

The Eucharist – Its Origins and Contexts

Edited by
DAVID HELLHOLM
and DIETER SÄNGER

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

376

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

376



The Eucharist – Its Origins and Contexts

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

edited by

David Hellholm and Dieter Sänger

Volume I

Old Testament, Early Judaism,
New Testament

Mohr Siebeck

Organizing and Publishing Committee

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

Sponsors

Germany

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

Norway

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

Sweden

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

e-ISBN PDF 978-3-16-153919-0

ISBN 978-3-16-153918-3

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

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

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

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

Printed in Germany.

Table of Contents

VOLUME I

Old Testament, Early Judaism, New Testament

Preface.....	XXXIII
--------------	--------

ULRICH KÖRTNER

Zur Einführung: Das Herrenmahl, Gemeinschaftsmähler und Mahlge-
meinschaft im Christentum: Ursprünge, Kontexte, Bedeutung und Praxis

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

PETER ALTMANN

Sacred Meals and Feasts in the Old Testament/Hebrew Bible and its Envi-
ronment: A ‘Treasure Chest’ for Early Christian Practice and Reflection.....

23	
1. Definition of “Sacred Meal”	25
2. Meals and Hunger	27
3. Priestly and Sacrificial Meals.....	31
4. Elite Feasts	34
5. Conclusion.....	38

GÖRAN EIDEVALL

From Table Fellowship to Terror: Transformations of *zebah* in the Hebrew Bible.....

43	
1. Introduction	43
2. The <i>zebah</i> : Sacrifice and Festive meal.....	43
3. The <i>zebah</i> Feast in the Hebrew Bible: A Joyous Social Event.....	45
4. The Sacrificial Feast as a Metaphor in the Prophetic Literature.....	47
4.1. Invitation without Information: Zeph 1:7	49
4.2. A Feast without Commensality: Jer 46:10	51
4.3. Meal as Metaphor for Massacre: Isa 34:5–8	53
4.4. A Victory Feast with Role Reversals: Ezek 39:17–20.....	54

5. Concluding Remarks	57
-----------------------------	----

HERMANN LICHTENBERGER

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

CECILIA WASSÉN

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

JÖRG FREY

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

JODI MAGNESS

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

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

NAOMI JACOBS

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

DIETER SÄNGER

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

KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN

The Meal Formula, the Honeycomb, and Aseneth’s Transformation	223
1. Introduction to the Storyline of <i>Joseph and Aseneth</i>	224
2. Overview of the Text, Provenance, and Date.....	225

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

JUTTA LEONHARDT-BALZER

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

CLEMENS LEONHARD

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

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

JAMES KELHOFFER

John the Baptist as an Abstainer from Table Fellowship and Jesus as a 'Glutton': (Non-)Participation in Meals as a Means for Gaining Social Capital That Can Confirm or Jeopardize a Person's Standing in Society

(Luke 7:31–35 // Matt 11:16–19)	313
1. Introduction	313
2. John's Eating in the Synoptics: A Case against Harmonization	314
3. Whom You Know Matters: Bourdieu on Social Capital.....	316
4. Analysis of Luke 7:31–35 // Matt 11:16–19	317
4.1. Children Who Refuse To Play (Luke 7:31–32 // Matt 11:16–17).....	319
4.2. The Interpretation of the Parable: Children Who Cease To Invite John and Jesus To Play (Luke 7:33–34 // Matt 11:18–19b)	322
4.3. Wisdom Promises a Future Vindication (Luke 7:35 // Matt 11:19c).....	326
5. Conclusion.....	327

JOSTEIN ÅDNA

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

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

JONAS HOLMSTRAND

The Narratives of Jesus' Feeding of the Multitudes Functions in Early

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

JERKER & KARIN BLOMQUIST

Eucharist terminology in Early Christian Literature: Philological and

Semantic Aspects	389
1. Texts Investigated.....	389
2. The (socio)linguistic Landscape	390

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

SAMUEL BYRSKOG

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

KARL OLAV SANDNES

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

THOMAS KAZEN

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

ENNO EDZARD POPKES

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

DANIEL MARGUERAT

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

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

PETER MÜLLER

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

PAUL DUFF

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

MIKAEL WINNINGE

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

4.4. “In Remembrance of Me” (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν).....	594
4.5. “After Supper” (μετὰ τὸ δειπνήσαι)	595
4.6. “The New Covenant” (τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη).....	596
5. Traditions and Development	596
6. Summary	600
FELIX JOHN	
Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise.....	603
1. Einführung.....	603
2. Der Kontext im Gal.....	603
3. Der rituelle Kontext.....	605
4. Eine Identitätskrise	609
5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts.....	617
HERMUT LÖHR	
Vom Gemeinschaftsmahl zur Mahl-Gemeinschaft: Überlegungen zum sakramentalen Charakter des Herrenmahls bei Paulus	625
1. Einführung.....	625
2. Anteilhabe und Gemeinschaft in 1Kor 10,14–22 und in 1Kor 11,17–34.....	627
2.1. 1Kor 10,14–22.....	627
2.2. 1Kor 11,17–34.....	633
3. Die paulinische Kollekte als κοινωνία.....	635
4. κοινωνία κτλ. in Phil.....	637
5. Ergebnis.....	641
TOR VEGGE	
Meals in the Context of the Deutero-Pauline Letters, and the Letter of Jude.....	645
1. Introduction	645
2. Questions and theoretical considerations	646
2.1. Expectations and findings.....	646
2.2. A semiotic approach	647
2.3. Literary texts and ritualised actions.....	648
3. Colossians	652
3.1. Line of argument	653
3.2. The criticised philosophy and food rules.....	653
3.3. Colossians and Pauline teaching on bodily expressions of belief.....	655
3.4. Food and bodily experiences in the arguments	657
4. The Letter of Jude.....	659
4.1. Genre and line of argument.....	661
4.2. The communal meal – Agape.....	663
4.3. The meal in the arguments.....	666
5. Concluding remarks.....	667

HÅKAN ULFGARD

Sharing with the Divine in the Apocalypse: Meals as Metaphors – Concepts and Contexts.....

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

LUKAS BORMANN

Das Abendmahl: Kulturanthropologische, kognitionswissenschaftliche
und ritualwissenschaftliche Perspektiven.....

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

HANS-ULRICH WEIDEMANN

Vom Wasser zum Brot: Die Verbindung von Taufe und Mahl in Texten
des Neuen Testaments.....

1. Einleitung	733
2. Die Tischgemeinschaft von Juden mit getauften Heiden bei Lukas und Paulus	735
2.1. Jüdische Gäste in nichtjüdischen Häusern: Lukas	735
2.2. Das $\sigma\nu\nu\epsilon\sigma\theta\acute{\iota}\epsilon\iota\nu$ in Antiochia: Paulus	743

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

VOLUME II

Patristic Traditions, Iconography

GERARD ROUWHORST

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

REINHART STAATS

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

CANDIDA MOSS

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

ANDREW B. MCGOWAN

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

DIETRICH-ALEX KOCH

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

8.4. Εὐχαριστία als Bezeichnung des frühchristlichen Mahlritus	866
8.5. ‚Brotbrechen‘ als Bezeichnung des frühchristlichen rituellen Gemeindemahls	867
9. Die Inhalte der Mahlgebete	868
9.1. Die paulinischen Mahlgebete	868
9.2. Die Mahlgebete von Did 9–10	868
10. Die Frage des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs des eucharistischen Mahl von Did 9–10	872
11. Die Eucharistie als ‚reines Opfer‘ in Did 14	875
 LOTHAR WEHR	
Die Eucharistie in den Briefen des Ignatius von Antiochien	883
1. Die Datierungs- und Echtheitsfrage	884
2. Eine Eucharistiefeyer oder mehrere religiöse Mähler?	887
3. Die Eucharistielehre des Ignatius	889
4. Kirche, Amt und Eucharistie bei Ignatius	891
5. Weitere mögliche Bezugnahmen auf die Eucharistie	897
6. Zusammenfassung	898
 ANDREAS LINDEMANN	
Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus	901
1. Einleitung: Die Abendmahlsfeier im „Gespräch“	901
2. Die Aussagen zum Abendmahl bei Justin	902
2.1. Die Schilderung der Mahlfeier in der „Apologie“	902
2.2. Hinweise auf die Mahlfeier im „Dialog mit dem Juden Tryphon“	916
2.3. Ergebnis: Die Mahlfeier bei Justin	920
3. Das Abendmahl (Eucharistie) bei Irenäus	921
4. Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus	929
 ØYVIND NORDERVAL	
The Eucharist in Tertullian and Cyprian	935
1. Introduction	935
1.1. Tertullian	936
1.2. Cyprian	936
1.3. The problem of sources	937
2. The development of the Eucharistic liturgy	939
3. Tertullian’s Eucharistic theology	942
4. Cyprian’s Eucharistic theology	947
5. Concluding remarks	953
 ANDERS EKENBERG	
The Eucharist in Early Church Orders	957
1. Introductory remarks	957
2. The texts	958
2.1. Didache	958

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

GUNNAR AF HÄLLSTRÖM

A Spiritual Meal for Spiritual People: The Eucharist in the Theology of

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

JOSEPH VERHEYDEN

Eating with Apostles: Eucharist and Table Fellowship in the Apocryphal

Acts of the Apostles – The Evidence from the <i>Acts of John</i> and the <i>Acts of Thomas</i>	1011
1. Introduction: a Brief Survey of Some Problems and Issues	1011
2. The Acts of John	1015
2.1. Introduction	1015
2.2. Acts of John 46	1017

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

JÜRGEN WEHNERT

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

MICHAEL LATTKE

Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier bei Aphrahat	1091
1. Aphrahats ܐܘܫܪܝܐܘܬܐ (taḥwyāṭā) im Rahmen des syrischen Christen-	
tums der ersten vier Jahrhunderte	1091
1.1. Syrische Autoren und Werke	1091
1.2. Aphrahats ܐܘܫܪܝܐܘܬܐ (taḥwyāṭā) und seine Quellen	1092
2. Aphrahats ܐܘܫܪܝܐܘܬܐ ܕܦܥܫܗܐ (taḥwīṭā d-ḫēṣhā)	1095
2.1. Terminologisches	1095
2.2. Inhalt und Struktur von Dem. 12	1096
3. Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier	1099
3.1. Der Einsetzungsbericht in Dem. 12,6	1099
3.2. Vollzug der christlichen Paschafeier	1101
3.3. Aphrahat und der altkirchliche Paschastreit	1103

KEES DEN BIESEN

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

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

JULIETTE DAY

The Eucharist in Jerusalem: A Brief Survey of Some Problems and Content

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

ILARIA RAMELI

The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ’s Body: and

Preparation of the Restoration and <i>Theōsis</i>	1165
1. Gregory’s Interest in the Eucharist as Anticipation of the Restora- tion and Deification	1165
2. Transformation of the Food into the Form of a Person’s Body. Philosophical Roots.....	1167
3. The Divine Logos Makes People Incorruptible: The Role of “Mingling”	1169
4. The Resurrecting Power of Christ’s Body	1173
5. Interpretation: Physical and Spiritual Resurrection and Restoration	1175
6. The Last Supper as First Eucharist and the Necessity of a Pure Soul.....	1177
7. Mystic Eucharist: <i>Theōsis</i> , the Spirit, Worthiness, Present and Future Life.....	1180

RUDOLF BRÄNDLE

Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und

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

2.3. Zur Feier der Eucharistie.....	1191
2.4. Christus als Spender der Eucharistie	1198
2.5. Gegenwart Christi in der Eucharistie.....	1200
2.6. Opfer.....	1201
2.7. Eucharistie als geistliche Speise.....	1202
2.8. Ethische Implikationen der Eucharistie. Eucharistie und christliches Leben	1203
3. Summary	1206
 ALLAN FITZGERALD	
Eucharist and culture in Ambrose and Augustine.....	1211
1. Introductory remarks	1211
1.1. Participants rather than observers.....	1211
1.2. Methodological considerations.....	1212
2. Ambrose.....	1214
2.1. The manna in the desert.....	1215
2.2. Christ is truly bread	1217
2.3. “The cup that inebriates” (Psalm 22[23]:5).....	1218
3. Augustine.....	1220
3.1. Monica.....	1220
3.2. Ambrose.....	1221
3.3. Augustine’s experience	1222
3.4. Eat and be satisfied (Ps 21:27).....	1224
3.5. Eucharist: hunger for the justice of God	1226
3.6. Daily Eucharist in Hippo – growth	1228
3.7. Celebrating community.....	1229
4. Conclusion.....	1230
 HUGO LUNDHAUG	
Shenoute’s Eucharistic Theology in Context	1233
1. Shenoute’s Writings.....	1234
2. Alexandrian Archbishops and Anti-Heretical Polemics.....	1236
3. Rules and Regulations.....	1238
4. Food and Drink	1240
5. The Real Presence	1242
6. Transformation of the Elements.....	1244
7. Shenoute and the Pachomians.....	1245
8. Summary and Conclusion.....	1247
 ANDREAS MÜLLER	
Die ‚Mysterien des Herrn‘ bei Johannes von Damaskos.....	1253
1. Die Biographie des Damaskeners.....	1254
2. Die Gliederung des Eucharistiekapitels in der <i>Ekdosis pisteos</i>	1255
3. Zentrale theologische Aussagen zur Lehre von der Eucharistie	1258
4. Fazit	1262

NILS ARNE PEDERSEN

Holy Meals and Eucharist in Manichaean Sources: Their relation to

Christian Traditions	1265
1. Introduction	1265
2. The imprisoned substance of Light and the goal of the elect's meal.....	1267
3. Eucharistic interpretations of the elect's meal	1269
4. The various kinds of food at the elect's meal.....	1275
5. Manichaean <i>agape</i> meals?	1280
6. Meals for the dead	1282
7. Religio-historical origins.....	1284

ULRICH KUDER

Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert:

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

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

VOLUME III

Near Eastern and Graeco-Roman Traditions, Archeology

ANDREA KUCHARÉK

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

GUNNEL EKROTH

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

MARKUS ÖHLER

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

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

KNUT USENER

Symposion und Sexualität in der griechischen Antike: Privates Bankett

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

GERHARD BAUDY

Sakrales Gebäck in attischen Kulturen (Athen und Eleusis).....	1469
1. Einleitung.....	1469
2. Die ‚Schlange‘ in der Mysterienpraxis der Ophiten.....	1470
3. Genitalgebäck im attischen Demeterkult.....	1472
4. Sexuelle Gebäckbrote im athenischen Arrhophorenritual.....	1480
5. Religiöse Codierungen der Mensch-Getreide-Symbiose.....	1482

ULRIKE EGELHAAF-GAISER

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

LUTZ KÄPPEL

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

JÖRG RÜPKE

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

KONRAD VÖSSING

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

ANJA BETTENWORTH

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

PETER RUGGENDORFER

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

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

NORBERT ZIMMERMANN

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

BERNHARD DOMAGALSKI

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

VEMUND BLOMKVIST

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

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

JOHN G. COOK

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

ANDERS HULTGÅRD

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

CHRISTA MÜLLER-KESSLER

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

5.1. The Five Sacred Meal Components of the Mandaean Sacraments and Rituals.....	1737
5.2. <i>Pihta</i> and <i>Mambuha</i>	1738
5.3. <i>paṭira</i> “small unleavened bread”	1738
5.4. <i>ṭabutha</i> — goodness —permitted food for rituals	1738
5.5. <i>ša</i> – special form of bread.....	1739
5.6. <i>hamra</i> “wine”	1739
6. Rituals and Sacred Meals	1739
6.1. <i>mašbuta</i> “baptism”	1740
6.2. <i>zidqa brikha</i> — “blessed charity” — ritual meal for the dead.....	1741
6.3. <i>masiqta</i>	1741
6.4. <i>Lofani</i> or <i>Laufa</i> “burial ritual with integrated sacred meal”	1742
FRITZ GRAF	
Sacred Meals in the Cults of Isis and Sarapis	1747
1. Introduction	1747
2. Literature and Epigraphy	1749
3. Sarapis Meals at Oxyrhynchos	1752
4. Conclusions	1757
BENEDIKT ECKHARDT	
Eating and Drinking (with) Dionysus	1761
1. The manifest god	1761
2. The wine god	1762
3. The mystery god.....	1766
4. The god tartare?	1771
5. Conclusion	1774
BENEDIKT ECKHARDT	
Meals in the Cults of Cybele and Attis	1779
1. “A sort of eucharistic meal”?.....	1779
2. Meals in Greek and Roman festivals for Cybele and Attis.....	1781
3. The σύμβολα τῆς μνήσεως according to Clement of Alexandria.....	1784
4. Two different kinds of magic: Firmicus Maternus, Attis, and the Eucharist ...	1788
5. Conclusion	1792
HANS DIETER BETZ	
Unique by Comparison: The Eucharist and Mithras Cult.....	1795
1. Introduction	1795
2. Justin Martyr.....	1797
2.1. The author.....	1797
2.2. The name Eucharist and what it stands for	1800
2.3. Justin’s texts in manuscripts and traditions	1802
2.4. The aims and purposes of comparison	1803
3. Tertullian	1814

3.1. The author.....	1814
3.2. <i>De praescriptione haereticorum</i> 40	1815
3.3. <i>De corona</i> 15.3–4.....	1818
4. Clement of Alexandria.....	1820
4.1. The author.....	1820
4.2. The texts.....	1822
4.3. Clement and the mystery-cults.....	1823
5. Firmicus Maternus	1824
5.1. The author.....	1824
5.2. The text <i>De errore profanarum religionum</i>	1825
EINAR THOMASSEN	
The Eucharist in Valentinianism.....	1833
1. The “Gnostics” and the Eucharist	1833
2. Irenaeus and Valentinian Eucharist	1835
3. The Gospel of Philip.....	1836
3.1. The Eucharist and the Bridal Chamber.....	1836
3.2. The Flesh and the Blood	1837
3.3. The Resurrection of the Flesh	1840
3.4. The Value of Ritual.....	1842
3.5. Sacraments and Incarnation	1844
3.6. The Eucharist and Crucifixion	1844
4. The Eucharist of Marcus.....	1846
DAVID HELLMHOLM	
Aliments of Immortality in the Afterlife: Apocalyptic and Eschatological Notions of Eternal Life.....	1851
1. Introduction	1851
2. Heavenly Journeys – Round Trips	1852
2.1. A Mesopotamian Text	1852
2.2. Iranian Texts.....	1854
2.3. Jewish Texts	1861
2.4. Greek Texts.....	1864
2.5. Jewish and/or Christian Texts	1873
3. The Destiny of the Soul (and Body) after Death – One Way Trips	1877
3.1. Iranian Texts	1877
3.2. Jewish/Jewish and Christian/Christian Texts	1882
3.3. New Testament Texts	1891
4. Conclusion.....	1898
<h2>Images and Illustrations</h2>	
Ulrich Kuder, “Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert”	1911
Andrea Kucharek: “Profan – kultisch – funerär”	1999

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

Abbreviations

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

Indices and Contributors

Index auctorum nostri temporis	2049
Index rerum et nominum	2081
Index locorum	2121
Index graecitatis	2187
Editors and Contributors	2193

Preface

In the course of the final stage of the research project “Ablution, Initiation, and Baptism in Antiquity”, whose results were published 2011 in three volumes (Berlin – Boston: de Gruyter), suggestions were made to continue the work with reference to another subject. Due to the various proposals which subject would be appropriate the editors of the present volumes and a few other colleagues, among them members of the previous Organizing Committee, were eager to initiate a new project labelled “The Eucharist – Its Origins and Contexts”. Undoubtedly the Eucharist represents the major ritual identity marker of Christian faith – alongside with Baptism. In order to be able to realize the ambitious project, representatives of different theological disciplines from Germany and Scandinavia were invited to join the Organizing Committee. We express our sincere thanks to Anders Ekenberg (Uppsala), Felix John (Kiel/Greifswald), James A. Kelhoffer (Uppsala), Øyvind Norderval (Oslo), Enno Edzard Popkes (Kiel) and Tor Vegge (Agder/Kristiansand) for their mutual partnership, valuable advice and help by the initial conception and planning of the programmes in Kiel as well as at Metochi.

From the outset all agreed that a fresh look at the lively discussed New Testament research topics on the Eucharist had to take a broad range of topics into account. Accordingly, cultural and religious contexts (e.g. Graeco-Roman, Jewish, Old Iranian contexts) had to be taken into consideration as well as the transformation and reception of the Eucharist in the time of the Church Fathers in terms of theology, liturgy or iconography. Moreover, the cultural and social, anthropological, gender and implications in terms of ritual theory of the Eucharist and eucharistic practices had to be taken into account as well. To avoid narrowness and to minimize prejudice the committee decided that the project should be international, interdisciplinary, and interdenominational in scope. Therefore Christian and Non-Christian Scholars from all around the world were to form a collaboration from various fields including History of Religion, Egyptology, Classics, Ancient History, Old and New Testament, Judaism, Patristics, Archaeology, and History of Art. The broad scope covered by these studies will hopefully enable readers, not only to arrive at a better understanding of the origins of the Eucharist and its development in the Early church, but also to obtain a clearer picture of the religious and cultural background and developments of sacred and communal meals in general in ancient societies.

The first conference was held at the University of Kiel (6–10 August 2012), where each participant presented a draft or an outline of his/her paper. After the stimulating discussions in plenary sessions or workshops, which due to the limits of time in many cases did not permit entering into particulars, we made the decision that a second conference had to be held. It took place 14–21 September 2013 at the University of Agder’s Study Center at Metochi (Lesbos). Prior to this meeting the participants had been requested to send out their papers in advance. These were then discussed in seven groups during six days,

and each day the discussions were summarized in plenary reports. After the conference the contributors had the opportunity to rework their papers in light of the critical discussions, assessments and suggestions. During the meeting at Metochi an excursion to Pergamon took place under the guidance of Dietrich-Alex Koch.

Even in the present comprehensive edition careful readers will miss some topics and some scientific perspectives. Unfortunately, it became clear at a very late stage of the project that an agreed upon contribution on Corinthian behaviour concerning eating meat offered to idols (I Cor 8–10) would not be delivered. Also an assigned and promised contribution on an equally important topic, Gender and Cultic Meals in Early Christianity, did not materialize. Those gaps could not be filled by others at this very late stage. We deeply deplore the missing treatments of these important topics.

In spite of the generous support by our sponsors, unexpected expenses were to some extent self-financed by the participants. This fact, in addition to the enthusiasm shown at the conferences and in the production and finalizing of the contributions, has been a source of encouragement and satisfaction for the Organizing Committee as well as for the editors. Ulrich H. J. Körtner, Professor of Systematic Theology at the University of Vienna, who is familiar with New Testament Exegesis as well and attended the Metochi Conference, did not hesitate when asked to provide an introduction to the volumes.

We deeply deplore the premature death of our esteemed colleague Bernard Domagalski in February of last year.

We owe a great debt of gratitude to the many individuals and institutions that have supported the work of the conferences and the publication of these volumes of essays. We gratefully acknowledge the substantial financial support provided by Volkswagen-Stiftung to make sure that the conference at the University of Kiel could take place. Sincere thanks are due to the Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland and the Förderverein der Theologischen Fakultät Kiel (Societas Theologicum Ordinem Adiuvantium) for hosting the members of the conference and inviting them to a shipping tour on the Baltic Sea.

Financial support for the conference at Metochi was granted by the Faculty of Theology at The University of Oslo, The Faculty of Humanities and Education at the University of Agder (Kristiansand), The Faculty of Theology at The University of Uppsala (Societas Soederblomiana Upsaliensis), and The Newman Institute in Uppsala.

Furthermore, we want to express our heartfelt gratitude to the Norwegian Research Council and the University of Agder for making the publication possible by covering most of the printing expenses. We thank the Study Center of the University of Agder, Metochi (Lesbos), whose warm hospitality provided an ideal setting for sustained academic exchange. Students and members of the Institut für Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik of the Theological Faculty of Kiel University helped with logistics and insured that everything ran smoothly during the first Conference. We appreciated their efforts very much. Our special thanks go to Christer Hellholm, who shouldered the burden of copy-editing, lay-outing as well as type-setting the manuscripts for publication. In addition to producing camera-ready copies, he also prepared the indexes. Dr. Vemund Blomkvist and Dr. Felix John provided valuable assistance during the process of publication. Last but not least, we are grateful to the Publishing House Mohr Siebeck and its representatives, especially Dr. Henning Ziebritzki and Mr. Matthias Spitzner, as

well as to the editorial board of the WUNT for accepting the volumes for publication in this renowned series.

Hammarö/Kiel, Feb, 2017

David Hellholm

Dieter Sänger

Zur Einführung: Das Herrenmahl, Gemeinschaftsmähler und Mahlgemeinschaft im Christentum

Ursprünge, Kontexte, Bedeutung und Praxis in Geschichte
und Gegenwart aus systematisch-theologischer Sicht

Ulrich H. J. Körtner

Abstract

This article gives an introduction to the whole project from a systematic theological perspective. It highlights some of the results and tendencies of the recent exegetical, historical and cultural studies on sacred meals and Christian common meals and the Lord's Supper in the context of the ancient world which might be relevant for further dogmatic discussions and also for ecumenical dialogues. A special focus lies on the problem of historical or empirical facticity and theological normativity. The question is in which way historical research may influence the development of theological theories on the Eucharist and the quest for ecumenical consensus. Theological debates should not be restricted on the classical controversies concerning the Eucharist but should have in mind the whole range of common meals and meal community in Christianity. This is also, as has been shown, of ethical relevance.

1. Ausgangslage der Diskussion und Grundsatzfragen

Die jüngere Forschung zum Herrenmahl rückt dieses in den Kontext spätantiker Kultmähler und Gemeinschaftsmähler, die im gesamten Mittelmeerraum verbreitet waren. Das hat zwar schon die Religionsgeschichtliche Schule zu Beginn des 20. Jahrhunderts unternommen. Doch ist eine gegenüber der älteren – durch die Arbeiten von Hans Lietzmann¹ und Joachim Jeremias² bestimmten – Forschung neue Sicht der Entstehung des Herrenmahls entstanden, die in starkem Maße sozialgeschichtlich ausgerichtet ist.³

Nach dieser Sichtweise erklärt sich die Entstehung des Herrenmahls aus dem Umstand, dass in vielen Religionen und Kulturen Gemeinschaftsmähler üblich waren, von denen sich die ersten Christen zu eigenen Mahlfeiern inspirieren ließen, dabei aber auch spezifische Elemente der Jesustradition integrierten. Die Entstehung des christlichen Herrenmahls und seine verschiedenen Frühformen stehen aber nicht in unmittelbarer

¹ Vgl. HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*.

² Vgl. JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*.

³ Vgl. dazu den Beitrag von GERARD ROUWHORST, „Frühchristliche Eucharistiefiern“, 771–786 (Bd. II).

Abhängigkeit von einem ganz bestimmten außerchristlichen Kult. Auch gab es neben den im gesamten Mittelmeerraum verbreiteten Mahlformen, Mahlstrukturen und Gepflogenheiten regional oder religiös bestimmte Sondertraditionen. Neben den Einflüssen paganer Gemeinschaftsmähler ist auf das Vorbild jüdischer Gemeinschaftsmähler hinzuweisen, wobei ganz allgemein auf die verschiedenen Mahlformen die Form des Symposiums eigenwirkt hat. Wie Lichtenberger in seinem Beitrag zeigt, finden sich in jüdischen Quellen freilich auch Darstellungen von Mählern, die als Gegenbild zu Symposien oder Festmählern der griechisch-römischen Welt entworfen werden.⁴ Das gilt für die Beschreibung der Mähler der Essener und der Therapeuten bei Josephus und Philo von Alexandrien.⁵

Denkbar ist freilich auch, dass das christliche Herrenmahl seinerseits außerchristliche Mahlfeiern beeinflusst hat. So geht zwar die Forschung mehrheitlich nach wie vor davon aus, dass die jüdische Passatradition eine wichtige Rolle bei der Entstehung des christlichen Herrenmahls gespielt hat. Seine heutige Gestalt hat das Passa aber möglicherweise erst in Reaktion auf die christliche Eucharistie gewonnen.⁶ Freilich ist für das syrische Christentum im 4. Jahrhundert auch eine christliche Passafeier bezeugt.⁷

Gemeinschaftsmähler bilden eine anthropologische und kulturgeschichtliche Konstante. Der Ritus des Gemeinschaftsmahls ist in den christlichen Gemeinden jedoch auf spezifisch christliche Weise transformiert worden. Dass es neben dem – später sakramental verstandenen – Herrenmahl, das an Passion und Tod Jesu erinnert und Anteil an seiner Gemeinschaft gibt, eine getrennte Form des Sättigungsmahls gegeben hat, wird heute als unwahrscheinlich angesehen. Beide Aspekte waren in eine einzige Mahlfeier integriert, sind aber zu unterscheiden und konnten auch voneinander getrennt werden. Die Forschung geht heute freilich nicht mehr von einer einzigen Grundform aus, aus der sich unterschiedliche Formen und Traditionen entwickelt haben, sondern sie rechnet von Beginn an mit einer gewissen Vielfalt der Formen, Deutungen und Praxen. Solch eine Pluralität besteht sowohl hinsichtlich der außerchristlichen Einflüsse als auch hinsichtlich der christlichen Umformungen paganer oder jüdischer Vorbilder. Nicht überall wurden z.B. anscheinend die Deuteworte gebraucht, die Brot und Wein als Leib und Blut Christi interpretieren.

Das interdisziplinäre Forschungsprojekt, aus dem die vorliegende dreibändige Publikation hervorgegangen ist, stellt nicht nur das Herrenmahl in den Kontext der spätantiken Religionsgeschichte, sondern weitet den Blick auf christliche Mahlfeiern insgesamt. Neben Sättigungsmählern bei Gemeindegemeinschaften, in welche die Feier der Eucharistie integriert sein konnte, sind auch Mahlfeiern in Verbindung mit dem Toten- und Märtyrergedenken einzubeziehen. Auf diese Weise erweitern sich nicht nur die Fragestellungen im interdisziplinären Dialog zwischen alttestamentlicher Forschung, Judaistik, neutestamentlicher Forschung, Forschungen zur griechisch-römischen Welt, Religionsgeschichte und Ikonographie sowie der Kirchengeschichte. Es ergeben sich vielmehr auch neue Fragestellungen für die Systematische Theologie.

⁴ Siehe den Beitrag von HERMANN LICHTENBERGER (Bd. I).

⁵ Siehe dazu den Beitrag von JUTTA LEONHARDT-BALZER (Bd. I).

⁶ Vgl. den Beitrag von CLEMENS LEONHARD (Bd. I).

⁷ Siehe dazu den Beitrag von MICHAEL LATTKE (Bd. II).

Der erste Band versammelt Beiträge zu Mahlfeiern in alttestamentlicher Zeit,⁸ im Judentum und im frühen Christentum. Der zweite Band enthält Studien zur Eucharistie und christlichen Mahlgemeinschaft in der patristischen Überlieferung sowie zur Ikonographie des Herrenmahls vom 3. bis zum 7. Jahrhundert. Die Studien des dritten Bandes untersuchen den religions- und kulturgeschichtlichen Kontext, in den die jüdische und die christliche Mahltradition eingebettet sind. So entsteht ein umfassendes Bild von Mahltraditionen im vorderen Orient und in der griechisch-römischen Kultur, das sich nicht nur aus literarischen Quellen speist, sondern auch anhand von archäologischen Zeugnissen gewonnen wird.

Die Einordnung des Herrenmahls in das Spektrum unterschiedlicher christlicher und außerchristlicher Gemeinschaftsmähler regt dazu an, die systematisch-theologische Diskussion zur Eucharistie aus der üblichen Einengung auf sakramentstheologische und kontroverstheologische Fragestellungen herauszuführen. Eine systematisch-theologische Reflexion über christliche Gemeinschaftsmähler im Allgemeinen und das Abendmahl im Besonderen wird nicht nur die Schnittstellen mit der Praktischen Theologie erweitern, sondern auch vom Gespräch mit den bereits genannten historischen Disziplinen innerhalb wie außerhalb der Theologie profitieren.

Eine dezidiert theologische Betrachtung des Herrenmahls wie auch sonstiger christlicher Gemeinschaftsmähler kann sich freilich nicht in der historischen oder empirisch-sozialwissenschaftlichen oder humanwissenschaftlichen Analyse unterschiedlicher Mahlformen und Praxen in Geschichte und Gegenwart erschöpfen. Sie zielt vielmehr immer auch auf eine normative Urteilsbildung ab, inwieweit eine bestimmte Form der Mahlfeier und ihre theologische Deutung als authentischer Ausdruck des Christlichen gelten bzw. der Vergewisserung des christlichen Glaubens dienen oder nicht.

Diese grundsätzliche Frage spitzt sich bei der Feier des Herrenmahles zu. Wenn historisch nicht mit einer einzigen Urform der Eucharistie zu rechnen ist, ihr Ursprung auch nicht allein auf das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern vor seiner Gefangennahme zurückzuführen ist, wenn folglich auch die – nicht gleichlautenden! – Deuteworte bei Paulus und in der synoptischen Tradition – historisch betrachtet – nicht die einzig gültige theologische Interpretation darstellen, stellt sich unweigerlich die Frage nach einer legitimen Vielfalt von Abendmahlsdeutungen und ihren Grenzen. Diese Frage ist deshalb theologisch essentiell, weil die unterschiedlichen Praxen und Interpretationen des Herrenmahls im Laufe der Geschichte zu Kirchentrennungen geführt haben, die bis heute bestehen.

So könnte eine Frage, die sich aus unserem Projekt ergibt, lauten, inwiefern die zusammengetragenen Ergebnisse historischer und exegetischer Forschung neue Impulse für das ökumenische Gespräch über das Herrenmahl und die gegenseitige Anerkennung der Kirchen geben können. Ein Beispiel für den Einfluss der neutestamentlichen Exegese auf ökumenische Annäherungen in der Abendmahlsfrage ist die Leuenberger Konkordie aus dem Jahr 1973, die theologische Grundlage der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, deren mehr als 90 konfessionsverschiedene protestantische Mitgliedskirchen die innerprotestantischen Verwerfungen der Reformationszeit für überwunden erklären und einander Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft gewähren. Zum gemeinsamen Verständnis des Abendmahls führt Artikel 19 der Konkordie aus: „Die Gemeinschaft mit Je-

⁸ Siehe z.B. den Beitrag von GÖRAN EIDEVALL (Bd. I).

sus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln.“ Wenn also bestimmte kontroverstheologische Fragen, welche die theologische Diskussion der Reformationszeit beherrscht haben, sistiert werden, ist das auch eine Frucht der exegetischen Forschung der zurückliegenden Jahrzehnte zum Herrenmahl.

Auch in der weltweiten Ökumene hat es in den vergangenen Jahrzehnten Versuche gegeben, in der strittigen Frage des Herrenmahls und der wechselseitigen Anerkennung der unterschiedlichen Traditionen und Praxen zu einer Annäherung zu finden. Man denke nur an das Lima-Dokument, die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1982. Allerdings hat das Lima-Dokument zur Eucharistie bis heute nicht dazu geführt, dass alle im ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Kirchen einander volle Abendmahlsgemeinschaft gewähren. Das Dokument äußert lediglich die Hoffnung, es könnte vielleicht „einigen Kirchen erlauben, ein größeres Maß an eucharistischer Gemeinschaft untereinander zu erreichen und so den Tag näherzubringen, an dem das gespaltene Volk Christi um den Tisch des Herrn sichtbar wiedervereint sein wird“⁹. Von solcher Tischgemeinschaft ist man im ökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche allerdings nach wie vor weit entfernt.¹⁰ Umso spannender ist die Frage – die freilich nicht Gegenstand des vorliegenden Forschungsprojektes ist –, ob es neue kirchengeschichtliche und exegetische Einsichten gibt, die neue Bewegung in das ökumenische Gespräch bringen können.

Grundsätzlich stellt sich das Problem von Faktizität und Geltung: Welche normativen Aussagen finden sich in den geschichtlichen Quellen, allen voran in den neutestamentlichen Schriften, zu Sinn und Bedeutung sowie zur rechten Praxis des Herrenmahls oder anderer Formen christlicher Mahlfeiern? Welche normative Kraft haben geschichtliche Entwicklungen und Traditionen? Inwiefern kann historische Forschung die theologischen Normen einer Kirche beeinflussen? Inwieweit dienen historische Argumente zur Legitimation, aber auch zur Veränderung einer bestehenden Praxis der Eucharistiefeyer oder anderer Formen christlicher Gemeinschaftsmähler? Welchen Stellenwert haben überhaupt historische und exegetische Befunde zur Genese des Herrenmahls für die dogmatische Interpretation der Eucharistie und für die Beurteilung unterschiedlicher Traditionen und Praxen in den verschiedenen Kirchen und Konfessionen? Welche Rolle spielen historische Beobachtungen zur Funktion, Praxis und Interpretation des Abendmahls für die Praktische Theologie – und zwar nicht nur liturgiewissenschaftlich? Und schließlich: Wie gelangt man zu theologisch normativen Aussagen, die auch eine Kritik bestehender Abendmahlspraxen und ihrer theologischen Begründungen erlauben?

In diesem Punkt besteht zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen und Konfessionsfamilien eine erhebliche Differenz. Protestantische Kirchen berufen sich auf das Schriftprinzip, d.h. auf das Kriterium der Schriftgemäßheit. Dieses impliziert, dass sich die theologischen Normen zu Gestalt, Deutung und Praxis des Herrenmahls in den

⁹ Lima-Dokument zur Eucharistie, in: Taufe, Eucharistie und Amt, Nr. 33 (28).

¹⁰ So hat das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen vom März 1993 in Nr. 129 nochmals festgestellt, dass „die eucharistische Gemeinschaft untrennbar an die volle kirchliche Gemeinschaft und deren sichtbaren Ausdruck gebunden“ ist (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, 69).

biblischen Texten selbst finden lassen, wobei Paulus eine zentrale Stellung einnimmt.¹¹ Die Vielfalt der exegetischen Befunde und der Beobachtungen zu Gemeinschaftsmählern, Mahlgemeinschaft und Herrenmahl im ältesten Christentum, die in den vorliegenden Bänden dokumentiert wird, zeigt freilich, wie schwierig es ist, das Kriterium der Schriftgemäßheit inhaltlich zu bestimmen und es zu handhaben. Nach Artikel 7 der *Confessio Augustana* (1530), der auch die Grundlage für das Leuenberger Modell von Kirchengemeinschaft bildet, ist es für die Einheit und Gemeinschaft der Kirche hinreichend, dass das Evangelium „rein gepredigt“ (*pure docetur*) und die Sakramente gemäß dem Evangelium gereicht werden (*recte administrantur sacramenta*).¹² Aber was im Blick auf das Herrenmahl eine evangeliumsgemäße oder schriftgemäße Praxis ist, inwiefern diese Praxis wiederum mit einer ganz bestimmten theologischen Deutung verbunden sein muss oder deutungs offen bleiben kann, lässt sich keineswegs leicht beantworten, wie die neutestamentlichen und kirchenhistorischen Beiträge zur Alten Kirche zeigen.

Andere christliche Traditionen beantworten die Frage nach den theologischen Normen der kirchlichen Praxis ohnehin anders als die aus der Reformation hervorgegangenen protestantischen Kirchen. Die römisch-katholische Kirche sieht die Bibel als Heilige Schrift mit der kirchlichen Tradition verbunden. Die verbindliche Praxis und Deutung des Herrenmahls und seine Verbindung mit anderen Formen von Gemeinschaftsmählern ergeben sich nicht allein aus dem Zeugnis der Schrift, sondern eben auch aus der kirchlichen Tradition und den lehramtlichen Entscheidungen der Kirche von den Anfängen bis in die Gegenwart. Für orthodoxe Kirchen ist die Liturgie der Ort, an dem die dogmatischen Normen zu finden sind, wobei vorausgesetzt wird, dass die Liturgie in ihren Grundzügen von den Anfängen der Kirchen unverändert geblieben ist, dass also die heutigen liturgischen Formen und die kirchliche Praxis sich im Einklang mit der altkirchlichen Tradition befinden. Allerdings zeigen die vorliegenden kirchen-, liturgie- und theologiegeschichtlichen Beiträge, dass auch die ostkirchliche Traditionsbildung¹³ keineswegs linear verlaufen ist, abgesehen von grundlegenden Unterschieden zwischen westlichem und östlichem Traditionsstrang.

Die theologische Interpretation dessen, was beim Herrenmahl geschieht, und die unterschiedlichen Erklärungen der Gegenwart Christi und ihr Bezug zu den Elementen von Brot und Wein war bis zum 9. Jahrhundert kein Gegenstand theologischer Streitigkeiten und Häresien. Bemerkenswerterweise haben z.B. weder Ambrosius noch Augustin, dessen Sakramentsbegriff doch in der abendländischen Kirche prägend wurde, eine Abhandlung über die Eucharistie verfasst. Diese steht zwar im Zentrum des christlichen Lebens, ist aber nicht Gegenstand theologischer Kontroversen, sondern vielmehr der Rahmen, in den innerkirchliche Konflikte eingeordnet werden. Die eucharistische Erfahrung stand weniger im Fokus der Diskussion als dass sie ein Weg zur Bewahrung

¹¹ Zu Mahlfeiern in den deuteropaulinischen Briefen und im Judasbrief siehe den Beitrag von TOR VEGGE (Bd. I).

¹² BSLK 61,3–5.

¹³ Siehe dazu u.a. die Beiträge in Bd. II von LOTHAR WEHR (zu Ignatius v. Antiochien), ANDERS EKENBERG (zur Eucharistie in frühen Kirchenordnungen), GUNNAR AF HÄLLSTRÖM (zu Clemens v. Alexandrien und Origenes), JOSEPH VERHEYDEN (zu apokryphen Apostelakten), JÜRGEN WEHNERT (zu den Pseudoklementinen), KEES DEN BIESEN (zu Ephräm dem Syrer), JULIETTE DAY (zur Eucharistie in Jerusalem), ILARIA RAMELLI (zu Gregor v. Nyssa), HUGO LUNDHAUG (zu Schenute von Atripe) sowie ANDREAS MÜLLER (zu Johannes v. Damaskus).

der Einheit war. In ihr bündelten sich die Ideale christlichen Lebens und ließen sich mit ihrer Hilfe identifizieren.¹⁴

Nun können die Kirchen heute nicht so tun, als ob es die konfessionellen Differenzen in der Abendmahlstheologie, die bis heute kirchentrennend wirken und die Gemeinschaft am Tisch des Herrn verhindern, nicht gäbe. Sie müssen weiter im ökumenischen Gespräch bearbeitet werden, wobei freilich der entscheidende Hinderungsgrund nicht in unterschiedlichen Auffassungen von der Gegenwart Christi im Abendmahl oder in der Frage des Opfercharakters der Eucharistie besteht, sondern in der Frage, wer den Vorsitz bei der Mahlfeier führen darf. Kirchentrennende Faktoren sind also das Amts- und das Ordinationsverständnis. Die historische Erinnerung an Ambrosius und Augustin erlaubt aber doch zu fragen, ob die Heiligung der abendmahlstheologischen Gegensätze die Vorbedingung für die Abendmahlsgemeinschaft ist oder ob nicht die Eucharistie selbst, d.h. zumindest wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft, ein Heilmittel zur Versöhnung der getrennten Kirchen sein könnte.

Angesichts der historisch festzustellenden Pluralität müssen wir uns im Rahmen dieses Projektes mit der Feststellung der systematisch-theologischen Probleme auf einer metatheoretischen Ebene bescheiden. Die Suche nach einer Lösung der angeschnittenen Fragen setzt immer schon voraus, dass eine bestimmte theologische oder konfessionell gefärbte Position bezogen wird. Auch ist die letztlich kirchenpolitische Frage, unter welchen Voraussetzungen Kirchen bereit sind, eine gewisse Vielfalt der Praxis und der theologischen Deutungen des Herrenmahls und anderer Formen christlicher Gemeinschaftsmähler zu akzeptieren und so zu einer konfessionsverbindenden Kirchengemeinschaft zu gelangen, von einer streng wissenschaftlichen Beschäftigung mit historischen und systematisch-theologischen Fragen zu unterscheiden.

Für das vorliegende Forschungsprojekt ist freilich noch eine andere, nämlich methodologische Grundsatzfrage relevant, welche die Hermeneutik im interdisziplinären Dialog betrifft. Es geht um den interdisziplinären Gebrauch von Begriffen. So kann man beobachten, dass etwa in der biblischen Exegese systematisch-theologische Begriffe verwendet werden, die sich in den biblischen Texten selbst nicht finden. Man denke z.B. an den Begriff des Sakraments oder der Sakramentalität. Eine historisch verfahrenende Exegese hat sich zunächst eines normativen Urteils zu enthalten. Ihre deskriptiven Begriffe haben freilich immer auch einen normativen Gehalt, selbst dann, wenn man sich von explizit systematisch-theologischen Begriffen freizumachen versucht, die dogmatisch hoch aufgeladen sind. Zur Hermeneutik des Verdachts, welche biblische Exegese immer wieder selbstkritisch auf sich selbst anzuwenden hat, gehört es, die Einflüsse der unterschiedlichen konfessionellen Traditionen auf die Auslegung biblischer Texte bewusst zu machen. Wiederum wird die systematisch-theologische Begriffs- und Urteilsbildung durch eine selektive Wahrnehmung biblischer und kirchenhistorischer Befunde beeinflusst. Diesem hermeneutischen Zirkel zwischen Vorverständnis und Interpretation kann die theologische Forschung nicht entkommen, sie kann und muss aber reflektiert und kritisch mit ihm umgehen. Die Vielfalt der Perspektiven, die das vorliegende Forschungsprojekt darbietet, kann zur Schärfung des hermeneutischen Problembewusstseins beitragen. Im besten Fall können exegetische und historische Befunde auch zur Überprüfung, Korrektur oder Umprägung dogmatischer Begriffe führen. Hermeneutische bzw. methodologische

¹⁴ Vgl. den Beitrag von ALLAN D. FITZGERALD (Bd. II).

Fragen stellen sich aber auch im interdisziplinären Gespräch zwischen biblischer Exegese, Profangeschichte und Altphilologie, wenn es um die Verwendung von historiographischen Kategorien wie Symposium oder Bankett geht. Hier können die entsprechenden Beiträge des vorliegenden Projektes das Problembewusstsein schärfen.

Es sei betont, dass sich die Lektüre der vorliegenden Bände nicht nur für Theologen, sondern auch für Profanhistoriker und Altphilologen lohnt. Wer sich über Gemeinschafts- und Kultmähler in der Antike informieren und den aktuellen Stand der Forschung erfahren will, wird reich belehrt. Mein einleitender Beitrag erhebt nicht den Anspruch, eine Zusammenfassung der wichtigsten Forschungsergebnisse zu präsentieren. Das wäre ohnehin eher eine Aufgabe für einen Vertreter der historischen Disziplinen. Ich beschränke mich darauf, einige systematisch-theologische Implikationen, Konsequenzen, Perspektiven und offene Fragen zu formulieren, die sich aus der Beschäftigung mit den vorliegenden historischen und exegetischen Beiträgen ergeben. Allgemein lässt sich eine Entwicklung im frühen Christentum vom Gemeinschaftsmahl zur eucharistisch-sakramentalen Mahlgemeinschaft beobachten, wobei zwischen dieser Mahlgemeinschaft und ihrer theologischen Deutung nochmals zu unterscheiden ist. Ein zentrales, aber besonders zu betrachtendes Problem ist die Frage, inwieweit der Bezug auf den Tod Jesu für Verständnis und Praxis der eucharistischen Mahlgemeinschaft konstitutiv ist und welche Deutungen des Todes Jesu in Verbindung mit der Eucharistie denkbar sind. In Geschichte und Gegenwart lässt sich aber nicht nur eine Entwicklung vom Gemeinschaftsmahl zur eucharistischen Mahlgemeinschaft, sondern auch eine solche von der Eucharistie zu anderen Formen christlicher Gemeinschaftsmähler beobachten. Sie können mehr oder weniger ausdrücklich in Verbindung zur sakramental gedeuteten Eucharistie stehen oder aber die in einer Kirche für normativ erachtete Praxis und theologische Deutung des Abendmahls in Frage stellen. Wie derartige Entwicklungen in der Gegenwart systematisch-theologisch zu beurteilen sind, kann im Rahmen des vorliegenden Projektes nicht beantwortet werden. Feststellen lässt sich aber, dass in gewisser Hinsicht eine Parallele zu den Anfängen des Christentums besteht, insofern sich auch in der Gegenwart eine größere Vielfalt von christlichen Gemeinschaftsmählern beobachten lässt.

2. Heilige Mähler

Frühchristliche Mahlfeiern im Allgemeinen wie das Herrenmahl im Besonderen lassen sich kulturanthropologisch und religionsgeschichtlich als heilige Mähler einordnen. Unter dem Begriff des heiligen Mahles werden freilich sehr verschiedene Institutionen, Riten und kultische Handlungen zusammengefasst. Es kann sich um ausgesprochene Opferfeste handeln, wobei schon die Institution des Opfers eine Vielfalt von Formen, Funktionen und religiösen Deutungen aufweist. Gemeinschaftliche Mähler können aber auch auf subtilere Weise einen sakralen Charakter tragen. Sie können der Stärkung und symbolischen Präsenz einer Gemeinschaft dienen, sie können die Verbindung mit den Göttern herstellen oder festigen, sie können auch die Lebenden mit den Toten verbunden sein lassen.¹⁵ Kultische Mähler können ihren Sitz im öffentlichen Leben haben¹⁶ oder sich im privaten Bereich abspielen. Kultische Mähler können einer geschlossenen Gesellschaft

¹⁵ Siehe den Beitrag von PETER RUGGENDORFER (Bd. III).

¹⁶ Vgl. den Beitrag von KONRAD VÖSSING (Bd. III).

oder Gemeinschaft vorbehalten sein, wie in Mysterienkulten. Auch in Verbindung mit der christlichen Eucharistie hat sich historisch eine Arkandisziplin herausgebildet.

Bisweilen sind die Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten fließend, aber auch diejenigen zwischen dem Profanen und dem Heiligen. Einzelne Handlungen bei privaten Symposien, wie das Trankopfer (Libation) für die Götter, haben eine religiöse Bedeutung. In der griechischen Antike kann eine private Mahlfeier auch sonst durch religiöses Handeln, Denken und Empfinden gerahmt sein. Eine Verbindung zwischen dem heiligen und dem profanen Bereich entsteht außerdem durch Verzehr von Fleisch, das von Tieropfern für die Götter stammt.¹⁷

Eine Reihe von Beiträgen befasst sich mit den unterschiedlichsten Formen von Kultmählern in der Kultur- und Religionsgeschichte. Der Bogen reicht vom Alten Ägypten bis in den Iran¹⁸ und zu den Mandäern¹⁹. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Erforschung sakraler Mähler in der griechisch-römischen Welt, wobei im Einzelnen aufschlussreiche Vergleiche etwa zwischen christlicher Eucharistie und Mithraskult angestellt werden.²⁰ Religionsgeschichtliche Vergleiche lassen sich auch zu den Kulten von Isis und Serapis, Kybele und Attis sowie zum Dionysus-Kult ziehen.²¹ Gnosis²² und Apokalyptik²³ sind ebenso in den religionsgeschichtlichen Vergleich einzubeziehen. Wie die Kultmähler im Manichäismus, über die wir aus manichäischen Quellen wissen, zumal Augustin, der selbst eine Zeitlang dem Manichäismus anhing, die direkte Auseinandersetzung mit seiner Mahlpraxis geführt hat.²⁴ Nicht nur die unterschiedlichen Formen und Praxen profaner und kultischer Mähler, sondern auch die verwendeten Speisen sind Untersuchungsgegenstände.²⁵ Für das Symposium in der griechischen Antike sind jedoch nicht die gemeinsame Mahlzeit, sondern der auf die Libation folgende gemeinsame Umtrunk und die sich anschließenden Gespräche wesentlich.²⁶

Was für die christlichen Gemeinden gilt, trifft grundsätzlich für alle profanen und heiligen Mahlfeiern zu. Sie dienen nicht nur der gemeinschaftlichen Nahrungsaufnahme, sondern sie sind Orte sozialer Strukturierung.²⁷ Sie sind eine Sozial- und Interaktionsform, in der auch die Beziehung zwischen den Menschen und den Göttern dargestellt und gepflegt wird. Beim philosophischen Gastmahl, dessen bekannteste literarische Darstellung Platons „Symposium“ ist, handelt es sich allerdings um eine literarische Fiktion, nicht um eine reale soziale Institution.²⁸

¹⁷ Vgl. den Beitrag von GUNNEL EKROTH (Bd. III).

¹⁸ Siehe die Beiträge von ANDREA KUCHARAK und ANDERS HULTGÅRD (Bd. III).

¹⁹ Siehe den Beitrag von CHRISTA MÜLLER-KESSLER (Bd. III).

²⁰ Siehe den Beitrag von HANS-DIETER BETZ (Bd. III).

²¹ Siehe die Beiträge von FRITZ GRAF und BENEDIKT ECKHART in Bd. III.

²² Siehe den Beitrag von EINAR THOMASSEN (Bd. III).

²³ Siehe den Beitrag von DAVID HELLHOLM (Bd. III). Hellholm untersucht die apokalyptischen und eschatologischen Vorstellungen von Nahrungsmitteln, die im Jenseits als Unsterblichkeitsspeise gereicht werden, in mesopotamischen, iranischen, jüdischen, griechisch-römischen und neutestamentlichen Texten.

²⁴ Siehe den Beitrag von NILS ARNE PEDERSEN (Bd. II).

²⁵ Siehe die Beiträge von GERHARD BAUDY und ULRIKE EGELHAAF-GAISER (Bd. III).

²⁶ Siehe den Beitrag von KNUT USENER (Bd. III).

²⁷ Vgl. den Abschnitt „Das Symposium als Ort sozialer Strukturierung“ im Beitrag von KNUT USENER (Bd. III).

²⁸ Siehe dazu den Beitrag von LUTZ KÄPPEL (Bd. III).

Ein eigenes Thema ist die Rolle, welche die Sexualität neben dem religiösen Bezugsrahmen bei symposialen Veranstaltungen in der griechischen Antike spielt.²⁹ Seit Homer wird von der Erotisierung oder Sexualisierung der Mahlgemeinschaft gesprochen, die bei christlichen Mahlfeiern klarerweise ausgeschlossen ist, freilich auch schon bei antiken Schriftstellern auf Kritik stößt, wobei davon auszugehen ist, dass die griechische Literatur in den antiken Mahlgemeinschaften eher sexuelle Phantasien als real vollzogene sexuelle Handlungen schildert.

Archäologische und ikonographische Studien, die sich ebenfalls in den vorliegenden Bänden finden, sind auch für die sozialgeschichtliche Betrachtung christlicher Mahlfeiern einschließlich des Herrenmahls unerlässlich.³⁰ Antike epische Gastmahlszenen, die bisweilen die Bewirtung von Göttern durch Menschen schildern, haben Bibelepiker wie Iuvencus (4. Jh. n.Chr.) und Sedulius (5. Jh. n.Chr.) beeinflusst.³¹ Unterschiede ergeben sich freilich dadurch, dass sich die christlichen Epiker nicht nur an der stilbildenden Tradition der vorchristlichen Gattung, sondern vor allem am Text der Evangelien orientieren. Zur Erforschung der Anfänge christlicher Mahlfeiern gehört außerdem die Untersuchung möglicher alttestamentlicher Hintergründe und Traditionslinien³² sowie etwaiger Verbindungen zum spätantiken Judentum, wobei auch die jüdische Mahlkultur im Kontext der spätantiken Welt gesehen werden muss. Ein eigenes Forschungsgebiet bilden hierbei die Gemeinschaftsmähler in Qumran.³³

Wenn die ersten Christen Gemeinschaftsmähler feierten, waren sie damit Teil der spätantiken Kultur. Das wird in der frühchristlichen Literatur reflektiert, sofern die Auseinandersetzung mit paganen Kultmählern stattfindet. In alttestamentlicher Tradition werden heidnische Kultmähler als Verkehr mit fremden Göttern verurteilt, der in letzter Konsequenz zum Tod führt. Im Laufe der Zeit nahm die christliche Polemik an Schärfe zu. Sie reichte bis zu der Behauptung, heidnische Kultmähler ahmten die Eucharistie auf diabolische Weise nach.³⁴ Umgekehrt gibt es kritische Reaktionen paganer Schriftsteller auf die christliche Eucharistie. Der Vorwurf des Kannibalismus, der sich wiederholt findet – vereinzelt unter Verweis auf Joh 6,53 –, wird allerdings keineswegs immer mit der christlichen Praxis der Eucharistiefeyer begründet. Er war ebenso wie die Vorwürfe des Atheismus und der sexuellen Zügellosigkeit ein gegen die Christen gerichteter Allgemeinplatz.³⁵

3. Theologie und Praxis christlicher Mahlfeiern in Geschichte und Gegenwart – systematisch-theologische Gesichtspunkte

Die Frage, auf welche Weise die christlichen Mahlfeiern ihr spezifisches Profil und einen dezidiert christlichen Inhalt gewonnen haben, ist nun aber nicht nur historisch, sondern

²⁹ Vgl. den Beitrag von KNUT USENER (Bd. III).

³⁰ Siehe die Beiträge von ULRICH KUDER (Bd. II), NORBERT ZIMMERMANN und BERNHARD DOMAGALSKI (Bd. III).

³¹ Siehe den Beitrag von ANJA BETTENWORTH (Bd. III).

³² Siehe den Beitrag von PETER ALTMANN (Bd. I).

³³ Vgl. die Beiträge von CECILIA WASSÉN und JÖRG FREY (Bd. I). Zur Frage, ob in Qumran auch geopfert wurde, siehe den Beitrag von JODI MAGNESS (Bd. I).

³⁴ Vgl. den Beitrag von VEMUND BLOMKVIST (Bd. III).

³⁵ Vgl. den Beitrag von JOHN GRANGER COOK (Bd. III).

auch systematisch-theologisch von Belang. Dabei zeigen die im Projekt zusammengetragenen historischen und exegetischen Befunde, dass das Thema christlicher Gemeinschaftsmähler und christlicher Mahlgemeinschaft über die Feier des zum Sakrament gewordenen Herrenmahls hinausreicht.

Das trifft auch gegenwärtig zu. Christliche Mahlgemeinschaft reicht vom Kirchenkaffee über ökumenische Agapefeiern bis hin zu gemeinschaftlichem Essen und Trinken bei Kasualien (Taufe, Begräbnis, Erstkommunion, Konfirmation u.ä.). Man denke weiter an Gemeindefeste oder an kirchliche Empfänge bei Amtseinführungen oder Jubiläen. Mähler mit einem christlichen Inhalt oder Bezug – z.B. aus Anlass der Taufe oder der Trauung – können im kirchlichen Raum stattfinden (z.B. in einem Gemeindesaal) oder ganz im privaten Bereich angesiedelt sein. Wie weit solche Mähler einen liturgischen Rahmen oder liturgische Elemente (Tischgebet) haben oder ganz säkular als Sättigungsmahl und Familienfest ausgestaltet sind, variiert. Selbst die alltägliche häusliche Tischgemeinschaft in der Familie kann den Charakter einer christlichen Mahlgemeinschaft tragen. Tischgebete, in denen Jesus Christus als Gast oder als Geber der Gaben angerufen wird, stellen eine Verbindung zwischen den täglichen Mahlzeiten und der Feier des Abendmahls her. Eine andere Schnittstelle zwischen Abendmahl und privaten Gemeinschaftsmählern sind z.B. im katholischen Bereich Messfeiern für die Verstorbenen (Seelenmesse/Seelenamt) oder die Eucharistiefeier im Rahmen der kirchlichen Trauung, die ja ebenfalls als Sakrament gilt.

Wie das nun abgeschlossene Forschungsprojekt zeigt, lassen sich Verbindungen zwischen Herrenmahl und sonstigen Gemeinschaftsmählern auch schon für die Anfänge des Christentums nachweisen, wobei die historischen Fragen in der gegenwärtigen Forschung durch kulturanthropologische, kognitionswissenschaftliche und ritualwissenschaftliche Perspektiven erweitert werden.³⁶ Christliche Gemeinden kamen nach antiken Vorbildern zu Sättigungsmählern zusammen, die unabhängig vom Ritus des Herrenmahls eine gemeinschaftsfördernde und somit auch theologische Bedeutung hatten. Das Herrenmahl konnte im Rahmen eines Gemeinschaftsmahls gefeiert werden. Seine Trennung vom Sättigungsmahl und seine Reduktion auf eine symbolische Handlung ist erst eine spätere Entwicklung. Wie die pagane Umwelt in griechisch-römischer Zeit kannte auch das frühe Christentum Mahlfeiern zum Gedächtnis oder zur Ehrung der Verstorbenen.³⁷ Praktisch-theologisch und systematisch-theologisch stellt sich nun die Frage, welche Verbindungen heutzutage zwischen dem Herrenmahl oder der Eucharistie und sonstigen Formen einer christlichen Mahlgesellschaftskultur bestehen. Im Unterschied zu den Anfängen der Christentumsgeschichte setzen heutige Praxen christlicher Gemeinschaftsmähler freilich immer schon das Abendmahl als Sakrament und geprägte liturgische Handlung voraus. So kann man fragen, auf welche Weise heutige Gemeinschaftsmähler, vielleicht auch neu entstandene Formen solcher Mahlfeiern, von den unterschiedlichen Riten und theologischen Deutungen des Abendmahls beeinflusst werden. Untersuchen lässt sich außerdem, welche Rückwirkungen die verschiedenen Formen heutiger christlicher Gemeinschaftsmähler auf heutige Formen der Abendmahlsfeier ausüben.

³⁶ Vgl. den Beitrag von LUKAS BORMANN (Bd. I).

³⁷ Vgl. den Beitrag von CANDIDA R. MOSS (Bd. II).

Vor dem Hintergrund der Forschungsbeiträge zu den Anfängen christlicher Mahlfeiern im Kontext der spätantiken Religionsgeschichte und zu den Ursprüngen des Herrenmahls und der Vielfalt seiner theologischen Deutungen in der frühen Kirchengeschichte hat vor allem die zuletzt gestellte Frage erhebliche Brisanz. Bedenkt man, wie sehr die opfertheologische Deutung des Todes Jesu in der Moderne auf Ablehnung stößt und auch innertheologisch umstritten ist, könnte auf den in dem vorliegenden Projekt erhobenen exegetischen und historischen Diskussionsstand zur theologischen Rechtfertigung von Formen einer Abendmahlsfeier verwiesen werden, die den Bezug auf Jesu Tod ganz in den Hintergrund rücken. Beispielsweise plädiert der Praktische Theologe Klaus Jörns zu einer Neuinterpretation und Neugestaltung des Abendmahls.³⁸ Ähnlich wie er fordert auch der ehemalige Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Bonn, Burkhard Müller, das Abendmahl von den dogmatischen und liturgischen Fesseln der Tradition zu befreien. Schon in den Evangelien und bei Paulus sei das Abendmahl eine nachösterliche Fortsetzung der vorösterlichen Praxis Jesu, das Reich Gottes im Rahmen von Gemeinschaftsmählern zu feiern, die ohne jeden Bezug auf die Sühnetodvorstellung, ja sogar ohne den Bezug zur Sündenvergebung auskommen. Nun mag man die Qualität mancher exegetischen und systematisch-theologischen Argumente, die von Autoren wie Jörns oder Müller ins Feld geführt werden, bemängeln. Ein Blick auf die Didache (Did 9,2–4) zeigt aber, dass in den Anfängen der Christentumsgeschichte keineswegs der Bezug zum Tod Jesu und seiner Deutung als Heilsereignis immer im Mittelpunkt der Eucharistiefeyer gestanden hat. Was in Did 10,3 mit geistlicher Speise und geistlichem Trank gemeint ist, bleibt durchaus offen.³⁹

Die heftig und kontrovers diskutierten „Feierabendmahle“ auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen in Stuttgart 1999 und Frankfurt 2001 zeigen beispielhaft, dass zumindest in Teilen des Protestantismus mit christlichen Mahlfeiern experimentiert wird, die von einer traditionellen lutherischen oder reformierten Sakramentstheologie abrücken.⁴⁰ Vereinzelt sind auch Stimmen zu hören, die für einen Verzicht der Einsetzungs- und Deuteworte in gottesdienstlichen Mahlfeiern plädieren, so dass Brot und Wein einfach als Elemente des von Gott geschenkten Lebens und der Gemeinschaft interpretiert werden. Strittig ist, ob sich derartige Mahlfeiern in einem liturgischen Rahmen als neue Riten theologisch so begründen lassen, dass sie zwar nicht an die Stelle, wohl aber neben das Sakrament des Herrenmahls treten. Man wird darüber diskutieren müssen, ob auch derartige Feiern in einem weiteren Sinne als sakramentale Handlungen zu deuten sind, was freilich nicht ohne eine erneute gründliche Beschäftigung mit dem Sakramentsbegriff als solchem geschehen kann. Im katholischen Kontext ließe sich mit der Unterscheidung und Zuordnung von Sakramenten und Sakramentalien operieren.

Die christlichen Konfessionen werden mit diesen Fragen und Entwicklungen unterschiedlich umgehen. Wieviel Pluralität im Blick auf die Feier des Herrenmahls und seine theologische Interpretation sowie überhaupt hinsichtlich christlicher Mahlfeiern, die einen liturgischen Charakter tragen, innerhalb einer einzelnen Kirche verkräftbar ist, lässt sich nicht generell entscheiden. Die Evangelische Kirche in Deutschland sah sich

³⁸ Vgl. KLAUS-PETER JÖRNS, *Notwendige Abschiede*; DERS., *Lebensgaben Gottes feiern*.

³⁹ Zur christlichen Mahlfeier in der Didache siehe den Beitrag von DIETRICH-ALEX KOCH (Bd. II).

⁴⁰ Zur Diskussionslage in der Praktischen Theologie siehe CORINNA DAHLGRÜN, „Von der ‚Speise der Seelen‘“.

beispielsweise vor einigen Jahren veranlasst, die Unverzichtbarkeit und Verbindlichkeit der Einsetzungsworte beim Abendmahl zu unterstreichen. Sie müssten, so heißt es in der Orientierungshilfe aus dem Jahr 2003, „in unverfälschter Weise zitiert werden“⁴¹. Nur so werde gewährleistet, „daß das Sakrament gemäß seiner ursprünglichen Intention unverfälscht im Gottesdienst gefeiert wird und nicht durch individuelle theologische Deutungen oder liturgische Einfälle überlagert wird“⁴². Nicht statthaft seien Paraphrasen oder andere Erläuterungen. Von diesem Verdikt ausgenommen wird allerdings die in den evangelischen Agenden und Gottesdienstordnungen gebräuchliche Mischform, welche die verschiedenen Fassungen der Einsetzungsworte bei Paulus und den Synoptikern harmonisiert. Doch ob man von einer einzigen ursprünglichen Intention des Abendmahls historisch überhaupt sprechen kann, darf angesichts der Befunde, die in dem vorliegenden Projekt zusammengetragen worden sind, bezweifelt werden. Eine derartige Behauptung setzt vielmehr voraus, dass die paulinische Abendmahlstradition als systematisch-theologische Norm in Geltung steht. Das führt uns ein weiteres Mal zur Frage nach dem Verhältnis von historischer Faktizität und normativer theologischer Geltung. Die Normativität der soteriologischen Deutung des Todes Jesu durch Paulus für jegliche Feier und liturgische Gestaltung des Herrenmahls lässt sich jedenfalls nicht allein mit historischen Argumenten begründen.

Vor dem Hintergrund der Beiträge, die sich mit paganen Kult- und Gemeinschaftsmählern befassen, stellt sich die Frage nach dem unverwechselbaren christlichen Profil und Inhalt christlicher Mahlfeiern. Im Kontext des heutigen Religionspluralismus und des modernen Synkretismus drängen sich Parallelen zur Spätantike auf. Umso drängender wird die Frage, wie die Unterscheidbarkeit zwischen dem Herrenmahl und anderen Kulturen gewahrt bleiben kann, wieviel Synkretismus das Sakrament der Eucharistie verträgt und welche Konsequenzen es für die Deutung und Gestaltung des Abendmahls hat, wenn die „gelebte Religion“ zum Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie erklärt wird.⁴³ Möglicherweise tritt dann die subjektive religiöse Erfahrung an die Stelle historischer Herleitungen.⁴⁴ Das Problem von Faktizität und Geltung kann unter diesen Umständen eine neue Wendung nehmen, wenn die bisweilen behauptete Normativität des Historischen durch die Normativität des Empirischen ersetzt wird. Die Normativität des Dogmatischen im Sinne der Frage, welche Praxis des Herrenmahls sein soll, weil sie richtig ist, bleibt von der Normativität des Faktischen in jedem Fall zu unterscheiden.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die seit frühester Zeit belegte Verbindung zwischen Taufe und Eucharistie einzugehen, die zur altkirchlichen Praxis der Taufucharistie geführt hat. Die Mahlgemeinschaft des historischen Jesus – zu dem im Unterschied Johannes der Täufer gerade keine Mahlgemeinschaft mit seinen Adressaten pflegte⁴⁵ – setzt die Taufe allerdings nicht voraus. Auch zu christlichen Gemeinschaftsmählern in nachösterlicher Zeit konnten grundsätzlich auch Nichtgetaufte eingeladen werden. Und selbst die Zulassung zur Eucharistiefeier scheint in neutestamentlicher Zeit nicht un-

⁴¹ RAT DER EKD (Hg.), *Das Abendmahl*, 49.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER/GEORG PFLEIDERER (Hg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie.

⁴⁴ Vgl. z.B. UTE GRÜMBEL, *Abendmahl: „Für euch gegeben“*.

⁴⁵ Vgl. dazu den Beitrag von JAMES A. KELHOFFER (Bd. I).

bedingt an die Taufe geknüpft worden zu sein.⁴⁶ Für Paulus setzt die Teilnahme nicht die Taufe, sondern den rechten Glauben voraus, geben doch Taufe und Abendmahl in gleicher Weise Anteil am Heiligen Geist. Überhaupt kommt es Paulus in I Kor nicht auf den Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften, sondern auf diejenigen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden an, der mit der erstgenannten Unterscheidung nicht identisch ist. „Unwürdig“ an der Feier des Herrenmahls teilzunehmen, meint in I Kor 11,27 ungläubig zu sein bzw. den besonderen Charakter des Abendmahls zu verkennen. Doch wie will man den rechten Glauben überprüfen? Und inwiefern ließe sich auch von Ungetauften sagen, dass sie im Sinne von I Kor 11,26 an der gemeinschaftlichen Verkündigung des Todes Jesu durch die versammelte Gemeinde beteiligt sein können?

Seit altkirchlicher Zeit ist die Zulassung zum Abendmahl allerdings auf die Getauften beschränkt worden. Ein früher Beleg ist Did 9,5. Hinsichtlich dieser Zulassungsbeschränkung besteht bis heute ein ökumenischer Konsens. Sie lässt sich freilich theologisch nur begründen, wenn ein entsprechendes Verständnis des Sakraments der Eucharistie vorausgesetzt wird, wie wir es beispielsweise bei Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia finden.⁴⁷ Die Taufe schenkt demnach die Wiedergeburt zum neuen Leben aus Glauben, während das Abendmahl der Erhaltung dieses neuen Lebens dient. Das theologische Gewicht liegt dabei ganz auf der Taufe.

Kontrovers wird auch die Frage beurteilt, ob es neben der Taufe weitere Zulassungsbeschränkungen geben darf, sei es, dass die Teilnahme an der Eucharistie an eine entsprechende Unterweisung über ihren theologischen Sinn gebunden ist, sei es dass Gläubige zwecks Kirchenzucht vorübergehend oder dauerhaft von der Kommunion ausgeschlossen werden. Besteht in diesem Punkt ein Unterschied zwischen den Gemeinschaftsmählern Jesu, der mit „Sündern“ und Zöllnern aß, ohne vorab eine Buße zu fordern,⁴⁸ und dem letzten Mahl Jesu mit seinen 12 Jüngern? Und hat die Exklusivität dieses Mahls die weitere Entwicklung der Kirchenzucht geprägt? Die Praxis der Kirchenzucht und der – zumindest vorübergehenden – Exkommunikation steht bis heute in der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen in Geltung. Auch die Kirchen der Reformation – und zwar keineswegs nur die reformierten – kennen den „kleinen Bann“. In den heutigen protestantischen Kirchen wird Kirchenzucht freilich kaum mehr praktiziert. Auch werden gegen die Exkommunikation als Mittel der Kirchenzucht im evangelischen Bereich grundsätzliche Bedenken erhoben. Wenn Jesus beim letzten Abendmahl mit Judas dem Verräter gemeinsam zu Tisch gesessen habe und die zum Herrenmahl versammelte Gemeinde eine Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder sei, dann könne es allenfalls einen Selbstausschluss, aber keinen Ausschluss vom Abendmahl durch die Kirche geben.⁴⁹ Als Gegenargument lässt sich I Kor 5 anführen, wird hier doch ein Mensch lebenslang aus der Gemeinde und somit auch aus der Mahlgemeinschaft ausgeschlossen.

⁴⁶ Vgl. den Beitrag von HANS-ULRICH WEIDEMANN (Bd. I). Siehe schon ERNST KÄSEMANN, „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre“ und GÜNTHER BORNKAMM, „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie“.

⁴⁷ Siehe den Beitrag von RUDOLF BRÄNDLE (Bd. II).

⁴⁸ Vgl. den Beitrag von JOSTEIN ÅDNA (Bd. I).

⁴⁹ Vgl. MICHAEL WELKER, *Was geht vor beim Abendmahl?*, Stuttgart 1999.

4. Mahlgemeinschaft und Ethos im Christentum

Zu den systematisch-theologischen Gesichtspunkten in Verbindung mit der Praxis und Theologie christlicher Mahlfeiern gehört der Zusammenhang von Mahlgemeinschaft und Ethik. Auch die Frage des Fastens und der Askese in Verbindung mit der Eucharistie kann in diesen Zusammenhang gestellt werden.⁵⁰ Auf die ethischen Implikationen der Eucharistie haben in altkirchlicher Zeit beispielsweise Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus hingewiesen.⁵¹ Letzterer betont den Zusammenhang von Eucharistie und sozialer Verantwortung. Auch kann er von der Gegenwart Christi in den notleidenden Menschen ebenso realistisch wie von seiner Präsenz in den Elementen des Abendmahls sprechen, wenn er in einer Predigt die Einsetzungsworte mit dem Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25,31–46 verbindet. So wie Christus die notleidenden Sünder an seinem Tisch speist und trinkt, sollen die Glaubenden nun ihrerseits den notleidenden Christus bekleiden und mit Nahrung versorgen, der ihnen in den geringsten Brüdern begegnet.

Exegetisch und systematisch-theologisch kann das Herrenmahl als liturgischer Ort diakonischen Handelns interpretiert werden.⁵² Die theologische Interpretation des Abendmahls greift damit über die Thematik der Sündenvergebung hinaus. Hier ergeben sich fruchtbare Fragestellungen für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Exegese, theologischer Ethik, Praktischer Theologie und Diakoniewissenschaft. Der Blick richtet sich dabei nicht ausschließlich auf die Feier des Abendmahls, sondern hat dieses wiederum in den weiteren Kontext christlicher Mahlfeiern einzuordnen, wie das Beispiel der lukanischen Apostelgeschichte zeigt. Die lukanische Darstellung der urchristlichen Praxis gemeinsamen Essens und Trinkens verdeutlicht den Zusammenhang zwischen Mahlgemeinschaft und christlichem Gemeinschaftsethos.⁵³ Neben Texten wie Act 2,42–47; Act 10; 16,11–40 oder Act 20,7–12 ist auch die Erzählung in Act 6,1–7 vom Jerusalemer Konflikt zwischen griechischen und hebräischen Judenchristen wegen der Witwenversorgung und von der Einsetzung der sieben Diakone einschlägig, weil in ihr die Verbindung von Tischgemeinschaft und Diakonie besonders augenfällig wird.

Der Zusammenhang zwischen Gemeinschaftsmählern, Eucharistie und Ethik hat auch für die gegenwärtige ethische und zivilgesellschaftliche Diskussion über Inklusion und Exklusion einige Implikationen. Es wäre allerdings zu einfach, wollte man das Christentum als Religion der Inklusion und die Ethik im Neuen Testament als nicht-exklusive Ethik charakterisieren.⁵⁴ Dokumente aus Diakonie und Kirche verweisen gern stereotyp auf Jesu Umgang mit Sündern und Zöllnern, Aussätzigen, Kranken und Ehebrechern. Gleichnishaft beschreibt Jesus das Reich Gottes als ein Festmahl, zu dem die Armen und Elenden von den Hecken und Zäunen eingeladen werden, nachdem die ursprünglich vorgesehenen Gäste die Einladung ausgeschlagen haben.⁵⁵ Die Erzählung von der Heilung der Tochter einer Syrophönizierin berichtet davon, dass Jesus Religionsgren-

⁵⁰ Vgl. dazu den Beitrag von ANDREW MCGOWAN (Bd. II).

⁵¹ Vgl. Abschnitt 2.8 im Beitrag von RUDOLF BRÄNDLE (Bd. II).

⁵² Vgl. dazu MICHAEL THEOBALD, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns*.

⁵³ Vgl. den Beitrag von DANIEL MARGUERAT (Bd. I).

⁵⁴ Vgl. dazu ULRICH H. J. KÖRTNER, „Anerkennung, Rechtfertigung und Gerechtigkeit als Kernbegriffe diakonischer Ethik“.

⁵⁵ Mt 22,1–10; Lk 14,15–24.

zen überschreitet.⁵⁶ Auch das Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25 kann als Beleg für das inklusive Ethos der Jesusüberlieferung dienen.

In seiner Rechtfertigungslehre zieht Paulus radikale Konsequenzen aus den Entgrenzungs- und Inklusionsstrategien, die sich in der Jesusüberlieferung beobachten lassen. Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft führt zu einer völligen Neubewertung der alttestamentlichen Tora. Sie hat zur Folge, dass die Beschneidungspraxis in den christlichen Gemeinden abgeschafft und die Trennung zwischen Juden und Nichtjuden aufgehoben wird. Fortan spielt auch die Unterscheidung zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau für die Zugehörigkeit zu Christus und seiner Gemeinde keine Rolle mehr.⁵⁷ Das zeigt sich praktisch in der Mahlgemeinschaft von Juden und Nichtjuden, um die es in Galatien zum Konflikt gekommen ist (vgl. Gal 2,11–21).⁵⁸ Auch I Kor 8–10 und Röm 14f. liefern konkrete Beispiele für die Bedeutung von Mahlgemeinschaft und Mahlfeiern für das Selbstverständnis früherer Christen, aber auch für die Konflikte, die an dieser Stelle aufbrechen konnten.⁵⁹ Der deuteropaulinische Epheserbrief beschreibt die Einheit der aus Juden und Griechen bestehenden Gemeinde als Existenz *eines* neuen Menschen. Infolge der Aufhebung der alttestamentlichen Gebote und Satzungen besteht in Christus ein neuer Leib aus Juden und Nichtjuden.⁶⁰

Freilich lässt sich exegetisch, historisch und systematisch-theologisch kaum behaupten, für den Christusglauben hätten jegliche Grenzziehungen überhaupt ihre Geltung verloren. Ohne Grenzziehungen könnte keine christliche Identität bestehen, weder auf der individuellen Ebene noch auf derjenigen der Gemeinden und der Kirche. „Will man an der Sozialität der Kirche festhalten, sind Grenzbestimmungen unumgänglich. Denn soziale Gruppen sind ohne Grenzziehungen nicht einmal denkbar.“⁶¹ Überhaupt ist die Frage, ob eine im radikalen Sinne nichtexklusive Ethik ein plausibles Konzept sein könnte. Wie Hans-Ulrich Dallmann richtig feststellt, können Menschen „weder nicht nicht-inkludieren noch nicht nicht-exkludieren. Folglich kann nicht das Faktum von Exklusion und Inklusion Gegenstand der ethischen Reflexion sein, sondern die daraus resultierende Frage nach dem angemessenen Umgang damit.“⁶² Diakonische Ethik und christliches Ethos machen hier keine Ausnahme. Allerdings laufen die unvermeidlichen Inklusions- und Exklusionsmechanismen im Neuen Testament nicht über ethnische, sondern über religiöse Semantiken.

Es wäre nun ein eigenständiges Forschungsprojekt, interdisziplinär die Inklusions- und Exklusionsstrategien in der Verkündigung Jesu, in den frühchristlichen Gemeinden und in der weiteren Geschichte von Kirche und Diakonie zu untersuchen. Dabei lassen sich Verbindungen zur allgemeinen Diskussion über Inklusion und Exklusion herstellen, auch in der Diakonie und Behindertenarbeit (UN-Behindertenrechtskonvention), in der Pädagogik, in Soziologie und Politikwissenschaften. Die damit angeschnittenen Fragestellungen zur Beziehung zwischen Mahlgemeinschaft und Ethik und der Identität des

⁵⁶ Mk 7,24–30; Mt 15,21–28.

⁵⁷ Gal 3,28.

⁵⁸ Siehe dazu den Beitrag von FELIX JOHN (Bd. I).

⁵⁹ Siehe dazu den Beitrag von PETER MÜLLER (Bd. I).

⁶⁰ Eph 2,15f. Vgl. dazu ULRICH H. J. KÖRTNER, „Der alte und der neue Mensch“.

⁶¹ HANS-ULRICH DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein*, 533.

⁶² DALLMANN, *Das Recht, verschieden zu sein*, 589.

Christlichen führen nun allerdings über die klassischen Probleme der Kirchengründung und der Exkommunikation weit hinaus.

5. Ursprung, historische Kontexte und Praxis des Herrenmahls

Die eingangs erwähnte Grundproblematik von Faktizität und Geltung, historischer Deskription und theologischer Normativität durchzieht auch die Beiträge, welche die Ursprünge und die historischen Kontexte des Herrenmahls im frühen Christentum untersuchen. Es ergibt sich ein Gesamtbild, wonach die Erinnerung an das letzte Beisammensein Jesu mit seinen Jüngern vor seiner Verhaftung keinesfalls der alleinige Ursprung für das Entstehen der Feier des Herrenmahls ist. Will man die Überlieferung der Synoptiker und bei Paulus nicht als historische Fiktion abtun, ist zunächst durchaus unklar, was genau Jesus mit seiner symbolischen Handlung aussagen wollte. In der aktuellen Forschung wird zum Beispiel die These vertreten, Jesu letzte Mahlfeier hatte eine tempel- und kultkritische Pointe gehabt, sie wollte den Tempelkult jedoch nur bis zum Entstehen eines neuen Tempels ersetzen.⁶³ Dass Jesus selbst das Herrenmahl als ständig zu wiederholenden Ritus oder als Sakrament eingesetzt hat, ist historisch nicht gesichert. Die ersten Christen feierten die Eucharistie nicht, weil Jesus dies seinen Jüngern befohlen hatte. Sondern Christen feierten zunächst einmal Gemeinschaftsmähler, weil dies zur damaligen Zeit allgemein üblich war.⁶⁴ Folglich war der Bezug auf den Tod Jesu und die Passionsgeschichte in den Anfängen des Christentums nicht ein konstitutiver Bestandteil sämtlicher Mahlfeiern.

Strittig ist nun freilich auch, ob die Einsetzungs- und Deuteworte zur ursprünglichen Überlieferung vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern gehören. Man könnte ja annehmen, vor dem Hintergrund der anfänglichen Praxis frühchristlicher Mahlfeiern sei die Eucharistie als kultisches Mahl unter Rückgriff auf die besondere Überlieferung von der Passion Christi entstanden. Denkbar ist freilich auch, dass das Brot- und das Weinwort bereits im christlichen Kult verankert waren und erst nachträglich in die Passionserzählung eingefügt wurden.⁶⁵ Was ihre ursprüngliche Fassung betrifft, so ist diese für das Becherwort offenbar bei Paulus und Lukas zu finden. Diese sagt nicht, der Wein sei das Blut Christi, sondern der Kelch symbolisiere den neuen Bund in Christi Blut (I Kor 11,25; Lk 22,20).⁶⁶ Massiv ist dagegen die Gleichsetzung von Wein und Blut sowie Brot und Leib Christi in Joh 6,52–59. Mk 14,24 und Mt 26,28 setzen den Kelch – abweichend von der paulinisch-lukanischen Fassung – mit Jesu Blut gleich: „Das ist mein Blut des Bundes“. Während also hinsichtlich des Kelchwortes theologisch gewichtige Abweichungen zu verzeichnen sind, wird das Brot in allen Überlieferungssträngen mit dem Leib Christi gleichgesetzt.

Die Verbindung der frühchristlichen Mahlfeiern wie auch der Eucharistie zur Mahlpraxis Jesu während seines Lebens – also zu der von ihm gepflegten Tischgemeinschaft mit Sündern und Zöllnern – ist ein gesondertes Thema. Eigens zu prüfen ist, was wir

⁶³ Vgl. den Beitrag von SAMUEL BYRSKOG (Bd. I), der die entsprechende These von Gerd Theißen und Annette Merz abwandelt.

⁶⁴ Vgl. den Beitrag von CLEMENS LEONHARD (Bd. I).

⁶⁵ So die These von KARL OLAV SANDNES in seinem Beitrag (Bd. I).

⁶⁶ Demnach wird kein symbolischer Blutgenuss insinuiert, der für Juden anstößig gewesen wäre. Vgl. dazu den Beitrag von REINHART STAATS (Bd. II).

historisch gesichert über Jesu Mahlgemeinschaften wissen. Wie die Reich-Gottes-Gleichnisse zeigen, besteht auch ein innerer Zusammenhang zwischen der Verkündigung Jesu und seiner Mahlpraxis.⁶⁷

Durchaus offen bleibt die Frage nach der ursprünglichen Funktion des Rituals der Eucharistie. Wie die vorliegenden Beiträge zeigen, ist die theologische Deutung der Taufe in den Anfängen des Christentums viel ausführlicher diskutiert worden als diejenige des Herrenmahls. Auch lässt sich der Ursprung der Taufe deutlicher erfassen als die Anfänge des Herrenmahls. Den dogmatischen Begriff des Sakraments sollte man aufgrund dieser komplexen Sachlage für die neutestamentliche Zeit nur mit größter Zurückhaltung verwenden.

Einige Beiträge untersuchen die unterschiedlichen soziokulturellen Kontexte, in denen das Herrenmahl in neutestamentlicher und frühchristlicher Zeit gefeiert wurde. Es ist offenbar damit zu rechnen, dass das Herrenmahl anfänglich in Verbindung mit einem Sättigungsmahl gefeiert wurde. Jedenfalls ist das Nebeneinander getrennter Mähler eher unwahrscheinlich. Herrenmahl und Sättigungsmahl stehen einander auch nicht als sakrale und profane Handlungen gegenüber. Auch das Sättigungsmahl hatte in den frühchristlichen Gemeinden kultischen Charakter.⁶⁸ Offenbar hat aber eine Entwicklung vom Gemeinschaftsmahl zur (sakramentalen) Mahlgemeinschaft stattgefunden.⁶⁹ Die in späterer Zeit erhebliche Frage, wer die Mahlfeier leiten darf, und die Verquickung der Abendmahlstheologie mit der Ämterlehre und der Problematik der Ordination, die nach wie vor ein ökumenisches Hindernis darstellen, werden in den neutestamentlichen Schriften nicht diskutiert.

I Kor 11,17–34 lässt erkennen, wie Fragen der angemessenen Feier des Herrenmahls mit der Gemeindestruktur verwoben sind. Die Praxis der Eucharistie und ihre Verbindung mit einem Sättigungsmahl soll auf die sozialen Gegebenheiten Bedacht nehmen.⁷⁰ Historisch wie systematisch-theologisch bedeutsam sind die Auseinandersetzungen in den paulinischen Gemeinden darüber, wie sich das Herrenmahl von nichtchristlichen Kulturen unterscheidet und welche Unvereinbarkeiten zwischen Eucharistie und anderen Kulturen bestehen (vgl. I Kor 10,14–22). Gerade an dieser Stelle zeigt sich das bereits angesprochene dialektische Verhältnis von Inklusion und Exklusion im frühen Christentum und seiner Mahlpraxis. Einerseits werden die Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden, arm und reich, Mann und Frau aufgehoben (vgl. Gal 3,28). Andererseits kann man nicht zugleich die Mahlgemeinschaft mit Christus und die Gemeinschaft mit den Götzen pflegen. Was die Offenheit oder Geschlossenheit christlicher Mahlfeiern betrifft, wäre der Vergleich zu den zeitgenössischen jüdischen Synagogen in der Diaspora lohnend. Friedrich Avemarie folgt dem Vorschlag des jüdischen Historikers Shaye Cohen, innerhalb des antiken Sympathisantentums gegenüber dem Judentum sieben Grade der Annäherung an die jüdische Religion zu unterscheiden – also nicht nur zwischen Nichtjuden, Gottesfürchtigen und Konvertiten. Er gelangt zu dem Ergebnis, „daß es an den Rändern der

⁶⁷ Zu den Erzählungen über die Speisung der 4.000 bzw. 5.000 und ihrer Funktion in der frühchristlichen Literatur siehe den Beitrag von JONAS HOLMSTRAND (Bd. I).

⁶⁸ Vgl. den Beitrag von MARKUS ÖHLER (Bd. III).

⁶⁹ Vgl. den Beitrag von HERMUT LÖHR (Bd. I).

⁷⁰ Zur Form der Abendmahlsfeier in Korinth siehe den Beitrag von PAUL DUFF (Bd. I).

antiken Diasporasynagogen einen scharfen Gegensatz von drinnen und draußen nicht gab“⁷¹.

6. Theologische Deutungen des Herrenmahls in frühchristlicher Zeit

Wie die Ursprünge des Abendmahls weisen auch seine Terminologie und seine Interpretationen von Beginn an eine gewisse Vielfalt auf.⁷² Was beim Abendmahl geschieht und was es bewirkt, lässt sich für die neutestamentliche Zeit nicht einlinig beantworten. Auch bei den Kirchenvätern findet man unterschiedliche Interpretationen vor. Von einer geschlossenen systematisch-theologischen Theorie des Abendmahls kann man in der frühen Geschichte des Christentums noch nicht sprechen. Wohl lassen sich bereits am Beginn des 2. Jahrhunderts Bestrebungen nachweisen, die liturgische Ordnung des Abendmahls überregional zu normieren, wie das Beispiel der *Didache* zeigt. Eine ausgebauten Theologie des Abendmahls ist damit freilich noch nicht gegeben. Wir stoßen im Neuen Testament und in der Alten Kirche auf ein ganzes Bündel von verschiedenen theologischen Motiven, die auch miteinander auf unterschiedliche Weise kombiniert werden können.

Die paulinisch-lukanische Traditionslinie⁷³ stellt einen eindeutigen Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu und dem Abendmahl her, der z.B. in der *Didache* nicht angesprochen wird. Paulus begreift die Feier des Herrenmahls nicht nur als Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, sondern auch als gemeinschaftliche Verkündigung des Todes Jesu (vgl. I Kor 11,26). Allerdings begegnen uns im Neuen Testament durchaus unterschiedliche Interpretationen des Todes Jesu und seiner Heilsbedeutung.

Nicht nur die christlichen Mahlfeiern im Allgemeinen, sondern auch das Herrenmahl hat von Beginn an eine eschatologische Dimension. Die gemeinschaftliche Verkündigung des Todes Jesu geschieht nach I Kor 11,26 bis zu dessen Wiederkunft. Auch das eschatologische Weinwort in Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,18 stellt das Abendmahl in den Kontext der eschatologischen Hoffnung auf das Reich Gottes. Bilder der Mahlgemeinschaft spielen auch in der Johannesoffenbarung eine zentrale Rolle, und wirkungsgeschichtlich hat die Apokalypse zur Entwicklung der frühchristlichen liturgischen Praxis und einer Abendmahlstheologie beigetragen.⁷⁴

Strittig ist in der Forschung, welche Bezüge zwischen dem christlichen Herrenmahl und der alttestamentlichen Pessachtradition bestehen. Clemens Leonhard hält die Herleitung des Abendmahls von Ex 12 und diejenige seines Ablaufs vom jüdischen Pessach für abwegig. Bis zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels sei Pessach ausschließlich nur dort gefeiert worden. Die Pessachfeier in den Familien sei erst eine spätere Praxis. Überhaupt seien die Pessach-Haggada und das heutige Ritual als Reaktion auf die christliche Eucharistie ausgestaltet worden. Das Johannesevangelium deutet allerdings Jesus als Pessalamm, ohne freilich ausdrücklich einen Bezug zum Abendmahl herzustellen, wenngleich seine Praxis wohl für die johanneischen Gemeinden vorauszusetzen ist, wie die

⁷¹ FRIEDRICH AVEMARIE, „Jüdische Diasporagemeinden in der Antike“, 49.

⁷² Zur eucharistischen Begrifflichkeit in der frühchristlichen Literatur siehe den Beitrag von JERKER und KARIN BLOMQVIST (Bd. I).

⁷³ Zum Vergleich von I Kor 11 und Lk 22 siehe den Beitrag von MIKAEL WINNINGE (Bd. I)

⁷⁴ Vgl. dazu den Beitrag von HÅKAN ULFGARD (Bd. I).

Ausgestaltung der Wundergeschichte von der Speisung der 5.000 und die Brotrede in Joh 6 erkennen lassen.⁷⁵

Exegetisch wie systematisch-theologisch kontrovers fallen die Urteile darüber aus, ob das Herrenmahl schon in seinen Anfängen opfertheologisch gedeutet worden ist und inwiefern eine solche Deutung unaufgebar bleibt.⁷⁶ Dass eine historische Kontinuität zwischen alttestamentlicher Überlieferung und der Deutung des Weins beim Abendmahl als Blut Christi – mit der Implikation, dass die Kommunikanten das Blut Christi trinken – kategorisch auszuschließen ist, wird etwa von Peter Altmann in seinem Beitrag in Frage gestellt. Die theologische Innovation des frühen Christentums könnte in der Vermischung einzelner alttestamentlicher Kategorien bestehen, so dass auch die These Hartmut Geses von der Bedeutung des alttestamentlichen Dankopfers (*tôdah*) für das frühchristliche Verständnis des Herrenmahls keineswegs abwegig sei.⁷⁷ Eine einlinige Herleitung des Abendmahls und seiner theologischen Deutung aus dem Alten Testament sei aber nicht möglich. Aber auch aus dem spätantiken Judentum und seinen literarischen Quellen⁷⁸ lassen sich die Entstehung und die theologische Interpretation des Herrenmahls nicht befriedigend erklären. Die vorliegenden exegetischen und historischen Beiträge ergeben ein Bild, wonach der Bezug des Opferbegriffs auf Jesu Tod und dann auf Leib und Blut Christi im Abendmahl erst sekundär aufgekommen ist, wogegen die ältere Verwendung des Opferbegriffs sich auf die mitgebrachten Gaben und das Gebet beziehen. Welche Konsequenzen daraus systematisch-theologisch – auch im ökumenischen Gespräch – zu ziehen sind, muss an dieser Stelle offen bleiben.

Ein weiterer Deutungsansatz für das Herrenmahl verwendet den alttestamentlichen Bundesgedanken. Zwar kann dieser wiederum mit dem Opfergedanken verknüpft werden. Das muss aber nicht der Fall sein, wie das Kelchwort in der paulinisch-lukanischen Version (I Kor 11,25; Lk 22,20) zeigt. Systematisch-theologisch lässt sich argumentieren, dass der Opfergedanke wohl ein mögliches und in einem bestimmten Kontext durchaus sinnvolles Interpretament für die Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu ist, keineswegs jedoch das einzig denkbare. Nicht etwa nur historisch-genetisch, sondern auch systematisch theologisch ist der paulinisch-lukanischen Traditionslinie gegenüber anderen Interpretationen der Vorzug zu geben.

Auch der Inkarnationsgedanke kann zur Deutung des Abendmahls herangezogen werden. Bei manchen Kirchenvätern ist er für das Verständnis der Eucharistie sogar grundlegend. Darüber, wie die Gegenwart Christi im Abendmahl gedacht wird, erfahren wir aber im Neuen Testament nur wenig. Die Bindung der Gegenwart Christi an die Elemente von Brot und Wein und die Vorstellung ihrer Wandlung in Leib und Blut Christi, die wir etwa bei Justin und Irenäus von Lyon finden, liegen im Neuen Testament offenbar noch nicht vor,⁷⁹ von Theoriebildungen wie Transsubstantiation, Konsubstantiation oder Ubiquitätslehre ganz zu schweigen.

⁷⁵ Vgl. den Beitrag von ENNO EDZARD POPKES (Bd. I).

⁷⁶ Zur opfertheologischen Deutung in den neutestamentlichen Erzählungen vom letzten Mahl Jesu siehe den Beitrag von THOMAS KAZEN (Bd. I).

⁷⁷ Vgl. HARTMUT GESE, „Die Herkunft des Herrenmahls“.

⁷⁸ Siehe die Beiträge in Bd. I von JUTTA LEONHARDT-BALZER, DIETER SÄNGER, KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN und NAOMI S. S. JACOBS zu Philo und Josephus, Joseph und Aseneth, zu Tobit und zum Aristaeasbrief.

⁷⁹ Vgl. den Beitrag von ANDREAS LINDEMANN (Bd. II).

Ein weiteres Motiv in frühchristlichen Deutungen des Abendmahls ist die Pneumatologie. Auch in dieser Hinsicht besteht eine Beziehung zwischen Taufe und Abendmahl. Bei Paulus und auch an anderen Stellen im Neuen Testament sind Taufe und Abendmahl jedoch offenbar parallel als Anteilhabe am Geist Gottes gesehen und nicht in eine Abfolge der Initiation ins Christentum gebracht worden.

Schließlich besteht noch eine Verbindung zwischen Abendmahlstheologie und Ekklesiologie. Deutlich ist dies vor allem bei Paulus. Der gemeinschaftliche Verzehr des Brotes in der Feier des Herrenmahls bedeutet nach I Kor 10,16f., dass die Gläubigen Anteil an der Gemeinschaft des Leibes Christi haben und gemeinsam geradezu den Leib Christi bilden.⁸⁰

Einige Forschungsfragen sind im Rahmen des vorliegenden Projektes nicht bearbeitet worden. So wäre es interessant zu erfahren, ab wann es Belege für eine besondere Verehrung der konsekrierten Elemente (Hostienverehrung) gibt. Neben den Deutungen des Abendmahls durch einzelne Theologen, durch Synoden und Konzilsbeschlüsse steht die Alltags- und Volksfrömmigkeit, die eigener Untersuchungen wert ist. Die Volksfrömmigkeit kennt auch ein magisches Verständnis der Eucharistie und ihrer Elemente Brot und Wein. Man denke an Berichte und Legenden von wundertätigen Hostien und Strafwundern als Folge von Hostienschändung.

Es wäre nun systematisch-theologisch weiter zu untersuchen, welchen Anhalt die unterschiedlichen Deutungen und Praxen des Abendmahls der verschiedenen Konfessionen am Neuen Testament haben und welche Entwicklungslinien sich kirchengeschichtlich zurückverfolgen lassen. Im besten Fall führen die neu gewonnenen Einsichten in die Vielschichtigkeit und Vielfalt frühchristlicher Mahlfeiern zur Aufweichung verhärteter dogmatischer Positionen, ohne die Frage nach dem unverwechselbaren christlichen Profil heutiger christlicher Mahlfeiern und nach Gemeinsamkeiten in der Praxis und theologischen Deutung des Herrenmahls aus dem Blick zu verlieren. Die Anfänge des Herrenmahls zeichnen sich durch eine bemerkenswerte Deutungsvielfalt und -offenheit aus. Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte zeigt sich die Tendenz, anfängliche Leerstellen der Interpretation dogmatisch zu schließen. Der Blick in die Geschichte kann vielleicht dabei helfen, mit der auch heute vorhandenen Pluralität von Deutungen so umzugehen, dass sie nicht notwendigerweise kirchentrennend wirken muss.

Literatur

Quellen

- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ²1951 (= BSLK).
- Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110), hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993.
- Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), Hannover 1973.
- Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis, Frankfurt a.M./Paderborn ⁸1984.
- RAT DER EKD (Hg.), *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, Gütersloh ²2008. 2003= 1. aufl.

⁸⁰ Zur Vorstellung des Leibes Christi bei Paulus siehe auch I Kor 12,12–31; Röm 12,3–8.

Monographien und Aufsätze

- AVEMARIE, FRIEDRICH, „Jüdische Diasporagemeinden in der Antike. Ihr Selbstverständnis im Spiegel der Inschriften“, in: ULRICH H. J. KÖRTNER (Hg.), *Kirche – Christus – Kerygma. Profil und Identität evangelischer Kirche(n)*, Neukirchen-Vluyn 2009, 21–61.
- BORNKAMM, GÜNTHER, „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie“, in: DERS., *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I* (BEvTh 16), München ²1966, 123–133.
- DAHLGRÜN, CORINNA, „Von der ‚Speise der Seelen‘“, in: HERMUT LÖHR (Hg.), *Abendmahl* (Themen der Theologie 3), Tübingen 2012, 195–230.
- DALLMANN, HANS-ULRICH, *Das Recht, verschieden zu sein. Eine sozialetische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration* (Öffentliche Theologie 13), Gütersloh 2002.
- GESE, HARTMUT, „Die Herkunft des Herrenmahls“, in: DERS., *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78), Tübingen ³1989, 107–127.
- GRÖZINGER, ALBRECHT/PFLEIDERER, GEORG (Hg.), *„Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie* (Christentum und Kultur 1), Zürich 2002.
- GRÜMBEL, UTE: *Abendmahl: „Für euch gegeben“. Erfahrungen und Ansichten von Männern und Frauen. Anfragen an Theologie und Kirche* (AzTh 85), Stuttgart 1997.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1935, ⁴1967.
- JÖRNS, KLAUS-PETER, *Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl: eine neue Liturgie*, Gütersloh 2007.
- *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh ⁴2008.
- KÄSEMANN, ERNST, „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre“, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, Ausgabe von Band I und II zusammen 1964; in ⁶1990, 11–34.
- KÖRTNER, ULRICH H. J., „Anerkennung, Rechtfertigung und Gerechtigkeit als Kernbegriffe diakonischer Ethik“, in: MARKUS DEDERICH/MARTIN W. SCHNELL (Hg.), *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik*, Bielefeld 2011, 47–76.
- „Der alte und der neue Mensch. Systematisch-theologische Erwägungen zur christlichen Anthropologie im Anschluß an den Epheserbrief“, in: *ThZ* 68, 2012, 310–333.
- LIETZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn 1926, Berlin ³1955.
- THEOBALD, MICHAEL, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung* (BThSt 77), Neukirchen-Vluyn ²2014.
- WELKER, MICHAEL, *Was geht vor beim Abendmahl?*, Stuttgart 1999, ³2005.

Sacred Meals and Feasts in the Old Testament/ Hebrew Bible and its Environment

A 'Treasure Chest' for Early Christian Practice and Reflection

Peter Altmann

Abriss

Der vorliegende Beitrag möchte die Diskussion über frühchristliche Mähler um die Perspektive möglicher alttestamentlicher und altorientalischer Hintergründe erweitern. Zunächst geht es um die grundlegende Frage der Definition „heiliger Mähler“, dann wird die Bedeutung der Dynamik zwischen Hunger und Festessen aufgegriffen. Darauf aufbauend werden priesterliche Mähler und Opfermähler in der priesterlichen und deuteronomistischen Perspektive untersucht sowie verschiedene Formen von Festessen der Oberschicht, darunter auch Siegesfeiern und das *marzeah/Symposion*. In die Untersuchung werden durchgängig archäologische, altorientalische und ikonographische Zeugnisse einbezogen.

The typologies, cultural differences, and diachronic developments of sacred meals reflected in the texts of the Hebrew Bible/Old Testament and the broader texts, iconography, and archaeology of ancient Israel's contacts in ancient Near East and Eastern Mediterranean present striking contrasts and fascinating convergences. This broader view receives a further layer of complication when considering its implications for later developments in Second Temple Judaism and early Christianity.

In striking contrast to this diversity, Christian scholarship has historically narrowed its focus on meals in the Hebrew Bible/Old Testament to possible connections to the Lord's Supper, especially the New Testament references to Passover (1 Cor 5:7; John 13:1; Matt 26; and parallels), which have often been related to the Passover Seder from the medieval Passover Hagaddah.¹ Furthermore, a significant portion of recent scholarship has shifted its concern to the Lord Supper's Greco-Roman symposium-esque features. This development has tended to minimize consideration of the Hebrew Bible. To name one representative example from the ranks of the "Meals in the Greco-Roman World" section from the Society of Biblical Literature, Hal Taussig, in his recent *In the Beginning was the Meal*, references the Old Testament only four times in 200 pages. While his volume is more interested in Christian *practice* than New Testament texts, this observation is none-

¹ See in this volume CLEMENS LEONHARD, "Pesach and Eucharist", 275–312 in this volume; PAUL DUFF, "Alone Together", 555–578 in this volume.

theless intriguing because he recognizes: "... that most early Christian associations were regarded at least for the first one hundred years for the most part as Jewish associations."²

One might wonder, though, what is implied in this "Jewishness," because in spite of his assertion, the very *absence* of the Hebrew Bible/Old Testament from his argument speaks loudly. There is a worthwhile explanation of Taussig's omission when the history of Christian theology's dominance of biblical scholarship is acknowledged: explanations of the origins, setting, and meaning of the Lord's Supper, for instance, were traditionally focused almost completely on the Passover and sacrificial traditions from the Pentateuch or other Old Testament/Hebrew Bible passages. This tendency tended to blend out important investigations into Greco-Roman, and other extra-biblical traditions, as well as other meals within the Hebrew Bible.

One prominent example of this long tradition of tunnel vision occurs in the explication of the background of the Passover that Jesus might have celebrated in the recent essay on the Hebrew Bible perspectives in a volume entitled *Abendmahl* by Beyerle. A second example appears in Gese's rejection of Passover in favor of a *todah* meal.

Beginning with the latter, Gese's "Die Herkunft des Herrenmahls," reacts to the traditional position that Jesus' Last Supper was a Passover Seder. However, his discussion dismisses Greek mystery cults in the matter of a single sentence. He then goes on to consider only the possibilities "the Jewish meal," Passover, and meals from Jesus' life before settling on the *todah* sacrificial meal as the most appropriate background for understanding the Lord's Supper.³ While there are also severe problems with Gese's thesis of the *todah* background for the Lord's Supper, the point I want to raise here is the narrow nature of his investigation. On one hand, there are numerous other categories constructed for special meals in the Hebrew Bible. On the other, there are numerous special meals in the New Testament that are not that easily associated with the Lord's Supper.

Furthermore, not only is Gese's reconstruction restricted to the Hebrew Bible/Old Testament, but it is primarily theologically rather than historically oriented. While this methodology is not necessarily problematic when the aim is consideration of theological themes in the Lord's Supper, it does spawn difficulties when the *theological* implications act to circumscribe the *historical* questions, which does occur when Gese's tradition-historical method receives pride of place by limiting a broader textual, iconographic, and material cultural backdrop.

Beyerle's essay, "Kult-Opfer-Erinnerung: Zur Geschichte von Pesach und Mahlgemeinschaften im alten Israel und antiken Judentum," to move to my first exemplary text, appears in a general theological introduction to the Lord's Supper from the various theological sub-disciplines. While he does consider several topics found elsewhere in this volume — Joseph and Aseneth, Philo, and Josephus — a considerable portion of the essay is taken up with reconstructing a history of the Passover, which the author justifies by stating: "Wegen des ausdrücklichen Bezugs in den frühchristlichen Texten erscheint es sinnvoll, beim Thema ‚Mazzot-Passa‘ den Schwerpunkt zu setzen."⁴ This is justified, to a

² HAL TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal*, 140. He mentions, "the long-standing Near Eastern meal practice" (*ibid.*, 92), but he never explains this in detail, nor for that matter the role of the Hebrew Scriptures for the nascent Christian communities.

³ HARTMUT GESE, "Die Herkunft Des Herrenmahls", 107–127 [ET: "The Origins of the Lord's Supper", 117–140].

⁴ STEFAN BEYERLE, "Kult-Opfer-Erinnerung", 7.

certain degree, but it is nevertheless reductionistic. A further problem with this approach is the assumption that tracing the history of the Passover — or Passover and Mazzot — into its hoary past provides the essential background for the Lord's Supper and early Christian meal practice and reflection.

Thus, in an attempt to broaden Gese's depiction of the possible historical backgrounds for the Lord's Supper and sacred meals arising out of the Hebrew Bible's milieu, this essay will sketch a variety of Old Testament/Hebrew Bible perspectives enriched by their own ancient Near Eastern contexts. Also, and in this respect going beyond Gese's limited focus on the antecedents to the Lord's Supper,⁵ my investigation intends to depict broad themes, concerns, and categories for these ancient meals.⁶

With regard to Beyerle, I argue that one can minimize the early diachronic analysis of various meal traditions — without doubting that *some* historical dimension remained observable — because they lay side-by-side as the available texts of Israel's Scriptures for the early Jewish and Christian communities to access. Therefore, in the following, I will lay out some of the diverse concerns, depictions, and traditions of sacred meals using the following rubric: (1) Meals and Hunger; (2) Priestly and Sacrificial Meals; and (3) Elite Feasts. While these categories include some overlap, I contend that this structure can help facilitate conceptual clarity and lay a foundation for appropriating their various emphases, while also allowing short glances at the variety of extant extra-biblical textual, iconographic, and archaeological material.

1. Definition of "Sacred Meal"

Before continuing, however, it is appropriate to define what I mean by "sacred meal" and by "feast." At the most basic level, a sacred meal is a meal that is special. In being a *meal*, it takes part in a culturally-defined category, meaning that it is constituted not just by physical-material eating and drinking, but by symbol-carrying culture.⁷ In Hebrew or West Semitic philology, it is difficult to localize a meal in terms of terminology. Two terms, *mišteh* and *ḥag*, roughly demarcate the terminology of the "feast" and the "pilgrimage feast."⁸ Merely use of the terms "eating" or "drinking" need not indicate a "meal," however, in that a "meal" was probably intended to be a communal (at least familial) event, though this contention has little firm evidence to substantiate it from the biblical

⁵ He acknowledges an early Christian *agape* feast, but it is not the goal of his essay to consider the historical antecedents for it.

⁶ I continue to maintain, then, contrary to the practical results of Taussig's monograph, that the earlier Israelite and Jewish writings must have maintained an importance for the writers and many audiences of the early Christian texts that interpreters should take into consideration in practice, even while Hellenistic meal culture, in the *form* of the symposium, dominated. Investigating the outworking of this internal Hellenistic-Roman and Jewish background for the Eucharist will be left to other contributions in this volume.

⁷ For a brilliant exploration of this theme related to medieval European culture, see MASSIMO MONTANARI, *Food is Culture*.

⁸ JANLING FU, "Episodic Allusions in the Semantic Field of the Feast", 2 n. 5 also lists *ākal*, *šātah*, and *šulḥān*. One further root, *k-r-h* appears once verbally and nominally in the same verse, 2 Kgs 6:23, meaning feasting. It may also occur in Job 40:30 (this is how LXX ἐνοτρούvται understands *yikrū*), but this interpretation is debated.

texts themselves.⁹ The modifier “sacred,” as opposed to “quotidian,” I understand as marking steps along a continuum, quite similar to the notion of ritualization.¹⁰ Fu notes that in the biblical texts, “... use of heightening or ritualizing acts, the act of preparing appropriate garments, for instance, anointing with oil, etc., are consistent with feasting activity.”¹¹ These two terms might be distinguished in terms of their focus either on individual or private matters (*mišteh*) on the one hand, or the broader community (*ḥag*) on the other.¹² The *ḥag*, in biblical texts, undoubtedly implies a cultic setting, namely a cultic feast involved in the undertaking of a pilgrimage.¹³ The *mišteh*, on the other hand, need not take place at a temple, that is, a specifically sacred location, yet one should hesitate before concluding that this implies either “profane” or “quotidian” as a result.¹⁴ It could rather be that its movement towards the sacred end of the continuum for meals is indicated in a different manner. One example from Deuteronomy is what has, in my opinion, mistakenly been called “profane slaughter” in Deut 12 throughout Israelite territory. The text employs the verb *z-b-ḥ* (12:15a) when permitting consumption of meat throughout Israelite territory. While (the later addition of) vv. 15b–16 attempts to ameliorate this push towards declaring all Israelite territory “sacred,” the use of *z-b-ḥ* is nonetheless surprising, given that other options for “slaughter” are available in the Hebrew lexicon (*t-b-ḥ* or *š-ḥ-t*).¹⁵ While Deuteronomy is quite careful to avoid the nominal form *zebah*, which designates a communal festive offering, other texts freely use the term. Assuming their identity, the Priestly texts employ the composite term *zebah šelamim*.

In the broader ancient Levantine context, the Ugaritic lexicon provides several terms for feasting. The widely attested root *d-b-ḥ*, which is from the same root as Hebrew *z-b-ḥ*, appears both in offering and feasting contexts, generally supporting the rendering of “communal sacrifice.”¹⁶ The second important term is *šrt*, which can also be used for an offering or a banquet. The verbal form suggests “to invite, to give a banquet.”¹⁷

Akkadian terminology reveals some differentiation between regular eating on the one hand and sacred consumption on the other.¹⁸ *Makalu* generally indicates a simple meal or

⁹ There is one appearance of the term *ʾakīlāh*, (1 Kgs 19:8) that BDB:38 renders “an eating, a meal.” NRSV translates “food” and JPS “meal.”

¹⁰ On ritualization see CATHERINE BELL, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 74.

¹¹ Fu, “Episodic Allusions”, 8–9 n. 18.

¹² Fu, “Episodic Allusions”, 22.

¹³ Cf. Exod 12:14; 23:15; 34:18; Lev 23; Num 29:12; and Deut 16 for examples of verbal and noun forms.

¹⁴ While *mišteh* derives from the root “to drink,” it need not imply a bout of drinking, as Gen 19:3 shows, but usually implies general festive eating, i.e., Gen 26:30; 1 Kgs 3:15; Isa 25:6. In Ezra 3:7 and Dan 1:5, 9, however, it does specifically indicate “wine.”

¹⁵ My check of the concordance shows only one possible occurrence of the root *z-b-ḥ* in a quotidian setting: Prov 17:1. For the detailed argument behind my conclusions see *Festive Meals in Ancient Israel*, 115–127.

¹⁶ Found in *DULAT* 1:262–63. In a lexical list the term (*da-ab-ḥu* is equated with the Akkadian logogram *ezen*, as well as the syllabic Akkadian *i-si-nu* [normalized *isinnu*], which mean festival). The term is found in parallel to Ugaritic *dḡt* (offering of perfume), *šrt* (banquet), and *mšd* (game, feast of game).

¹⁷ *DULAT* 1:190.

¹⁸ The Akkadian *makalu*, following *AHw*: 588, means “Mahlzeit, Essen.” It is usually for humans (though in several occurrences for divine meals), and without it one may die (i.e. neo-Babylonian text JTVI 1893 163,20). In contrast, *naptanu* (*AHw*, 741f.: “Mahl[zeit]”) is found primarily in cultic, but also royal, settings for texts from as far afield as Nuzi, Mari, and Bhogazkoi, implying much more of a festal and sacral setting. However, *tākultu* is the only term explicitly rendered by *AHw* (1309) with cultic implications: “(Kult-)Mahlzeit.” The more recent *CAD T*: 90–91, however, provides texts that show meals “... for the people of Kisurra” (VAS 13 38 r. 2) and a possible meal for a king (PBS 1/2 57:28).

food, and *naptanu* — a more common term — displays considerable overlap in its general character. On the other hand *tākultu* is used for a banquet ritual, appearing for example in the Atrahasis Myth; *qerītu* likewise is reserved for feasts and banquets (i.a., *Enuma Elish*), while *isinnu* is a broader term for festival or festival provisions.¹⁹ All of these terms can indicate cultic settings in that they are used for food meant for a deity or taken from a temple as “leftovers.”

Bringing the above discussion together, the texts of the Old Testament/Hebrew Bible and surrounding culture indicate *some* terminological differentiation between quotidian consumption and either sacred *or* festive consumption. In fact, for the Hebrew evidence, two distinct lexical categories emerge that overlap with categories of feasts below. The *ḥag* implies a pilgrimage feast at a sacred location, while the *mišteh* describes royal or divine, i.e., elite banqueting. A term that occurs in both of these special circumstances is the root *z-b-ḥ*, either as a verbal form or as a noun for a specific type of meat offering meant to be consumed by the gathered community. The following sections will explore commonalities and concretize distinctions, as well as complicate the categories.

2. Meals and Hunger

One basic element missing from scholarly discussions on sacred meals and feasts in the Old Testament are the concerns of food shortage that form the societal context.²⁰ Regardless of the specific nature of a “sacred meal” or “feast,” the ability to put on such an event implies, most basically, access to the necessary provisions. Such depictions of nutritional plenty in antiquity took place against the backdrop of the regular struggle to have enough. One may ask: What did this struggle look like? What were its causes? And: How did it influence depictions and receptions of sacred meals and feasts?

In the study of classical antiquity, Peter Garnsey, some 25 years ago, investigated this question, especially through his monograph, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*.²¹ Unfortunately, no comparable work exists for the ancient Near East or Old Testament/Hebrew Bible.²² This omission has allowed biblical studies to overlook the fundamentally different circumstances surrounding the procurement and consumption of food in antiquity, which logically leads to divergent symbolic values for opulent feasts. I therefore rely on Garnsey’s work to lay the groundwork for considering this topic in ancient Israel as well. He argues, “... that famines were rare and that food crises less serious than famines, ... food shortages, were common.”²³ According to Garnsey, a famine is when food is in such short supply that it results in “... starvation and a substantially

¹⁹ BEATE PONGRATZ-LEISTEN, “Sacrifice in the Ancient Near East”, 298.

²⁰ For a more detailed discussion, see PETER ALTMANN, “Feast and Famine”.

²¹ PETER GARNSEY, *Famine and Food Supply*.

²² Nathan MacDonald provides a short discussion in *What Did the Ancient Israelites Eat?*, 57–60. Otherwise, there are just similarly short overviews in reference works: WILLIAM H. SHEA, “Famine”, (*ABD*) 2:769–773; L. JULIANA M. CLAASSENS, “Famine”, (*NIDB*) 2:430–431 LAURENT COULON, “Famine”; ANDREAS MICHEL, “Hunger/Hungersnot (AT)”, (*WiBiLex*). The literature on the regularity of crop failure (approx. three in ten) is certainly more prolific, yet it does not specifically address the responses to these regular events.

²³ GARNSEY, *Famine and Food Supply*, xi. He continues with a note on Athens and Rome: “Among ancient states, Athens and Rome deviate from the general practice of minimal government intervention in the provision of access to food supplies. But this was not the case at all times. Athens only built up an impressive structure of laws and institutions to secure the food supply in the fourth century BC, while Rome developed a

increased mortality rate in a community or region.²⁴ This serves as an initial step in the differentiation of the background understanding, while also implying a modification to modern translations of the term *rā'āb*, which is translated in over 80 of its 101 occurrences as “famine” in NRSV and NIV. LXX uses λιμός almost exclusively, though σιτοδεία occurs in Neh 9:15. This latter text is an interesting case because the English translations (and German) also use “hunger/hungry,” showing that they too admit some differentiation in the stages of shortage.

Turning more directly to the concerns of this essay, what is it that takes place in these shortages, and how do they influence depictions or receptions of sacred meals?

A look at the “Israelite diet” provides an important building block for this discussion. The basic food options named in, e.g., Deut 8:8, and on display throughout the Bible and archaeological surveys do not, in and of themselves, imply food shortage or vitamin deficiency. Unlike the rations texts from Mesopotamia, which consist to an overwhelming degree of barley that could lead to iron, vitamin A and seasonal vitamin C deficiencies,²⁵ the “biblical” diet seems to cover the basis needed for human thriving.²⁶

That this “theoretically sufficient diet” existed in principle does not imply its regular availability in actual historical experience. It is important to note, in accord with the well-established conclusion from both ancient and modern scenarios, that crop failure in and of itself is rarely a sufficient or necessary condition for food shortage.²⁷ Rather, unless one could dominate other communities — and even this was often not enough for ancient Rome — food shortage was constantly a menacing scepter on the horizon. Rather than crop failure, human causes provide the reason for most shortages in the ancient world, which contrasts with the *prima facie* understanding of the Joseph novella in Gen 41–47.

War and (inadequate) distribution served as primary factors in the lack of nutrition. Two examples from the ancient world serve to demonstrate this. For the Neo-Assyrian Empire of the ninth to seventh centuries B.C.E., Younger comments, “... that part of the Assyrian army’s pay was given in rape and plunder of the enemy’s land and that this had already transpired *before* the long trek of these deportees to their destinations.”²⁸ Matters in classical Greece were similar: military force was viewed as a “natural” means of production for acquiring new land and resources.²⁹ Such policies appear in the biblical texts as well. In Judg 6:3–4, the Midianites and other enemies chose the season “after Israel had sown” to raid and destroy produce so that “they did not leave remaining means of sustenance in Israel.”

regular food supply system from the turn of the third century BC and operated monthly distributions of grain from 123 BC; the grain was not handed out gratis to most citizens until 58 BC.”

²⁴ GARNSEY, *Famine and Food Supply*, 6.

²⁵ ROSEMARIE ELLISON, “Diet in Mesopotamia”, 35–45; ROSEMARIE ELLISON, “Some Thoughts”, 146–150.

²⁶ MACDONALD, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, 62–63, notes that some skeletons from preexilic Judah may suggest iron deficiency, but this is uncertain and can be interpreted otherwise.

²⁷ GARNSEY, *Famine and Food Supply*, 10; AMARTYA KUMAR SEN, *Poverty and Famines*, 154; contra the portrayal in SHEA, “Famine”, 769–770.

²⁸ K. LAWSON YOUNGER, “Give Us Our Daily Bread”, 271. The same practice took place in Egypt, see COULON, “Famine.” For a discussion of the laws addressing war in Deuteronomy in comparison with the ancient Near Eastern environment (with more examples), see JACOB WRIGHT, “Warfare and Wanton Destruction”, 423–58.

²⁹ PAUL CARTLEDGE, “The Economy”, 28.

In Egypt famine or food shortage played an important ideological role in the structuring of society. The existence of food shortage, which could naturally be related to the lack of sufficient inundation by the Nile, was understood to be more intimately related to management of food supplies by nomarchs or the pharaoh than climatic factors. This understanding led to a connection between famine and social unrest in Egyptian texts:

The Egyptians viewed food deprivation as a liminal experience, approaching chaos ... The evocation of the elite suffering famine is also an essential feature of the social anarchy described in texts such as *The Prophecy of Neferty* and *The Admonitions of Ipuwer*.³⁰

The most drastic portrayal in the Old Testament/Hebrew Bible is found in 2 Kgs 6–7, where the lack of food due to the Aramaean's siege of Samaria leads to mothers' killing and eating their sons (6:28–29). The drastic scene portrays the breakdown of society at its most extreme.

War was not the only cause. There was a broader link between material lack and political failure (chaos and mismanagement) that was part and parcel of the primary responsibilities inherent in the ancient Egyptian, Israelite, and broader Near Eastern conceptions of the king. His role was to "give bread to the hungry," as the pharaoh takes seriously in Gen 41:33–57. This expectation appears in the good king's provision for the needy found in texts like Ps 72:12–16. While these verses do not directly address "feeding" the down-trodden, it is clear that a king's justice was understood to bring with it an abundance of grain (v. 16). In 2 Kgs 6:27, the king of Israel (Ahab) answers a mother's plea for help with a rhetorical question that shows the categories that the monarch was expected to deal in: "How can I help you? From the threshing-floor or from the wine press?" Ultimately the king should see to it that his subjects have necessary provisions. This conception was deeply embedded in the ancient Near East, carrying through from quite early texts in to the inscriptions of the final Neo-Babylonian king, Nabonidus, whose Tariff Inscription reads:

Meine guten Taten sah er freudig an und schenkte mir Langewähren [meiner Tage]. Auf Befehl Sins, des Königs der Götter, [ließ] mir Adad den Regen los, und Ea löste mir üppig seine Quellen, Reichtum, Fülle und Überfluß setzte er in mein Land. 1 Kor 1 (Scheffel) 18 (Sila) (=234 Sila) Gerste für 1 Sekel Silber, 1 Kor 2 (Scheffel) 18 (Sila) (= 270 Sila) Datteln [für] 1 Sekel Silber, 1 (Scheffel) 30 Sila (=66 Sila) Sesam(öl) für ein Sekel Silber ... [We]in, das Bier des Gebirges, den es in meinem Lande nicht gibt 18 (Sila) Wein für 1 Sekel Silber, war der Marktwert in meinem Lande, [überreichliche Füll]e und Reichtum setzte er in mein Land.³¹

This inscription appears to have been an attempt by the embattled king to shore up support for his leadership by claiming that the gods (especially Sin, whom Nabonidus set up as the high god, replacing Marduk) responded to his just regime with abundant harvests supplemented by cheap provisions at the market.

In later psalms this royal responsibility is also idealized for God as divine king in, for example, Ps 146:7: "[The LORD], who executes justice for the oppressed; who gives food

³⁰ COULON, "Famine," 2.

³¹ BM.GC 90837. Translation from HANSPETER SCHAUDIG, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' Des Grossen*, 532.

to the hungry. The LORD sets the prisoners free.”³² Prowess in battle, justice for the weak, and provision of food are linked in an unbroken causal chain.

These ancient expectations for rulers are mirrored in modern analysis of famines. Through investigation of the Ethiopian and other crises of the late twentieth century, Amartya Sen concludes that famines *often* occur without any change in overall regional production. That is, they are first and foremost a distributional issue.

This observation coincides with a further note by Sen on the nature of famines:

While famines involve fairly widespread acute starvation, there is no reason to think that it will affect all groups in the famine-affected nation. Indeed, it is by no means clear that there has ever occurred a famine in which all groups in a country have suffered from starvation ...³³

In other words, it is impossible to get away from the political responsibilities or intricacies involved with scarcities: The care of the king was supposed to result in sufficient food for his subjects. Graphic portrayals from ancient Egypt are supported by texts that contrast the depiction of the subjects of the divine-human pharaoh, who appear well fed, while those outside his provision wasted away from hunger. The causeway leading to the valley temple of King Unas (Wenis), from ca. 2,500 B.C.E, shows emaciated figures with protruding ribs and pained facial expressions meant to be those whose existence was outside pharaoh’s domain. In other words, depictions of famine or plenty also served as part of pharaonic ideology: “Egyptians” are well fed; Bedouins and other foreigners living on the edges of the “civilized” Egyptian world go hungry.³⁴

In addition to this evidence from the broader ancient Near East, several more general anthropological observations are in order. One striking result of the experience of hunger is the resulting effect on human imagination. Through the study of the experiences of prisoners of German and Italian concentration camps in World War II and in former Yugoslavia under Tito, Jezernik remarks that after a couple of weeks of hunger, the topic of food begins to dominate thought and conversation. In fact, “Hunger has the effect of modifying all other emotions, including love, and in the prisoners’ dreams food, not sex, figured prominently.”³⁵ I include this perspective in order to show that existence in closer proximity to survival is physiologically inclined to influence imagination, and therefore the subject matter of narratives, poetry, and other texts, skewing them towards a focus on food and drink. Such dynamics can be imagined to have taken place surrounding the records of Akkadian dreams, which frequently consisted of food and feasts.³⁶

As a result, food crisis grounds the practice of ritual feasting strongly within the thematic field of provision and prosperity — in the case of Old Testament/Hebrew Bible texts, of the God who provides,³⁷ and on whose provision adherents should therefore rely. This issue of reliance appears repeatedly with respect to the theme of “longing for Egypt” and

³² Cf. Pss 145:15–16; 147:14. Similarly, Hammurabi’s self-presentation in the prologue of his law treatise includes “the pious prince, ... who sustains his people in crisis, who secures their foundations in peace in the midst of the city of Babylon.” Trans. M. ROTH, “The Laws of Hammurabi”, 2.337.

³³ SEN, *Poverty and Famines*, 43.

³⁴ LUDWIG D. MORENZ, “Hungersnöte im Bild”, 383–389.

³⁵ BOŽIDAR JEZERNIK, “On Food and Morals in Extremis”, 12.

³⁶ Cf. the dreams in the Joseph Cycle of Gen 37–50; and Rev 21 as well.

³⁷ This is the title of a volume by L. JULIANA. M. CLAASSENS.

its bounty during the wilderness wandering, in Exod 16 and Num 11. God's ability and willingness to provide underlies the feasts in Deuteronomy, as is on display in 26:1–11.³⁸

When you have come into the land that the Lord your God is giving you as an inheritance to possess, and you possess it, and settle in it, you shall take some of the first of all the fruit of the ground, which you harvest from the land that the Lord your God is giving you, and you shall put it in a basket and go to the place that the Lord your God will choose as a dwelling for his name. You shall go to the priest who is in office at that time, and say to him, 'Today I declare to the Lord your God that I have come into the land that the Lord swore to our ancestors to give us.' When the priest takes the basket from your hand and sets it down before the altar of the Lord your God, you shall make this response before the Lord your God: 'A perishing Aramean was my ancestor; he went down into Egypt and lived there as an alien, few in number, and there he became a great nation, mighty and populous. When the Egyptians treated us harshly and afflicted us, by imposing hard labor on us, we cried to the Lord, the God of our ancestors; the Lord heard our voice and saw our affliction, our toil, and our oppression. The Lord brought us out of Egypt with a mighty hand and an outstretched arm, with a terrifying display of power, and with signs and wonders; and he brought us into this place and gave us this land, a land flowing with milk and honey. So now I bring the first of the fruit of the ground that you, O Lord, have given me.' You shall set it down before the Lord your God and bow down before the Lord your God. Then you, together with the Levites and the aliens who reside among you, shall celebrate with all the bounty that the Lord your God has given to you and to your house. (NRSV)

This text displays the intertwining of divine provision in the form of the land, divine blessing in the form of agricultural abundance, and political stability and wellbeing in the form of the lack of Egyptian hegemony. These factors combine to form the basis for the communal feast in the sacred precincts (v. 11). The experience of abundance also contrasts with the perishing (*'ōbēd*) ancestor (v. 5), who was perhaps on the brink of death because of his lack of land and therefore food. According to the current form of the pentateuchal narrative, it was, of course, food shortage that brought Jacob's family to Egypt in the first place.

3. Priestly and Sacrificial Meals

Having discussed the foundational provisioning of the ingredients for sacred meals and feasts along with some of the attending symbolic implications, this section will explore the broad strokes of the varying depictions of "Priestly" and "sacrificial" meals mainly in the Pentateuch, also with an eye towards possible appropriation in the late Second Temple Period.

As a backdrop to the biblical depictions, the Iron Age II archaeological remains from Tel Dan paint a striking picture of sacrifice and feast at a temple complex in ancient Israel. The meat-bearing bones — from sheep, goats, and cattle — appear to have been cut up far more than other bones, indicating the importance of meat consumption as part of the feasts. Furthermore, the find spots of the bones suggests that one group of feasters (whom the zooarchaeologists involved in the excavation associate with priests on the basis of the similarities to the portions dedicated to priests in the Priestly texts of the Pentateuch) received the right-sided portions in their western chambers of the complex, while the other

³⁸ For a more detailed discussion, cf. PETER ALTMANN, "Feast, Famine, and History", 555–567.

portions were consumed in the courtyard.³⁹ There was, therefore, some private, elite feasting as well as feasting done as a broader group. All take place within the temple precincts, however, and are thus easily viewed as “sacred.” Central to both appears to have been the consumption of meat, which serves as an *archaeological* marker of a special meal.

How does this reconstruction of the material culture compare to what is found in the pentateuchal texts? On first glance, the presentations of the Deuteronomic and Priestly sacrifices in Deut 12 and Lev 1–7, or the festive calendars in Deut 16 and Num 28–29, bear little resemblance to one another.⁴⁰

Deuteronomy focuses on the joyful participation of all members of the Israelite community in a feast in YHWH’s presence at the place YHWH chooses. Throughout the various topics and layers of Deuteronomy’s sacred meals, the term *śimḥah*, “enjoy,” is highlighted. The term is defined within the text itself to mean the consumption of the banquet, including wine and other alcoholic beverages along with meat and other local foods.⁴¹ Little discussion appears on the different ritual handling of, for example, burnt offerings or other sacrifices except the short (and many would argue late) reference in 12:27. The priests, in turn, are quite absent, though language of “clean” and “unclean” pokes through with regard to the abolishment of this boundary when it comes to who can eat the meat of domesticated animals distant from YHWH’s sanctuary (12:15, 22).⁴² Deuteronomy answers that everyone may partake. In fact, the laxity on the delineation of the provisions themselves appears most strikingly in Deut 14:26, which addresses the tithe as sacred feasting:

Then spend the silver on whatever you desire — cattle, sheep, wine, other intoxicating beverages, or whatever you yourself long for. You shall eat it there in the presence of YHWH your God — you and your household shall enjoy!

P’s presentation, on the contrary, pays close attention to different ritual treatment of the various sacrifices, among other things, to the portions of the meat and bread given to YHWH, the priests, and the laity. Nonetheless, as Alfred Marx recently argued, the underlying vision of the Priestly sacrifices for the burnt offering (*olah*) and the well-being offering (*zebah śelamim*) — which are accompanied by libation and grain (*minḥah*)⁴³ offerings — is as meals:

³⁹ BRIAN HESSE/PAULA WAPNISH/JONATHAN S. GREER, “Scripts of Animal Sacrifice”, 224–225. See further, JONATHAN S. GREER, “Dinner at Dan”.

⁴⁰ There is, of course, some difficulty with my attribution of Num 28–29 to P, as many see a much later hand at work here. I would tend to see the end of P^G no earlier than Lev 8–9, but perhaps continuing on even further (Lev 16?) in order to take the initiation of sacrificial practice into account (contra JAN C. GERTZ, “Torah and Former Prophets”, 298–299). Leviticus 17–26, with its conception of the sacred feasts in Lev 23, displays evidence of the attempt to mediate between P and D, so should be dated somewhat later. On the relative dating of the various legal treatises in the Pentateuch, see CHRISTOPHE NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch*; JEFREY STACKERT, *Rewriting the Torah*.

⁴¹ The fact that no exotic foods appear in the contexts of temple feasts may be significant because such items do crop up in royal feasts (compare with Solomon’s feast in 1 Kings or Ashurnasipal’s dedication of the city Calah).

⁴² Note, however, the regulation of the priestly portions in Deut 18:1–8, a passage that likely includes an earlier, pre-Deuteronomic regulation as well as some post-Deuteronomic updates. See PETER ALTMANN, “What Do the ‘Levites in Your Gates’”, 135–154.

⁴³ *Minḥah* was more generally the term for tribute, and while it designates the grain offering in especially P texts, Gideon (Judg 6:18) asks the divine messenger to wait while he brings his *minḥah*. The subsequent verses (19–21) describe Gideon’s preparation of a rich feast of meat, broth, and bread.

Aus all diesem ergibt sich, dass für P das Opfer in erster Linie ein heiliges Mahl ist, dessen Inhalt in der Regel zwischen YHWH, den Priestern und gegebenenfalls den Israeliten verteilt wird.⁴⁴

So, at least for these sacrifices, a basic similarity to the Deuteronomic conception exists: a group of worshipers gathers to eat accompanied by the deity.⁴⁵ Yet P lays out the role of each participant more clearly, establishing not only the ritual handling, but also the hierarchy or “seating arrangement” and apportioning of the feast much more clearly. This feature closely parallels the archaeological finds from Tel Dan, as indicated above.

Comparative anthropology has shown these features, as we might expect, carry significant symbolic weight for the meaning of a meal.⁴⁶ Specific pieces of the animal go upon the altar for YHWH (Lev 7:30–34), the officiating priest receives a second set (breast and thigh, Lev 7:31–34), and (according to Lev 7:11–18) the laity eat the rest. The nature of the “consumption” also provides a differentiation: God receives the smoke, humans cooked meat. Hendel, drawing on Mary Douglas’ work, sees these as a gradation into “holy” and “most holy.”⁴⁷

It is important, however, to differentiate between these *sacred meals* on the one hand and the atonement or expiation sacrifices (*’āšām*, *ḥaṭṭā’*) of the guilt and sin offerings on the other.⁴⁸ While the priests — their families are excluded (Lev 7:1–10) — receive most of these animals and accompanying meal offerings, the sin and guilt sacrifices do not entail a feast for lay worshipers.

Though both P and Deuteronomy agree in their minimization of royal prerogative (this is also built into their setting in the narrative structure of the Pentateuch), their main differences lie in the push towards more hierarchy by P. In the terminology current in the study of feasting, Deuteronomy’s depiction fits the model of an “diacritical feast” meant to strengthen in-group bonds over against outsiders (or those of a lesser status).⁴⁹ The Priestly depiction arising from Exodus–Numbers corresponds more closely to the “patron-role feast” meant to reiterate and institutionalize unequal social power: i.e., God–priests–Levites–laity.⁵⁰

A separate discussion is needed for the case of the Passover/Pessach, both because of its use in the New Testament texts and its varied appearance in the Hebrew Bible.⁵¹ Contra Beyerle and most Old Testament/Hebrew Bible treatments, my exposition will not focus on diachronic concerns. Rather, what can be gleaned from the texts when laid side-by-side? One basic observation that interpretations of early Christian texts should take into consideration is that the exodus from Egypt thematic is not the *only* thematic background for Passover. While Exod 12 and Deut 16 bring Passover together with this

⁴⁴ ALFRED MARX, “Mahl und Mahlgemeinschaft”, 16.

⁴⁵ See also, RON HENDEL, “Table and Altar”, 133.

⁴⁶ For this notion in P, see MARX, “Mahl Und Mahlgemeinschaft”, 23–24.

⁴⁷ HENDEL, “Table and Altar”, 143.

⁴⁸ Such a distinction is supported by comparative evidence from Mesopotamia, according to PONGRATZ-LEISTEN, “Sacrifice in the Ancient Near East”, 291–293.

⁴⁹ From another perspective one could posit the Deuteronomic feast as an “entrepreneurial feast” given by Yahweh to accumulate symbolic capital over against other deities.

⁵⁰ For an introduction to the discussion in anthropology, see MICHAEL DIETLER, “Feasts and the Commensal Politics”, 90–117.

⁵¹ On its appearance in the New Testament, see KARL OLAV SANDNES, “Jesus’ Last Meal According to Mark and Matthew”, 453–475 in this volume.

narrative, Exod 34:25; Lev 23:5; Num 9:1–14 (cf. 2 Chr 30); Num 28:16; 2 Kgs 23:21–23 (cf. 2 Chr 35:1–19) omit direct connections to the Egypt motif. While some familiarity with the Egypt motif *may* be assumed for some of these texts, the ritual *practice* appears far more central to them. Furthermore, in Hezekiah's Passover in 2 Chr 30, for example, repentance plays a key role,⁵² something that does not appear in Exod 12 and Deut 16. Even more striking, Josh 5:10–11 brings the Passover into relationship with the entry into the Cisjordan and the end of their consumption of manna, which could only secondarily — if at all — relate to the exodus from Egypt. The concern for correct practice and alternative motif of entrance into the land should temper attempts at interpretations of early Christian meals that forefront the necessity of the Egypt thematic as the basis for “the” (as if there was only one) meaning of the Passover.

Briefly casting our net beyond Israel's scriptures, we find also find annual cultic feasts, such as the *akitu*, most commonly associated with Babylon, but actually quite widely celebrated. Unlike most of the surrounding cultures, however, royalty played a diminished role in the regular biblical cultic meals (though not in the historical books of Samuel–Kings or the Psalms). Rulers played *the* central role in the Neo-Assyrian *akitu* celebrations, in most Egyptian feasts (i.e., the Sed), and in Ugaritic sacred meal texts.⁵³

4. Elite Feasts

Feasts feature prominently in the iconography and narratives of the ancient Near East and ancient Israel from the earliest periods. The most well-known divine and royal occasions include celebrations of military victory, royal coronations, and the completion of building projects.

I should make additional mention, however, of the regular trope of the king's table, which only increased in importance through the onset of Hellenism and its characterization of the Persians, as reflected strongly in the book of Esther, though also present earlier in the ancient Near East.⁵⁴ Some may wonder why I pair divine and royal feasts together. To state it simply, the royal feasts mirror those portrayed in the myths of the gods and the converse is true as well. Others may question their status as “sacred meals.” Yet elite human feasting invariably included religious elements, especially when the ruler took on a special role in mediating divine presence, most dramatically on display in Egypt, but not absent in Mesopotamia or the Hebrew Bible/Old Testament.

One biblical example occurs in the tense developments surrounding the passing of the throne upon David's death and the dedication of the Jerusalem temple. In 1 Kgs 1:5–9; 18–19 Adonijah, son of David, makes a claim for the throne and hosts a coronation feast for himself. Verse 9 states: “Adonijah made a sacrificial feast of sheep, oxen, and fatlings ... he invited all his brother princes and all the king's courtiers of the tribe of Judah.” (TNK) The use of the verb *z-b-h*, makes the sacrificial context quite clear, and the presence of Abiathar the priest supports this.

⁵² RALPH W. KLEIN, “The Passovers of Hezekiah and Josiah in Chronicles”, 4.

⁵³ KTU 1.22 provides a clear example from Ugarit. For details and further bibliography see ALTMANN, *Festive Meals*, 157–86 and JANLING FU/PETER ALTMANN, “How Do I Know Feasting”.

⁵⁴ NATHAN MACDONALD, “The Eyes of All Look to You”, 8–10; JACOB WRIGHT, “Society and Politics”.

Temple dedications are depicted as far back as the Sumerian Gudea Cylinder, in which the Sumerian king invites all the people of the land to a multiple day feast to celebrate the completion of the temple. Solomon hosts a similar feast in 1 Kgs 8:62–65, which, by the way, coincides with the celebration of Booths:⁵⁵

Solomon offered as sacrifices of well-being (*zebah haššēlāmim*) to the LORD twenty-two thousand oxen and one hundred twenty thousand sheep. So the king and all the people of Israel dedicated the house of the LORD. ... So Solomon held the festival (*hag*) at that time, and all Israel with him (1 Kgs 8:63, 65 NRSV)

Turning to victory celebrations, the seventh month — the month of the Festival of Booths — again becomes important in view of the Babylonian *akitu* festival, when combined with the *Enuma Elish* or Babylonian Creation narrative, which commemorates Marduk's defeat of Tiamat. After Marduk tears Tiamat in two to make the heavens and earth, the other deities build a palace in the heavens for Marduk (corresponding to the Marduk temple in Babylon). He then hosts them for a banquet, which leads to the pronouncement of his many names — that is, his great powers.

In the earthly realm, the iconographic portrayals on the middle Assyrian “White Obelisk” display a religiously observant king functioning as priest. He offers animal sacrifices, juxtaposed with both group feasting and victorious battle.⁵⁶ The biblical narrative texts relay similar thematic development. One example appears in David's defeat of the Philistines and celebration before the Ark and hosting of a feast in Jerusalem in 2 Sam 5–7.⁵⁷ Just such a celebration is also likely involved in the imagery of Ps 23:5: “You spread a table for me in the full view of my enemies.” Similar is the ivory plaque from Megiddo, where captives are led before a dining king.⁵⁸

Note that the conclusion of a treaty — a covenant — could include a sacred meal, but these appear less frequently, at least in our extant sources. The human-human non-aggression pact established by Abraham with king Abimelech of Gerar (Gen 21:22–34) speaks of a gift of animals and a *berit*, but there is no meal, while the corresponding narrative from Isaac's dealings with Abimelech (Gen 26:23–33) includes a feast (*mišteh*), though this need not be tied *directly* to the treaty (*'alah* here, not *berit*).⁵⁹

In fact, Akkadian covenant treaties at times explicitly exclude a feast: “... this lamb is not presented for a banquet [*qerītu*], it is presented for the ceremony of establishing the treaty between Aššur-nīrārī, king of Assyria, and Mati'lu.”⁶⁰ Nonetheless, one particular covenantal feast that could have provided fodder for the widely developed notion of a divine-human covenant meal occurs in Exod 24, especially vv. 9–11. This enigmatic chapter follows the giving of the Ten Commandments and Covenant Code:

Then Moses and Aaron, Nadab, and Abihu, and seventy of the elders of Israel went up, and they saw the God of Israel. Under his feet there was something like a pavement of sapphire stone,

⁵⁵ Cf. 8:2.

⁵⁶ This stela has been difficult to date, with suggestions ranging from the eleventh to the ninth centuries. Cf. JUTTA BÖRKER-KLÄHN, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, 2: no. 132 for images and 1:60–65 for discussion.

⁵⁷ A failed feast occurs in 1 Sam 14, after Saul defeats the Philistines. One of the problems that develops is the soldiers' consumption of the blood along with the meat (14:31–35).

⁵⁸ Loud 1939, no. 2. Cf. IRIT ZIFFER, “Symbols of Royalty”, 19.

⁵⁹ A similar event takes place between Jacob and Laban (Gen 31:43–54). None of the Genesis texts that speak of a divine-human covenant (Gen 15; 17) include a meal.

⁶⁰ AfO 8 24 i 12. Translation from CAD Q:241.

like the very heaven for clearness. God did not lay his hand on the chief men of the people of Israel; also they beheld God, and they ate and drank. (NRSV)

These verses, however, are somewhat separated from the preceding (and unique) blood ritual in which some of the blood is dashed on the altar and some is reserved in basins until the covenant scroll is read to the people, when the remaining blood is then dashed on the people. Except for various Hittite rituals, the ancient Israelites set themselves apart in their attention to special handling of the sacrificial blood of animals, and it is perhaps overstressing the context to declare this meal one that “seals the covenant.” It falls within the category of a patron feast, where the underlings (the Israelites) show their allegiance to their divine patron.

In addition to these large and irregular meals, host to numerous other festive meals was played by kings, deities, and other elites. Many of these meals might be classified as *sacred*. However, when considering the increase of interaction between the Greco-Roman and ancient Near Eastern traditions taking place increasingly from the Persian period onwards, the one important category remaining is the nebulous *marzeah*. This much discussed festive meal is displayed most graphically in the ancient Near East in the Ugaritic explanation for a medicinal cure for a hangover, *KTU* 1.114, in which the high god El hosts a feast and becomes incredibly inebriated.

Debate continues over the origins, meaning, and extent of the *marzeah*'s practice in ancient Israel, the Old Testament/Hebrew Bible, and the surrounding cultures. The origins of the *marzeah* extend back to third millennium Ebla and second millennium Ugarit. The extant evidence usually points to an association of men that gather an amount of financial resources — for which purpose is not always clear — and meet together for the consumption of significant amounts of alcohol.⁶¹ In the third century B.C.E. Carthaginian Marseille Tariff, the *marzeah* of nobles⁶² were required to pay a fee for their sacrifices, and around a similar time in Sidon, a *marzeah* feast appears to last four days.⁶³ The flexibility, diachronic change, and regional differences between *marzeah* practices are difficult to determine.

While evidence of *marzeah* feasts has been posited in numerous biblical texts, the term in fact occurs in the Hebrew Bible twice, in Amos 6:7 and Jer 16:5:

For thus says the LORD: Do not enter the house of *marzeah* (LXX: θίασον), or go to lament, or bemoan them [dead relatives]; (Jer 16:5a)

Therefore they shall now be the first to go into exile, and the *marzeah* (LXX: ἐξαρθήσεται) of the loungers shall pass away. (Amos 6:7)

These texts, when taken together, read as some kind of festive celebration (from Amos) commemorating the death of close ones (from Jeremiah).⁶⁴

⁶¹ JOHN L. McLAUGHLIN, *The Marzēah in the Prophetic Literature*, 9–33.

⁶² Or “(zu Ehren) der Gottheit” according to HERBERT DONNER/WOLFGANG RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 2:84.

⁶³ This is the Piraeus Inscription. Cf. McLAUGHLIN, *The Marzēah in the Prophetic Literature*, 42–44. Another Phoenician inscription referring to a *marzeah* has recently been discovered from Bostan-es-Sheikh, which HANS-PETER MATHYS, “Eine neue Inschrift” dates to the fifth or fourth century, noting that this is the first epigraphic evidence for a Phoenician *marzeah* from the Phoenician motherland.

⁶⁴ McLaughlin's method (*The Marzēah*) is overly minimalistic in its view of the *marzeah* as a coherent tradition, in part as a response to great over-estimations of the evidence in the earlier generation of scholarship.

Various possibilities arise for the overlap with the *thiasos* — the term used to translate *marzeah* in various texts — and *symposion* (only used to render *mišteh* in Esth 7:7), but this avenue as yet remains substantially unexplored.⁶⁵ If it is true that the relationship between *thiasos* and *symposion* remain unclear for Archaic Greece,⁶⁶ a similar situation exists for ancient Israel regarding the sacral character of the *marzeah*. It seems best to posit a continuum of elite banqueting from more to less cultic, and more or less related to specific sacrificial rituals, parallel to Greece. Nonetheless, Oswyn Murray claims that significant elements of the *symposion*, such as reclining, arise from the East, later to become a telling sign of the Greek practice, and later still to develop into a sign of Hellenistic influence all over, even in the East.⁶⁷ The directions of influence are necessarily complex. In fact, he sets the development of the symposion outside both Greece and the ancient Near East, perhaps even in Italy, where Greek and Levantine (Phoenician) colonies mixed traditions in the eighth century B.C.E.⁶⁸ It is also unclear what influence the Etruscans may have had on both the Greeks and the Phoenicians, however.⁶⁹

A further observation of interest with regard to the influence of Western (Greek) meal traditions in Palestine arises from the pottery from Persian (and earlier) period sites. When Greek, or Greek vessels re-appear in the Persian period strata (after an absence during Neo-Babylonian domination),⁷⁰ they are only certain kinds of vessels, especially those that would be used in feasts. There is little evidence for Greek populations in Palestine at this time (other than mercenaries in service of the Persian or Egyptian armies).⁷¹ Instead, the strong Phoenician presence along the Palestinian coast mediated Greek culture in the form of pottery used in non-quotidian meals, termed “gutes Geschirr” by Wenning. He sees this collection replacing the local pottery only for a specific purpose, though he resists identifying it with the symposion.⁷² What Wenning may be minimizing in his attempt to distance Levantine feasting traditions from the symposion is the conception noted in Amos 6:4ff. that draws quite close to the form of the symposion, belying general differences between Near Eastern and Greek feasting traditions.

The reclining feasts of the Near East, following the iconographic tradition on display in Ashurbanipal’s Garden Banquet, was not a communal feasting affair. While Ashurbanipal’s consort was present and musicians and servants wait in the wings, this was a royal victory banquet celebration rather than a meeting of male equals. The usual ancient Near

⁶⁵ Apparently despite the attempt to investigate these connections by LORENA MACIÁ, *Marzeah y thiasos*, according to the review by Leif E. Vaage.

⁶⁶ GUNNEL EKROTH, “Sacred Meals in Ancient Greece?” in this volume on *thiasos* and its place in the home, which suggests a continuum of sacrality.

⁶⁷ OSWYN MURRAY, “Symptotic History”, 6. Cf. ANNETTE RATHJE, “The Adoption of the Homeric Banquet”, 284: “Scholars are still not agreed on the origins of the reclining banquet (Assyria, Cyprus, or introduced to Cyprus from Assyria or possibly Phoenicia). Rather few oriental representations of the reclining banquet have survived, but according to tradition the custom was widespread: compare the well-known description by Amos when he speaks out against the excesses of his age ..., with the epic of Gilgamesh: ‘Gilgamesh celebrated a joyful feast in his palace. The heroes lay down resting on their night couches’ (Gilgamesh 6. 189–90, trans. Heidel). This is extensively confirmed by the furniture found in the East.”

⁶⁸ OSWYN MURRAY, “The Symposion Between East and West”, 9.

⁶⁹ JOCELYN PENNY SMALL, “Eat, Drink, and Be Merry”, 85–94.

⁷⁰ AVRAHAM FAUST, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, 74–76.

⁷¹ ROBERT WENNING, “Griechische Einfluss”, 29–60. In this way there is similarity to the presence of Greeks at Metsed Hatsavyahu and the *Kittim* at Arad in the late preexilic period.

⁷² WENNING, “Griechische Einfluss”, 47–48.

Eastern traditions that do include a number of banqueters also appear in connection to the victory banquet tradition, such as those Neo-Assyrian portrayals from the White Obelisk and the reliefs on Sargon's Dur-Sharrukin (Khorsabad) palace. In these depictions, however, the guests are seated, rather than reclining.⁷³ The other feasting tradition on display in the iconography is that of the burial feast. These are especially present in the Syro-Hittite tradition, such as the KTMW stele from Sam'al (Zenjirli), or the meals for the dead from Karatepe. These depictions, however, reduce the depicted consumption to a single person.⁷⁴

Amos 6:4–6, on the other hand, depicts a different setting. Clear similarities with Greek tradition occur in the lying (*š-k-b*) on ivory couches. The situation also appears to be elite feasting centered around wine consumption, complete with the widely attested trope of playing music by banquet participants.

When this text in particular is brought together with the Greek pottery finds from the pre-Hellenistic periods, the importance of feasting traditions similar to those of the symposium appears well supported even before the broad import of Hellenism after the time of Alexander, though they could still be a product of Phoenician-Greek interaction dating to the eighth century B.C.E., as posited by Murray. One should be careful, however, before insisting that the symbolic values were the same as those from the Greek areas.

5. Conclusion

So what conclusions can one draw in terms of Hebrew Bible/Old Testament backgrounds or foundations for early Christian meals? In first order, there is a plethora of possibilities on offer for diverse conceptualizations of “the meaning” implied in festive consumption. Communal-sacrifice, military victory, displays of power, and various other traditions comprise a broad menu for late Second Temple and early Christian communities and authors to choose from and to combine into a rich palate. Yet the broad spectrum necessarily builds on the foundation of the concrete and symbolic contrast between the curse of famine and blessing of plenty.

The differentiation in cultic rites between commensal festive offerings and expiation offerings certainly entails a conceptual gulf, resisting a direct line from these Old Testament sacrificial rituals and the New Testament Eucharist,⁷⁵ a distinction also found in Mesopotamian sacred killing.⁷⁶ Perhaps, however, part of the early Christian innovation lies in the mingling of these separate Hebrew Bible and ancient Near Eastern categories?

From my perspective, it is only to be expected, and, therefore, common place that divergent traditional and metaphorical backgrounds will come into play when the Hebrew Scriptures form part of the basis for practicing and theorizing the sacred meals in

⁷³ ALTMANN, *Festive Meals in Ancient Israel*, 82–90.

⁷⁴ Cf. EUDORA J. STRUBLE/VIRGINIA RIMMER HERRMANN, “An Eternal Feast at Sam'al”, 15–49; HALET ÇAMBEL/ASLI ÖZYAR, *Karatepe-Aslantaş*, 130–134.

⁷⁵ Cf. LLOYD R. BAILEY, *Leviticus-Numbers*, 61. His recent commentary on Leviticus asserts that the command to “drink Jesus' blood” precludes historical and theological continuity with the well-being offering (*zebah šēlāmîm*) of Leviticus because (1) “consumption of the blood was expressly forbidden to Israelites (Lev 17),” and (2) “The ‘well being’ offering is seldom, if ever, connected with expiation/atonement, in stark contrast to the usual understandings of the Eucharist.”

⁷⁶ PONGRATZ-LEISTEN, “Sacrifice in the Ancient Near East”, 291–293.

the reception of the Hebrew Bible/Old Testament for the formulation of new or revised traditions in Late Second Temple Judaism and early Christianity.

Bibliography

- ALTMANN, PETER, "Feast and Famine — Lack as a Backdrop for Plenty", in: PETER ALTMANN/JANLING FU (eds.), *Feasting in the Archaeology and Texts of the Hebrew Bible and Ancient Near East*, Winona Lake, Ind. 2014, 149–170.
- "Feast, Famine, and History", in *ZAW* 124 (2012) 555–567.
- *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context* (BZAW 424) Berlin/Boston 2011.
- "What Do the 'Levites in Your Gates' Have to Do with the 'Levitical Priests'? An Attempt at European-North American Dialogue on the Levites in the Deuteronomic Law Corpus", in: MARK A. LEUCHTER/JEREMY M. HUTTON (eds.), *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*. (SBL Ancient Israel and its Literature 9) Atlanta 2011, 135–154
- BAILEY, LLOYD R., *Leviticus-Numbers*, (Smyth & Helwys Bible commentary 3) Macon, Ga. 2005.
- BELL, CATHERINE, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.
- BEYERLE, STEFAN, "Kult-Opfer-Erinnerung: Zur Geschichte von Pesach und Mahlgemeinschaften im Alten Israel und Antiken Judentum", in: HERMUT LÖHR (ed.), *Abendmahl*. (Themen der Theologie Band 3) Tübingen 2012, 5–50.
- BÖRKER-KLÄHN, JUTTA, *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichende Felsreliefs* (BF 4, 1–2) Mainz 1982.
- ÇAMBEL, HALET/ÖZYAR, ASLI, *Karatepe-Aslantaş. Azatiwataya. Die Bildwerke*, Mainz 2003.
- CARTLEDGE, PAUL, "The Economy (Economies) of Ancient Greece", in: WALTER SCHEIDEL/SITTA VON REDEN (eds.), *The Ancient Economy*, Edinburgh 2002, 11–31.
- CLAASSENS, L. JULIANA M., "Famine", *NIDB*, 2:430–431.
- *The God Who Provides. Biblical Images of Divine Nourishment*, Nashville 2004.
- CLEMENS, LEONHARD, "Pesach and Eucharist" in this publication, 275–312.
- COULON, LAURENT, "Famine", in: ELIZABETH FROOD/WILLEKE WENDRICH (eds.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2008. Cited 13 July 2012. Online: <http://escholarship.org/uc/item/2nv473z9#>.
- DIETLER, MICHAEL, "Feasts and the Commensal Politics in the Political Economy. Food, Power, and Status in Prehistoric Europe", in: POLLY WIESSNER/WULF SCHIEFENHÖVEL (eds.), *Food and the Status Quest: An Interdisciplinary Perspective*, Providence, R.I. 1996, 87–125.
- DONNER, HERBERT/RÖLLIG, WOLFGANG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*. 3 Vols, 2nd ed, Wiesbaden 1968.
- DUFF, PAUL, "Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17–34)" in this publication, 555–578.
- EKROTH, GUNNEL, "Sacred Meals in Ancient Greece?: Dining in Domestic Settings as Compared to Sanctuaries" in this publication, 1389–1411.
- ELLISON, ROSEMARY, "Diet in Mesopotamia. The Evidence of the Barley Ration Texts (c. 3000–1400 B.C.)", *Iraq* 43 (1981) 35–45.
- "Some Thoughts on the Diet of Mesopotamia from c. 3000–600 B.C.", *Iraq* 45 (1983) 146–150.
- FAUST, AVRAHAM, *Judah in the Neo-Babylonian Period: The Archaeology of Desolation*. Archaeology and biblical studies 18; Atlanta 2012.
- FU, JANLING, "Episodic Allusions in the Semantic Field of the Feast" Unpublished Paper.
- FU, JANLING/ALTMANN, PETER, "How Do I Know Feasting When I See It?", in: PETER ALTMANN/JANLING FU (eds.), *Feasting in the Archaeology and Texts of the Hebrew Bible and Ancient Near East*, Winona Lake, Ind. 2014, 1–31.
- GARNSEY, PETER, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1988.
- GERTZ, JAN C., "Torah and Former Prophets" in: JAN C. GERTZ (ed.) *T&T Clark Handbook of the Old Testament*. Edited by J. C. Gertz. London 2012, 233–380.

- GESE, HARTMUT, "Die Herkunft Des Herrenmahls." in: IDEM, *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, 3rd ed. (Beiträge zur evangelischen Theologie 78), Tübingen 1989, 107–127.
- GREER, JONATHAN S., "Dinner at Dan. A Biblical and Archaeological Exploration of Sacred Feasting at Iron Age II Tel Dan", Pennsylvania State University, 2011, Cited 30 May 2013. Online: <http://gradworks.umi.com/34/83/3483704.html>.
- HENDEL, RONALD, "Table and Altar. The Anthropology of Food in the Priestly Torah", in: ROBERT B. COOTE/NORMAN K. GOTTWALD (eds.), *To Break Every Yoke: Essays in Honor of Marvin L. Chaney*, (Social World of Biblical Antiquity 3) Sheffield 2007, 131–148.
- HESSE, BRIAN/WAPNISH, PAULA/GREER, JONATHAN, "Scripts of Animal Sacrifice in Levantine Culture-History", in: ANNE PORTER/GLENN M. SCHWARTZ (eds.) *Sacred Killing the Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake, Ind. 2012, 217–235.
- JEZERNIK, BOŽIDAR, "On Food and Morals in Extremis", *Food and Foodways* 8 (1999) 1–32.
- KLEIN, RALPH W., "The Passovers of Hezekiah and Josiah in Chronicles: Meals in the Persian Period", Paper presented at the SBL Annual Conference, Baltimore, Md., November 25, 2013.
- MACDONALD, NATHAN, "'The Eyes of All Look to You'. The Generosity of the Divine King", in: NATHAN MACDONALD/KATHY EHRENSPERGER/LUZIA SUTTER REHMANN (eds.), *Decisive Meals. Table Politics in Biblical Literature* (LNTS/JSNTS 449), London/New York 2012, 1–14.
- *What Did the Ancient Israelites Eat? Diet in Biblical Times*, Grand Rapids, Mich. 2008.
- MARX, ALFRED, "Mahl und Mahlgemeinschaft zur Zeit des Zweiten Tempels gemäss der Priesterschrift." in WOLFGANG WEISS (ed.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur*, 2. ed. (BtS 113), Neukirchen-Vluyn 2012, 11–29.
- MATHYS, HANS-PETER, "Eine neue Inschrift aus Bostan-es-Sheikh (Sidon)". Deutsch-schweizerischen Alttestamentlichen Sozietät, Zürich, 10. September 2013.
- MCLAUGHLIN, JOHN L., *The Marzēah in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence*, (SuppVT 86) Leiden/Boston 2001.
- MICHEL, ANDREAS, "Hunger/Hungersnot (AT)." *WiBiLex*, Cited 4 June 2012. Online: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/h/referenz/21634/cache/be806cff2b4dece5cc74974f734d02bb/>.
- MONTANARI, MASSIMO, *Food Is Culture*. Translated by A. Sonnenfeld, New York 2006.
- MORENZ, LUDWIG D., "Hungersnöte im Bild. Zur Inszenierung von Topoi im Alten Ägypten", in: ANGELIKA BERLEJUNG (ed.), *Disaster and Relief Management* (FAT 81), Tübingen 2012, 383–389.
- MURRAY, OSWYN, "Symptic History", in: IDEM (ed.), *Sympotica. a Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, 3–13.
- NIHAN, CHRISTOPHE, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/25), Tübingen 2007.
- OLMO LETE, GREGORIO DEL/SANMARTÍN, JOAQUÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (HOS 1/67), 2 Vols. Leiden 2004. (DULAT)
- PONGRATZ-LEISTEN, BEATE, "Sacrifice in the Ancient Near East. Offering and Ritual Killing", in: ANNE PORTER/GLENN M. SCHWARTZ, *Sacred Killing the Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake, Ind. 2012, 291–304.
- ROTH, MARTHA, "The Laws of Hammurabi," COS 2.131: 337
- ROTH, MARTHA et al., (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956–2010. (CAD)
- RATHJE, ANNETTE, "The Adoption of the Homeric Banquet in Central Italy, "and the Orientalizing Period", in: OSWYN MURRAY (ed.), *Sympotica. a Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, 279–288.
- SANDNES, KARL OLAV, "Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew: Comparison and Interpretation" in this publication, 453–475.
- SCHAUDIG, HANSPETER, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen, samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* (AOAT 256), Münster 2001.
- SEN, AMARTYA KUMAR, *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford 1981.
- SHEA, WILLIAM H., "Famine", *ABD* 2:769–773.

- SMALL, JOCELYN PENNY, "Eat, Drink, and Be Merry: Thoughts on Etruscan Banquets," in: JOCELYN PENNY SMALL/RICHARD DE PUMA (eds.), *Murlo and Etruscan Studies. Essays in Memory of Kyle Meredith Phillips, Jr.*, Madison, Wisc. 1994, 85–94.
- VON SODEN, WOLFRAM, *Akkadisches Handwörterbuch*. 3 Vols. Wiesbaden, 1965–81. (AHw)
- STACKERT, JEFFREY, *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (FAT 52), Tübingen 2007.
- STRUBLE, EUDORA J./RIMMER HERRMANN, VIRGINIA, "An Eternal Feast at Sama'al. The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context", *BASOR* 356 (2009) 15–49.
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning Was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity*. Minneapolis 2009.
- WENNING, ROBERT, "Griechische Einfluss Auf Palästina in Vorhellenischer Zeit", in: STEFAN ALKIER/MARKUS WITTE (eds.), *Die Griechen Und Das Antike Israel: Interdisziplinäre Studien Zur Religions- Und Kulturgeschichte Des Heiligen Landes* (OBO 201), Fribourg 2004, 29–60.
- WRIGHT, JACOB L., "Society and Politics. Banquet and Gift Exchange", in: BRUNO JACOBS/ROBERT ROLLINGER (eds.), *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, forthcoming. Cited 5 June 2013. Online: http://www.academia.edu/839222/Society_and_Politics_Banquet_and_Gift_Exchange_forthcoming_2012_in_A_Companion_to_the_Achaemenid_Persian_Empire_Wiley-Blackwell_edited_by_Bruno_Jacobs_and_Robert_Rollinger.
- "Warfare and Wanton Destruction. A Reexamination of Deuteronomy 20:19–20 in Relation to Ancient Siegecraft", *JBL* 127 (2008) 423–458.
- YOUNGER, K. LAWSON, Jr., "Give Us Our Daily Bread: Everyday Life for the Israelite Deportees." in: RICHARD E. AVERBECK/MARK WILLIAM CHAVALAS/DAVID B. WEISBERG (eds.), *Life and Culture in the Ancient Near East*, Bethesda, Md. 2003, 269–288.
- ZIFFER, IRIT, "Symbols of Royalty in Canaanite Art in the Third and Second Millennia B.C.E." *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 25 (2002) 11–20.

From Table Fellowship to Terror

Transformations of *zebah* in the Hebrew Bible

Göran Eidevall

Abriss

Das Bringen von Opfern im alten Israel und Juda war sehr oft mit einem Festmahl verbunden. Der hauptsächliche hebräische Begriff für eine solche gemeinsame Opfermahlzeit ist *zebah*. Dieser Beitrag studiert die Verwendungen und die Konnotationen dieses Begriffs im Alten Testament. Eine Untersuchung sämtlicher biblischen *zebah*-Beschreibungen zeigt, dass zwei sehr verschiedene Bilder von diesem kultischen Mahl in den Texten vorkommen. In den Instruktionen und Erzählungen ist das *zebah* durchgehend mit Freude und Gemeinschaft verknüpft. Ein Gegenbild zeichnet sich aber in einigen prophetischen Texten ab, wo das *zebah* eine Metapher für Gericht und Gewalt geworden ist (Jes 34:5–8; Jer 46:10; Ez 39:17–20; Zeph 1:7). Diese Umwandlung des Begriffes ist erstaunlich. Im letzten Teil dieses Beitrags werden mögliche Gründe und Zwecke dieser prophetischen Transformation des feierlichen Kultmahls diskutiert.

1. Introduction

In ancient Israel and Judah the devotional act of offering a sacrifice to the deity was often combined with a feast. In the Hebrew Bible, the main term for such a sacrificial feast is זָבַח, *zebah*. This study explores various, and sometimes strongly divergent, connotations associated with sacred meals of this type. On the basis of a survey of all relevant biblical texts, it is argued that a זָבַח was usually regarded as a joyous event. However, in a number of prophetic passages which employ the notion of זָבַח metaphorically (Isa 34:5–8; Jer 46:10; Ezek 39:17–20; Zeph 1:7), a different picture emerges. Here the sacrificial feast is associated with judgment and destructive violence. The traditional concept of a זָבַח seems to have been transformed, almost beyond recognition. In the concluding part of the study, an attempt is made to explain how and why biblical authors used this popular type of sacred meal in order to create images of divine wrath and violence.

2. The *zebah*: Sacrifice and Festive meal

A זָבַח was always, to some extent, a sacred meal. As will be shown, such a meal could also serve important social functions. In this case the social and religious dimensions would

seem to be inextricably linked, since a *zebah* feast would always involve sacrifice to a deity.

It is generally agreed that the primary lexical sense of the Hebrew noun זָבַח, *zebah*, is “sacrifice”.¹ More precisely, this word denotes an animal offering.² Significantly, the verb זָבַח, which usually means “to offer a sacrifice”, sometimes carries the sense “to slaughter (for sacrifice)”.³ It is therefore reasonable to assume that also the noun *zebah* has a semantic nuance of slaughter.⁴ However, זָבַח should not be confused with the similar (and etymologically affiliated) verbal stem טָבַח, which, lacking sacrificial connotations, denotes the very act of killing and cooking an animal.

The term *zebah* occurs in almost all texts in the Hebrew Bible which contain lists of various types of sacrifice, or regulations concerning the sacrificial ritual procedures. A distinguishing mark of the זָבַח, when compared to the other main type of animal sacrifice, the עֹלָה, or the burnt offering – where the entire animal was offered to the god – is that the rite was accompanied by (or, perhaps better: included) a meal, where a substantial part of the meat was consumed by the human participants (Lev 3; 7:11–18). Only the fat parts and the blood were offered to the deity (Lev 3:2–5, 9–11, etc.).⁵ The main idea seems to have been a kind of human-divine relationship, made manifest by means of commensality: the human participants and their god celebrated their sense of fellowship by means of a shared meal.⁶ In his discussion of the function of the *zebah* among the different types of sacrifice, Alfred Marx uses the designation “sacrifice de communion”.⁷ This is a fitting label, but it should not be interpreted too narrowly, since such a sacrificial rite can be understood in terms of gift-giving and reciprocity, as well.⁸ Moreover, the use of the term “communion” might entail a one-sided emphasis on human-divine relation and interaction. We need to keep in mind that this was a social occasion, as well.

Marx has pointed out that in such a “communion sacrifice” the deity appears to be treated as a guest of honour. YHWH is served first of all, at a separate place (the altar), and receives those parts of the animal that are prohibited for the human participants (blood and fat).⁹ Although a shared meal evokes notions of nearness, there is also a dimension of distance in this communion. The meal unites and separates at the same time, since the “etiquette de table” of the ritual serves to underline the otherness of the deity (different place, different food, and different means of preparation): “Im Opfer erkennt somit Israel seinen Gott als den Ähnlichen, der aber auch zugleich der Andersartige ist”.¹⁰

¹ Thus all modern dictionaries for Biblical Hebrew.

² Just like Ugaritic *zbh*, see, e.g., BERNHARD LANG, “זָבַח *zābah*”, 512.

³ In this respect, the verbs זָבַח and טָבַח can be regarded as almost synonymous.

⁴ See LANG, “זָבַח *zābah*”, 513.

⁵ See further ALFRED MARX, “Mahl und Mahlgemeinschaft”, 16–18.

⁶ Cf. BERND JANOWSKI, “Das Dankopfer”, 63. For a more extensive treatment, see MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 112–117.

⁷ MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 21 (quote), 112–117.

⁸ For a more elaborate discussion, see GÖRAN EIDEVALL, *Sacrificial Rhetoric*, 31–42.

⁹ See MARX, “Opferlogik”, 134–37; cf. also “Mahl und Mahlgemeinschaft”, 12. According to a different interpretation, YHWH should be regarded as the host, rather than the guest of honour. Thus, e.g., LANG, “זָבַח *zābah*”, 528. I suggest that these two interpretations need not be mutually exclusive. In some cases, it might be a mistake to restrict the role of the deity to one of these two.

¹⁰ MARX, “Opferlogik”, 137.

This would seem to be an accurate account of some prominent religious aspects of the meal of the *zebah* type, at least according to the theology of the P source. In the priestly texts, the communion sacrifice is usually designated שלמים זבה. However, the vexed questions concerning the origin and significance of the term *šēlāmīm* need not detain us here.¹¹ Nor is it necessary to go into details regarding the differences, in terms of the ritual procedure, between various offerings belonging to this type, such as the שלמים זבה and the communion sacrifice that was offered as an act of thanksgiving, the תודה.¹² This is because the present study focuses on the significance of the sacrificial *meal*, not on interpretations of the priestly ritual taking place at the altar.

3. The *zebah* Feast in the Hebrew Bible: A Joyous Social Event

In a number of narratives in the Hebrew Bible, the term זבה refers to a major social event, a kind of banquet.¹³ Presumably, such a feast was always preceded by a sacrificial ritual. However, the biblical narratives tend to focus more on the interaction between human participants than on human-divine interaction. This would seem to indicate that the social dimension of the *zebah* was at least equally important as the religious dimension to ordinary people in ancient Israel and Judah who took part on such an occasion. For some of them, a *zebah* might perhaps have been synonymous to a great party.

On the basis of two narratives in 1 Samuel, which are relatively rich in detail, in chapter 9 (vv. 11–14, 22–24) and 16 (vv. 2–5), I have made an attempt to reconstruct the main ingredients of a traditional *zebah* feast in ancient Judah and Israel.¹⁴ Additional pieces of evidence have been drawn from other texts, mainly from chapters 1 and 20 in 1 Samuel, and from Leviticus. Perhaps needless to point out, this reconstruction is tentative, as it builds on literary sources of disputed historical reliability. Nevertheless, the following description probably captures important aspects of the notion of a *zebah* feast, at the time when the narratives in 1 Samuel were written.

Setting: Prior to (and perhaps also after?) Josiah's cult reform, which allegedly centralized all sacrificial cult to the temple in Jerusalem, a *zebah* sacrifice was typically performed on a local "high place" (במה, see 1 Sam 9:12–13) – in most cases an open air sanctuary near the village. When the ritual slaughter was done, the participants would enter a banquet hall (לשכה, see 1 Sam 9:22; Jer 35:2, 4), to continue the festivities there.

Time: Apparently, a *zebah* was a major event within the social and religious life of the local community – an event which required some preparations. Hence, it was celebrated on a fixed date which was announced in advance (1 Sam 9:12). The narratives in 1 Samuel 1 and 20 imply that a family group would gather for such a feast once every year, at a certain point of time (1:3; 20:29). Arguably, the episode recounted in 1 Sam 16:2–5 represents

¹¹ This topic has been treated at length by MARTIN MODÉUS, *Sacrifice and Symbol*. For further suggestions, see LANG, "זבה *zābah*", 525–526, and ROLF RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers*, 123–133.

¹² Lev 3; 7:11–18. See MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 21–26, 37–38. According to HARTMUT GESE, "Die Herkunft der Herrenmahl", the Eucharist developed out of the Jewish thank offering ritual (תודה). For a discussion of this hypothesis, see PETER ALTMANN'S, "Sacred Meals and Feasts in the Old Testament/Hebrew Bible and its Environment" paper in this publication, 23–41.

¹³ Gen 31:54; 1 Sam 1; 2:12–17; 9; 16:1–13; 20:1–34; 2 Sam 15:11–12; 1 Kgs 1:9–10, 19, 25–26; 19:21.

¹⁴ Cf. the reconstructions made by JANOWSKI, "Das Dankopfer", 63 and LANG, "זבה *zābah*", 513, 524–26. Unlike these scholars, I will not attempt to distinguish between different versions of such a sacrificial meal.

an exceptional case. There Samuel is instructed by YHWH to improvise a *zebah* with short notice.

Participants: Judging from the scarce textual evidence that we possess, such a feast was usually held within the (extended) family (1 Sam 1:3–5; 16:5; 20:29). In 1 Sam 9:22 we are told that around 30 guests were invited (קרואים). This may perhaps give a rough idea about the number of participants on such an occasion.¹⁵

Sacrifice: The sacrificial victim(s) could be any animal(s) from the flock or the herd owned by the host, or the “sacrifier”. In 1 Sam 16:2 a heifer is slaughtered for the feast, but in other cases a sheep or a goat would be sufficient, as long as the animal was without defect (Lev 3:1, 6–7, 12; 22:17–25).

Preparations: According to the regulations in Leviticus, all sacrificial rites had to be performed or supervised by a priest. But in 1 Samuel 9 and 16 the priestly tasks are carried out by a “man of god” or “seer”, Samuel. This might indicate that the presence of a priest was not required for local sacrificial feasts during the early monarchic period.¹⁶ Alternatively, the apparent anomaly between narratives and priestly texts can find its explanation in other episodes in 1 Samuel. According to chapters 1–3, the young boy Samuel was brought up in the temple of Shiloh, where he was educated in priestly service. It is thus reasonable to assume that a priest, or some other religious functionary, would be present, and that he was responsible for the following preparations:

- a) slaughtering and blessing (ברך) the sacrificial animal(s), as recounted in 1 Sam 9:13, and
- b) consecrating (שקד) the participants (1 Sam 16:5), possibly a purification taking the form of ablution.

The meal: The guests were seated at a table. They were placed according to their social rank (1 Sam 9:22; 20:24–27). It is likely that other kinds of food were served as well, but the main dish consisted of meat, deriving from the sacrificial victim. Portions (מנה) of the meat were distributed among the participants, according to some set of social norms (1 Sam 9:23–24; cf. 1:4–5). Apparently, the thigh (שוק) was considered to be the finest part. In one episode, in 1 Samuel 9, a thigh is given to Saul (v. 24).¹⁷ It goes without saying that the guests must have been served something to drink, as well. (cf. 1 Sam 1:9). Most probably, they would drink wine. According to the episode recounting Hannah’s visit in the Shiloh temple, the priest Eli assumed (mistakenly) that her behaviour was due to drunkenness (1 Sam 1:10–16). Before entering the sanctuary, she had participated in a זבחה feast (1:3–9). One may thus infer that inebriety was a rather common phenomenon at such occasions.

Judging from these biblical narratives, a זבחה seems to have been a major social event. From a religious point of view, its function was probably to guarantee the well-being of all members of the family, or the group of participants, through a rite which established communion with the deity (and which had the effect of making the deity more benign, since he or she was offered delicious fat). From a sociological point of view, it was a means to maintain kinship and friendship, as well as social hierarchies. As we have seen, the main ingredient on the menu was meat. This observation is of importance in a discus-

¹⁵ But we must allow for great differences between local family feasts and royal banquets. In 2 Sam 15:11, at Absalom’s feast, the reported number of guests is as high as 200!

¹⁶ Thus JANOWSKI, “Das Dankopfer”, 63.

¹⁷ However, according to Lev 7:32–34, the right thigh was part of the priest’s portion.

sion of the social dimension of such a feast. As demonstrated by Peter Altmann, meat is a “highly valued” symbol in the Hebrew Bible.¹⁸ Craving for meat is a theme in some narratives (Exod 16; Num 11), and the consumption of meat is sometimes explicitly associated with joyous celebrations (Deut 12:4–25; 14:22–28). Arguably, it was mainly in the context of sacrificial feasts that people in ancient Israel and Judah would come together to eat meat – at least, prior to the implementation of the reform endorsed by Deuteronomy 12 (see esp. v. 15).¹⁹ Referring primarily to the P tradition, Marx speaks of “[d]ie Tatsache, dass jedes Festmahl ein Opfermahl ist”.²⁰ It is therefore not surprising that some biblical passages make an explicit connection between the *zebah* institution and great joy: Deut 12:6–7; 27:6–7; 1 Sam 11:15; cf. also 2 Chr 30:24–26.

With several other scholars, I suggest that the Greek *thysia* offers a particularly close parallel to the *zebah*.²¹ The meal that accompanied the sacrifice was associated with joy and revelry. One might therefore also, to some extent, compare with a *symposion*.²²

Indirectly, the image of the זָבַח feast as a social event characterized by revelry is corroborated by some prophetic passages, such as Amos 4:4–5, that criticize or condemn the attitude and behaviour of the participants at sacrificial feasts.²³ According to the priestly texts, one important purpose of the *zebah* ritual was to please the deity (Lev 3:2, 5, 16). An allusion to this idea is found in Hos 9:4. But according to Hos 8:13, the participants’ own pleasure was more important: they just wanted to indulge in eating meat.²⁴ Arguably, these prophetic texts underline the joyous character of the commensality at a typical *zebah* feast, although they imply that in certain situations YHWH did not share the joy of the human participants.

4. The Sacrificial Feast as a Metaphor in the Prophetic Literature

In a number of prophetic passages, depictions of sacrificial meals are employed metaphorically as representations of divine-human interaction. This is hardly surprising. However, against the background sketched above, it is remarkable that these four passages – Isa 34:5–8; Jer 46:10; Ezek 39:17–20; Zeph 1:7 – use the *zebah* feast as a metaphor for doom and destruction, not for joy and fellowship. The traditional concept of a *zebah*

¹⁸ PETER ALTMANN, *Festive Meals*, 74–78 (quote on p. 78).

¹⁹ For further discussion of the implications of this cultic reform with regard to slaughter and meat consumption, see ALTMANN, *Festive Meals*, 113–127, and NATHAN MACDONALD, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, 34. Interestingly, the P texts seem to presuppose a return to the earlier praxis, since their regulations do not permit profane slaughter (with exceptions for wild animals). See MARX, “Mahl und Mahlgemeinschaft”, 13.

²⁰ MARX, “Mahl und Mahlgemeinschaft”, 24. With regard to ancient Greece, Gunnel Ekroth has argued that all meat was considered sacred, to a higher or lesser degree. See EKROTH, “Meat in ancient Greece”. Possibly, the situation was similar in ancient Israel and Judah.

²¹ On the intriguing resemblance between Israelite-Canaanite זָבַח and Greek θυσία, see, e.g., DAVID GILL, “Thysia and šēlāmīn”. See also LANG, “זָבַח zāḥaḥ”, 520, and ROLAND DE VAUX, *Les sacrifices*, 46–48.

²² See SARAH PEIRCE, “Death, Revelry, and Thysia”. On other aspects of the θυσία, see, e.g., EKROTH, “Meat for the gods”.

²³ Further passages of this type include Isa 1:11–15; Jer 6:20; Amos 5:21–24. Contrary to a widespread view, though, prophets like Amos and Jeremiah (or: the authors/editors of these prophetic books) did not reject the sacrificial cult as such. See EIDEVALL, *Sacrificial Rhetoric*.

²⁴ Cf. also Jer 7:21; Amos 4:4–5. For a more elaborate discussion of these and other “cult-critical” passages in the prophetic literature, see EIDEVALL, *Sacrificial Rhetoric*, 77–136.

has seemingly been transformed, almost beyond recognition. How can this transformation be explained, in each of these four passages? Before attempting to give some provisional answers to that question, I will make a brief review of previous scholarship.

To the best of my knowledge, only a couple of studies devoted to this problem have appeared during the last decades. In her dissertation, which can be characterized as a pioneering work, Henrietta Wiley discusses all four passages in some detail. She avers that the key to the interpretation of these texts “lies in the concept of *ḥērem*”, that is, the warfare custom known as “the ban”.²⁵ In these particular cases, though, Wiley explains, the enemies are slaughtered by YHWH, not by the Israelite army.²⁶ In my opinion, this conclusion is far from convincing. Although Wiley’s study contains many valuable observations, her overall analysis appears to be based on a number of questionable presuppositions. To begin with, *זבח* is taken as a general term for various kinds of sacrifice.²⁷ As a consequence, the meal motif is largely ignored by Wiley. Further, *herem* is, contrary to the common view, regarded as a sacrifice, despite such obvious difficulties as the absence of a ritual performed at an altar or in a sanctuary.²⁸ This move makes it possible for Wiley to declare that these four passages depict instances of *herem*, rather than sacrificial feasts of the *zebah* type – despite the fact that the word *זבח* is used in all four passages, whereas *חרם* occurs in only one of them (Isa 34:5)!

A different approach to these texts – which I find more congenial and fruitful – has been outlined by Alfred Marx. For him, these four prophetic passages are of interest because they have the motif of a feast in common: a (metaphorical) sacrificial feast, with YHWH acting as host, rather than guest of honour (which would otherwise be the deity’s primary role in such sacrificial meals).²⁹ In his relatively short article, Marx offers an insightful, and rather detailed, analysis of Isaiah 34.³⁰ However, the three remaining passages are mentioned very briefly. In the following, I intend to follow up Marx’s study, by means of an analysis of all four passages where YHWH is said to host a *zebah* feast. Moving beyond the observation that these texts have a metaphorical motif in common, I shall also focus on some conspicuous differences between them, and make an attempt to account for these differences. For each passage, the ensuing analysis will centre on the following questions:

- Which ingredients and aspects of a *zebah* feast are mentioned or alluded to?
- Which ingredients and aspects are absent? In which respects has the concept of a *zebah* feast been transformed?
- What rhetorical purpose does this particular sacrificial meal metaphor serve?
- To what extent can the particular shape of this textual metaphor be explained with reference to contextual or intertextual factors?
- Has the motif of a *zebah* meal been combined with other motifs?

²⁵ HENRIETTA L. WILEY, *Gather to my Feast*, 19.

²⁶ WILEY, *Gather to my Feast*, 14, 134, 145, 167–68.

²⁷ WILEY, *Gather to my Feast*, 41–52.

²⁸ WILEY, *Gather to my Feast*, 81–134. Additional arguments against counting *חרם* among the Israelite sacrifices have been adduced by PHILIP D. STERN “Isaiah 34, Chaos, and the Ban”, 391–393.

²⁹ MARX, “Le Dieu qui invite au festin”, 36.

³⁰ MARX, “Le Dieu qui invite au festin”, 37–40. In addition (on pp. 41–49), Marx analyses a couple of thematically related texts which, however, do not present YHWH as inviting to a *זבח*: Deut 32:13–14 and Isa 25:6–8.

The order of presentation has been dictated by an ambition to reconstruct a plausible (but tentative) diachronic development of this motif within the prophetic literature.³¹

4.1. Invitation without Information: Zeph 1:7

The first text to be discussed is Zeph 1:7, where it is announced that “YHWH has prepared a sacrificial feast (זָבַח), he has consecrated his guests”. This is probably the earliest attestation in the Hebrew Bible of a metaphorical adaptation of the concept of a *zebah* feast. Several commentators defend a pre-exilic date, during the reign of Josiah, shortly before or after the cultic reform.³² However, when it comes to the interpretation of Zeph 1:7, it is not possible to speak of a scholarly consensus. Despite the fact that this oracle does not pose a challenge to the translator – the lexical sense of each word is well-known and the syntax is transparent – its message remains enigmatic.

Usually, the literary context will provide some clues. But how should the context be defined in this particular case? In the final edition of the book of Zephaniah, the utterance in 1:7 is sandwiched between threats and accusations directed against various groups in Judah: those who practise idolatry (vv. 4–6) and those who have adopted various foreign customs (vv. 9–10). Arguably, though, 1:7 is rather loosely connected to its present literary context.³³ The transition from the preceding passage, vv. 2–6, is abrupt.³⁴ Therefore, one might assume a more firm connection to the subsequent passage, comprising vv. 8–13. However, several commentators have argued that the opening phrase of v. 8, “And it will happen, on the day of YHWH’s זָבַח”, constitutes a secondary editorial link.³⁵ Hence, the literary context is of limited value for an attempt to reconstruct the original function of Zeph 1:7.

This oracle is introduced by a call for silence, שָׁתֵּם, which can be interpreted as indicating a theophany (cf. Zech 2:17 = Eng 2:13). However, the most intriguing aspect of this utterance is not the request that the audience should be silent. It is the silence, or reticence, of the speaker. The utterance in v. 7 provides a minimum of information concerning the sacrificial feast. It contains a twofold declaration, a) that the “day of YHWH” is approaching, and b) that YHWH has prepared a *zebah*. It is likely that the prophet/author re-used and slightly modified a conventional form for making a cultic announcement.³⁶

Two motifs are juxtaposed: the Day of YHWH and YHWH’s sacrificial feast. Unfortunately, we do not know which associations the phrase יוֹם יְהוָה gave rise to in the minds of the first readers/hearers. Did it evoke positive expectations, or fear? There are

³¹ However, this is not my main purpose. I am aware that it is impossible to date any of these texts with certainty. For the most part, my argumentation in the ensuing analysis is not dependent on this hypothetical chronological arrangement.

³² Thus, e.g., MARVIN SWEENEY, *Zephaniah*, 14–18, and KLAUS SEYBOLD, *Nahum, Habakuk, Zephaniah*, 88.

³³ With LOTHAR PERLITT, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephaniah*, 107.

³⁴ It is likely that vv. 2–6 contain material from later periods. See KARL ELLIGER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, II, 60–61, and SEYBOLD, *Nahum, Habakuk, Zephaniah*, 95.

³⁵ PERLITT, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephaniah*, 108; WILHELM RUDOLPH, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephaniah*, 264; SEYBOLD, *Nahum, Habakuk, Zephaniah*, 96. As pointed out by ARVID KAPELRUD, *The Message of the Prophet Zephaniah*, 30, the effect of this addition is to move the day of YHWH’s feast and judgement into a distant future.

³⁶ Thus, with some variations, ELLIGER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, II, 62–63, and SEYBOLD, *Nahum, Habakuk, Zephaniah*, 96.

two standard theories concerning the “day of YHWH”, maintaining that the term originated either in holy war or in the cult.³⁷ Both alternatives can find support in the wider context of Zeph 1:7 (see especially 1:14–16). However, the fact that similar phrases are used about religious feasts in other biblical texts (e.g., Hos 2:15; 9:5) speaks in favour of the cultic hypothesis. If this hypothesis is correct, the combination of the two motifs, the Day of YHWH and the זָבַח feast, was a rather natural one. Klaus Seybold has suggested that the term “day of YHWH” sometimes signified an event which was not fixed by the cultic calendar.³⁸ For this reason, it had to be announced in advance (cf. Isa 1:13).

Let us examine the second part of the announcement more closely. We are told that YHWH has prepared a זָבַח, and that the invitees have been consecrated. One may easily recognize some of the main ingredients of a traditional *zebah*: the invitation, the preparations (including sanctification/purification), and the sacrifice. However, nothing is said about the ensuing meal. YHWH is presented as the host of the banquet, but the identity of the other participants remains an intriguing secret. Who are the invited guests? Are they identical with the first addressees? Perhaps not – the wording of the utterance would seem to imply that the invitees constitute a distinct group. But is this a group *among* the addressees, that is, among the inhabitants of Jerusalem? If not – who could they be? Furthermore: Do they know that they are invited, and that they have already been consecrated for the occasion? To this we may add another observation: The identity of the sacrificial victim(s) is not disclosed.³⁹

To some extent, this utterance is disambiguated when read as part of a larger literary context. Theoretically, one might otherwise have taken 1:7 as a plain announcement of a real cultic assembly, but in conjunction with the opening phrase of 1:8, “On the day of YHWH’s sacrificial feast I will punish ...”, it must be taken as a metaphor for an act of divine judgment. However, much more than so cannot be said. In my opinion, it is futile to seek definite answers to questions like “Who are the guests?” and “Who will be slaughtered?” Yet most commentators of the passage have not been able to resist the temptation to fill in the gaps.

According to all commentaries that I have consulted, the (metaphorical) sacrificial victims are, on this special occasion, human beings. More precisely, they are usually identified as Judeans, belonging to one or the other of the groups that are criticized in the surrounding passages.⁴⁰ As regards the identity of the invited guests, widely divergent suggestions have been made: foreign nations,⁴¹ heavenly beings,⁴² or the inhabitants of Jerusalem.⁴³ According to Marvin Sweeney, “those who are invited to the sacrifice are those who will be punished and destroyed if they are evil, thereby becoming the sacrifice themselves”.⁴⁴ However, the text does not indicate that the invitees and the victims are

³⁷ For a discussion of older and more recent theories about the origin and significance of the Day of YHWH, see STIG NORIN, “Der Tag Gottes im Alten Testament”, 33–37. On the role of this motif in the prophetic literature, see JAMES NOGALSKI, “The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve”.

³⁸ SEYBOLD, *Nahum, Habakuk, Zephanja*, 100.

³⁹ Cf. EHUD BEN ZVI, *A Historical-Critical Study*, 82: “Zeph 1:7 does not identify even the one who is about to be sacrificed in order that others will have their ‘meal’”.

⁴⁰ See, e.g., PERLITT, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*, 108.

⁴¹ RUDOLPH, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, 266; SEYBOLD, *Nahum, Habakuk, Zephanja*, 96.

⁴² ELLIGER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, II, 63.

⁴³ PERLITT, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*, 108.

⁴⁴ SWEENEY, *Zephaniah*, 81.

identical. Arguably, the idea of a זבח, metaphorical or not, would collapse in that case. Alternatively, the utterance in 1:7 can be interpreted as implying that the people will be divided into two categories: some (the victims) will be punished, others (the guests) will be spared.⁴⁵ However, the resulting image of “good” persons enjoying a meal consisting of the meat of their fellow citizens is awkward.

I would prefer being more cautious, leaving the questions of identity open. Ambiguity can be seen as part of the rhetorical strategy at work in this passage.⁴⁶ An invitation that fails to provide essential information can be experienced as deeply disturbing and unsettling. From a prophetic point of view, that could be a desirable effect. In this case, each one of the addressees would be incited to ask: Am I among the invited? How could I know, and what difference would it make? Is this a joyous event? Or is there a risk that I might end up as one of the intended victims? Such a rhetorical strategy would make sense in a situation where the prophet wished to bring about changes in attitude and behaviour (cf. 2:1–3!). In the words of Ehud Ben Zvi, “the reader/hearer cannot but leave the verse with a feeling that something terrible is about to happen, but he/she does not know for sure what.”⁴⁷ One may add the observation that the ensuing announcement of judgment (vv. 8–13) brings about a reversal of all positive connotations that might have been attached to the Day of YHWH, or to an upcoming sacrificial feast. In this respect, the rhetorical strategy is reminiscent of Amos 5:18–20.

Arguably, Zeph 1:7 attests to the centrality of the notion of commensality with the deity in ancient Judah. At the same time, the rhetorical force of this prophetic utterance resides in its masterful use of ambiguity. Precisely because sacrificial meals were usually associated with great joy, this cryptic invitation in the midst of indictments becomes uncannily threatening. Possibly, there is also an allusion to a widespread literary motif, which is also attested in some biblical narratives: An invitation to a feast might turn out to be a trap, a way of staging an attack on unsuspecting victims (Gen 43:16–18).⁴⁸ The oracle in Zeph 1:7 can, I suggest, be read as a subtle warning to those among the addressees who wished to be among the invited guests around YHWH’s table. The feast that they were longing for might not turn out to be a joyous occasion for them, after all.

4.2. *A Feast without Commensality: Jer 46:10*

In Jer 46:10 it is declared that YHWH is holding “a sacrificial feast (זבח) in the land of the north, by the river Euphrates”. This oracle belongs to a larger unit, comprising vv. 3–12.⁴⁹ It is usually dated to the end of the 7th century, shortly after the battle at Carchemish in

⁴⁵ Thus MARX, “Le Dieu qui invite au festin”, 37: “Le passage ... se singularise en ce qu’il ne s’intéresse qu’aux invités, ici des Judéens, que Yhwh se propose de sanctifier à cet effet ... et parmi lesquels il opère un tri, les invités se divisant ainsi en deux catégories, ceux qui pourront participer au repas, et ceux qui en seront exclus – et qui en constituent la matière?”

⁴⁶ With BEN ZVI, *A Historical-Critical Study*, 85–86.

⁴⁷ BEN ZVI, *A Historical-Critical Study*, 86.

⁴⁸ For further biblical attestations of the literary motif of danger or violent death in the context of a festive meal, see Gen 40:20–22; Jdg 16:23–30; 1 Sam 20:24–34; 25:36–38; 1 Kgs 16:9–10; Esther 7. See also the discussion of a related motif in the Hebrew Bible, “judgement at the table”, in MACDONALD, *Not Bread Alone*, 166–195.

⁴⁹ See, e.g., WILLIAM L. HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 316, and JACK R. LUNDBOM, *Jeremiah* 37–52, 185, 198.

605, in agreement with the introductory v. 2.⁵⁰ In v. 10, the outcome of that battle, where the Egyptian army was defeated by the Babylonians, is interpreted theologically, in terms of YHWH's revenge on his enemies.⁵¹ It is noteworthy that the patron deity of Judah is seen as the true agent in a war between two empires. However, this brief analysis will focus on the metaphorical image of a sacrificial meal.

In Jer 46:10, the motif of YHWH's sacrificial feast is combined with a variation on the theme of the Day of YHWH, described as "a day of vengeance, when he takes revenge on his enemies". It is perhaps possible to trace an allusion to Zeph 1:7 (see 4.1. above).⁵² However, the זָבַח metaphor is used differently in Jer 46:10. On the one hand, there is less ambiguity than in the Zephaniah passage. It is unequivocally about divine judgment, implemented by means of warfare, and the victims are identified: the Egyptian army. On the other hand, this is an irregular depiction of a sacrificial feast. Central aspects, which were mentioned in Zeph 1:7, are missing in Jer 46:10. There are no guests. Apparently, no one has been invited. Only one participant is mentioned, "the sword (חֶרֶב)" – most probably, the sword of YHWH.⁵³ This (metaphorical) weapon "will devour (וַאֲכַלֶּה) until it is satisfied, and drink their blood". In other words, this is a meal centring on the act of consumption, yet completely void of commensality. The entire scenery is depicted in solipsistic terms. YHWH prepares a meal for his own sword, which can be seen as a personification of the deity's warlike and aggressive aspect.⁵⁴ We are told that the sword is eating (meat or fat?), and that it is drinking blood, presumably the blood of the slain soldiers.⁵⁵

One may infer that the defeated Egyptian warriors constitute the sacrificial victims. How can such a strange image be explained? In the context of a discussion of Isa 34:5–8, a passage which contains similar imagery (see below), Alfred Marx has called attention to an Egyptian conception that might provide an illuminating background. According to Egyptian texts, the animals that were offered to the gods in the royal sacrificial cult represented Pharaoh's enemies.⁵⁶ Since Jer 46:10 depicts the defeat of an *Egyptian* army, I find it likely that the biblical author here consciously reshaped a typically Egyptian idea. Here it is used as a rhetorical weapon in a piece of propaganda against Egypt, or perhaps primarily against pro-Egyptian groups in Judah.⁵⁷ Metaphorically, the slain Egyptians, regarded as YHWH's enemies, are represented as sacrificial victims.

⁵⁰ ROBERT P. CARROLL, *Jeremiah*, 763–764; HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 313, 318; LOUIS STULMAN, *Jeremiah*, 354.

⁵¹ The idea that YHWH must take revenge on Egypt may be connected to Josiah's death in confrontation with an Egyptian army. Thus, e.g., WILLIAM MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 1118.

⁵² Thus CORNELIS DE JONG, "Deux oracles contre les Nations", 376.

⁵³ BHSapp recommends reading זָבַח , suggesting that the final *waw* was lost through haplography. LXX has ἡ μάχαρα κυρίου.

⁵⁴ It should be noted that verb אָכַל can be used to denote the act of consuming/killing by sword, without necessarily implying a meal metaphor (see, e.g., Isa 1:20). However, in Jer 46:10 the context clearly evokes the sense "eat" (and drink). A similar use of the motif of YHWH's sword occurs in Deut 32:42.

⁵⁵ Cf. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary*, 1119: "The victims are those who have been 'consumed' by the sword ... It is the sword which is the guest at the זָבַח and is satiated and gorged with the blood of the victims".

⁵⁶ See MARX, "Le Dieu qui invite au festin", 40. Apparently, the animals sacrificed by the Egyptian king could represent both political enemies (rebels or foreign nations) and mythical enemies (forces of chaos). See also the more detailed discussion in FRANÇOISE LABRIQUE, "«Transpercer l'âne» à Edfou".

⁵⁷ According to DE JONG, "Deux oracles contre les Nations", 375–376, this prophecy primarily addresses the pro-Egyptian party in Judah. Cf. also CARROLL, *Jeremiah*, 670–671, and WILEY, *Gather to my Feast*, 155.

But why are there no other guests at this meal? Arguably, the notion of table fellowship as a means to establish or strengthen divine-human relationship is central to the concept of a זבחה. Hence, invitations could have been extended to YHWH's own people to partake in the feast. However, due to the unorthodox menu, consisting in corpses of slain human beings, such a scenario was probably unthinkable. Moreover, the absence of a positive image of table fellowship may be connected to the fact that the book of Jeremiah consistently rejects the sacrificial cult performed during the last decades of the monarchy.⁵⁸ To this comes, as a logical consequence of strict monolatry, or emerging monotheism, that other gods could not be invited. Against this background, we may better understand why Jer 46:10 presents a communal meal without any notion of commensality, with YHWH (or: his sword) alone at the table. Arguably, this depiction of a meal serves primarily as a metaphor for the battle against the deity's enemies, not for the ensuing celebration of the deity's triumph.

4.3. Meal as Metaphor for Massacre: Isa 34:5–8

The passage Isa 34:5–8 is part of an exilic or, more likely, post-exilic vision of final and total revenge on Edom. Even in comparison with other biblical texts which give vent to hatred against this neighbour, the depiction in Isaiah 34 is gruesome. Leaving several other aspects of this text aside, I will concentrate on how the notion of a *zebah* is transformed, as the result of a peculiar combination of motifs.⁵⁹ Since Isa 34:5–8 recalls (and sometimes seems to quote) the depiction of YHWH's *zebah* in Jer 46:10 (see 4.2. above), my analysis will mainly focus on some important differences between these two texts.

In Isa 34:6, the scene of a sacrificial feast without other guests than YHWH's devouring sword is combined with the image of a (non-sacrificial?) slaughter: "YHWH has a sword, it is full of blood, gorged with fat, with the blood of lambs and goats, with the fats from the kidneys of rams. For YHWH has a sacrificial feast (זבחה) in Bozrah, a great slaughter (טבח) in the land of Edom". The fat parts of the sheep and goats have apparently been separated. The same goes for the blood. Hence, as regards the definition of the deity's portion, one may speak of conformity with the ritual procedure at a *zebah* sacrifice. However, the animals mentioned in the text should probably be interpreted as metaphorical designations for human (that is, Edomite) leaders.⁶⁰ Because the two terms זבחה, "communion sacrifice" or "sacrificial feast", and טבח, "slaughter", are used in parallel (perhaps in order to create a rhyming effect?), any sense of commensality or joyous gath-

⁵⁸ Interestingly, however, the Second Temple cult is consistently promoted by the oracles in this prophetic book. In other words, it is both critical to the (pre-exilic) cult, and positive towards (post-exilic) sacrifices, and these two perspectives are perfectly compatible. See LENA-SOFIA TIEMEYER, "The Priests and the Temple Cult". See also EIDEVALL, *Sacrificial Rhetoric*, 28–30, 212–219.

⁵⁹ For a more detailed discussion of other aspects of Isaiah 34, including issues relating to dating and the text's use of the rhetorical strategy of dehumanizing the enemy, see EIDEVALL, *Prophecy and Propaganda*, 150–157. In modern Isaiah exegesis, chapters 34 and 35 are often treated as two parts of a coherent composition, a diptych. While ch. 35 depicts the restoration of YHWH's people (in a style reminiscent of chs. 40–55), ch. 34 is an account of the defeat of YHWH's enemies, epitomized in the nation of Edom. See, e.g., JOSEPH BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, 447–457.

⁶⁰ On such metaphorical usage of עַתִּיד, אֵיל, and other animal names, see PATRICK D. MILLER, JR. "Animal Names", 180–186.

ering is efficiently downplayed. Clearly, the focus of this passage lies on the very act of killing the enemies.⁶¹

Isa 34:5–8 depicts a massacre, not a feast. This is largely due to the fact that in this passage the motif of YHWH's sacrificial feast has been conflated with another motif, linked to so-called holy warfare. The cruel custom that we call the ban (חרם), which entailed total annihilation (according to the principle "take no prisoners"), is mentioned in Isa 34:5. The underlying religious idea seems to have been that the defeated enemies were dedicated to the god who was expected to grant victory.⁶² Philip Stern avers that the ban "represented, through the principle of 'sanctification through destruction,' a triumph over chaos as personified by a deadly enemy" and that it should be regarded as "a method of creating a world order ... for Israel".⁶³ According to Stern's thought-provoking analysis, Isaiah 34 demonstrates this point.⁶⁴ However, I believe it is essential to recognize that two motifs, the sacrificial meal (זבח) and the ban (חרם), have been conflated in this text. Hence, Isaiah 34 does not provide reliable information concerning the proper procedure of the זבח ritual. Nor does it convey the original or predominant function of the ban. The challenge facing the interpreter lies in the mixture of (or: clash between) almost irreconcilable metaphors. In the words of Stern, "such a shared meal [זבח] was the opposite of what transpired under the ban".⁶⁵

What could be the rhetorical function of such grotesque imagery? I suggest that, in a situation of despondency, this text was composed in order to convey the message that YHWH was prepared to destroy all enemies (ch. 34), in order to make national restoration possible (ch. 35). Quite possibly representing a later stage in the development of prophecy towards apocalypticism, Isaiah 34 spells out what was implicit in Jer 46:10: the idea, associated with holy war, that the deity wins the victory without any human assistance.⁶⁶ As noted by Marx, the choice of the זבח for the metaphor, rather than the עלה, allowed the author to elaborate upon the vital parts of the sacrificial victims (that is, the defeated enemies), corresponding to the deity's share.⁶⁷ However, exactly as in the Jeremiah passage, one central aspect of the *zebah* sacrifice remains suppressed, *viz.* the notion of commensality.

4.4. A Victory Feast with Role Reversals: Ezek 39:17–20

Ezek 39:17–20 is part of a larger section, comprising chapters 38–39, which depicts YHWH's battle against Gog from Magog. Although the name Gog may refer to an histor-

⁶¹ STERN, "Isaiah 34, Chaos, and the Ban", 391, avers that the author of Isaiah 34 primarily used זבח in order to play on the similarity between the verbal stems *zbh* and *tbh*, in a depiction of YHWH carrying out the ban. However, such a conclusion is not supported by a careful analysis of the structure of Isa 34:5–8. See MARX, "Le Dieu qui invite au festin", 38–39. To this can be added that Jer 46:10, an oracle which may have inspired the author of Isa 34:5–8, foregrounds the image of a זבח, but fails to mention the ban (חרם).

⁶² See further NORBERT LOHFINK, "חרם *ḥāram*", 183–189, and SUSAN NIDITCH, *War in the Hebrew Bible*, 28–77.

⁶³ STERN, "Isaiah 34, Chaos, and the Ban", 387.

⁶⁴ STERN, "Isaiah 34, Chaos, and the Ban", 397–400.

⁶⁵ STERN, "Isaiah 34, Chaos, and the Ban", 391.

⁶⁶ Cf. Exod 14:13–14; Deut 1:30; Josh 10:8–11; Isa 59:16.

⁶⁷ MARX, "Le Dieu qui invite au festin", 38.

ical person, king Gyges, the account in Ezekiel has an eschatological character.⁶⁸ While some scholars posit an exilic origin for the passage 39:17–20, others advocate a rather late post-exilic date.⁶⁹ Instead of entering into the vast and vexed discussion on the overall interpretation of these chapters in Ezekiel, I will mainly focus on one question: How is the concept of a *חַבְּדָּה* transformed in this passage?

In Ezek 39:17–20, we come across yet another idiosyncratic version of a sacrificial feast, a vision replete with absurdities and atrocities. Possibly continuing a prophetic tradition, inaugurated by Jer 46:10 and developed by Isa 34:5–8, this passage employs the *חַבְּדָּה* motif as a metaphor for warfare. However, the notion of commensality is more prominent in this text. Indeed, in the Ezekiel passage the focus lies on the meal, rather than the slaughtering of the sacrificial victims.

Hordes of guests are gathering around YHWH's table. In v. 17, the prophet ("son of man") is given the task to invite the guests to an upcoming feast "on the mountains of Israel". Gog's army has already been defeated (Ezek 38:17–39:16), before the invitations are made. Clearly, therefore, the metaphorical *חַבְּדָּה* depicted in Ezek 39:17–20 has the character of a victory banquet, commemorating YHWH's triumph over his enemies.⁷⁰ Drawing on iconography as well as textual sources, Peter Altmann has shown that such feasts were important political occasions in the ancient Near East, and especially in Mesopotamia.⁷¹ Victory banquets were designed to display "royal magnanimity and power".⁷²

In addition, as noted by other scholars, the scenery depicted in Ezek 39:17–20 seems to be an adaptation of a motif found in myths from the ancient Near East, for instance in the Ugaritic Ba'al epos. One may perhaps speak of a common pattern: A banquet is held to celebrate the supreme god's victory over the forces of chaos, in the context of the construction of a palace (cf. the new temple which appears in Ezekiel 40!).⁷³ However, in some respects the depiction in Ezek 39:17–20 deviates from the Ugaritic myth. One such difference concerns the guests at the feast. Ba'al, being one of many gods, invited his fellow deities.⁷⁴ Whom could YHWH, the only god, invite?

According to Ezek 39:17, the answer to that question is: the birds and the beasts! This may come as a surprise, but it can be argued that the author of this passage found an ingenious solution to the problem discussed above (in section 4.2.), in connection with Jer

⁶⁸ See, e.g., SVERRE BØE, *Gog and Magog*, 91–93, and WALTHER ZIMMERLI, *Ezekiel 25–48*, 940–942.

⁶⁹ Detailed arguments for an exilic date of composition for the oldest layer of Ezekiel 38–39 (including 39:17–20) have been adduced by ZIMMERLI, *Ezekiel 25–48*, 942–946. Nevertheless, I am inclined to agree with earlier scholars (referred to by Zimmerli) and, more recently, Karl-Friedrich Pohlmann, that a post-exilic date is preferable. See KARL-FRIEDRICH POHLMANN, *Hesekiel/Ezekiel: Kapitel 1–19*, 31; *Hesekiel/Ezekiel: Kapitel 20–48*, 523–524.

⁷⁰ Hence, the heading attached to 39:17–20 in Daniel Block's commentary, "The victory banquet", is apt. See DANIEL BLOCK, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 473. However, Block does not comment further on the victory feast as a motif. He seems to be more interested in other aspects of this metaphorical meal. According to JOHN McLAUGHLIN, *The Marzēah in the Prophetic Literature*, 205–213, the meal described in Ezek 39:17–20 has the specific character of a *marzēah* banquet (involving, among other things, drunkenness). However, as regards this biblical passage, I do not find McLaughlin's arguments convincing.

⁷¹ See ALTMANN, *Festive Meals*, 78–98.

⁷² ALTMANN, *Festive Meals*, 85.

⁷³ See, e.g., SUSAN NIDITCH, "Ezekiel 40–48 in a Visionary Context", 221–222. She compares Ezekiel 38–48 to the Ba'al Cycle as well as *Enuma Elish*.

⁷⁴ See CTU 1.3. I:2–27 and 1.4. VI:38–59. Cf. also the discussion of these and other banquet scenes in the Ugaritic texts in ALTMANN, *Festive Meals*, 167–185.

46:10: Whom could one possibly welcome to a meal where the meat that is served comes from human soldiers, from “heroes” and “princes”? According to Ezek 39:18, the menu included domesticated animals, too, such as sheep, goats, and bulls. However, it is likely that these animal names should be understood as metaphorical designations for the slain soldiers, and particularly their leaders.⁷⁵ Dead bodies left on the ground are bound to be devoured by scavengers of different kinds. This explains why birds and wild animals appear on the scene in Ezek 39:17–20. To a certain extent, the depiction is realistic. In other respects, though, the picture is grotesque. The reader has to imagine large amounts of birds and other animals gathered around YHWH’s table. There they are enjoying the main dish, consisting of slain soldiers, which is being served by the deity himself! This looks like an anti-sacrifice. In the words of Daniel Block, this passage “grossly caricatures the normal image of a *zebah*”.⁷⁶

Let us examine some details of this metaphorical meal more closely. Interestingly, the expression in 39:20, שֶׁלִּי, “my table”, occurs only once more in the book of Ezekiel, in 44:16, where it is said about the Zadokite priests: “It is they who shall enter my sanctuary, it is they who shall approach my table”.⁷⁷ Thus, it would seem that the birds and the beasts have taken the place of the priests! One may register even more anomalies. In 39:18–19, the guests are exhorted to drink blood and to eat fat. In other words, they are supposed to consume what would be forbidden for human participants in a regular זָבַח – indeed, they are consuming the very parts that were otherwise reserved for the deity!⁷⁸

The total transformation that the image of a זָבַח has undergone in Ezek 39:17–20 can be described in terms of role reversal.⁷⁹ On each position a shift has occurred, as illustrated in the chart. While the deity has taken the place of the human sacrificer, as host for the feast, the deity’s traditional role has been assigned to the animals. However, the animals have also taken over the role of the human participants at such an occasion, since they are the invited guests. Apart from the prophet/messenger, the only human beings present are the sacrificial victims.

	Ordinary <i>zebah</i>	Ezek 39:17–20
Sacrifier, host	human	deity
Sacrificial victims	animals	humans
Receiver of sacrifice	deity	animals
Guests, participants	humans	animals

Which is the rhetorical function of this grotesque depiction within its context? It would seem that the author of Ezek 39:17–20 wanted to underline the cosmic aspects of Gog’s defeat. In v. 17 *all* birds and wild animals are invited. This might evoke the creation story

⁷⁵ With BLOCK, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 476. Cf. also MILLER, “Animal Names”. See further the discussion of Isa 34:6–7 above.

⁷⁶ BLOCK, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 476.

⁷⁷ Translation quoted from NRSV.

⁷⁸ Cf. S. BØE, *Gog and Magog*, 129–130. I agree with Bøe that it is unwarranted to regard this as a pagan ritual (orchestrated by YHWH!), something that has been suggested by other scholars.

⁷⁹ Cf. similarly BLOCK, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 476–477.

in Genesis 1. In addition, the joyful character of the event described.⁸⁰ As representatives of God's creation, the birds and the beasts are encouraged to enjoy the feast. It is conceivable, as pointed out by Block, that the "image sketched here must have been shocking for a person ... sensitive to cultic matters".⁸¹ However, this is arguably more than just a burlesque parody, an anti-meal intended to shock the addressees. I suggest that, within the final edition of the Book of Ezekiel, this passage serves as a bridge between chaos and cosmos. Emphasising the notion of commensality (albeit in an unconventional way), the victory banquet in Ezek 39:17–20 foreshadows the restoration of the sacrificial temple cult, and a new era characterized by harmonious divine-human communion (Ezekiel 40–48).⁸²

5. Concluding Remarks

The *zebah* (זבח), which can be characterized as a sacrifice of communion, held an important place in the temple cult in ancient Israel and Judah. In this study it has been demonstrated, on the basis of a survey of all relevant biblical texts, that the meal which accompanied the ritual was regarded as a major social event. Highlighting the aspect of commensality, several texts make an association between this type of feast and joy.

In some prophetic passages such a sacrificial feast serves as a metaphor for divine acts of judgment and/or destruction. Four such texts were analysed above: Isa 34:5–8; Jer 46:10; Ezek 39:17–20; Zeph 1:7. In these texts, the traditional image of a *zebah* has undergone transformations of various kinds. YHWH appears in the role of host, rather than guest of honour. The association between זבח and joy is suppressed, while notions of violence and fear are foregrounded. In a couple of cases, the central aspect of commensality is downplayed. How can such transformations be understood? This study has suggested the following explanations:

In Zeph 1:7, an invitation to a sacrificial feast is combined with another motif, the day of YHWH. Skilfully employing a rhetorical strategy built on ambiguity and reticence, this prophecy challenges the (presumably) positive expectations of the addressees in 7th century Jerusalem, concerning an upcoming cultic event, as well as their own future. Possibly, this rather obscure oracle inspired other biblical writers to explore the potentially dark and destructive aspects of a (metaphorical) *zebah* feast.

In Jer 46:10, within an oracle against Egypt, further notions have been added to the picture of a *zebah* taking place on the day of YHWH. This text describes a day of divine revenge, when the deity's sword consumes the fat and blood of slain soldiers. It seems likely that the author reshaped an idea known from Egyptian sources, *viz.* that the sacrificial victims represent the deity's enemies. Probably due to the unusual menu, this is a meal without commensality.

Largely recalling Jer 46:10, the prophecy against Edom in Isa 34:5–8 adds yet another motif: the ban (חרם). As a consequence, the meal metaphor focuses entirely on the acts

⁸⁰ With BøE, *Gog and Magog*, 130.

⁸¹ BLOCK, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 477.

⁸² Although many readers might find the text's attitude towards defeated enemies repulsive, it is worth noting that Ezek 39:17–20 contains an image of commensality which is unique within the Hebrew Bible, and which might be of interest for ecologically informed readings: All wild animals are gathered around YHWH's table.

of slaughtering and consuming/destroying the victims. This passage is void of ambiguity. Here זֶבַח is clearly used as a metaphor for a massacre.

In Ezek 39:17–20, finally, where a similar scene is presented, the focus has shifted from the killing of YHWH's enemies to the celebration of the deity's triumph (over Gog's army). Here the metaphorical *zebah* has the character of a victory banquet. In a scene prefiguring the restoration of the temple cult, the aspect of commensality is emphasised. However, this passage does not depict human-divine communion. One may speak of an anti-*zebah*. All the traditional roles are reversed, as YHWH extends invitations to the birds and the wild animals to come and dine at his table.

Bibliography

- ALTMANN, PETER, *Festive Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context* (BZAW 424), Berlin/Boston 2011.
- “Sacred Meals and Feasts in the Old Testament/Hebrew Bible and its Environment: A ‘Treasure Chest’ for Early Christian Practice and Reflection” in this publication, 23–41.
- BEN ZVI, EHUD, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah* (BZAW 198), Berlin/New York 1991.
- BLINKINSOPP, JOSEPH, *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19), New York 2000.
- BLOCK, DANIEL I., *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48* (NIC.OT), Grand Rapids 1998.
- BØE, SVERRE, *Gog and Magog: Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10* (WUNT 135), Tübingen 2001.
- CARROLL, ROBERT P., *Jeremiah*, London: SCM Press, 1986.
- EIDEVALL, GÖRAN, *Prophecy and Propaganda: Images of Enemies in the Book of Isaiah* (CB.OT 56), Winona Lake 2009.
- *Sacrificial Rhetoric in the Prophetic Literature of the Hebrew Bible*, Lewiston 2012.
- EKROTH, GUNNEL, “Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?”, in: *Food & History* 5 (2007) 249–272.
- “Meat for the gods”, in: VINCIANE PIRENNE-DELFORGE/FRANCESCA PRESCENDI (eds.), “Nourrir les dieux?” *Sacrifice et représentation du divin* (Kernos supplément 26), Liège 2011, 15–41.
- ELLIGER, KARL, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten. II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25), Göttingen 1950.
- GESE, HARTMUT, “Die Herkunft des Herrenmahls”, in: HARTMUT GESE, *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78), München 1977, 107–127.
- GILL, DAVID, “Thysia and *šēlāmim*: Questions to R. Schmid's *Das Bundesopfer in Israel*”, *Biblica* 47 (1966), 255–262.
- HOLLADAY, WILLIAM L., *Jeremiah 2* (Hermeneia), Philadelphia 1989.
- JANOWSKI, BERND, “Das Dankopfer: Theologische und kultgeschichtliche Aspekte”, in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu/Das Mahl Gottes* (WUNT 169), Tübingen 2004, 51–68.
- DE JONG, CORNELIS, “Deux oracles contre les Nations, reflets de la politique étrangère de Joaquin”, in: PIERRE BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie: Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETHL 54), Leuven 1981, 369–379.
- KAPELRUD, ARVID, *The Message of the Prophet Zephaniah*, Oslo 1975.
- LABRIQUE, FRANÇOISE, “«Transpercer l'âne» à Edfou”, in: JAN QUAEGBEUR (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (OLA 55), Leuven 1993, 175–89.
- LANG, BERNHARD, “זֶבַח *zābah*; זֶבַח *zəbah*”, in: *ThWAT* 3 (1977) 510–515, 519–531.
- LOHFINK, NORBERT, “הָרֵם *hāram*; הָרֵם *hērem*”, in: *TDOT* 5 (1986) 180–199.
- LUNDBOM, JACK R., *Jeremiah 37–52: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21C), New York 2004.
- MACDONALD, NATHAN, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford 2008.

- *What Did the Ancient Israelites Eat? Diet in Biblical Times*, Grand Rapids 2008.
- MARX, ALFRED, “Opferlogik im alten Israel”, in: BERND JANOWSKI/MICHAEL WELKER (eds), *Opfer: Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt am Main 2000, 129–49.
- “The Theology of the Sacrifice according to Leviticus 1–7”, in: ROLF RENDTORFF/ ROBERT KUGLER (eds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VT.S 93), Leiden 2003, 103–120.
- “Le Dieu qui invite au festin”, in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu/Das Mahl Gottes* (WUNT 169), Tübingen 2004, 35–50.
- *Les systèmes sacrificiels de l’Ancien Testament* (VT.S 105) Leiden: Brill 2005.
- “Mahl und Mahlgemeinschaft zur Zeit des zweiten Tempels gemäss der Priesterschrift”, in: WOLFGANG WEISS (ed.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl* (BThSt 113), Neukirchen–Vluyt 2011, 11–29.
- MCKANE, WILLIAM, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. 2* (ICC), Edinburgh 1996.
- MCLAUGHLIN, JOHN L., *The Marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (VT.S 86), Leiden/Boston/Köln 2001.
- MILLER, PATRICK D., JR., “Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew”, in: *UF* 2 (1970) 177–186.
- MODÉUS, MARTIN, *Sacrifice and Symbol: Biblical Šēlāmîm in a Ritual Perspective* (CB.OT 52), Stockholm 2005.
- NIDITCH, SUSAN, “Ezekiel 40–48 in a Visionary Context”, in: *CBQ* 48 (1986) 208–224.
- *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, Oxford/New York 1993.
- NOGALSKI, JAMES D., “The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve”, in: PAUL REDDIT/AARON SCHART (eds.), *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW 325), Berlin/New York 2003, 192–213.
- NORIN, STIG, “Der Tag Gottes im Alten Testament. Jenseits der Spekulationen – Was ist übrig?”, in: ANDERS HULTGÅRD/STIG NORIN (eds.), *Le Jour de Dieu/Der Tag Gottes* (WUNT 245), Tübingen 2009, 33–42.
- PEIRCE, SARAH, “Death, Revelry, and *Thysia*”, in: *Classical Antiquity* 12 (1993) 219–60.
- PERLITT, LOTHAR, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (ATD 25/1), Göttingen 2004.
- POHLMANN, KARL-FRIEDRICH, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel: Kapitel 1–19* (ATD 22/1), Göttingen 1996.
- *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel: Kapitel 20–48* (ATD 22/2), Göttingen 2001.
- RENDTORFF, ROLF, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (WMANT 24), Neukirchen–Vluyt 1967.
- RUDOLPH, WILHELM, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja* (KAT XIII/3), Gütersloh 1975.
- SEYBOLD, KLAUS, *Nahum, Habakuk, Zephanja* (ZBK.AT 24/2), Zürich 1991.
- STERN, PHILIP D., “Isaiah 34, Chaos, and the Ban”, in: ROBERT CHAZAN/WILLIAM HALLO/LAWRENCE SCHIFFMAN (eds.), *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake 1999, 387–400.
- STULMAN, LOUIS, *Jeremiah* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville 2005.
- SWEENEY, MARVIN A., *Zephaniah: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2003.
- TIEMEYER, LENA-SOFIA, “The Priests and the Temple Cult in the Book of Jeremiah”, in: HANS BARSTAD/REINHARD G. KRATZ (eds.), *Prophecy in the Book of Jeremiah* (BZAW 388), Berlin/New York 2009, 223–264.
- DE VAUX, ROLAND, *Les sacrifices de l’Ancien Testament*, Paris 1964.
- WILEY, HENRIETTA L., *Gather to My Feast: YHWH as Sacrifier in the Biblical Prophets*, unpublished dissertation, Cambridge, Mass. 2004.
- ZIMMERLI, WALTHER, *Ezechiel 25–48* (BKAT XIII/2), Neukirchen–Vluyt 1969.

Jüdisches Essen

Fremdwahrnehmung und Selbstdefinition

Hermann Lichtenberger

Abstract

In the perception of Jews by Greek and Latin non-Jewish and non-Christian authors in antiquity the meals of Jews are a most important factor. The separateness of their meals, the abstention from pork, the Sabbath-meals and meals at Pessah and Sukkot are observed, but also the assumption is expressed that Jews in Rome fasted on Sabbath. It is not always evident whether the information goes back to literary sources and/or reports of eyewitnesses. It becomes crucial when we take the alleged vegetarianism and cannibalism in consideration. Finally a Jewish self-portrait by Josephus is intended to reject the pagan distortions and misrepresentations of Jewish meals.

1. Jüdisches Essen in paganer antiker Sicht

Dieser Beitrag beschränkt sich darauf, jüdisches Essen im nichtjüdischen und nichtchristlichen, d.h. paganen griechisch-römischen Spiegel zu zeigen. Die jüdischen Selbstdarstellungen, insbesondere bei Philo und Josephus, sind z.T. Antworten darauf, insofern sie die Symposien von Griechen und Römern karikierend darstellen und dagegen die Mähler der Essener und Therapeuten als ideale Gegenbilder entwerfen.¹ Abschließend soll eine Selbstdarstellung jüdischen Essens nach Josephus' Schrift *Contra Apionem* gegeben werden.

1.1. Jüdisches Essen im Rahmen des Bildes des Judentums in der Antike

Nichtjüdische Wahrnehmung jüdischen Essens ist im größeren Zusammenhang des Bildes des Judentums zu sehen, wie es in griechischen und lateinischen nichtjüdischen und nichtchristlichen Quellen begegnet.² Das bei den antiken Autoren begegnende Bild des

¹ Siehe dazu in diesem Band die Arbeiten von Jutta Leonhardt-Balzer und Jörg Frey.

² Grundlegend dafür MENAHEM STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bände. Dieses Werk löst die alte Sammlung von THÉODORE REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* ab. Zum Bild des Judentums bei antiken Autoren siehe die Gesamtdarstellungen von JAN NICOLAAS SEVENSTER, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* und jüngst PETER SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*; siehe auch ZVI YAVETZ, *Judenfeindschaft in der Antike*. Im Rahmen der Analyse und Interpretation von Tacitus, *hist* 5,2–13 gibt RENÉ S. BLOCH, *Antike Vorstellungen vom Judentum* einen umfassenden Überblick; auf der Grundlage von STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* zeigt KARL LEO NOETHLICH, *Das Judentum und der römische Staat* im Kapitel

Judentums ist weit überwiegend negativ,³ auch wenn sich positive Züge ausmachen lassen.⁴ Eine hilfreiche Kategorisierung bietet Karl Leo Noethlichs,⁵ wobei die Unterteilung von „5.1.5 Kultstätten, Kultformen, Kultinhalte“ in „Tempel in Jerusalem, Tempelsteuer“ (58f.), „Synagogen“ (59), „Besondere Riten“ (59f.), „Eselskopf-Verehrung“ (60), „Taufe“ (60), „Fasten“ (60f.) „Menschenopfer, bes. Griechen“ (61), „Speisevorschriften“ (61f.), „Sabbat“ (62f.), und „Exklusivität der Riten“ (63) viel Material bietet, das dem Negativurteil über das jüdische Essen vergleichbar ist. Hier ist besonders der Sabbat zu nennen, dessen Ruhegebot als Faulheit gedeutet wurde, mit der man ein Siebtel seiner Lebenszeit vergeude.⁶

1.2. *Allgemeines Essen*

Zunächst sind allgemeine Aussagen über jüdisches Essen zusammenzustellen. Grundlegend dafür ist Tacitus, *hist* 5,5,2: *separati epulis, discreti cupilibus* – „Beim Essen, beim Schlafen halten sie auf strenge Trennung.“⁷

Augustus hat bei der monatlichen Kornverteilung berücksichtigt, dass Juden am Sabbat diese nicht annehmen dürfen:

„Wenn aber die Verteilung an einem bevorstehenden Sabbat geschehen sollte, wo das Verbot des Nehmens und Gebens oder überhaupt einer alltäglichen Verrichtung, besonders aber des Umgangs mit Geld, für die Juden besteht, mußten die Verteilungsbeamten bei den Juden ihren Anteil an der allgemeinen Wohltätigkeit bis zum folgenden Tage zurücklegen“ (Philo, *legat* 158).⁸

Juden wurden seit Caesar von dem Verbot der *Collegia* nicht betroffen und konnten somit auch ungehindert ihre rituellen Mahlzeiten abhalten:

„Denn unser Praetor und Konsul Gajus Caesar hat, als er die Verordnung erliess, durch welche alle Versammlungen in der Stadt Rom verboten wurden, jene Zusammenkünfte, Geldsammlungen und Veranstaltungen von Gastmahlen ausdrücklich von dem Verbote ausgenommen (Josephus, *ant* 14,215).“⁹

1.3. *Verbot des Schweinefleischgenusses*

Zu den hervorstechenden Essengebräuchen bei Juden gehört in den Augen von Nichtjuden das Verbot des Schweinefleischgenusses. Dazu werden unterschiedliche Begründun-

„Das Bild der Juden im römischen Reich“, 44–75 das breite Spektrum negativer und z.T. auch positiver Einstellungen gegenüber Juden und dem Judentum auf.

³ NOETHLICH, *Das Judentum und der römische Staat*, 44–67.

⁴ NOETHLICH, *Das Judentum und der römische Staat*, 67–69. Darunter fällt nach Noethlichs das Bild der Juden als eines Volks von Philosophen, ihre Befähigung als Wahrsager, Traumdeuter und Zauberer, ihre Gesetzestreue, Armenfürsorge und medizinische Kunst sind bestimmend.

⁵ „1. Jüdische Frühgeschichte: Herkunft und Bezeichnungen der Juden. 2. Gottesvorstellung, Religiosität. 3. Kenntnis der jüdischen Bibel bei Nichtjuden. 4. Beschneidung. 5. Kultstätten, Kultformen, Kultinhalte. 6. Politische Verfassung. 7. Soziales Verhalten, wirtschaftliche Lage, ‚Volkscharakter‘. 8. Proselyten“; siehe NOETHLICH, *Das Judentum und der römische Staat*, 45.

⁶ So von Cicero bei Augustin, *c.d.* 6,11, bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 431f.

⁷ Text und Übersetzung nach JOSEPH BORST, *P. Cornelius Tacitus Historiae*, 516f.

⁸ Übersetzung nach FRIEDRICH WILHELM KOHNKE, „Gesandtschaft an Caligula“, 216. Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 17–23 (Nr. 281).

⁹ Übersetzung nach HEINRICH CLEMENTZ, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer 2*, 242.

gen gegeben, oder aber das Verbot des Genusses von Schweinefleisch wird der Lächerlichkeit preisgegeben.

Tacitus, *hist* 5,4,1 bietet eine Begründung:

„Um sich des Volkes für die Zukunft zu versichern, führte Moses neue religiöse Bräuche ein, die mit den sonst auf der Welt üblichen im Widerspruch standen. Dort bei den Juden ist alles unheilig, was bei uns heilig ist; andererseits ist bei ihnen gestattet, was wir als Greuel betrachten (...). Des Genusses von Schweinefleisch enthalten sich die Juden in Erinnerung an die einstige Heimsuchung; war doch über sie selbst seinerzeit der schreckliche Aussatz gekommen, von dem dieses Tier befallen zu werden pflegt. Zeugnis von ihrer einstigen langen Hungersnot gibt noch jetzt ihr häufiges Fasten, und zum Beweis dafür, daß sie einmal Feldfrüchte raubten, hält man am Genuß des ohne Sauerteig bereiteten jüdischen Brotes fest.“¹⁰

Der Lächerlichkeit preisgegeben wird das Verbot des Schweinefleisches in der scheinbar witzigen Bemerkung des Augustus, lieber das Schwein des Herodes zu sein als dessen Sohn: *melius est Herodis porcum esse quam filium*.¹¹

Gegenstand der Heiterkeit und des Spottes aufseiten Caligulas wird die jüdische Ablehnung des Schweinefleisches im Bericht des Philo über die jüdisch-alexandrinische Gesandtschaft. Caligula fragt: Warum enthaltet ihr euch des Genusses von Schweinefleisch? Auf diese Frage brach bei unseren Gegnern wieder ein so schallendes Gelächter los, teils weil sie sich darüber belustigten, teils weil sie, um ihm zu schmeicheln, sich beflleißigten, seine Bemerkung als geistvollen Witz und unterhaltsamen Ausspruch erscheinen zu lassen, daß einer der Diener seines Gefolges seinen Unwillen über die Mißachtung des Kaisers zeigte. Denn in seiner Gegenwart war es für Leute, die nicht zu seinen engsten Vertrauten gehörten, nicht ungefährlich, auch nur leise zu lächeln. Wir erwiderten: Die einen haben diese, die anderen jene Sitte, und wie uns ist auch unseren Gegnern der Gebrauch mancher Dinge verboten. Da bemerkte jemand: So essen viele auch kein Lammfleisch, ein sonst ganz gewöhnliches Nahrungsmittel. Darauf lachte er und sagte: Und das mit Recht, denn es schmeckt nicht (*Philo, legat* 361–363).¹²

Das Unverständnis für den Verzicht auf Schweinefleisch führt zur Annahme eines jüdischen Schweinekults. So behauptet Petronius, *Satyricon*, Fragm. 97 P.L.M.B. XLVII einen Schweinekult der Juden: *Iudaeus licet et porcinum numen adoret*.¹³

Juvenal hält das Verbot des Schweinefleisches vergleichbar mit dem Tabu des Kannibalismus:

„Einige haben ’nen Vater erlost, der den Sabbat streng einhält, beten zu nichts als den Wolken allein und der Gottheit des Himmels, menschliches Fleisch auch halten sie gleich mit dem Fleische des Schweins, welches der Vater vermied; und bald wird die Vorhaut beschnitten“ (*Juvenal, Sat* XIV, 96–106).¹⁴

¹⁰ Übersetzung nach BORST, *Tacitus*, 514f.

¹¹ Text des Macrobius, *Saturnalia* II,4,11 bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 665 (Nr.543).

¹² Übersetzung nach KOHNKE, „Gesandtschaft an Caligula“, 26f.

¹³ Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 444 (Nr. 195); siehe auch unter „Sabbatessen“.

¹⁴ Lateinischer Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 102 (Nr. 301); deutsche Übersetzung nach WILHELM BINDER (u.a.), *Römische Satiren*, 470; siehe auch SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 119–121.

1.4. Sabbatessen

1.4.1. Angebliches Fasten am Sabbat¹⁵

Nach Strabo¹⁶ hat Pompejus Jerusalem an einem Fastentag eingenommen. Vermutlich meint Strabo nicht den Versöhnungstag, sondern hält den Sabbat für einen Fastentag.¹⁷ Nach Pompejus Trogus¹⁸ hat Mose den Sabbat zu einem Fastentag erklärt, da der siebte Tag nach siebentägigem Fasten in der Wüste beim Exodus sowohl das Ende des Hungers als auch der Wanderung gebracht hatte. Auch Tacitus (*hist* 5,4,2) bringt den Hunger beim Auszug mit dem häufigen Fasten der Juden in Verbindung. Die römische Satire macht sich dann über das angebliche Sabbatfasten der Juden lustig:

„Der Jude, mag er auch seine Schweinegottheit anbeten
Und die höchsten Himmelsehren (...) anrufen,
wenn er nicht doch auch mit dem Messer den Saum seines Penis abschneidet
und knotenförmig die Eichel kunstvoll freilegt,
so soll er, vom Volk verjagt, in die griechischen Städte auswandern
und soll nicht zittern beim Sabbatfasten nach dem Gesetz“ (et non ieiuna sabbata lege premet).¹⁹

Zu den üblen Gerüchen gehört nach Martial der Atem sabbatfastender Jüdinnen (ieiunia sabbatariorum).²⁰

Schließlich witzelt auch Augustus über das angebliche Fasten der Juden am Sabbat:

„Mein lieber Tiberius, nicht einmal ein Jude hält am Sabbat so gewissenhaft sein Fasten ein, wie ich es heute tat“ (Sueton, *Augustus* 76).²¹

Die Annahme von John M. G. Barclay²², „there is strong evidence that Judeans in Rome fasted on the sabbat“²³, pauschalisiert. Persius belegt eindeutig das jüdische Festmahl am

¹⁵ Siehe dazu SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 134f.

¹⁶ Strabo, *Geographica* 16,2,40; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 297 (Nr. 115): *nāsteias hemera*.

¹⁷ STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 307 (Nr. 115); SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 134.

¹⁸ Pompeius Trogus bei Iustinus, *Historiae Philippicae*, Libri 36, *Epitoma* 2,14; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 334–336 (Nr. 137).

¹⁹ Petronius, *Satyricon*, Fragm. 97 P.L.M.B. XLVII; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 444 (Nr. 195); Übersetzung nach SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 117.

²⁰ Martial, *Epigrammata* IV,4; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 523 (Nr. 239).

²¹ Sueton, *Augustus* 76,2; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 110 (Nr. 303).

²² JOHN M. G. BARCLAY, „Against Apion. Translation and Commentary“, 328.

²³ JOHN M. G. BARCLAY bezieht sich dabei auf MARGARET WILLIAMS, „Being a Jew in Rome: Sabbath Fasting as an Expression of Romano-Jewish Identity“, 8–18; siehe auch RANON QATSOFF, „Le’inyan ta’anit beshabat“, 175f. Für Margaret Williams spielt dabei die Aussage des Augustus, den sie für einen besonders guten Kenner der Juden hält (13), und Martials Aufzählung schlechter Gerüche (13f.) eine wichtige Rolle. Nun macht die Kenntnis des Verzichts auf Schweinefleisch (Macrobius, *Saturnalia* II,4,11; siehe oben) und die Rücksichtnahme gegenüber Juden am Sabbat, wie sie Philo, *legat* 158, berichtet, noch nicht einen umfassenden Kenner des Judentums aus. Als wichtigsten Grund für das Sabbatfasten römischer Juden nennt Margaret Williams die Tatsache, dass Jerusalem sowohl im Jahr 63 v.Chr. von Pompejus und 37 v.Chr. von Sossius an einem Sabbat eingenommen worden war, und viele Bewohner als Kriegsgefangene nach Rom verschleppt worden waren. Für diese sei von nun an der Sabbat ein Tag „of sorrow and repentance, rather than a day of joy and thanksgiving“ (16) geworden. Philo, der *legat* 156 von den Sabbatbegehungen der Juden Roms berichtet, weiß nichts von Fasten und Trauer, sondern von der „öffentlichen Unterweisung in der väterlichen Philosophie“. Hinzu kommt, dass die römische Judenschaft nicht nur auf die beiden genannten kriegerischen Umstände

Sabbat²⁴. Das angebliche Fasten der Juden am Sabbat beruht auf schierer Unkenntnis seitens der paganen Umwelt oder ist, wie im Fall des Petronius und Martial, satirische Verhöhnung tatsächlichen jüdischen Fastens, z.B. am Versöhnungstag.²⁵

1.4.2. Festliches Sabbatmahl

Dem angeblichen Sabbatfasten der Juden widerspricht auch eine ironische Darstellung jüdischer Sabbatbräuche: die Sabbatlichter, das Festessen, der Wein bei Persius, *Satiren* V,179–184:

„Was Schöneres gäb' es doch! Denn wenn den
Tag des Herodes man feiert und am beschlagenen Fenster
Öligen Qualm ausspeien die aufgestellten Laternechen²⁶.
Veilchenbekränzt, und geringelt zum Kreis auf rötlicher Schüssel
Schwimmt des Thunfischs²⁷ Schweif, und von Wein schäumt hell die Karaffe
Stumm die Lippen du rührest und erleichst vor beschnittenem Sabbat.“²⁸

Hier begegnen uns einige für unser Thema wichtige Besonderheiten: Der Sabbat wird „Tag des Herodes“²⁹ genannt, wir erfahren von den qualmenden Sabbatlichtern³⁰, vom Festessen und vom Wein am Sabbat. Schäfer macht darauf aufmerksam, dass nur noch Plutarch auf den Wein am Sabbat anspielt, wenn er meint, dass das Sabbatfeiern „nicht ganz ohne dionysische Feier“ sei.³¹ Plutarch will auch wissen, „daß sie bei der Sabbathfeier einander fleißig mahnen, sich im Weine zu betrinken: sind sie aber durch etwas Wichtigeres daran gehindert, so pflegen sie doch wenigstens etwas ungemischten Wein zu verkosten“.³²

zurückgeht, sondern viel älter ist, wie die bei Valerius Maximus berichtete Ausweisung von Juden aus Rom im Jahr 139 v.Chr.; Text *Facta et Dicta Memorabilia* I,3,3 bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 358 (Nr.147a und b). Dazu belegt Persius (s.u.) eindeutig ein opulentes Sabbatmahl. Die Annahme eines Sabbatfastens der Juden in Rom erklärt sich leichter als paganen Missverständnis als die Wiedergabe eines geübten Brauchs.

²⁴ Siehe nächster Text.

²⁵ Es könnte auch eine Vermischung des Sabbat mit dem Versöhnungstag vorliegen, zumindest eine Kenntnis des Fastens am Versöhnungstag; vgl. SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 134f. Es ist eher unwahrscheinlich, dass es sich bei dem – angeblichen – Sabbatfasten in Rom um ein ähnliches Phänomen der Reinheit handelt wie bei der essenischen Notdurftvermeidung am Sabbat nach Josephus, *bell* 2,147.

²⁶ Zu den Sabbatlichtern siehe Seneca, *ep Mor* 95,47: *Accedere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fulgine*; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 432f. (Nr. 188).

²⁷ Zu Fischen als Speise des Freitagabends siehe STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 437 (Nr. 190).

²⁸ Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 436 (Nr. 190); Übersetzung OTTO SEEL, *Die Satiren des Persius*.

²⁹ Zum „Tag des Herodes“ siehe CLEMENS LEONHARD, „‘Herod’s Days’ and the Development of Jewish and Christian Festivals“, 189–208.

³⁰ Siehe dazu auch Seneca, *Ep mor* 95,47; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 432f. (Nr. 188).

³¹ Plutarch, *Moralia*, Tischreden Buch 4,6,2; deutsche Übersetzung CHRISTIAN WEISE/MANUEL VOGEL (Hg.), *Plutarch, Moralia*, Bd. 2, 100. Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 553f. (Nr. 258).

³² Ebd.

1.4.3. Kaltes Sabbatessen

In *Brevis Expositio in Vergilium Georgica* 1,336³³ wird Saturn³⁴ mit dem Sabbatessen in Verbindung gebracht:

„Es ist hinreichend bekannt, dass der Saturn ein kalter Stern ist und dass darum bei den Juden am Tag des Saturn die Speisen kalt sind.“

1.4.4. Zusammenfassung

Das Sabbatmahl wird erstaunlich selten genannt. Wir haben mehr Belege für das angebliche Sabbatfasten als für das Festessen am Sabbat. Die Gründe für diesen Befund mögen unterschiedlich sein. Möglicherweise verband sich die Besonderheit dieses Tages eher mit einer Absonderlichkeit, dem Fasten, als mit einer Alltäglichkeit, dem Essen. Wir wissen nicht, ob und in welchem Umfang Nichtjuden jüdische Häuser besucht haben oder gar an Sabbatessen teilnahmen. Was Persius beschreibt, ist am ehesten eigenem Augenschein entnommen.

1.5. Passamahl

Einziger Beleg für das spezielle Brot ohne Sauerteig ist Tacitus, *hist* 5,4,2:

„Zeugnis von ihrer einstigen langen Hungersnot gibt noch jetzt ihr häufiges Fasten, und zum Beweis dafür, daß sie einmal Feldfrüchte rauben mußten, hält man am Genuß des ohne Sauerteig bereiteten jüdischen Brotes fest.“³⁵

1.6. Sukkot

Ein singulärer Beleg für Besonderheiten des Laubhüttenfestes findet sich in Plutarch, *Moralia*, Tischgespräche 43. Buch, 6,2³⁶:

„Für's Erste entspricht das größte und heiligste Fest der Juden der Zeit und der Feier nach dem Dionysus. Denn an den sogenannten Fasten, wenn die Weinlese im höchsten Schwange ist, stellen sie unter Zelten und Hütten, die meist aus Wein- und Efeuranken zusammengeflochten sind, Tische mit Sommerfrüchten aller Art auf, wie sie auch den Tag vor dem Feste Hüttenfest nennen. Wenige Tage später sodann feiern sie ein anderes Fest, welches nicht etwa bloß vermuthungsweise, sondern wörtlich nach dem Bacchus benannt ist.“

³³ Lateinischer Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 654 (Nr. 537c): Satis cognitum est, Saturni stellam frigidam esse et ideo apud Iudaeos Saturni die frigidos cibos esse. Stern verweist weiter auf Rutilius Namatianus, *De Reditu Suo* I,389, wo von „frigida sabbata“ der Juden die Rede ist; Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 662f. (Nr.542).

³⁴ Zu Saturn als Stern der Juden siehe zu Tacitus, *hist* 5,2 und 4 BLOCH, *Antike Vorstellungen vom Judentum*, 85f. Zum Sabbat als Tag des Saturn siehe Tibull, *Carmina* 1,3,18 (siehe STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 319f. [Nr. 126]) und Cassius Dio, *Historia Romana* 37,17,3 (STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 349–353 [Nr. 406]).

³⁵ Übersetzung nach BORST, *Tacitus*, 514f. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 37: „Tacitus is the only pagan writer to refer to this.“ In diesem Zusammenhang spricht Tacitus ebenfalls als einziger paganer antiker Autor explizit vom Sabbatjahr; ein Hinweis darauf könnte in Sueton, *Tiberius* 32,2 gesehen werden; siehe dazu STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, 111f. (Nr. 305).

³⁶ Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 553f. (Nr. 258).

Plutarch spricht insgesamt von drei dionysischen Festen der Juden; sie könnten alle in den Umkreis von Sukkot fallen.³⁷

1.7. Weingenuss³⁸

Weingenuss, der bei jüdischem Sabbatessen und bei Pessach obligatorisch ist, findet sich erstaunlicherweise selten. Zu den beiden genannten Stellen bei Persius und bei Plutarch ist noch die Erläuterung Plutarchs über die Wichtigkeit des Weintrinkens bei den Juden hinzuzufügen, dass „unter den vielen Strafarten, die bei ihnen eingeführt sind, diejenige, welche dem Gestraften den Genuß des Weines für eine vom Richter bestimmte Zeitfrist verbietet, am meisten verhaßt ist. Die, welche diese Strafe leiden [Fortsetzung verloren]“.³⁹ Stern denkt hier m.R. an das Nazirät.⁴⁰

1.8. Vegetarismus

Der erste Autor, der von einem angeblichen Vegetarismus der Juden bei Opfern spricht, ist Theophrast (372–288/7 v.Chr.).⁴¹ Der entscheidende Passus lautet nach dem Bericht des Porphyrius in *De abstinencia* II,26:

„Und in der Tat sagt Theophrast, dass die Syrer, zu denen die Juden gehören, auch jetzt noch nach der uranfänglichen Art Opfer darbringen, lebende Opfer⁴², und wenn uns jemand befehlen würde, dies auf dieselbe Art zu tun, wir von der Sache Abstand nehmen würden. Sie essen nämlich nicht von den Opfern, sondern sie verbrennen sie nachts ganz, und indem sie viel Honig und Wein darüber gießen, zerstören sie das Opfer, damit die allsehende (Sonne) nicht Zuschauer des Schändlichen werde. Und sie tun dies fastend in den Tagen dazwischen. Während dieser ganzen Zeit, da sie von Herkunft Philosophen sind, sprechen sie miteinander über das Göttliche, geben sich nachts der Sternbeobachtung hin, betrachten diese und rufen Gott an mit Gebeten. Denn diese waren die ersten, die sowohl von andern Tieren als auch ihresgleichen (opferten), sie taten dies aus Notwendigkeit, nicht aus Begierde.“

Bezalel Bar-Kochva⁴³ stellt m.R. lapidar fest: „Nothing Theophrastus writes fits real Jewish sacrificial customs: the Jews did not sacrifice only burnt offerings; they did not refrain from eating the meat parts of the sacrifice; they did not burn a victim while it was still alive; the sacrifice was not performed at night; the participants fasted neither during the sacrifice nor after it; they did not pour honey and wine over the victim...“. Hinzu kommt, dass weder Sternbeobachtung noch Gespräche über das Göttliche die Opfer begleiteten, sondern diese Opfer öffentlich unter Musik und Gesang stattfanden.

³⁷ Siehe dazu STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 560–562 (Nr. 258).

³⁸ Siehe dazu SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 136f.

³⁹ Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 554 (Nr. 258); Übersetzung WEISE/VOGEL, *Moralia*, Bd. 2, 101.

⁴⁰ STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 562 (Nr. 258).

⁴¹ Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, 10 (Nr. 4). Siehe dazu BEZALEL BAR-KOCHVA, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period, Part I From Alexander and the Successors to the Religious Persecutions of Antiochus Epiphanes (333–168 B.C.E.)*. Ich zitiere nach der mir zugänglichen Typoscriptausgabe.

⁴² Zur Lesung von *zoothytein* ohne *iota subscriptum* in der Bedeutung „lebend opfern“ siehe BAR-KOCHVA, *Image*, 27–31.

⁴³ BAR-KOCHVA, *Image*, 34.

Es geht in unserem Zusammenhang nicht um die Grausamkeit, mit der die Opfer, Tiere und Menschen, angeblich bei lebendigem Leib, verbrannt werden, eine Schändlichkeit, zu der sich kein Grieche zwingen lassen würde. Auch die Juden sind sich des Grässlichen bewusst, darum verbrennen sie die Opfer mithilfe von Brandbeschleunigern (Honig und Wein) nachts, so dass bei Tagesanbruch nichts mehr zu sehen ist.

Wichtig für unsere Fragestellung ist die Nachricht, dass Juden nichts von den Opfern essen, und die Erklärung, dass sie die Opfer aus Notwendigkeit, nicht aus Begierde nach dem Fleisch der Opfertiere darbringen. Was Theophrast aussagen möchte, wird aus dem unmittelbar Vorausgehenden deutlich: Tieropfer gefallen Gott nicht, doch die Menschen begannen Tiere zu opfern, um ihr eigenes Gelüste nach Fleisch zu befriedigen. Demgegenüber stehen die Juden, die dies nicht so halten, sondern ihre Opfer nicht aus Lust nach Fleisch, sondern aus Notwendigkeit opfern, und zwar vollständig und auf die beschriebene grausame Weise.⁴⁴ Das Fasten bei und zwischen den Opfern ist als sühnender Akt für die Grausamkeit des Opfern zu verstehen.

Es fragt sich, ob Theophrast von einem grundsätzlichen Vegetarismus der Juden ausgeht. Dies lässt sich im Rahmen der Zivilisationstheorie von Theophrast mit einiger Sicherheit beantworten: Die Juden gehören noch heute in das frühe Stadium, in dem es noch nicht Brauch war, Fleisch zu essen: „The anthropological development of the Jews was arrested at a stage of human and animal sacrifice prior to eating the flesh of the victims.“⁴⁵ Porphyrius, der Tradent des Theophrast, weiß, dass Juden Fleisch essen, sich aber gewisser Arten, vor allem des Schweinefleischs, enthalten (*de abstinentia* I,14; II,61; IV,11).⁴⁶ Poseidonius *Historiae* (135–51 v.Chr.) berichtet nach Strabo (*Geographica* 16,2,37) von der Enthaltung der Juden von jeglichem Fleisch (*bromata*).⁴⁷

Es gab eine frühe Tradition, dass Juden überhaupt kein Fleisch essen. Das ist historisch mit Sicherheit unzutreffend, gehört aber zu einer kulturanthropologischen Periodisierung, nach der die Juden in einem Stadium der Menschheitsgeschichte stehen geblieben sind, in der der Mensch (noch) nicht zum Essen von Fleisch, sei es tierisches oder menschliches, übergegangen war. Die Aussagen Theophrasts sind also ohne Anhalt an der Wirklichkeit, sondern beruhen auf einer kulturanthropologischen Theorie.

Seneca berichtet, als Jugendlicher eine Zeitlang vegetarisch gelebt zu haben, es dann aber auf Hinweis seines Vaters, dies könnte als ein Brauch fremder Kulte verstanden werden, aufgegeben zu haben.⁴⁸

⁴⁴ Siehe BAR-KOCHVA, *Image*, 24.

⁴⁵ BAR-KOCHVA, *Image*, 27.

⁴⁶ BAR-KOCHVA, *Image*, 34.

⁴⁷ *bromata* muss sich hier speziell auf Fleisch beziehen, da eine Enthaltung allgemein von Speisen keinen Sinn machte. So mit STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I, 300; BAR-KOCHVA, *Image*, 371. Sie enthielten sich des Fleischs nicht nur früher, sondern tun das bis heute. Diese Enthaltung von Fleisch ist Zeugnis ihrer *deisidaimonia*.

⁴⁸ Lateinischer Text mit englischer Übersetzung bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I, 433f. (Nr. 189).

1.9. Kannibalismus⁴⁹

Das Ritualmordmotiv, das in den Pogromen und Vertreibungen der Juden seit dem Mittelalter eine so verheerende Rolle spielte, taucht in der Antike in der Weise auf, dass die Juden jedes Jahr im Jerusalemer Tempel einen Griechen mästeten, um ihn zu schlachten und ihn gemeinsam zu verzehren.

Der Text findet sich bei Josephus, *cAp* 2,91–96:⁵⁰

„Antiochus IV (Epiphanes) habe im Jerusalemer Tempel ein Ruhebett gefunden, auf dem ein Mensch lag. Vor diesem habe ein mit Fleischgerichten, Seefischen und Geflügel besetzter Tisch gestanden, worüber der König in Erstaunen geraten sei. Als bald nun habe der Mensch die Ankunft des Königs gefeiert, als wenn dieser ihm die größte Hilfe gewähre, er sei dem König zu Füßen gefallen und habe, indem er die rechte Hand (als Schutzfleher) zu ihm ausstreckte, um Befreiung angefleht. Der König habe ihn dann aufgefordert, ihm zu vertrauen und zu sagen, weshalb er sich hier befinde und was die Speisen zu bedeuten hätten, worauf er seufzend und weinend seine Not mit folgenden Worten geklagt habe: Er sei ein Grieche, und während er, um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, die Provinz durchzogen habe, sei er plötzlich von fremdstämmigen Menschen ergriffen, in einen Tempel geschleppt und hier eingesperrt worden. Dort wurde er von niemandem erblickt, aber dauernd mit Speisen gemästet. Anfangs hätten ihm diese unerwarteten Wohltaten Freude verursacht, hierauf aber Verdacht, dann Erstaunen, zuletzt habe er einen näher herankommenden Diener gefragt und von ihm erfahren, daß es ein geheimes Gesetz der Juden gebe, dem zuliebe er genährt werde, und sie täten das jedes Jahr zu einer bestimmten Zeit. Sie fingen nämlich einen durchreisenden Griechen auf, mästeten ihn ein Jahr lang, führten ihn dann in einen Wald, schlachteten ihn, opferten seinen Leib nach ihrem Brauche, kosteten von seinen Eingeweiden und schwüren bei der Opferung des Griechen die Feindschaft gegen die Griechen zu hegen. Dann würfen sie die Überreste des Umgekommenen in eine Grube. Der Gefangene habe dann hinzugefügt, daß ihm nur noch wenige Tage beschieden seien und den König gebeten, ihn aus seiner schrecklichen Lage zu befreien.“⁵¹

In der Darstellung folge ich zunächst Bickerman,⁵² nenne dann aber die Einwendungen und Differenzierungen von Bar-Kochva.⁵³ Die Geschichte trägt alle Züge antijüdischer bzw. antisemitischer Propaganda.

1.9.1. Der Haseid

Tacitus, *hist* 5,5: Die Juden haben untereinander unerschütterlich treuen Zusammenhalt und hilfsbereites Mitleid, doch gegenüber allen anderen Menschen feindseligen Hass: *sed adversus omnes alios hostile odium*. Schon im 3. vorchristlichen Jahrhundert lesen wir bei Hekataios von Abdera: „Weil Mose selbst als Fremdling vertrieben war, führte er die menschen scheue und fremdenfeindliche Lebensart der Juden ein“ (*Aegyptiaca* bei Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* 40,3, Text bei STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I,26 [Nr. 11]).

⁴⁹ ELIAS BICKERMAN, „Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik“, 225–255; siehe jetzt BAR-KOCHVA, *Image*, 262–289.

⁵⁰ Grundlegend BICKERMAN, „Ritualmord“, 225–255. Siehe jetzt SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 95–100.

⁵¹ Übersetzung nach BICKERMAN, „Ritualmord“, 225f.

⁵² BICKERMAN, „Ritualmord“, 226–238.

⁵³ BAR-KOCHVA, *Image*.

1.9.2. *Coniuratio*

Die Juden leisten ihren grausigen Eid auf das Menschenopfer, von dessen Eingeweiden sie kosten. Der Vorwurf des Menschenopfers und Kannibalismus gehört zum stehenden Inventar der Propaganda gegen den Feind. So berichtet Sallust (*Catilina* 22) von der berühmten Verschwörung des Altertums, der „*coniuratio Catilinae*“: „Als Catilina die Parteigenossen zum Eid auf seine verbrecherische Tat band, soll er, wie manche berichten, das Blut eines Menschen mit Wein vermischt in der Schale herumgetragen und darauf, nachdem alle die Fluchformel ausgesprochen und davon gekostet hatten, so wie es bei heiligen Kulthandlungen üblich ist, seinen Plan eröffnet haben.“ Nach Cassius Dio (*Historia Romana* 37,30,3) schlachtete Catilina einen Knaben als Opfer, ließ bei seinen Eingeweiden schwören und verzehrte sie dann beim gemeinsamen Opferschmaus mit seinen Gefährten. Plutarch (*Cicero* 10) berichtet, die Verschwörer hätten vom Fleisch eines von ihnen geopfert Menschen gekostet, um sich ihrer gegenseitigen Treue zu versichern.

Der Gemeinplatz gehört zur Topik!

1.9.3. *Der Kannibalismus*

Anthropophagie taucht seit der Mitte des 2. Jh.s n.Chr. als Vorwurf gegen die Christen auf.⁵⁴ Das Verbrechen binde die Christen zusammen. Der aufzunehmende Christ habe durch Messerstiche unwissend ein mit Mehl bedecktes neugeborenes Kind zu töten, dessen Blut man dann lecke und dessen Glieder man verzehre. Durch diese – unwissentliche – Tat werde der Christ in das Netz der Christen eingefangen (Minucius Felix, *Octavian* 9). Anthropophagie hat dann die Kirche ihren eigenen Sekten (Montanisten, Manichäern u.a.) vorgeworfen. Es handelt sich um einen beliebten Topos der Verächtlichmachung des Gegners.⁵⁵

1.9.4. *Der Tempelgefangene*

Der Tempelgefangene gehört in diese Topik der Greuelpropaganda und ist vielfältig belegt.⁵⁶

Die Juden werden freilich nicht nur als menschenfeindlich denunziert, auch als gottlos, als *átheoi*, weil sie die Götter der Nichtjuden nicht verehrten. Auf ihren Gottesdienst sahen Gebildete als auf einen Aberglauben, *superstitio*, herab (Cicero: *barbara superstitio, pro Flacco* 28,67), wie später auch Tacitus *Iudaeorum mos absurdus sordidusque* (*hist* 5,5,5) nennt.

Bickerman sieht in der Erzählung die Vereinigung von zwei unterschiedlichen Strängen: Erstens, das Mästen des Tempelgefangenen und seine Tötung in einem Hain; zwei-

⁵⁴ ANDREW B. MCGOWAN, „Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century“, 413–442, stellt den Vorwurf des Kannibalismus gegen Christen in den Zusammenhang der antiken Kannibalismusbeschuldigungen; zur Verbindung von Anschuldigungen gegen Juden und Christen siehe MCGOWAN, „Eating People“, 417; siehe auch PHILIP A. HARLAND, „‘These People are ... Men-Eaters’: Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups“, 56–75.

⁵⁵ Zum Zusammenhang von Vegetarismus und Kannibalismus siehe MCGOWAN, „Eating People“, 423.437f.; häufiger ist der Zusammenhang zwischen Inzest und Kannibalismus, siehe MCGOWAN, „Eating People“, *passim*.

⁵⁶ BICKERMAN, „Ritualmord“, 236–238.

tens ein Opfer im Tempel mit einem kannibalistischen Fest und dem Haseid. Bar-Kochva wendet ein, dass folgende Elemente zu je einer eigenen Geschichte gehören müssen: 1. Die Gefangenschaft im Tempel und die Überführung in einen Hain; 2. das Opfer im Tempel und das Töten im Hain; 3. Das Verbrennen des Opfers und der Kannibalismus; 4. das vollständige Verbrennen des Opfers und die Entsorgung der Überreste in einer Grube. Bar-Kochva rekonstruiert so zwei Fassungen⁵⁷:

Version A: „the human sacrifice“: Jährlich wird ein (griechischer) Fremder gemästet und als Opfer (lebendig) verbrannt; Haseid.

Version B: „the cannibalistic feast“: Ein (griechischer) Fremder wird gefangen, in einem Hain getötet, (sein Leib in kleine Stücke zerschnitten), und sein Fleisch verzehrt; Haseid; die Überreste werden in eine Grube geworfen.

In der ersten Version findet sich das Motiv des Verbrennens des Opfers bei lebendigem Leib, in der zweiten das des Kannibalismus, wobei die Geschichte vom Aufessen des Opfers als die schrecklichere Variante die des Verbrennens bei lebendigem Leib überlagert hat.⁵⁸

Hatte Bickerman als Urheber der Blutbeschuldigung die seleukidische Propaganda gesehen, die die Religionsverfolgung des Antiochus IV rechtfertigen sollte, so vermutet Schäfer⁵⁹ eine ägyptische Herkunft, und Bar-Kochva⁶⁰ belegt überzeugend, dass sowohl das Motiv des Menschenopfers als auch das des Kannibalismus ägyptische Wurzeln hat. Die Blutbeschuldigung findet sich lediglich bei Poseidonius, Apollonius Molon, Damacritus und Apion. Tacitus führt sie in seiner umfassenden Aufnahme älterer Beschuldigungen und Vorurteile nicht auf.⁶¹

2. Jüdische Reaktion auf die pagane Verzeichnung der Mahlgebräuche: Josephus, contra Apionem⁶²

Christine Gerber macht darauf aufmerksam, dass Josephus erstaunlich wenig auf die jüdischen Speisegebote Bezug nimmt, so wenig wie auch auf andere Gesetze, „die Außenstehenden als typisch jüdisch galten“⁶³, und verweist auf *cAp* 2,173–175 sowie 282. Tatsächlich versucht Josephus nicht, einzelne Gebote in ihrer Plausibilität zu erweisen, sondern verweist generell auf den göttlichen Ursprung des Gesetzes.⁶⁴ Dass aber Josephus

⁵⁷ BAR-KOCHVA, *Image*, 275.

⁵⁸ BAR-KOCHVA, *Image*, 276.

⁵⁹ SCHÄFER, *Judenhaß und Judenfurcht*, 100.

⁶⁰ BAR-KOCHVA, *Image*, 280–289.

⁶¹ Ob die Unglaubwürdigkeit der Blutbeschuldigung eine Rolle gespielt hat, wie BAR-KOCHVA, *Image*, 287 unterstellt, ist angesichts des Fortlebens der Blutbeschuldigung bis ins 19. Jahrhundert zu bezweifeln. Blutbeschuldigungen in Ungarn im Jahr 1883 riefen FRANZ DELITZSCH (*Schachmatt den Blutlügern Rohling und Justus*) und HERMANN LEBERECHE STRACK (*Der Blutaberglaube in der Menschheit: Blutmorde und Blutritys; zugleich eine Antwort auf die Herausforderung des „Osservatore Cattolico“*) auf den Plan.

⁶² Siehe dazu die neueren Übersetzungen und Kommentare: FOLKER SIEGERT (Hg.), *Flavius Josephus Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem*; BARCLAY, „Against Apion“. Siehe weiter die Monographie von CHRISTINE GERBER, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*, 7.

⁶³ GERBER, *Bild*, 386 und weiter: „So geht er mit keinem Wort auf die Beschneidung ein, erwähnt das Sabbatgebot nur in einer Umdeutung seines ursprünglichen Sinns und berührt auch die Speisegebote kaum.“

⁶⁴ Siehe GERBER, *Bild*, 387.

nur am Rande über jüdisches Essen sprechen würde, ist nur bedingt zutreffend, denn er hat sich mit schweren Anschuldigungen über jüdisches Essen auseinanderzusetzen, nämlich mit dem Vorwurf, Juden würden Tiere braten und essen, die andern Völkern heilig sind, sie würden zahme Tiere opfern und kein Schweinefleisch essen, und schließlich wird die Beschuldigung des Kannibalismus gegen sie erhoben.

2.1. *Der Vorwurf, Juden würden andern Völkern heilige Tiere braten und essen*

2.1.1. *Manetho*

Manetho erhebt den Vorwurf, die Juden würden ausgerechnet die Tiere, die andern Völkern und Religionen heilig sind, opfern und essen.

Beim Auszug hätten sie geradezu gewütet: „Nicht nur Städte und Dörfer setzten sie in Brand und hatten nicht genug daran, Heiligtümer zu plündern und Götterstatuen zu verunstalten, sondern sie benutzten fortwährend die Adyta als Küchen zum Braten der (sonst doch) als heilig verehrten Tiere; sie zwangen deren Priester und Propheten, ihre Schlächter und Metzger zu werden und warfen sie dann wieder nackt hinaus“ (cAp 1,249).⁶⁵

Manetho fasst nach Josephus seine Vorwürfe in dem angeblichen Gebot des Mose zusammen: „dieser habe bei ihnen eingeführt, weder Götter anzubeten noch sich der in Ägypten kultisch verehrten Tiere zu enthalten, sondern alles zu schlachten und zu verzehren, und sich mit niemandem zu verbinden als mit den Mitverschworenen“ (cAp 1,260).⁶⁶

Josephus ist mit der Zurückweisung des Auszugsberichts bei Manetho so beschäftigt, dass er auf diese Anschuldigung nicht eingeht.

2.1.2. *Der Vorwurf, Juden würden zahme Tiere opfern und kein Schweinefleisch essen*⁶⁷

Hier setzt sich Josephus mit Apion auseinander: „Was aber sonst noch in Apions Anklage steht, wäre gerade wert, ohne Gegenrede übergangen zu werden, um ihn Ankläger seiner selbst und der übrigen Ägypter sein zu lassen. Er wirft uns nämlich vor, daß wir <zahme> Tiere opfern und kein Schweinefleisch essen; auch die Beschneidung der Geschlechtsteile verspottet er“ (cAp 1,137).⁶⁸

Josephus hat es leicht zu antworten, auch wenn er die Argumentationsebene verschiebt und zum Gegenangriff übergeht:

„Was nun erstens das Töten zahmer Tiere angeht, das ist auch allen übrigen Menschen gemeinsam; und wenn Apion diejenigen, die sie schlachten, verklagt, hat er (damit nur) von sich selbst bewiesen, dass er ägyptischer Abstammung ist. Wäre er nämlich Grieche oder Makedone, würde er sich hierüber nicht erbosen; denn diese geloben sogar, Hekatomben den Göttern zu opfern, und sie verwenden die Opfertiere zum Schmausen, ohne dass deswegen die Welt einen Mangel erlitte an Herdentieren, wie Apion befürchtet“ (cAp 2,138).⁶⁹

⁶⁵ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 148.

⁶⁶ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 150; siehe auch BARCLAY, *Against Apion*, 145.

⁶⁷ Siehe SIEGERT, *Ursprünglichkeit II*, 112; BARCLAY, *Against Apion*, 240.

⁶⁸ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 182.

⁶⁹ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 183.

Josephus argumentiert mit dem bei den Griechen Üblichen, dass nämlich Haustiere geschlachtet und geopfert werden, greift dann aber Apion wegen seiner Herkunft an: Wäre er, wie er behauptet, alexandrinischer Grieche, dann wüsste er das. Er argumentiert aber als Ägypter, der er tatsächlich ist.⁷⁰

2.1.3. *Der gemästete und verspeiste Grieche (cAp 2,97)*

„Eine derartige Phantasiegeschichte ist nicht nur voller theatralischer Schauerlichkeiten, sondern strotzt vor Schamlosigkeit und Grausamkeit.“⁷¹ Die Argumentation des Josephus betrifft nun einerseits Antiochus IV, der frevlerisch den Tempel betrat, nicht in der Absicht, den Griechen zu retten. Andererseits fragt Josephus: „Warum ein Grieche? Es könnte ja auch ein Ägypter sein, von deren Sitten die der Juden ebenfalls abweichen, den die Juden, gäbe es dieses heimliche Gesetz, fingen. Und schließlich das Verspeisen: Oder wie wäre es möglich, dass zu diesem Opfer alle Juden sich versammelten und so vielen Tausenden jene Fleischstücke zum Verzehr ausreichten, wie Apion sagt?“ (cAp 2,100).⁷²

Und schließlich: „Und warum hat er den aufgefundenen Menschen, wer immer es war – er hat ihn ja nicht namentlich genannt – <...> beziehungsweise wie führte der König ihn dann nicht mit (großem) Geleit in seine Heimat zurück, wo er durch diese Aktion selbst als fromm und außergewöhnlicher Freund der Griechen hätte gelten und gegen den Hass vonseiten der Juden sich einmütige Sympathie aller hätte verschaffen können?“ (cAp 2,100f.).⁷³

2.2. *Die Vorzüge der Juden nach Josephus*

Nicht systematisch, aber doch ins Einzelne gehend, stellt Josephus die wahren Züge der mosaischen Gesetzgebung bezüglich der Speisen heraus:

2.2.1. Mose hat bestimmt, was zu essen und was nicht zu essen erlaubt ist: Mose hat auch die kleinsten Dinge des täglichen Lebens „nicht dem Selbstentscheid nach den Wünschen der künftigen Anwender (des Gesetzes) überlassen, ja auch bezüglich der Speisen: welche muss man vermeiden und welche kann man sich zuführen?“ (cAp 2,173f.).⁷⁴

2.2.2. Fasten und Speisegebote sind überall bekannt. Es handelt sich dabei nicht um Geheimwissen, sondern sie sind weltweit bekannt. „Ja auch in den Volksmassen ist schon seit langem ein starker Neid entstanden auf unsere Frömmigkeit, und es gibt keine Stadt bei den Griechen, welche es auch sei, auch keine Barbaren(-Stadt), und kein Volk, wohin nicht der Brauch [...] des siebten Tages, an dem wir nicht arbeiten, durchgedrungen [...]“

⁷⁰ Vgl. cAp 2,29: „Obwohl er im ägyptischen Oasis geboren und damit ägyptischer ist als jeder Ägypter, wie man sagen könnte, hat er seine wahre Heimat und seine Abstammung abgeleugnet; in der falschen Angabe, er sei ein Alexandriner, gibt er die Nichtswürdigkeit seines Volkes zu“ (Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 164).

⁷¹ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 175; siehe II, 108f.; BARCLAY, *Against Apion*, 216–221.

⁷² Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 176.

⁷³ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 176.

⁷⁴ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 191; vgl. auch BARCLAY, *Against Apion*, 268.

wäre und das Fasten und das Lichtenanzünden und vieles von dem, was es bei uns an Speiseverboten gibt, mitbeachtet würde“ (*cAp* 2,282).⁷⁵

2.2.3. Es gibt keine ausufernden Opfermahlzeiten. Anders als bei den griechischen Opfern werden nicht unzählige Tiere geschlachtet und verspeist, sondern: „Schlachtopfer bringen wir nicht dar, um uns (dabei) selber vollzuessen und zu betrinken – dies entspräche nicht Gottes Willen und könnte Anlass für Ausschreitung und Verschwendung werden – ; sondern maßvoll, gesittet und wohlgekleidet (opfern wir), damit wir gerade beim Opfern Maß halten“ (*cAp* 2,195).⁷⁶

2.2.4. Keine Schwelgerei: Anders als die Lakedämonier, die sich bedienen lassen, halten Juden ihre strengen Gesetze „nicht um des Nichtstuns und der Schwelgerei willen“ ein (*cAp* 2,228b).⁷⁷

2.2.5. Die Vogelmutter: Das Gesetz regelt nicht nur, welche Tiere und von welchen Tieren gegessen werden kann, sondern schränkt auch deren Ausbeutung ein. Das Gesetz „hat auch nicht erlaubt, dass man zu jungen Vögeln auch ihre Eltern aus dem Nest nimmt“ (*cAp* 2,213).⁷⁸

2.2.6. Zusammenfassung

Josephus stellt in der Auseinandersetzung mit paganen Verzeichnungen jüdischen Essens das wahre Wesen jüdischer Speiseregeln dar: Sie gehen durch Mose auf göttliches Gesetz zurück, so dass es dem einzelnen nicht überlassen bleibt, was er essen geneigt ist. Von besonderer Bedeutung ist ihre Öffentlichkeit. Weder die Mahlzeiten noch die Speisen sind geheim. Insbesondere handelt es sich nicht um ausufernde Gelage wie bei Opfermählern der Griechen oder der Symposien der Griechen und Römer.

3. Abschließende Reflexionen

Die Darstellung jüdischen Essens bei griechischen und lateinischen nichtjüdischen und nichtchristlichen Autoren fügt sich ein in das Gesamtbild, das sie von Juden in der Antike entwerfen. Dabei handelt es sich, wie in dem großen ethnographischen Exkurs des Tacitus in *hist* 5,2–13 hauptsächlich um Aufnahme von Quellen anderer Nichtjuden, die über die Geschichte und die Gebräuche der Juden geschrieben haben. Dabei werden über die Jahrhunderte hin abschätzig und verzeichnende Darstellungen weitergeschrieben. In einzelnen Fällen können wir auch mit persönlichen Erfahrungen mit Juden und ihrer Religions- und Lebenspraxis rechnen, aber auch diese lassen in den seltensten Fällen die negativen Klischees sich zu einem positiven Bild der Juden wandeln. Mit dem Thema des Essens steht ein zentraler Punkt jüdischer Lebenspraxis im Mittelpunkt. Insgesamt gesehen ist das Essen von Juden wegen der auffälligen Besonderheiten von höchstem Interesse, andererseits wird ihm mit Unverständnis begegnet. Die Gründe für die auffälligen Verschiedenheiten im Verhältnis zu andern Völkern werden bei den antiken Autoren nicht von Juden selbst erfragt oder der längst existierenden Übersetzung der Tora ins

⁷⁵ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 213; vgl. auch BARCLAY, *Against Apion*, 328f.

⁷⁶ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 196; vgl. auch BARCLAY, *Against Apion*, 280.

⁷⁷ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 205; vgl. auch BARCLAY, *Against Apion*, 392.

⁷⁸ Übersetzung nach SIEGERT, *Ursprünglichkeit I*, 201; siehe dazu auch BARCLAY, *Against Apion*, 294.

Griechische entnommen, sondern man begnügt sich mit dem Fortschleppen jahrhundertalter Entstellungen und Missverständnisse. Dass diese in neuzeitlichem Gewand wiederkehrten und wiederkehren macht die Beschäftigung mit ihrer antiken Gestalt umso bedrückender.⁷⁹

Bibliographie

- BARCLAY, JOHN M. G., „Against Apion. Translation and Commentary“, in: STEVE MASON (Hg.), *Flavius Josephus. Translation and Commentary*, Bd. 10, Leiden/Boston 2007.
- BAR-KOCHVA, BEZALEL, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period, Part I From Alexander and the Successors to the Religious Persecutions of Antiochus Epiphanes (333–168 B.C.E.)*, o.J., Druckausgabe University of California Press, Berkeley 2010.
- BICKERMAN, ELIAS, „Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik“, in: *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden 1980, 225–255 (ursprünglich MGWJ 71, 1927).
- BINDER, WILHELM (u.a.), *Römische Satiren*, Berlin/Weimar 1977.
- BLOCH, RENÉ S., *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Historia 160, Stuttgart 2002.
- BORST, JOSEPH, P. *Cornelius Tacitus Historiae*, München 1959.
- CLEMENTZ, HEINRICH, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Bd. 2, Nachdruck Wiesbaden o.J.
- DELITZSCH, FRANZ, *Schachmatt den Blutlügenern Rohling und Justus*, Erlangen 1883.
- GERBER, CHRISTINE, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem* (AGAJU 40), Leiden/New York/Köln 1997.
- HARLAND, PHILIP A., „These People are ... Men-Eaters’: Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups“, in: ZEB A. CROOK/PHILIP A. HARLAND (Hg.), *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. Essays in Honour of Stephen G. Wilson*, Sheffield 2007, 56–75.
- KOHNKE, FRIEDRICH WILHELM, „Gesandtschaft an Caligula“, in: LEOPOLD COHN u.a. (Hg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Berlin 1964.
- LEONHARD, CLEMENS, „Herod’s Days and the Development of Jewish and Christian Festivals“, in: BENEDIKT ECKHARDT (Hg.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals* (JSJ.S 155), Leiden/Boston 2011, 189–208.
- MCGOWAN, ANDREW B., „Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century“, in: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), 413–442.
- NOETHLICH, KARL LEO, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.
- QATSOFF, RANON, „Le’inyan ta’anit beshabbat“, in: *Sinai* 119 (1979) 175f.
- REINACH, THÉODORE, *Textes d’auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris 1895.
- SCHÄFER, PETER, *Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010.
- SEEL, OTTO, *Die Satiren des Persius*, München 1950.
- SEVENSTER, JAN NICOLAAS, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (NT.S 41), Leiden 1975.
- SIEGERT, FOLKER (Hg.), *Flavius Josephus Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem*, 2 Bde. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6,1 und 2), Göttingen 2008.
- STERN, MENAHEM, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Bd.1 *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1976; Bd. 2 *From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem 1980; Bd. 3 *Appendices and Indexes*, Jerusalem 1984.
- STRACK, HERMANN LEBERECHEIT, *Der Blutbergglaube in der Menschheit: Blutmorde und Blutritus; zugleich eine Antwort auf die Herausforderung des „Osservatore Cattolico“*, München 1892.
- WEISE, CHRISTIAN/VOGEL, MANUEL (Hg.), *Plutarch, Moralia*, Bd.2, Wiesbaden 2012.

⁷⁹ Siehe den vielsagenden Untertitel des Buches von SCHÄFER: „Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike.“

- WILLIAMS, MARGARET, „Being a Jew in Rome: Sabbath Fasting as an Expression of Romano-Jewish Identity“,
in: JOHN M. G. BARCLAY (Hg.), *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, London
2004.
- YAVETZ, ZVI, *Judenfeindschaft in der Antike. Mit einer Einleitung von Christian Meier*, München 1997.

Common Meals in the Qumran Movement with Special Attention to Purity Regulations

Cecilia Wassén¹

Abriss

Der Beitrag zeichnet die Grundzüge von Reinheit und Unreinheit im Frühjudentum sowie der üblichen Reinheitspraktiken der jüdischen Bevölkerung in der späteren Zeit des Zweiten Tempels nach. Auf diesem Hintergrund werden die auf Speise bezogenen Reinheitspraktiken der Qumranbewegung analysiert, die aus den entsprechenden Texten hervorgehen. Viele von ihnen bezeugen die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Reinem und Unreinem. „Die Reinheit“ (*ḥaṭṭāhaōrāh*) musste vor aller Kontamination geschützt werden. Einer weitverbreiteten Auffassung zufolge bezeichnet die Terminologie die üblichen gemeindlichen Mähler der Bewegung, die im Zustand der Reinheit gegessen wurden. Dabei handelt es sich allerdings um eine von Josephus' Behauptung, die Essener reinigten sich vor Mählern und beträten den Speisesaal als „Heiligtum“ (Bell 2,128), inspirierte Projektion. Vielmehr unterschieden die Qumranleute zwischen alltäglichen und speziellen Mählern. Nur im zuletzt genannten Fall war vollständige Reinheit gefordert, wie sie besonders 4QTohorot A (4Q274) nahelegt. Rein praktische Überlegungen müssen bei der Rekonstruktion der qumranischen Reinheitspraktiken bedacht werden. Zu beachten ist etwa die Tatsache, dass jeder von Zeit zu Zeit in einen unreinen Zustand fiel.

There is nothing that can bring people together quite like a shared meal. Table etiquette, what sort of food is served, where and with whom one is eating mark social belonging. The act of sharing a meal has the potential of forging close links between the participants and reinforcing a common identity. Given the powerful symbols of togetherness that a shared meal often expresses, a meal can also mark social boundaries towards outsiders. Participation in pure meals is heavily guarded in the sectarian texts of the Dead Sea Scroll which lay down rules guiding both inclusion in and exclusion from partaking of such meals. No doubt such rules served to preserve the high status of some meals and generate an identity of exclusiveness, typical of the sect.

My study focuses on purity regulations in relation to meals within the Qumran corpus. The main questions are: What are the regulations regarding purification before meals, the handling of food, and the exclusion of the impure at certain meals? And what kind of meals are the texts describing? I will also attempt to answer the question why

¹ I very much appreciate the discussion of my paper during the conference at Metochi Study Centre on Lesbos (September, 2013) which helped improve this study. I am particularly grateful for the comments by Göran Eidevall and Jodi Magness.

purity was so important within the Qumran movement, in particular in connection to meals. In order to address these questions, I will also provide an introduction to the information about meals within the Qumran sect; i.e., what do we know in general about how the sectarians shared their meals?

All texts from Qumran that pertain to purity and food are important in the discussion. Although I will be distinguishing between sectarian texts and non-sectarian texts, my assumption is that all texts found in the caves at Qumran were used at the site and therefore reflect the interest of at least a segment within the Qumran movement. For insights into the social life within the movement including the common meals I will analyse information in the rules, especially the Community Rule (S), the Damascus Document (D), and the Rule of the Congregation (1QSa).² Since I am interested in the Qumran movement as a whole, and to limit my investigation, I will only briefly take archaeological data from Qumran that pertain to purity praxis into consideration.³ In order to understand what is special about the purity regulations in connection to food in the Dead Sea Scrolls, I will begin by briefly discussing some ideas about purity in Judaism and explaining certain key features of the purity praxis within the general population in Palestine.

1. Ideas about Purity in the Hebrew Bible and early Judaism

Why are certain items and humans considered impure as opposed to pure in the Hebrew Bible? Why did the ancient Israelites associate common human phenomena and experiences such as death, childbirth, menstruation, and sexual intercourse (specifically the semen) with impurity?⁴ The answers to these questions differ widely among scholars. Since Mary Douglas' *Purity and Danger* (1966) scholars tend to view the purity laws as symbolic in nature. For Douglas the body is a symbol of the social body and she links holiness to wholeness and completeness. Focusing on boundaries, she describes impurities as matters out of place.⁵ In terms of bodily fluxes, these are examples of defect bodies: "the idea of holiness was given an external physical expression in the wholeness of the body as a perfect container".⁶ According to Jacob Milgrom, followed by Hannah Harrington, impurity instead primarily symbolizes the forces of death as opposed to holiness,

² For the meal described in 1QSa, see JÖRG FREY "Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran" in this publication, 101–130. 1QSa is sometimes called 'The Messianic Rule' because of its eschatological orientation. The introduction states "And this is the rule for all in the Congregation of Israel in the end of days" and the rule ends with regulations for a meal attended by the Priest (a priestly Messiah?) and the Messiah (1QSa 2:11–22). Yet, many of the rules appear to apply to the everyday life of the sect, such as the regulations concerning the education of the children (1QSa 1:6–8) and the exclusion of the impure and defect from special meetings (2:4–10). Since the Qumran sect believed that they were living at the end time, the document does not necessarily pertain to a future time. I agree with HARTMUT STEGEMANN'S (*The Library of Qumran*, 113) assessment: "this text was surely conceived as a binding congregational rule for its author's present time".

³ For the archaeology at Qumran in connection to meals, see JODI MAGNESS, "Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered" in this publication, 131–155.

⁴ See Lev 12–15; Num 19.

⁵ MARY DOUGLAS, *Purity and Danger*, 42–58.

⁶ DOUGLAS, *Purity and Danger*, 53. Although she has reevaluated many of her first conclusions, her view on the body as a symbol of the social body remains. For a partial critique of her identification of holiness with wholeness see SAUL OLYAN, "Mary Douglas's Holiness/wholeness Paradigm". He points out that biblical discourse distinguishes clearly between people with bodily fluxes and people or animals with defects, arguing that Douglas "blurs" these distinctions. See also JACOB MILGROM (*Leviticus*, 720–721) for a similar critique of

which stands for life forces.⁷ That there is deep, underlying symbolism behind the system of ritual purity laws is self-evident for Jonathan Klawans, who agrees with Douglas' theories, stating "They [the purity laws] serve functions, for sure, but they may also express some fundamental ideas about body, cosmology, and perhaps justice".⁸ In contrast to the common effort to explain the purity system by deciphering its innate symbolism, Jonathan Z. Smith considers the notions of impurity in the Hebrew Bible to be quite random: "despite ingenious attempts, there is no possibility of decoding the meaning of causes of impurity—they signify difference".⁹ From a biological evolutionary perspective and using socio-cognitive insights Thomas Kazen traces the underlying reasons behind the Mosaic laws back to a few basic, human feelings, i.e., a sense of justice, feelings of empathy, disgust, and fear. Ideas of impurity in turn primarily stem from feelings of disgust.¹⁰ Whatever lies behind the effort to categorize items and people in terms of pure and impure, clearly these notions stem from far back in human evolution. Although we may tend to associate these types of taboos with ancient religions, Douglas has demonstrated that notions of impurity, or pollution, is fundamental in all cultures, ancient and modern alike, although, of course, in many different ways.¹¹ Her insights are in a way strengthened by Kazen's findings in that by being human we all share these feelings of disgust or unease before certain things, although most of the people in the Western society would not label these things 'impure'.¹²

For uncovering ancient ideas about purity in the Hebrew Bible and early Judaism, Harrington's and Milgrom's work are particularly helpful. Harrington explains the general concept of purity well: "Purity, *tohorah*, can best be understood in relationship to, on the one hand, holiness *qedushah*, on the other hand, *tum'ah*, impurity. *Tohorah* is a state of being; it refers to the absence of impurity. Holiness, *qodesh*, *qedushah*, on the one hand, is an active force which comes from God. Holiness can be defined loosely as divine energy".¹³ Impurity cannot come in contact with holiness. Milgrom describes these two categories as 'dynamic' as opposed to the pure and common:

her overall theory. Although he notes "to be sure her definition of the term Holy as wholeness and completeness... is justified", he claims that she does not distinguish properly between holy and common.

⁷ HANNAH HARRINGTON, *The Impurity Systems*, 29. JACOB MILGROM ("The Dynamics", 31) states "the bodily impurities focus on four phenomena: death, semen, blood, and scale disease. Their common denominator is death or the appearance of death. Vaginal blood and semen represent the forces of life. Their loss implies death".

⁸ JONATHAN KLAWANS, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, 5.

⁹ JONATHAN Z. SMITH, *To Take Place*, 108. He continues: "Nor is there any relationship of equivalence between the modes of purification and the forms of impurity—they signify sheer change in status, sheer difference". He understands purification rituals in light of his general interpretation of ritual "as assertion of difference" (109).

¹⁰ THOMAS KAZEN, *Emotions in Biblical Law*, especially 71–94.

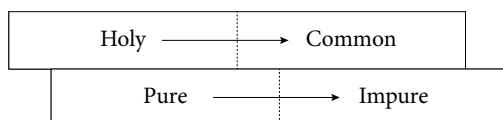
¹¹ Given her view on impurity as dirt out of place, she can connect views on impurity also to secular societies by pointing to the common view on dirt, e.g., "Shoes are not dirty in themselves, but it is dirty to place them on the dining-table; food is not dirty in itself, but it is dirty to leave cooking utensils in the bedroom, or food bespattered on clothing..." (DOUGLAS, *Purity and Danger*, 36–37). This comparison has been criticized by MILGROM (*Leviticus*, 720–721) who questions the validity of the theory since many things are out of place, but few are pollutants. Although the parallels may not be exact, I agree with Douglas that we share these basic feelings of what is simply wrong, or, in her terminology, 'dirty' (e.g., whereas many people often use the internet through their iPhones in the washroom, many would hesitate to bring a cup of coffee).

¹² I question Douglas' use of the term 'dirt' and 'impurity' as synonyms.

¹³ HANNAH HARRINGTON, *The Purity Texts*, 9.

They [the holy and the impure] seek to extend their influence and control over the other categories, the common and the pure. In contrast to the holy and impure, the common and the pure are static... they take their identity from their antonyms.¹⁴

Milgrom offers the following diagram to illustrate their relationships (it should be noted that the vertical boundaries between holy and common and pure and impure are never fixed):



As the diagram shows, impurity and holiness can never have contact. Purity is a necessary prerequisite for God's holiness to be present and biblical laws regulated the spread of impurity in order to protect the sacred, i.e., foremost the temple (or 'tabernacle') and its priests. Hence, purification rules regulate how impure persons and things are to be purified before contact with sancta (e.g., Num 19:13, 20). This perspective dominates the priestly writing; again, Milgrom: "in the priestly system the realm of the holy is restricted to the sanctuary, the sacrifice, and the priest".¹⁵ But a different perspective is also apparent in the Pentateuch by which the whole people and the whole country are considered sacred. The Holiness code (Lev 17–26) in particular promotes the idea of holiness of people and land (e.g., Lev 18:24–28; 19:2; 20:21) and connects it to ethical behaviour. Thereby holiness is neither static nor given, but requires observance of the divine laws.¹⁶ Given that holiness applies to the whole country from the latter perspective, by consequence purity also matters far away from the temple.

Various sources from Second Temple Judaism, including the Dead Sea Scrolls, the Pseudepigrapha, Josephus, and the New Testament, suggest that many Jews cared about ritual purity. These reflect a general concern with the purity of the temple and its priesthood, as well as the food set aside for the priests, *terumah* (priestly gifts).¹⁷ Still, we have to imagine, as E.P. Sanders explains, that people had different views on the purity requirements involved in the handling of priestly food:

Not everyone kept the same impurities away from the priesthood; not everyone started handling the priests' food in purity at the same point in the food chain. One person might keep only corpse impurity away from the priests' food, while another might protect it from lesser impurities as well.¹⁸

¹⁴ MILGROM, "The Dynamics", 29.

¹⁵ MILGROM, *Leviticus*, 721. See also CANA WERMAN, "The Concept of Purity", 163–167.

¹⁶ WERMAN ("The Concept of Purity", 166) explains, "the Holiness Code calls upon the nation and the strangers that reside in its midst to aspire to holiness".

¹⁷ *Terumah*, lit. 'heave' or 'wave offering' (e.g., Exod 29:27; Lev 7:28–34; 10:14; Num 18:11) is used in rabbinical literature as a generic term for holy food eaten by the priests and their families outside of the temple. Similarly to the wave offerings, also first fruits and tithes were eaten outside of the temple and in purity by priests and their families (see ED P. SANDERS, *Judaism*, 438; *Jewish Law*, 134–136).

¹⁸ SANDERS, *Judaism*, 221. He further notes that "it was not possible to keep all the impurities away from food all the time" and gives the examples of a farmer who would often be impure from intercourse or "from touching a menstruant's bed" (221). Although he forgets that that those handling the food, e.g. at harvest, would also be women and that menstruation would therefore be an even bigger issue, the point is well taken.

He notes that the Pharisees trusted ordinary people to keep priestly food away from corpse impurity. In this context it is important to note that dry food could not become impure; thus these purity precautions concern wet foodstuff (cf. Lev 11:37–38). This basic principle is also evident in Qumran texts (4Q284a 1, 2; 4Q274 3 i-ii; cf. 11QT 49:7–10), which aim at preventing impure people from touching wet food (e.g., oil and fruit and cucumber with liquids oozing out). I will return to this subject in more detail below.

Not only did the food for priests have to be pure (however defined), but the priests and their families were also required to eat first fruits and sacrificial food in a pure state (Num 18:11). Also lay people had to eat holy food in purity, i.e., shared sacrifices (Num 7:11–18), the second tithe, and Passover meals (Num 9:9–14).¹⁹ Thus, in order to eat the Passover lambs people would commonly arrive in Jerusalem early in order to purify beforehand unless they had undergone purification rituals assisted by a local priest.²⁰ There is evidence that Jews in the Second Temple period cared about purity in areas outside of the temple cult. In addition to textual evidence, archaeology also suggests that many Jews paid attention to purity in their everyday life. This is indicated by the vast number of *miqva'ot* that have been discovered all over the country and the prevalence of stone vessels (that were considered incapable of becoming impure).²¹

Ten *miqva'ot* have been discovered at Qumran, which is an exceptional high number for a rural settlement.²² There is also an unusually large assemblage of large stone jars, which were quite expensive and are rare among the archaeological findings. Also unusual is the large concentration of stone lids and stoppers, which should also be connected to purity concerns of sect.²³ Although both the archaeology and texts from Qumran give evidence of a heightened concern with purity that was quite extreme by any standard, the sectarianism was rather typical in caring about purity also outside of the temple.²⁴ At the end of the second temple period, some groups made a conscious effort to also eat non-sacral food in purity. The Pharisees, who are generally believed to be linked with the *ḥaverim*, were well-known for being cautious about impurity in connection to food (Mark 7).²⁵ Although the underlying reasons for purity and the level of purity at meals of the Pharisees are debated, it is evident that their meals were marked by purity in some

¹⁹ SANDERS, *Judaism*, 228. Lev 7:20–21 imposes the punishment of *karet* for eating of sacred meat while impure.

²⁰ They would commonly have attracted corpse impurity during the year, which required purification by sprinkling (Num 19); see SANDERS, *Judaism*, 134. For details of purifications for pilgrims to Jerusalem during Passover and other holidays, see SUSAN HABER, “Going up to Jerusalem”, 199–201.

²¹ About 700 *miqva'ot* have been found in Palestine from 1st century B.C.E. to 1st century C.E. (JODI MAGNESS, *Stone and Dung*, 16). For the widespread and use of *miqva'ot* in Palestine, see also JODI MAGNESS, *Archaeology of Qumran*, 142–147; ANDREA M. BERLIN, “Jewish Life”, 451–453; SEÁN FREYNE “Jewish Immersion”, 230–237. Stone wares can signify a concern about purity since these could not become ritually impure, but there may have been other reasons for their popularity as well (see BERLIN, “Jewish Life”). According to sectarian *halakhah* stone vessels could become impure through impure oil (CD 12:15–17).

²² See MAGNESS, *The Archaeology*, 147–158.

²³ DENNIS MIZZI, “Ritual Purity at Qumran”.

²⁴ See JOHN C. POIRIER (“Purity Beyond the Temple”, 247–265) who claims that purity concerns were never confined to the temple.

²⁵ See GEDALYAHU ALON, *Jews, Judaism and the Classical World*, 205–223; SAUL LIEBERMAN, “The Discipline”.

sense.²⁶ Rinsing hands prior to eating regular food is an example of a general expansive concern with purity at the end of the Second Temple Period. There is no textual evidence that the Qumran sectarians practiced hand washing before meals, which is based on the belief that hands can be impure separately from the rest of the body.²⁷ All the evidence in the scrolls testifies rather to the practice of full immersion (CD 10:10–13; 1QS 3:4–6; 5:13–14; 4Q512 12:2–6; cf. Josephus *J.W.* 2.139, 161) and sprinkling (see below); the large number of *miqva'ot* discovered at Qumran corroborates this view. Nevertheless, hand washing was necessary for men after emission of semen (not due to intercourse) and a *zav* (see below). In addition, the large stone vessels make the picture less clear since these are usually associated with the practice of rinsing hands.²⁸

2. Ideas about Purity in the Dead Sea Scrolls

Much of the *halakhic* material in the Scrolls is concerned with purity issues and demonstrates that purity played a fundamental role within the movement. Like the strict sectarian *halakhah* in general the sect also had a stringent attitude to purity, which meant that the sect often advocated a stricter *halakhah* than other Jewish groups. For instance, the sect prohibited sexual intercourse in the holy city (CD 12:1–2; implied in 11QT 45:11), thereby extending the sphere of holiness of the temple to the entire city; in sectarian *halakhah* the purification period after sex was prolonged from one to three days (11QT 45:11–12; cf. Lev 15:18). Another example is the opinion that impurity travelled upwards through a stream of water contaminating any source of water (4QMMT B 55–58) contrary to the position of the Pharisees (*m. Yad.* 4:7). The derogatory label of their Pharisaic opponents, “seekers of smooth things,” דורשי החלקות (e.g., 1QpNah 3–4 i 7) captures well the sectarian sentiment about what they perceived to be a lax *halakhic* attitude of outsiders even among those who may have been seen by others as unusually strict (Mark 7). The sect’s belief in its own superior interpretation of the laws including the correct observation of purity laws made for an important part of the formation of a sectarian identity. This is evident in a passage in the Damascus Document (D) that recalls the key concerns of the early group who founded a new covenant in ‘the land of Damascus’ (CD 6:19), which was based on the correct *halakhah* and works of charity. The importance of purity is highlighted with the use of biblical terminology (cf. Ezek 44:23–24 and Lev 10:10). CD 6:17–20 reads:

And to distinguish between the impure and pure and make known (the difference) between the holy and the profane (להבדיל בין הטמא לטהור ולהודיע בין הקודש לחול), and to observe the Sabbath day in its exact detail and the appointed times and the day of fast as it was found by those who entered into the new covenant in the land of Damascus...

²⁶ According to Jacob Neusner the Pharisees ate their food in purity in imitation of the priests (e.g., “From Politics to Piety”; “The Pharisaic Agenda”); so also ALON, *Jews, Judaism, and the Classical World*, 219. This view has been criticized by Sanders who contends that it was not possible, nor desirable, for lay people like the Pharisees to maintain purity like priests. The debate centres around two topics: the alleged practice of hand washing before ordinary meals by the Pharisees—a practice that SANDERS disputes (*Judaism*, 431–443)—and whether or not the vast number of early rabbinic purity rules related to food mainly concern all food (so Neusner) or rather priestly food (so Sanders). According to the latter view, the Pharisaic purity rules reveal nothing about pharisaic meals.

²⁷ See MAGNESS, *Stone and Dung*, 28.

²⁸ There is also a basin possibly for washing hands in locus 4. De Vaux explains that it could be filled with water from the outside through a channel (JEAN-BAPTISTE HUMBERT, *de Vaux’s Field Notes*, 13).

The text further emphasizes the importance of purity a few lines down: “and let him separate himself from all impurities, according to their precept” (CD 7:3). The same biblical quote is repeated in CD 12:19–20 as a conclusion to a collection of laws related to purity, which demonstrates the importance of these biblical texts for the community. Whereas observing the correct purity laws defines the sectarians, the opposite is true for the outsiders according to the same document. The discourse in CD 4:12b–5:15a details how Belial entraps the people in three nets by tricking them, since these nets have the appearance of being three types of righteousness (4:16–17). One of Belial’s nets is “defilement of the sanctuary” which is subsequently explained to be caused by men sleeping with menstruating women and marrying their nieces (5:7–11).²⁹ Regardless of how one interprets the alleged transgressions exactly, the text demonstrates that the sectarians constructed the view of others by associating them with impurity.

Why was purity such a great concern in the sect? A common metaphor of the sect is that of a sanctuary; for example, 1QS 8:4–6a reads “When these become in Israel—the Council of the community being established in truth—an eternal plant, a house of holiness for Israel, an assembly of supreme holiness for Aaron” (see also e.g., 1QS 5:5–6; 9:3–6; 4QFlor 1–2 1:6). Many commentators propose that the sect saw itself as a temple in some sense, replacing the Jerusalem temple, but we should be careful not to take the metaphor literally (i.e., the sect is not a temple). Through the sanctuary metaphor the sectarian authors highlight some qualities associated with the temple that are appropriated to describe the nature of the sect. While there are differences in the use of metaphors of sanctuary in the texts, they all emphasize the holiness of the community and the divine presence.³⁰ Holiness as a quality of the members and the community is expressed also outside of the context of the sanctuary metaphor, e.g., “a holy congregation” (1QS 5:20; 1QSa 1:9, 13), “a holy council” (1QS 2:25; 1QH 15:10; 1QM 3:4; CD 20:25; 1QSa 2:9), “men of perfect holiness” (CD 20:2–7; 1QS 8:20), and “men of holiness” (1QS 5:13, 18; 8:17, 23; 9:8). Commenting on the frequent holiness terminology applied to the community, Harrington explains that “the Qumran community regarded itself as, first of all, holy”.³¹ As noted above, purity is a prerequisite of holiness, the latter coming from divine presence. The importance of purity for having contact with the divine sphere is particularly evident in laws that prohibit certain people with any kind of impurity or physical defects from

²⁹ One difficulty lies in the meaning of sleeping with a woman “who sees her blood of flowing” (CD 5:7). JONATHAN KLAWANS (*Impurity and Sin in Ancient Judaism*, 53–55) argues that we should accept the plain meaning. Both sins are then, according to him, examples of moral impurity which defile the temple. While the illicit marriage with a niece is an example of moral impurity, I disagree with his interpretation of the reference to the woman who sees blood. Given that sexual intercourse during menstruation was taboo in early Judaism (cf. Lev 15:19–24; 18:19) and that the discourse presumes that the transgression is misunderstood as “righteousness” by the general population (CD 4:16–18) I find it unlikely that the alleged sin concern men who are sleeping with their wives during menstruation on purpose. I have proposed (CECILIA WASSÉN, *Women in the Damascus Document*, 118–120) that the sin is a consequence of marriage with foreign women who are not trusted concerning observing the laws for a *niddah*. This in turn could lead to men entering the temple in an impure state.

³⁰ For an analysis of the sanctuary metaphors, see CECILIA WASSÉN, “Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple?”

³¹ HANNAH HARRINGTON (“Holiness and Law”, 127) provides a list of passages that refer to the community as holy.

entering certain meetings in 1QSa with the explanation “for holy angels are in their council” (1QSa 2:8–9; see below p 95).

3. The Make-up of the Sectarian Communities

In order to investigate the character of the common meals, it is necessary to sort out the make-up and settings of the communities reflected in the Scrolls, which is not a simple task. According to the traditional picture, the *yaḥad* (חיה) a term used frequently (over 50 times) in S (e.g., 1QS 2:22, 24, 26; 3:11–12; 5:5–7; 6:2–3, 13–24) and several times in 1QSa (7 times), is the special designation for the community living at Qumran, which is seen as a centre of the movement. Since no women are mentioned (apart from ‘one born of a woman’) the common assumption is that this community consisted of celibate, male members. Frank Moore Cross’ description from 1958 is representative of this perspective:

The term *yaḥad*, ‘community’ seems to apply to the community par excellence; i.e., the principal settlement in the desert. The Qumrân settlement is probably unique, not only in being the original ‘exile in the desert’, the home of the founder of the sect, but also in following a celibate rule.³²

Similarly, the entry on “community organization” by James Charlesworth in the *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* begins “The Qumran community (*ha-yaḥad*) was organized...”³³ Although less explicit about a Qumran connection, Philip Davies also assumes that the size of the *yaḥad* was small which he describes as “a sect of a sect... a small, single, and ideologically-charged entity”.³⁴ D, on the other hand, speaks of *maḥanôt*, ‘camps,’ i.e., communities that are clearly made up of families (CD 7:6–7). In addition, there are many regulations concerning women, marriage, and sexual relations in D that confirms that marriage was a common way of life in the Qumran movement (see e.g., laws concerning oaths of a woman in CD 16:10–12).³⁵ Hence scholars commonly describe the sect as divided into two branches with S and D as foundational texts for each: e.g., Géza Vermès, “the Community Rule legislates for a group of ascetics living in a kind of ‘monastic’ society, the statutes of the Damascus Document for ordinary lay existence”.³⁶ This division into a married and a celibate branch fits neatly with the description of the Essenes by Josephus in *Jewish War* (2.119–61).³⁷ Like Philo and Pliny the Elder, Josephus claims that the Essenes consisted of men, but unlike the other two he also shortly describes a branch where members married for reasons of procreation (2.160–61).

This traditional picture has been challenged from several aspects variously based on alternative interpretations of the Scrolls, the Essenes, or the archaeological remains at Khirbet Qumran. Thus scholars have questioned the connection between the Qumran sectarians and the Essenes; e.g., the Groningen school suggests that the *yaḥad* was a

³² FRANK M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, 71. He further explains, “It is possible, but not probable, I think, that more than one community could be termed the *yaḥad*” (p. 70).

³³ JAMES CHARLESWORTH, “Community Organization”, 133.

³⁴ PHILIP DAVIES, “Food, Drink, and Sects”, 161.

³⁵ For analysis of all references to women and children in D, see WASSÉN, *Women in the Damascus Document*.

³⁶ GÉZA VERMÈS, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 26. He also links S to Qumran (27).

³⁷ Philo and Pliny the Elder describe the Essenes as celibate and male. Josephus claims that the Essenes adopted children of others (*J.W.* 2.120).

breakout group from a larger parent movement, i.e., the Essenes. Lawrence Schiffman, instead, traces the origins of the Qumran sectarians to the Saducees. Some have argued for a non-sectarian origin of the Scrolls found in the caves at Qumran and challenged the connection altogether between the texts and the site (Khirbet Qumran).³⁸ A few scholars have proposed that the marriage was typical for members of the sect and that the notion of celibacy is wrong (Stegemann; Schiffman). According to Schiffman, Qumran was a study centre where male members would spend some time, leaving their families for periods of time.³⁹

On the basis of the Scrolls I hold that marriage within the Qumran movement was the common way of life while a smaller portion of the sect was celibate, e.g., likely those who lived in Jerusalem where sex was prohibited. I subscribe to the common view that Qumran was a centre for a large movement that should be identified with the Essenes. Nevertheless, in reconstructing the historical sect we should be careful when using the classical sources on the Essenes for several reasons, primarily because they are written by outsiders who had not been members themselves and who had particular agendas in describing the sect.⁴⁰ Importantly, they are also written more than a century (Philo) or more (Josephus and Pliny) after the sectarian rules S and D were composed. But where did the sectarians live; in what sorts of living arrangements; and what is the connection between the *yahad* and Qumran?

Two prominent archaeologists, Jodi Magness and Jean-Baptiste Humbert, have challenged de Vaux's dating of the site. Whereas Magness pushes the date of the establishment of the site as a sectarian centre forward to 100–50 B.C.E., dismissing de Vaux's period 1a (ca 130–100 B.C.E.) completely,⁴¹ Humbert argues that Qumran in the first phase was a Hasmonean building that was taken over by a sect and turned into a religious centre in the mid first century B.C.E.⁴² For our purpose it is important that a sectarian settlement at Qumran developed much later than the compositions of the rules. In particular, the close connection between Qumran and the *yahad* cannot be maintained any longer since S is usually dated to around 100 B.C.E.⁴³ Thereby, like D, S was used in the community at Qumran, which is evident from the many copies of the document, but it cannot have been written for that community *per se*.⁴⁴

Lately scholars have argued that the *yahad*, rather than designating one community (Qumran), was an umbrella term for multiple communal groups. Although Hartmut Stegemann proposed a similar model in the early nineties, the last decade has seen an increased support for this idea.⁴⁵ John Collins argues that there are no indications in the text that *yahad* refers to one single settlement; on the contrary, 1QS 6:1b–8 gives evidence of many small groups within the *yahad*:

³⁸ For example the archaeologists YITZHAK MAGEN/YUVAL PELEG, "Back to Qumran", 111–113; YIZHAR HIRSCHFELD, *Qumran in Context*.

³⁹ LAWRENCE SCHIFFMAN, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, 53.

⁴⁰ See e.g., STEVE MASON, "The Essenes of Josephus's *Judaean War*".

⁴¹ JODI MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, 63–66.

⁴² JEAN-BAPTISTE HUMBERT, "L'espace sacré à Qumrân", 210–211.

⁴³ See discussion by WASSÉN, *Women in the Damascus Document*, 13. Already HARTMUT STEGEMANN (*The Library of Qumran*, [1993], 107–108) argued that S was written long before the establishment of Qumran.

⁴⁴ Possibly as many as thirteen copies of S have been discovered in the caves around Qumran; see SARIANNA METSO, *Serekh Texts*, 1.

⁴⁵ HARTMUT STEGEMANN, "The Qumran Essenes".

In this way they shall behave in all their places of residence (בכול מגוריהם). They shall eat together (יחד), together they shall bless and together they shall take counsel. In every place where there are ten men of the council of the *yahad*, there shall not be missing amongst them a priest... And in the place in which the ten assemble there should not be missing a man to interpret the law day and night...⁴⁶

As Collins explains, “this passage clearly envisions several small ‘cell’ communities, with a minimum membership of ten. Members of the *yahad*, or of ‘the council of the community’ are scattered among many places of residence”.⁴⁷ He compares the organization of small cells with that of the camps in D that are also constructed with a minimum of ten members and include a priest (CD 12:21–13:3).⁴⁸ Indeed, the small cell organization does not require common living quarters; instead members could have lived in close vicinity of each other, coming together for common activities such as meals.⁴⁹ This suggestion also has ramifications for the reconstruction of the overall organization of the sect; it means that there cannot be a sharp distinction between the *yahad* and the ‘D community’.⁵⁰ Instead we may envision the sectarians being divided in units of ten as a minimum, and living in many different places as Josephus and Philo describe. If, for example some sectarians lived in a small village, it would be natural for them to get together for common activities, whether they were married or not.⁵¹ Thus communal meals would take place at Qumran, where members lived together, as well as in different locations, i.e., in members’ homes, all around the country. We can assume that communal meals took place on a regular basis but differing in frequency depending on the living arrangements; members would eat every meal together in a setting such as Qumran where they lived together, whereas having common meals would vary in frequency at other locations where sectarians lived in separate homes. One may guess that members at least ate together on the Sabbaths and at holidays wherever they lived.

⁴⁶ Translation by JOHN J. COLLINS, “The *Yahad* and ‘the Qumran Community’”, 85.

⁴⁷ *Ibid.*, 85.

⁴⁸ Cf. a similar interpretation by EYAL REGEV, “The *Yahad* and the Damascus Covenant”. This reconstruction has been criticised: SARIANNA METSO (“Whom Does the Term *Yahad* Signify?” 69) argues that the passage is an interpolation that is intended to provide rules for travelling members of the sect; CHARLOTTE HEMPEL (“Emerging Communal Life in the S Tradition”, 45–46) instead claims that the passage represents “primitive material” which she distinguishes from the more “highly developed communal structure described elsewhere in S” (45).

⁴⁹ COLLINS (The *Yahad* and ‘the Qumran Community’, 86–87) asserts with regard to the section starting in 1QS 6:8 “this is the rule for the session of the Many” that “It may refer to people who live apart but come together to discuss communal matters”.

⁵⁰ JOHN J. COLLINS (“The *Yahad* and ‘the Qumran Community’”, 95–96) bases this conclusion also on overlapping terminology of D and S as well as the usage of both *yahad* and *‘ēdāh* (the latter which is common in D) in 4Q265 and 1QSa. In “Forms of Community in the Dead Sea Scrolls” he contends, “The relation of this text to both the Damascus and the Community rules shows again the difficulty, if not impossibility, of assigning these rules to different movements” (110). ALISON SCHOFIELD (*From Qumran to the Yahad*) provides an in depth comparison of sectarian, organizational terminology in the rule documents and also questions the common distinction between the *yahad* and the *‘ēdāh*.

⁵¹ In my judgement, the economic arrangements rather than marriage must have been the main distinguishing factor between the different organizations. S prescribes that members share their resources; they “mingle” their wealth, but still retain some control (1QS 6:22 cf. 7:6–7 where a member is assumed to be able to refund a sum of money). Instead, D imposes a monthly contribution equivalent of two days’ pay (CD 14:12–16).

4. The Connection Between ‘the Purity’ and Common Meals

Both Philo and Josephus pay attention to the common meal of the Essenes (*Hypoth.* 11.5; *Prob.* 85–86). Philo emphasizes their unity at the meals, explaining that they were “living together in societies, forming comradeships and having common meals” οἰκοῦσι δ’ ἐν ταυτῷ κατὰ θιάσους, ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι.⁵² According to Josephus the Essenes shared a meal twice a day, with prior purifications and changing of clothes. He explains: “they approach the dining room as if it were some [kind of] sanctuary τέμενος” (*J.W.* 2.128). Josephus’ description has been influential in interpreting the common meal in 1QS as a sacred meal.⁵³

1QS 6:16b–21b lays down the rules for the gradual access to the הטהרה הרבים, the purity of the many and the liquid of the many המשקה הרבים (cf. 1QS 5:13–14; 6:25; 7:16, 19; הטהרה ‘the purity’) as part of the admission process. Although the term *ḥaṭāhōrâh* does not refer to food explicitly, it is usually translated ‘pure food’ or ‘pure meal’.⁵⁴ Since ‘the purity’ is contrasted with ‘the drink/liquid of the many’ it is reasonable to conjecture that food is indeed intended among other pure items. Only after a year was a prospective member allowed to “touch the purity of the many” (6:17), and a year later, if successful, he was allowed to “touch the drink/liquid of the many” (6:20). The difference most likely stems from the great susceptibility of liquid to transmit impurity to other items and food, in contrast to dry food, which could not become impure.⁵⁵ These principles are similar to tannaitic *halakhah*.⁵⁶ The common scholarly view is that the entrance rules here in particular refer to a gradual participation in the common, pure meal (reminiscent of Josephus’ description in *J.W.* 2.139). This understanding is actually very near something as unusual as a consensus view within Qumran scholarship. Michael Newton’s statement is representative for this perspective: “meals eaten by the full members of Qumran were in fact ordinary meals eaten in a state of purity”.⁵⁷ Milgrom similarly argues that the terms ‘the purity/ the purity of the many’ refer “to the solid food of the community prepared and consumed in a state of purity”.⁵⁸ Furthermore, Harrington explains “candidates for membership in the community were put on probation and examined a whole year before they were allowed to eat the communal food; at least two years of probation were nec-

⁵² Translation by RALPH MARCUS, “Philo, Josephus and the Dead Sea *Yahad*”, 207.

⁵³ In spite of LAWRENCE SCHIFFMAN’s objections (“Communal Meals at Qumran”, 45–56).

⁵⁴ So for example ELISHA QIMRON/JAMES H. CHARLESWORTH, “Rule of the Community” (‘pure food’) and VERMÈS, *The Complete Dead Sea Scrolls* (‘pure meal’).

⁵⁵ HARRINGTON, *Purity Texts*, 25; LIEBERMAN, “Discipline”, 203; SCHIFFMAN, “Communal Meals”, 52; CHAIM RABIN, *Qumran Studies*, 1–21.

⁵⁶ JOSEPH BAUMGARTEN points out the similarities and explains the tannaitic principles: “(1) Impure liquids may contaminate not only other liquids and foods, but even vessels; (2) Impure liquids transmit first degree uncleanness to other liquids without any diminution though the chain of derivative contact” (“Liquids and Susceptibility to Defilement”, 91).

⁵⁷ MICHAEL NEWTON, *The Concept of Purity*, 34. For the same opinion see e.g., DAVIES, “Food, Drinks, and Sects”, 160–161; EYAL REGEV, “Abominated Temple”, 276; RABIN (*Qumran Studies*, 8) claims that “the Qumran sectarians were *okhēlē hullin bē-tohōroth*, men who ate ordinary food with all the ritual precautions which priests had to employ when eating of the heave-offering”. DENNIS E. SMITH (“Meals”, 531) similarly states “The community meal was known as ‘pure meal,’ indicating its function as a centerpiece for the elaborate purity rules specific to this community”. SCHIFFMAN (“Communal Meals”, 52–53) argues that strict purity was required for all members all the time, whether they ate alone or in group.

⁵⁸ JACOB MILGROM, “4QTohora”, 61.

essary in order to drink communal liquids (1QS 6.17–21; War 2.128; cf. CD 15.14–15).⁵⁹ Also Vermès contends that the novice could not “attend the common table and had to eat elsewhere”.⁶⁰ Importantly Charlotte Hempel notes that no meal is mentioned in the admission process and suggests that we should rather take the wording of ‘touching’ literally to refer to all pure items and pure liquids, not a meal setting *per se*.⁶¹ In comparison, *mašqeh* ‘pure drink’ in 4Q274 3 i 6–9 and 4Q284a 1 2–6 refers to liquids oozing out of fruit, making it clear that the communal drink is not the main connotation, which instead elsewhere is called “new wine” *tîrôš* (1QS 6:4).⁶² Both S and D give evidence of a wide connotation of *ṭāhōrâh*. For example at the admission process a new member is registered “in the order of his rank among his brothers, for Torah, judgment and purity” (1QS 6:22). A prohibition in D concerns bringing defiled metal objects, working implements or garments into one’s ‘purities’ (4Q269 8 ii 2–5 and parallels). The wide connotation of the term *ṭāhōrâh* has been noted by many.⁶³ By comparing the terminology in the Scrolls with Rabbinic literature concerning the *ḥavurah*, Saul Lieberman argues that the expression refers to “ritually clean articles and, particularly, to the clean food of the תּוֹרָה ”.⁶⁴ Vermès explains that the terms ‘purity’ and ‘purities’ designate “ritually pure food... as well as the vessels and utensils on which it is contained or cooked... also garments”.⁶⁵ Friedrich Avemarie argues that the term *ṭāhōrâh* primarily refers to “pure food for the full members of the community” but also more broadly includes the quality ‘purity’ of vessels, clothing and even persons.⁶⁶ Milgrom helpfully compares the *ṭāhōrâh* with the rabbinic notion of *terumah*.⁶⁷

Ḥaṭāhōrâh figures prominently in the penal codes in S (1QS 6:24–7:25), D (4Q266 10 i 14–ii 15/ 4Q270 7 i; cf. CD 9:21, 23) and Miscellaneous Rules (4Q265) in which exclusion from *ḥaṭāhōrâh* is one form of penalty, often in combination with the punishment of food reduction, e.g., “If someone is found among them who lies knowingly about property they shall exclude him from the purity of the many for a year and withhold a quarter of his food”.⁶⁸ The penalties show the close association between sin and impurity and suggest that the sinners were considered impure in some sense, that is, ‘morally impure’.⁶⁹ The

⁵⁹ HARRINGTON, *Purity Texts*, 24; also HANNAH HARRINGTON, “Ritual Purity”, 331.

⁶⁰ VERMÈS, *The Complete Dead Sea Scrolls*, 33.

⁶¹ CHARLOTTE HEMPEL, “Who is Making Dinner?” She still links the admission process to meals since she also suggests that the initiates were supposed to serve the dinner once accepted and got increased responsibility in touching food and drink.

⁶² HEMPEL, “Who is Making Dinner?” 61.

⁶³ CROSS points specifically to 1QS 7:19–20 as an example where the term *ṭāhōrâh* “extends to matters of purity beyond the food and cultic meals” (*The Ancient Library*, 75 n75).

⁶⁴ LIEBERMAN, “Discipline”, 203.

⁶⁵ VERMÈS, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 33.

⁶⁶ FRIEDRICH AVEMARIE, “Tohorat ha-Rabbim”, 226–227.

⁶⁷ JACOB MILGROM, “First Day Ablutions”, 568.

⁶⁸ Translation by HEMPEL (“Who is Making Dinner”, 60).

⁶⁹ According to KLAWANS (*Impurity and Sin*, 21–42), moral impurity stem from sexual sins (incest, sexual intercourse between men, sexual intercourse with a menstruating woman; cf. Lev 18:24–30), murder (Num 35:33–34), and idolatry (Lev 19:31; 20:1–3; Jer 2:23). There is no instant means of purification for these crimes: only punishment will purge the land. The land will “vomit out” not only those who commit these sexual sins but will exile the people (Lev 18:28); the sinners will be cut off from their people, i.e., killed (Lev 18:29). KLAWANS explains that in the Hebrew Bible moral and ritual impurity are kept distinct, but the Qumran texts merge the two: “In the sectarian literature from Qumran, a distinctive approach to the question of the

exclusion from the *ṭāhōrâh* in these cases is also commonly understood to relate particularly to exclusion from the common meals. At the same time, many scholars hold that the penalties in D do not relate to common food since the document pertains to a family-based community and it would not be possible to enforce either an exclusion from the meals or a reduction of the portions.⁷⁰ Given the similar phraseology in the penal codes, this inconsistency in interpretation is not convincing, especially since there is no reason why families could not take part in common meals. The regulations that limit the access to ‘purities’ for new members and sinners can be compared to those for a war bride in 11QT 63:14–15. This paraphrase of the law in Deut 21:10–14 about taking a captive woman as wife adds to the biblical account: “She shall not touch your purity for seven years, ולוא תגע לחם בטהרה עד שבע שנים, and she shall not eat a sacrifice of peace offering until seven years pass ועבורו שבע שנים לוא תואכל עד יעבורו שבע שנים only then may she eat. Here the difference between *eating* the peace offering and *touching* the purity is noticeable and gives further evidence that ‘the purity’ includes more than food. Given the wide usage of *ṭāhōrâh* Hempel concludes that “the focus on the admissions process and the exclusions in the penal code is not narrowly on the consumption of food and drink”.⁷¹ Instead, she argues, “the regulations for admission lays down the restrictions on touching pure food and utensils and pure liquids (including the juices of ripe fruit) anywhere in the process of food consumption and preparation, serving, and only ultimately consumption”.⁷² I agree with the broad connotation of purities and *marshqeh* to also include food and drink among other items, but a key question, then, is from what kind of meals transgressors and noviates/junior members are excluded; they obviously have to eat and drink like the rest.

Although the common understanding is that *ḥaṭāhōrâh* refers to the sectarian common meal that was prepared, served and eaten in purity, there are many factors that speak against it. E.P. Sanders argues that the term instead refers to special, festive meals that were eaten in purity. He points to the distinction between food reduction and exclusion from the ‘purity’ in the penal code in S.⁷³ I would add that D imposes differences in length of time in penalties concerning the time of exclusion from the purity compared to that of food reduction, for example, “[Whoever in]sults his fellow without consultation shall be [ex]cluded for one year and puni[sh]ed for s[ix months]” (4Q266 10 ii 2–3a). The penalty of food reduction (“punished”) is consistently shorter than the exclusion. It would be strange if a member would have portions of his food lessened for a shorter period than he would be excluded from the common meal. Nevertheless, the discrepancy in length of

relationship between ritual and moral impurity was articulated: Ritual and moral impurity were melded into a single conception of defilement, which had both ritual and moral ramifications” (*Impurity and Sin*, 90).

⁷⁰ HEMPEL (“Who is Making Dinner”, 60) argues that exclusion from the *ḥaṭāhōrâh* does not refer to common meals in D: “given that the Damascus Document envisages a family-based covenant community and does not mention communal meals, the reference here [CD 9:21,23] is unlikely to refer to common meals”. The same notion comes through in translations: e.g., whereas *ḥaṭāhōrâh* is translated as ‘pure food’ in the penalties in S by QIMRON (“Rule of the Community”) the term is translated as “the purity” in CD 9:21,23 by JOSEPH BAUMGARTEN/DANIEL SCHWARTZ (“Damascus Document [CD]”) in the same series. In contrast, VERMÈS uses ‘pure meal’ for both S and D (*The Complete Dead Sea Scrolls*).

⁷¹ HEMPEL, “Who is Making Dinner?” 61.

⁷² *Ibid.*, 62.

⁷³ ED P. SANDERS “The Dead Sea Sect”, 21–23. His arguments centre on the penalty code in S and the purity regulations in 4Q514. In contrast to my interpretation, he reads the segment on meals in 1QS 6:3–6 also as a description of special, pure meals.

time is not problematic if the penalty of exclusion from *ḥaṭāhōrâh* does not in fact pertain to communal meals.

The tendency to identify *ḥaṭāhōrâh* with the regular common meal is strengthened by the alleged purification before meals. Scholars commonly assume that the sectarians purified by immersion before meals, as Josephus claims with regard to the Essenes. Harrington explains the requirement of purity in connection to the common meals: “Ordinary food was eaten in a state of purity, that is, communal food, the *tohorah*, was harvested, stored and eaten in a state of purity; all members had to bathe before eating it”.⁷⁴ Perhaps they did purify, but there is in fact very little support for such practice in the Scrolls; instead there is even evidence that point in quite the opposite direction. The key passage is 1QS 5:13 (to which also Harrington refers) in the condemnation of a wicked man: “He must not enter the water in order to touch the purity of the men of holiness. For he cannot be cleansed unless they turn away from their wickedness, for (he remains) among all those transgresses his words”. From this passage it is not evident that purification was necessary before every meal, only that an unrepentant sinner could never be pure. In addition, the common interpretation is based on the identification between *ḥaṭāhōrâh* and the common meal, which is, as I have argued, highly doubtful. No doubt, the sectarians required people to be completely pure when touching ‘the purity’, but there is evidence that not fully pure persons were allowed to eat with others at common meals as we will see below.

Most problematic for the common identification of ‘the purity’ and communal meals, however, is the lack of any references to purity in the text that give regulations for these meals in 1QS 6:3–6.⁷⁵ In contrast to the prescriptions concerning the admission process in S, here the food is called ‘the bread’ הלחם and the drink, ‘the new wine’ התירוש. Whereas the text prescribes the proper hierarchical seating order and the presence of a priest who is to bless the food and wine, purity is not mentioned:

They shall eat together (*yaḥad*), together they shall bless and together they shall take counsel. In every place where there are ten men of the council of the *yaḥad*, there must not be lacking among them a man (who is) a priest. And each member shall sit according to his rank before him, and in thus they shall be asked for their counsel concerning every matter. And when the table has been prepared for eating and the new wine for drinking, the priest shall be the first to stretch out his hand, in order to bless the first (produce of) the bread and the new wine. (1QS 6:2b–6a)⁷⁶

In accordance with Collins’ suggestion I take the prescription for the small group gatherings to apply to any location, wherever ten members are gathered (1QS 6:3). The details of the common meal are remarkably similar to the meal of the “feast of the Council of the Community” in 1QSa 2:11–22 in which the members are seated in hierarchal order and the priest is to say the blessings first. 1QSa does not refer to purity in connection to meals either, but like S simply refers to ‘new wine’ and ‘bread’ rather than ‘pure liquid’ or ‘the

⁷⁴ HARRINGTON, *Purity Texts*, 23.

⁷⁵ Sanders argues that this text refer to the festive meal in particular. But the prescriptions are very similar to those for the messianic meal in 1QSa 2:17–22 (with the exception of the presence of the Messiah), which ends with the commandment that they follow those regulations for every meal for at least ten men. This clearly points to the commonality of the meal.

⁷⁶ Translation based on COLLINS (Beyond the Qumran Community, 66) and QIMRON (“Rule of the Community”).

purity'. The end of the section prescribes that the members act according to these regulations "for all מָן [] when ten men gather". Schiffman has demonstrated the non-sacral character of the meal by e.g., pointing to the common Jewish features of blessing the wine and bread at meals.⁷⁷ Since the priests had a prominent role in the sect (e.g., 1QS 5:2, 9; 8:1; CD 14:3–6) the insistence on their presence does not make the meal extraordinary.⁷⁸ Given the lack of any references to purity in connection to everyday meals—in the two texts that explicitly deal with common, regular meals—I hold that these texts deal with regular, common meals of ten and more and do not require full purity of the members. There are additional factors that point to this conclusion, namely in the eating rules for the impure.

5. Food for the Impure: 4QTohorot A (4Q274) 4QOrdinancesc (4Q514)

Where and how did the impure eat? A few texts prescribe that impure people purify before eating (4Q274; 4Q514 1). For Harrington this is a conundrum: "They would, of course, still be impure and barred from the communal meal but they would be allowed to eat... The question remains, where did this food come from? According to Josephus, the sectarians were not allowed to eat food from outside sources (*J.W.* 2.143–44)".⁷⁹ As mentioned above, Sanders points to 4QOrdinancesc 4Q514, arguing that the sectarians did not have to be wholly pure at their common meals.⁸⁰ 4QTohorot A (4Q274) is also of primary importance since this text clearly indicates that the purifying people ate regular food; the question is whether they ate alone or with others.⁸¹ In this context it is important to understand the innovation in the purification system in the Scrolls concerning the purifying people. Several documents testify to the practice of a first day ablution in addition to the purification rituals on the third and seventh prescribed in biblical law for corpse impurity (Num 19:11–12).⁸² This *halakhic* invention of a first day ablution for the corpse impure is evident in 11QT (11Q19 49:16–21). 4Q274 and 4Q514, emphasize the need for immediate purification after contamination for other categories of impure people before eating. Milgrom explains that the sectarians considered impurity layered and that an initial immersion removed one layer of impurity.⁸³ He finds evidence that all impurity bearers should similarly immerse on the first day before eating any food.⁸⁴ Harrington points out that it was the purifying people that posed a problem for the sec-

⁷⁷ SCHIFFMAN, "Communal Meals", 51–53. Hempel has noted the lack of concern over purity in these texts (HEMPEL, "Who is Making Dinner?", 56–67). For the position that the sectarian meals are neither holy nor political (in the sense of being anti-Hasmonean), see BENEDIKT ECKHARDT, "Meals and Politics in the Yahad".

⁷⁸ The members are divided into four groups at the mustering in CD 13:3–6: "they shall all be mustered by their names; the priests first, the Levites second, the sons of Israel third, and the proselyte(s) fourth. And they shall be inscribed by their names, one after another, the priests first, the Levites second, the sons of Israel third, and the proselyte(s) fourth". The reference to the Sons of Zadok, the priests, in 1QS 5:2 and 9 do not appear in all the copies.

⁷⁹ HARRINGTON, *Purity Texts*, 20.

⁸⁰ SANDERS, "The Dead Sea Sect", 22.

⁸¹ JOSEPH BAUMGARTEN comments that the wording in 4QOrd^c 1 i–ii 9 indicates that the regulations applies to all ordinary meals ("Purification Rituals in DJD 7", 205–206).

⁸² Ritual of Purification A (4Q414) 2 ii 2; the Temple Scroll (11Q19) 69:17–20; cf. Tobit 2:5 see ESTHER ESHEL, "4Q414 Fragment 2".

⁸³ MILGROM, "First Day Ablutions".

⁸⁴ *Ibid.*

tarians since the impure people at first degree were kept segregated, which is prescribed in 11QT (48:14–17; 46:16–18).⁸⁵ Whether or not the impure sectarians actually had to live segregated is a difficult question. The utopian character of 11QT, the practical problems involved, and the prescriptions in 4Q274, which assume that purifying (the less impure people) could come in contact with the impure, make the practice unlikely.⁸⁶ 4QTohorot A lays down the rules for the impure in connection to food:⁸⁷

4Q274 1 i

Translation

1. He shall begin to lay down his pleading. He shall recl[ne] on a bed of sorrow [and] dwell in a dwelling of groaning. He shall dwell separate from all the unclean (לכול הטמאים) and far from
2. what is pure (הטהרה), twelve cubits, in his quarter of mourning, and he shall dwell as far as this distance northwest of any dwelling-house.
3. Anyone of the unclean (הטמאים) [wh]o [touches] him shall bathe in water and launder his clothes and afterwards he may eat, for this is as it says: Unclean, unclean (טמא טמא),
4. shall he cry all the days [the affliction is [on him]]. And the woman discharging blood (הזובה דם) for seven days shall not touch the man discharging (אל תגע בזב) or any utensil [t]hat the man discharging (הזוב) has touched or lain
5. on or that he has sat on. And if she touched, she shall launder her clothes and bathe, and afterwards she may eat. And with all her strength she shall not mix during her seven
6. days in order n[o]t to defile the camps of the ho[ly] (ones) of Israel, and also, she shall not touch any woman [discharg]ing blood (אשה [זב]ה דם) for man['] days.
7. And the one who counts, whether male or female, shall not tou[ch the man discharg- ing [in] his [dischar]ge (אל יגע בזב בזב) (or) the menstruant in her (initial) *niddah* (bleeding) (בדוה הנדחה), unless she is pure from her [*nidd*]ah (bleeding) (כי אם טהרה) מ[נ]דה, for behold,
8. *niddah* blood is considered like a discharge (כי הנה דם הנדה כזוב) [to] the one touching it. And if a semen emission (שכבת הזרע) com[es forth from a man]—his touch i[s] unclean. And [any]one who touches a person from all

⁸⁵ HARRINGTON, *Purity Texts*, 59.

⁸⁶ 4QToh^a 1 i 5 demands that a menstruating woman not ‘mingle’ with others, lest she “contaminate the ca[m]ps of the sancti[ties of] Israel” (lines 5–6). Since the risk is that she contaminates pure things, the warning probably concerns her mingling with pure individuals, which reflects an environment in which she is not segregated, quite the opposite. For a discussion, see IAN WERRETT, *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*, 277; THOMAS KAZEN, *Issues of Impurity*, 77–78.

⁸⁷ The text and translation are based on THOMAS KAZEN’S (“Who Touched Whom?”, 67–68) which includes some alterations to the editions by JOSEPH BAUMGARTEN (“D. Tohorot”) and MILGROM (4QTohora^a).

9. these unclean ones during the seven days of [his] puri[fication] shall [no]t eat, as if he were defiled by [a human cor]pse, [and he shall b]athe and wash (his clothes) and afterwar[ds] [Col ii 1] he shall e[at . . .

The text deals with three cases of impure people touching other impure ones; the general principle appears to be that if one with a lesser form of impurity has contact with someone with a greater level of impurity he or she subsequently has to immerse. Importantly, the laws give regulations for purifications in relation to food: the one contracting a higher level of impurity has to bathe and launder his or her clothes before eating, which is evident in i 5, 9 and ii 1. The category of impurity in lines 1–3 is unclear and the subject has been heavily debated. According to Kazen the case concerns a purifying *metzora* ('leper'), whose impurity status during his purification would be higher than that of any of the other purifying categories.⁸⁸ His suggestion is appealing since it fits the pattern of laws and would explain why other people can still come in fairly close contact (12 cubits; 6 meters) with such a person. Hence, anyone of the unclean (line 3) refers to other purifying people.⁸⁹ This is followed by the case of a menstruating woman (lines 4–6) touching a *zav*, an item contaminated by him, or a *zavah*. Whereas there is evidence of a harmonizing tendency in sectarian *halakhah* concerning the different types of dischargers, here there is strangely enough a distinction between the *niddah* and the *zav/zavah* with the former considered a lower form of impurity. Kazen solves this dilemma by arguing that the text concerns a purifying menstruant. He bases this interpretation on the strange phrase "unless she is pure from her [*nidd*]ah (bleeding)," which he takes as evidence for an one-day form of initial impurity at the onset of menstruation followed by seven days of purification similar to Samaritan *halakhah*.⁹⁰ The last case is more straightforward and enjoins purifying people (those who are counting...) to bathe and wash their clothes before eating if they have touched one of the fully impure people.

The purification rituals for the impure in 4QOrdinances^c (4Q514) 1 i-ii 4–8 are reminiscent of those in Tohorot A:⁹¹

[And no man] may eat who has not begun to be clean from his [seminal (?)] flo[w. Nor may he eat anymore] in his primary uncleanness (בטמאתו הרישונה). And on the day of their [c]leansing (ביום [ט]הרטים), all those who are unclean of days (that is unclean during the seven days) shall bathe and wash in water and shall become clean. *vacat* Afterwards they may eat their bread according to the law of [p]urity. No one may eat who is yet (?) in to his primary uncleanness (בטמאתו הרישונה), who has not begun to be clean from his seminal flow (לֹא הֶחֱל לְטַהֵר מִמֶּקְרֹו). Indeed, no one who is yet in his primary uncleanness may eat.

The same principle as in 4QToh^a is evident: the fully impure may not eat; instead only by an initial immersion may purifying people eat. For this study, the key question is what does eating entail? According to Milgrom, the principle is clear: "he [an impure person]

⁸⁸ MILGROM ("4QTohora", 61) proposes that it deals with a *metzora* based on several allusions to the Hebrew bible (e.g., Lev 13:45–46). JOSEPH BAUMGARTEN ("Zab Impurity in Qumran", 276–277) argues instead that the person is a *zav* based on the reference to bed and seat parallel to Lev 15:4; HARRINGTON agrees with Baumgarten's interpretation (*Purity Texts*, 95).

⁸⁹ KAZEN, *Issues of Impurity*, 73–75.

⁹⁰ KAZEN, "Who Touched Whom?", 77–79.

⁹¹ Translation by MICHAEL WISE, MARTIN ABEGG, and EDWARD COOK with N. GORDON, "4Q514 (4QOrdinances^c)".

may not eat any food unless he undergoes initial ablutions”.⁹² And concerning pure food: “one must not eat the pure food of the community until the purificatory period is completed”.⁹³ The key, according to him, is that 4Q514 and 4Q274 both impose a fast prior to immersion.⁹⁴ Nevertheless, did the purifying people eat alone or with others? In my view, the texts appear to impose a ban of eating for a person during his or her period of full impurity; this is evident in the first 4 lines of 4Q514. The prohibition thereby do not refer to all food, since he or she obviously needed to eat something. Furthermore, since the regulations distinguish between those who may not eat (the wholly impure) and those who may eat (the purifying ones) the eating must concern eating with others, i.e., eating ordinary food with others. If they ate alone, there would be no issue. At the same time, 4Q274 2 i 3 explicitly prohibits a purifying person to touch ‘the purity’ until he has repeated the sprinkling (in contrast to the permission to eat regular food after an initial immersion in lines 1–2a). The repeated sprinkling refers to the final sprinkling on the seventh day of purification for the corpse contaminated (Num 19:19). The regulation is reminiscent of the law concerning the corpse impure person in 11QT 49:19–21: “And on the seventh day they shall sprinkle a second time, and they shall bath... and by the evening they will become clean of the dead (and may be allowed) to touch all their pure stuff”. In my interpretation the initial ablution would allow that person to participate in the ordinary communal meal, but not to touch ‘the purity,’ which include the pure meals. In other words, purifying people were allowed to take part of the common meals in the sect.

Given the practice of initial immersion for most of the impurities, it is important to recall that the big majority of impure people would be in the process of purification rather than remaining in their primary uncleanness: i.e., a couple after sex (purification for three days); a man after ejaculation (purification for three days); a corpse-contaminated person (purification for seven days); a woman after childbirth (after her primary impurity of 7/14 days, she would be purifying for 33/66 days); a menstruating woman after a one-day impurity. The people in their primary uncleanness (who would have no reason to immerse for purification) would be a leper and a *zav* or *zavah* during their periods of their flux. These people would not be able to eat the common food with the others.

6. Pure Meals in the Sect

While Josephus emphasizes the sanctity and purification of the Essene meal, Philo does not. Is it possible that Josephus refers to some special meals that were eaten in a state of full purity? With regard to every-day food Harrington remarks: “Agricultural laws played an important role in the community because food had to be pure from the time of harvesting to the point of consumption”.⁹⁵ I doubt that such a level of purity was possible to maintain for ordinary meals. We have to take into consideration that the sectarians, regardless whether they lived in family units or not, were not self-reliant units but had

⁹² MILGROM, “First Day Ablutions in Qumran”, 568. Similarly, Milgrom explains (“4QTohora”, 67) the initial immersion prescribed in 4Q514 (4QOrd^a) allows an impure person to eat “the common food of the community”, i.e., the profane food. And, “In 4QToh^a we must conclude that though the person is still impure (but only to sancta) his ablution allows him to contact profane things or persons”.

⁹³ MILGROM, “First Day Ablutions”, 570.

⁹⁴ MILGROM, “First Day Ablutions”, 568.

⁹⁵ HARRINGTON, *Purity Texts*, 59.

to purchase produce from outsiders.⁹⁶ Given the laws about eating for purifying people, it is more accurate to conclude that the sectarians did not require the members to be completely pure at their ordinary communal meals, but instead accepted a level of mild impurity. Nevertheless, the pure meals required full purity including the use of produce harvested in purity according to 4Q284a and 4Q274 3 i 6–9.

There is meagre information about the pure meals *per se*. What we have are detailed regulations circumscribing ‘the purity’ in general that included pure food and drink consumed at the pure meals. As I have described above, only full members could attend these meals (1QS 6:16–21); the impure people as well as sinners were excluded from ‘the purity’ according to the penal codes in D, S, and 4Q265. The descriptions of the everyday meal in 1QS 6:3–6 and 1QSa 2:17–22 with blessings by the priest and a hierarchical seating would apply to the pure meals as well. It is reasonable to conclude that meals eaten in purity were likely special, festive meals, like the Passover meal which required purity. There are hints that the sectarians strove for purity during the Sabbath and it is plausible that also the Sabbath meals were eaten in purity.⁹⁷

The sectarian texts 1QM and 1QSa include prescriptions for special meetings in which physically defect and impure people were banned because of the holiness of these events, more specifically because of the presence of angels. The regulations in 1QSa 1:1–10 explicitly prohibit the entrance “into the assembly of God” by “any man who is afflicted with any one of the human uncleannesses” כּוֹל אִישׁ מִנוּגַע בְּאַחַת מִכּוֹל טְמֵאוֹת and goes on to list the “blemished”, such as one with a skin disease, or having crippled legs, who are likewise excluded. 1QM excludes the impure, specifically the man who has had a nocturnal emission, from the war camp (1QM 7:3–4).⁹⁸ A similar list in D (4Q266 8 i 6b–9) does not mention the impure *per se*, but they are most likely implicitly included in light of the parallels with 1QSa and 1QM. All three texts refer to the presence of angels as the rationale for the exclusion of certain categories of people; e.g., 1QSa reads: “for holy angels are in their council”. Although no meals are mentioned at these occasions, it is likely that they included a meal, since meetings and meals appear to have been part of the same events. This is indicated in e.g., 1QS 6:2: “they shall eat in common, say benedictions in common

⁹⁶ There are no known regulations concerning buying food from outsiders, only concerning Gentiles. CD 12:8–9 restricts selling animals and produce to Gentiles: “Let no man sell clean animals or birds to gentiles in order that they may not sacrifice them. And from his granary and his vat he shall not sell to them from whatever he possesses”. In addition, according to the reconstruction by ELISHA QIMRON et al (“Some Works of the Torah”, 234–235), a fragmentary passage in 4QMMT (B 3–5) prohibits Jews from eating grain and sacrifices of Gentiles.

⁹⁷ See LUTZ DOERING, “Purity Regulations Concerning the Sabbath”; WASSÉN, *Women in the Damascus Document*, 94–95. According to Baumgarten’s reconstruction of the ‘catalogue of transgressors’ in D (JOSEPH BAUMGARTEN, DJD 18, 142–144) there is a curse for anyone having sex with his wife on the Sabbath. He points to such a prohibition in Jub. 50:8. Since the Book of Jubilees had a very high status in the Qumran sect this law is yet another indication that they strove for purity on the Sabbath. The prohibition of “intermingling” on the Sabbath in CD 11:4 likely concerns purity. Baumgarten suggests the translation “Let no man intermingle (purities with others) voluntarily on the Sabbath” (JOSEPH BAUMGARTEN/DANIEL SCHWARTZ, *The Damascus Document*, 47). Doering (p. 607) argues that the text prohibits intentional defilement of any kind on the Sabbath. I agree with his conclusion and the assessment “the Sabbath has a quality analogous to the holy space”. He also points to the prohibition of sprinkling water for purification on the Sabbath (4Q265 7 3), which makes both the person performing the ritual and anyone touching the water impure (Num 19:21).

⁹⁸ For a comparative analysis of these lists of exclusion and the underlying reasons, see CECILIA WASSÉN, “What do Angels Have against the Blind and the Deaf?”

and deliberate in common". Clearly, eating and deliberating were part of the same meetings which were ensconced in prayers. Also, the meal regulations in both 1QS 6:4–5 and 1QSa 2:11–22 are blended with those for an assembly which suggest that they were part of the same events. The hierarchical seating order appears to apply to assemblies as well as to meals (1QS 6:3–4, 8–11; cf. 2:19–23; 5:20–24; 1QSa 2:12–17), which adds support for such a reconstruction.

1QSa 1:25–27 also provides prescriptions for meetings of the assembly for “judgment or for the Council of Community, or for a convocation of war” which emphasize the prerequisite of purity of all participants. In terms reminiscent of the preparations for the theophany at Sinai (Exod 19:10–15), the text states, “they shall sanctify themselves for three days, so that everyone who comes in shall be prepared for the Council”. The reference to sanctification implies purifications for three days prior to such a meeting, which included abstention from sex. Here, holiness marks the assembly and sanctification, or purification, is necessary in order for the divine and human spheres to meet. I find it plausible that these council meetings also included meals eaten in full purity.

7. Conclusion

In the DSS there is a wide range of purity regulations in relation to food, e.g., how impurity is transmitted, how impurity is removed, when purity is necessary, and how to handle ‘the purity’ in the community. This does not mean, however, that the members of the sect lived in strict purity all the time since everyone was impure at times. These regulations instead emphasize the importance of knowing how impurity spreads and how to deal with various kinds of impurity. The regulations about transmission of impurity are complex and many of the key texts appear in fragmentary manuscripts which makes the interpretation difficult.

I have disputed the common assumption that regular, communal meals were eaten in a state of ritual purity. Instead, attendance at these meals depended on the impurity level. I have argued that impure people in their primary uncleanness were barred, but people undergoing purifications were allowed to participate at such meals. Still, if their level of impurity increased by touching someone of a higher degree of impurity they had to purify before the meal. The strict purity regulations in connection to pure meals applied to special meals, like Sabbath dinners and meals at other holidays. For these special meals, all participants had to be wholly pure. Extra precautions were taken in regard to liquids, which easily could become impure. Therefore a novice had to wait one year before touching ‘the purity’ including special pure food, but two years before touching ‘the drink of the many’, i.e., special pure drink.

The regulations in M, D, and 1QSa that exclude the defect and the impure from some meetings give explicit explanations for the reason behind this demand, namely the presence of angels. These texts show clearly how purity is a prerequisite for holiness, which derives from the presence of the divine. Thus, what primarily motivated the sectarians to carefully distinguish between the pure and impure was a desire to create and preserve a holy community in which the heavenly and human spheres could meet. It was especially important to protect the pure meals of the community from all kinds of impurities, since their meetings—including their special meals—were marked by communion with the

holy angels. In this way they prepared for, and already experienced a taste of, the final, perfect age when God would annihilate all evil (e.g., 1QS 4:16–17; 1QH^a 14:21–22) and the righteous humans would form a communion with the highest angels, as envisioned in 1QH^a 14:15–17: “for you (God) have brought... all the people of your council, and in a common lot with the angels of the presence, without any intermediary between them ... so that they become your princes in the [eternal] lot”.⁹⁹

Bibliography

Textual Editions and Translations

- BAUMGARTEN, JOSEPH, “D. Tohorot” in: JOSEPH BAUMGARTEN et al. (eds) *Qumran Cave 4. XXV: Halakhic Texts* (DJD 35), Oxford 1999, 79–122.
- BAUMGARTEN, JOSEPH, *Qumran Cave 4. XIII. The Damascus Document* (4Q266–273) (DJD 18), Oxford 1996.
- BAUMGARTEN, JOSEPH/SCHWARTZ, DANIEL, “Damascus Document (CD)”, in: JAMES CHARLESWORTH et al. (eds.), *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*. Vol. 2 of *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Tübingen • Louisville, Ky. 1995, 4–79.
- CHARLESWORTH, JAMES/STUCKENBRUCK, LOREN, “Rule of the Congregation (1QSa)” in: JAMES CHARLESWORTH et al. (eds.), *Rule of the Community and Related Documents* (*The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations* 1), Tübingen • Louisville 1994, 108–117.
- QIMRON, ELISHA with CHARLESWORTH, JAMES H. et al, “Some Works of the Torah: 4Q394–4Q399 (=4QM-MT^{a-1}) and 4Q313” in: JAMES CHARLESWORTH et al. (eds.). *Damascus Document II, Some Works of the Torah, and Related Documents* (*The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations* 3), Tübingen • Louisville 2006, 187–251.
- QIMRON, ELISHA/CHARLESWORTH, JAMES H., “Rule of the Community” in: JAMES CHARLESWORTH et al. (eds.). *Rule of the Community and Related Documents* (*The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations* 1), Tübingen • Louisville 1994, 1–103.
- SCHULLER, EILEEN M. and NEWSOM, CAROL A. (eds.), *The Hodayot (Thanksgiving Psalms). A study Edition of 1QH^a* (*Early Judaism and Its Literature* 36), Atlanta 2012.
- VERMÈS, GÉZA, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, New York 1997.
- WISE, MICHAEL O., ABEGG, MARTIN, and COOK, EDWARD with N. GORDON, “4Q514 (4QOrdinances^c)” in: PARRY, W. DONALD/EMANUEL TOV (eds.), *Texts Concerned with Religious Law* (*The Dead Sea Scrolls Reader* 1), Leiden 2004, 309–311.

General Bibliography

- ALON, GEDALYAHU, *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977.
- AVEMARIE, FRIEDRICH, “‘Tohorat Ha-Rabbim’ and ‘Maqsheh Ha-Rabbim’– Jacob Licht Reconsidered” in: MOSHE BERNSTEIN/FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ/KAMPEN, and JOHN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge, 1995. *Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (STDJ 23), Leiden 1997, 215–229.
- BAUMGARTEN, JOSEPH, “Liquids and Susceptibility to Defilement in New 4Q Texts”, *JQR* 85/1–2 (1994) 91–101.
- “Zab Impurity in Qumran and Rabbinic Law”, *JJS* 14 (1994) 273–277.
- “The Purification Rituals in DJD 7” in: DEVORAH DIMANT/URIEL RAPPAPORT (eds.), *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, 199–209.
- “The Laws of the Damascus Document in Current Research” in: MAGEN BROSHI (ed.) *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, 51–62.
- “The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity”, in: *RevQ* 6 (1967) 183–192.
- BERLIN, ANDREA M., “Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence”, *JSJ* 36/4 (2005) 417–470.

⁹⁹ Text and translation from EILEEN M. SCHULLER/CAROL A. NEWSOM, *The Hodayot*, 46–47.

- CHARLESWORTH, JAMES H., "Community Organization in the Rule of the Community", in: LAWRENCE H. SCHIFFMAN/JAMES K. VANDERKAM (eds), vol 1 of *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York 2000, 133–136.
- COLLINS, JOHN J., *Beyond the Qumran Community. The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2010.
- "The Yahad and the 'Qumran Community'", in: CHARLOTTE HEMPEL/JUDITH LIEU (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb* (JSJSup 111), Leiden 2005.
- "Forms of Community in the Dead Sea Scrolls", in: SHALOM M. PAUL et al (eds.) *Emanuel: Studies in the Hebrew Studies, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leiden 2003, 97–111.
- CROSS, FRANK MOORE, *The Ancient Library of Qumran*, Minneapolis: Fortress 1995 (3rd ed.).
- CROSSLEY, JAMES G., *The Date of Mark's Gospel. Insights from the Law in Earliest Christianity* (JSNTSup 266), London 2004.
- DAVIES, PHILIP R., "Food, Drink, and Sects. The Question of Ingestion in the Qumran Texts", in: *Semeia* 86 (1999), 151–163.
- DE VAUX, ROLAND, *The Excavations of Khirbet Qumran and Ain Feshka. Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes*, in: JEAN-BAPTISTE HUMBERT/ALAIN CHAMBON (eds.) Pfann, Stephen (trans.) (NTOA SA 1B), Göttingen 2003.
- DOERING, LUTZ, "Purity Regulations Concerning the Sabbath in the Dead Sea Scrolls and Related Literature", in: *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery 1947–1997*, Jerusalem 2000, 600–609.
- DOUGLAS, MARY, *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*. Routledge: London and New York 1984².
- ECKHARDT, BENEDIKT, "Meals and Politics in the Yahad: A Reconsideration", in *DSD* 17 (2010) 180–209.
- ESHEL, ESTHER, "4Q414 Fragment 2. Purification of a Corpse-contaminated person", in: MOSHE BERNSTEIN/FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ/KAMPEN, and JOHN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (STDJ 23), Leiden 1997, 3–10.
- FREY, JÖRG, "Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran" in this publication, 101–130.
- FREYNE, SEÁN, "Jewish Immersion and Christian Baptism: Continuity on the Margins?", in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176/1), Berlin/Boston 2010, 221–253.
- HABER, SUSAN, "Going up to Jerusalem: Purity, Pilgrimage, and the Historical Jesus", in ADELE REINHARTZ (ed.), *They Shall Purify Themselves* Essays on Purity in Early Judaism Early Judaism and Its Literature 24. Atlanta 2008, 181–206.
- HACHLILI, RACHEL, *Jewish Funerary Customs. Practices And Rites In The Second Temple Period* (JSJSup 94), Leiden 2005.
- HARRINGTON, HANNAH K., "Ritual Purity", in: ADOLFO D. ROITMAN/LAWRENCE H. SCHIFFMAN/SHANI TZOREF (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008)* (STDJ 93), Leiden 2011, 329–347.
- *The Purity Texts* (Companion to the Dead Sea Scrolls), London 2004.
- "Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls" in: *DSD* 8/2 (2001) 124–135.
- *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis* (SBLDS 143), Atlanta, GA 1993.
- HEMPEL, CHARLOTTE, "Who is Making Dinner at Qumran?" in: *JTS* 63/1 (2012) 49–65.
- "Emerging Communal Life and Ideology in the S Tradition", in: FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ/MLADEN POPOVIĆ (eds.) *Defining Identities. We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen* (STDJ 70), Leiden 2008, 43–61.
- HIRSCHFELD, YIZHAR, *Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*, Peabody, MA 2004.
- HUMBERT, JEAN-BAPTISTE/CHAMBON, ALAIN (eds.), *The Excavations of Khirbet Qumran and Ain Feshka. Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Series Arachaeologica 1 B), English Edition, trans. Pfann, Stephen J. Göttingen 2003.
- HUMBERT, JEAN-BAPTISTE, "L'espace sacré à Qumrân" in: *RevQ* 101 (1994) 161–214.
- KAZEN, THOMAS, *Emotions in Biblical Law: A Cognitive Science Approach* (Hebrew Bible Monographs 36), Sheffield 2011.

- *Issues of impurity in Early Judaism* (ConBNT 45), Winona Lake, IN 2010.
- LIEBERMAN, SAUL, “The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline”, in: *JBL* 71 (1952) 199–206.
- KLAWANS, JONATHAN, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, New York 2006.
- *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York 2000.
- MAGEN, YITZHAK/PELEG, YUVAL, “Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004”, in: KATHARINA GALOR/JEAN-BAPTISTE HUMBERT/JÜRGEN ZANGENBERG (eds.), *The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of the Conference Held at Brown University, November 17–19, 2002* (STDJ 57), Leiden 2005, 55–113.
- MAGNESS, JODI, *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus*, Grand Rapids, MI 2011.
- “Dogs and Chickens at Qumran” in: ADOLFO D. ROITMAN/LAWRENCE H. SCHIFFMAN/SHANI TZOREF (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008)* (STDJ 93), Leiden 2011, 349–361.
- *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI 2002.
- “Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered” in this publication, 131–155.
- MARCUS, RALPH, “Philo, Josephus and the Dead Sea *Yahad*” in: *JBL* 71/4 (1952) 207–209.
- MASON, STEVE, “The Essenes of Josephus’s *Judaean War*: From Story to History”, in: STEVE MASON, *Josephus, Judaea, and Christian Origins. Methods and Categories*, Peabody, MA 2009, 239–279.
- METSO, SARIANNA, *The Serekh Texts, Companion to the Qumran Scrolls* 9, London 2007.
- “Whom Does the Term *Yahad* Signify?” in: FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ/MLADEN POPOVIĆ (eds.), *Defining Identities. We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen* (STDJ 70), Leiden 2008, 63–84.
- MILGROM, JACOB, “The Dynamics of Purity in the Priestly System”, in: MARCEL POORTHUIS/JOSHUA SCHWARTZ (eds.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus* (Jewish and Christian Perspectives Series 2), Leiden 2000, 29–32.
- “4QTohora^a: An Unpublished Qumran Text on Purities”, in: DEVORAH DIMANT/LAWRENCE H. SCHIFFMAN (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989–1990* (STDJ 16) Leiden 1995, 59–68.
- *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 3 of The Anchor Bible. New York 1991.
- “First Day Ablutions in Qumran”, in: JULIO TREBOLLE BARRERA/LUIS VEGAS MONTANER (eds.) *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March 1991* (STDJ 11/II), Leiden: Brill 1992, 561–570.
- MIZZI, DENNIS, “Ritual Purity at Qumran and in the Dead Sea Scrolls”, presentation for the Seminar on Jewish History and Literature in the Graeco Roman Period at the Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, Jan 2012.
- NEUSNER, JACOB, “The Pharisaic Agenda: Laws Attributed to the Mishnah and the Tosefta to Pre-70 Pharisees”, in: JACOB NEUSNER/BRUCE D. CHILTON (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco, TX 2007, 313–327.
- *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewoods Cliffs 1973.
- NEWTON, MICHAEL, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge 1985.
- OLYAN, SAUL M., “Mary Douglas’s Holiness/Wholeness Paradigm: Its Potential for Insight and Its Limitations”. *JHS* 10/8 (2008)
- POIRIER, JOHN C., “Purity Beyond the Temple in the Second Temple Era”, in: *JBL* 122/2 (2003) 247–265.
- RABIN, CHAIM, *Qumran Studies*, New York 1957.
- REGEV, EYAL, “Abominated Temple and a Holy Community: The Formation of the Notions of Purity and Impurity in Qumran” *DSD* 10/2 (2003), 243–278.
- “The *Yahad* and the Damascus Covenant: Structure, Organization, and Relationship” *RQ* 21 (2003), 233–262
- SANDERS, ED P., “The Dead Sea Sect and other Jews: Commonalities, Overlaps and Differences” in: TIMOTHY LIM et al (eds.) *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000, 7–43.
- *Judaism. Practice and Belief 63 BCE–66 CE*, London 1992.

- *Jewish law from Jesus to the Mishnah. Five studies*, London 1990.
- SCHIFFMAN, LAWRENCE, "Communal Meals at Qumran," *RevQ* 10/37 (1979) 45–56.
- *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia and Jerusalem 1994.
- SCHOFIELD, ALISON, *From Qumran to the Yāḥad. A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule* (STDJ 77), Leiden 2009.
- SMITH, DENNIS E., "Meals" in: LAWRENCE H. SCHIFFMAN/JAMES C. VANDERKAM (eds.), Vol 1 of *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, 530–532.
- SMITH, JONATHAN Z., *To Take Place: Towards a Theory of Ritual*. Chicago 1987.
- STEGEMANN, HARTMUT, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids, MI 1998.
- "The Qumran Essenes—Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times", in: TREBOLLE BARRERA, JULIO/LUIS VEGAS MONTANER (eds.) *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March 1991* (STDJ 111/I) Leiden 1992, 83–166.
- TRUMMER, PETER, *Die Blutende Frau. Wunderheilung in Neuen Testament*, Freiburg 1991.
- WASSÉN, CECILIA, "Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple? Sanctuary Metaphors and Construction of Sacred Space in the Dead Sea Scrolls and Paul's Letters/Purity", in: CARL S. EHRLICH/ANDERS RUNESSON/EILEEN SCHULLER (eds.) *Holiness and Identity in Judaism. Essays in Memory of Susan Haber* (WUNT), Tübingen 2013, 55–86.
- "What do Angels Have against the Blind and the Deaf? Rules of Exclusion in the Dead Sea Scrolls", in: WAYNE O. MCCREADY/ADELE PAGES REINHARTZ (eds.), *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*, Minneapolis 2008, 115–129.
- *Women in the Damascus Document* (SBLABib 21), Atlanta: SBL/Leiden 2005.
- WERMAN, CANA, "The Concept of Purity and the Requirements of Purity in second Temple and Tannaitic Literature", in: MARCEL POORTHUIS/JOSHUA SCHWARTZ (eds.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus* (Jewish and Christian Perspectives Series 2), Leiden 2000, 163–167.
- WERRETT, IAN C., *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls* (STDJ 72), Leiden 2007.

Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran

Jörg Frey

Abstract

From the beginning of the Qumran discoveries, the testimonies about the communal meals in the Qumran community have been compared with the texts about the Last Supper in the NT. From the NT, on the other hand, undue categories (such as 'sacramental' etc.) were applied to the discussion of the Qumran meals. The present article first presents and discusses the evidence for meals in the yahad community which is limited to only two passages in the 'Sectarian' documents (1QS^{VI} 2–8 and 1QS^a II 17–22), whereas the non-Sectarian texts and Josephus' and Philo's texts about the Essenes cannot serve as testimonies for the practice of the yahad.

The article shows the difficulties of the two main testimonies: In 1QS VI the time, frequency and group of participants of the meal are unclear. It is even uncertain whether the passage points to one particular community meal or whether remarks about different occasions are linked in the text. There are further questions about the 'liturgy': Was the meal combined with songs of praise, readings from the Scriptures or theological discussions, and does this allow to consider the meal 'cultic', or is this an undue analogy from early Christian phenomena. The point clearly expressed is the privilege of the priests, and the predominant function of the text seems to be to secure that privilege, rather than to give rules for a general meal. The same is true for 1QS^a II where, even for the theoretical situation of the Messiah feasting with the community, the general privilege of the priests is most clearly stressed.

So rather than giving a clear picture of the communal meals, the two only testimonies are primarily interested in the Zadikite privileges. Therefore, we can only know little about the actual meals in the community, and the texts provide only a very loose parallel to the texts about the Eucharist in the NT. The closest analogy is that the yahad and the Jesus movement both claimed to live in the end-time (albeit, for different reasons), and that they held their meals according to rules linked with the appearance of the respective Messiah. But further analogies, a particular spiritual meaning of the Qumran meals or even a cultic or sacramental character cannot be ascertained.

Was können die Zeugnisse über die Gemeinschaftsmähler im Textcorpus von Qumran zur Diskussion über das Herrenmahl oder die frühchristlichen Mähler beitragen? Was bezeugen diese Texte überhaupt, was wollen sie sagen, und wie sind sie zu interpretieren? Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf jene Texte, die von den Mählern der sogenannten ‚Qumrangemeinde‘ bzw. dem *yahad* zeugen,¹ der – wie hier mit der neueren

¹ In der Forschung wurden die hier zu besprechenden Texte, v.a. 1QS VI 1–8 bzw. die ganze Gemeindegel 1QS, häufig nur auf die in Qumran lebende Gemeinschaft bezogen. Dies ist sowohl im Blick auf die

Forschung vorausgesetzt wird – nicht einfach mit den Bewohnern von Khirbet Qumran identisch ist, sondern Gemeinschaften in ganz Judäa in einem größeren Verbund eingeschlossen haben dürfte. Die mit der Ortslage von Khirbet Qumran verbundenen spezifisch archäologischen Fragen nach der Praxis und dem spezifischen Charakter der dort abgehaltenen Mähler werden in diesem Beitrag ausgeklammert, da sie in dem vorliegenden Band von Jodi Magness behandelt werden.²

1. Die qumranischen Gemeinschaftsmähler in der Forschung

Schon bald nach ihrer Entdeckung im Jahr 1947 und der Publikation der ersten Schriftrollen aus der Höhle 1 von Qumran galten die Textfunde vom Toten Meer als Sensation.³ Mit ihnen waren erstmals in nennenswertem Umfang palästinisch-jüdische Texte in hebräischer und aramäischer Sprache aus der Zeit zwischen den jüngsten Texten der hebräischen Bibel (Mitte des 2. Jh.s v. Chr.) und der Redaktion der Mischna (Ende des 2. Jh.s n. Chr.), d.h. auch: aus der Zeit Jesu und des Urchristentums, zum Vorschein gekommen.⁴ Das dominierende Interesse der Forschung war daher sehr bald die Frage, inwiefern diese Texte Neues zum Verständnis Jesu und des frühen Christentums beitragen könnten.⁵ Der Umstand, dass sich unter den zuerst entdeckten und edierten, allesamt sehr gut erhaltenen Schriftrollen aus Höhle 1 Texte befanden, die eine spezifische Gemeinschaft, den *yahad* (= ‚Einung‘), erwähnen und deren Lebensordnungen Gebete und Schriftauslegung enthalten,⁶ und die schnelle Identifikation dieses *yahad* von Qumran mit der in eini-

Datierung der Regel in 1QS wie auch im Blick auf die Aussagen des Textstücks selbst problematisch (dazu s.u. Teil 2.2.1). Im Folgenden wird daher vom *yahad* als einer übergreifenden Bewegung oder einem Verbund von lokalen Gemeinschaften gesprochen, zu dem auch die in Qumran lebende Gemeinschaft als eine spezifische Teilgruppe gehörte. Der lange Zeit gerne verwendete Terminus ‚Qumrangemeinde‘ ist daher missverständlich. S. zum Problem JOHN J. COLLINS, „The Yahad and ‘The Qumran Community’“; DERS., *Beyond the Qumran Community*, 359–361.

² S. dazu den Beitrag von JODI MAGNESS, „Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered“ in dieser Publikation, 131–155; vgl. dies., „Communal Meals and Sacred Space at Qumran“; zu den archäologischen Problemen s. auch JÖRG FREY, „Qumran und die Archäologie“.

³ S. dazu JÖRG FREY, „Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments“, DERS., „Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft“.

⁴ Zuvor war die Rekonstruktion des palästinischen Judentums jener Zeit überwiegend auf griechische Texte angewiesen, so etwa die Werke des Flavius Josephus, auf zusätzliche, in der Septuaginta erhaltene Schriften und auf weitere ‚Pseudepigraphen‘, von denen man zwar zum Teil eine Abfassung auf Hebräisch oder Aramäisch vermuten konnte, die aber nur noch in Sekundärübersetzungen erhalten waren, so z.B. das erste Henochbuch (äthiopisch), das Jubiläenbuch (äthiopisch), das vierte Esrabuch (lateinisch) oder die Baruchapokalypse (syrisch). Die großen Standardwerke über das Judentum der neutestamentlichen Zeit (EMIL SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*; WILHELM BOUSSET/HUGO GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*) spiegeln diesen Quellenstand.

⁵ Interessanterweise waren unter den ersten Forschern, die sich in der frühen Phase der Forschung mit den Qumran-Funden befassten, zahlreiche Neutestamentler (so u.a. Karl Georg Kuhn, Joseph A. Fitzmyer, Raymond E. Brown, Matthew Black, Herbert Braun, später James H. Charlesworth). In der deutschsprachigen Forschung setzte sich dies noch länger fort, so sind u.a. Otto Betz in Tübingen, Hartmut Stegemann in Marburg und Göttingen, Jürgen Becker in Kiel, Gert Jeremias in Tübingen, Heinz-Wolfgang Kuhn in München oder Hermann Lichtenberger in Münster und Tübingen zu nennen. Vgl. JÖRG FREY, „Qumran Research and Biblical Scholarship in Germany“, 531–532.

⁶ So insbesondere die Gemeindefregel 1QS mit ihren Anhängen 1QSa (Gemeinschaftsregel) und 1QSB (Segensregel), die Hymnenrolle (1QH^a), der Habakuk-Kommentar (1QpHab), die noch heute als ‚gruppenspezifische Texte‘ des *yahad* gelten, sowie die Kriegsregel (1QM), deren Ursprünge die heutige Forschung z.T.

gen antiken Texten (v.a. bei Philo von Alexandrien, Flavius Josephus und Plinius d. Ä.) bezeugten jüdischen ‚Sekte‘ der ‚Essener‘⁷ inspirierten bald großflächige Vergleiche mit Texten und Phänomenen der frühen Jesusbewegung: Beiderseits ließ sich eine prägende Gründerpersönlichkeit feststellen, einerseits der ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘ und andererseits Jesus von Nazareth; beiderseits wurden Wasserriten und gemeinschaftliche Mähler praktiziert, und die Formen der Schriftauslegung, dualistische und eschatologische Vorstellungen, Aspekte der Gemeindeordnung und interessante sprachliche Parallelen luden zum Vergleich ein.⁸ So kam es schon wenige Jahre nach den Funden zu weitreichenden Hypothesen über einen möglichen Zusammenhang zwischen der Qumrangemeinde und der Jerusalemer Urgemeinde bzw. zwischen den Texten aus Qumran und dem Neuen Testament.⁹ Freilich stellten sich alle Vermutungen einer direkten historischen, literarischen oder personellen Verbindung zwischen Qumran und dem frühen Christentum bald als überzogen und unhaltbar heraus.¹⁰ Dennoch ist auch nach Abklingen des frühen ‚Qumran-Fiebers‘ und im Lichte der inzwischen praktisch abgeschlossenen Publikation der Texte aus dem Qumran-Corpus der Vergleich einzelner Motive nach wie vor ein aufschlussreicher Weg der Forschung.¹¹ Dies gilt auch für die Frage nach den in eini-

außerhalb des *yahad* sucht, die aber zunächst ebenfalls als ein Text der Qumran-, ‚Sekte‘ verstanden wurde. In enger Verbindung mit diesen Funden wurde schon von Anfang an zu Recht die bereits ca. 50 Jahre zuvor in der Kairoer Geniza gefundene ‚Damaskusschrift‘ (CD) interpretiert, von der sich dann auch Handschriften (einer älteren Textform) in der Höhle 4 von Qumran fanden. Es wäre jedoch ein interessantes Gedankenexperiment zu fragen, wie die Forschungsgeschichte verlaufen wäre, wenn zuerst nicht diese Texte, sondern die Vielzahl der sehr verschiedenartigen und viel fragmentarischer überlieferten Texte aus Höhle 4 gefunden worden wäre.

⁷ Zu diesen Essenerntexten s. ALFRED ADAM, *Antike Berichte über die Essener*; GÉZA VERMÉS/MARTIN GOODMAN, *The Essenes*. Der erste Forscher, der die Identifikation der in den Texten bezeugten Gemeinschaft mit den Essenern („Essenerthese“) äußerte, offenbar aufgrund der Lokalisierung der Essener am Toten Meer durch Plinius, Hist. Nat. V 73, war der israelische Herausgeber der ersten drei Rollen von Höhle 1, Eleazar Lipa Sukenik in einem in hebräischer Sprache erschienenen Buch (ELEAZAR L. SUKENIK, 16 „מגילות מן הים המלח“; s. dazu HARTMUT STEGEMANN, „The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times“, 83f.). Die Hypothese wurde dann von zahlreichen Forschern übernommen und weiterentwickelt, u.a. auch von Karl Georg Kuhn, André Dupont-Sommer, William Brownlee und dem Ausgräber der Ruinen von Qumran, Roland de Vaux. Sie wurde seit den 1980er Jahren aufgrund der Einsicht in die Diversität der Funde, v.a. aus Höhle 4, und der stärkeren Wahrnehmung der Differenzen zwischen den Qumran-Texten und den antiken Essenerberichten häufiger in Frage gestellt, ist aber nach wie vor eine breit vertretene Position unter Qumran-Spezialisten. Dabei wird allerdings die Beziehung der *yahad*-Gemeinschaft mit der (wohl breiteren) essenischen Bewegung nicht mehr im Sinne einer klaren Identifikation bestimmt. S. zur Sache JAMES C. VANDERKAM, „Identity and History of the Community“, 488–490; JÖRG FREY, „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte“, sowie zuletzt JOHN J. COLLINS, *Beyond the Qumran Community*.

⁸ Die frühe Forschung nach dieser ‚christlichen‘ Agenda mit ihrem Versuch, die Qumran-Texte für das Verständnis des Neuen Testaments heranzuziehen, ist umfassend belegt bei HERBERT BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, dort zur Frage nach Qumran-Mählern und Herrenmahl in Bd. 2, 29–54.

⁹ Am kühnsten formulierte der französische Orientalist André Dupont-Sommer schon 1950 in einem Büchlein: ANDRÉ DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, 119–122 („La ‚Nouvelle Alliance‘ Juive et la ‚Nouvelle Alliance‘ Chrétienne“), wo er in Aufnahme von Thesen des französischen Gelehrten Ernest Renan aus dem 19. Jh. über den Essenismus als Vorläufer des Christentums in der in Qumran belegten Gemeinde des ‚Neuen Bundes‘ (so eine Formulierung in der Damaskusschrift) eine Vorläuferin des christlichen ‚Neuen Bundes‘ sehen wollte.

¹⁰ S. zum Überblick über die verschiedenen Versuche, Qumran mit dem frühen Christentum zu verbinden, FREY, „Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments“, 133–155.

¹¹ Zu den methodologischen Problemen und dieser Vergleiche s. FREY, „Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments“, 155–163; DERS., „Critical Issues in the Investigation of the Scrolls and the New Testament“.

gen Qumran-Texten und in den antiken Essenerberichten erwähnten Mählern und ihre Bedeutung für das Verständnis des Herrenmahls bzw. der frühchristlichen Mahlüberlieferung.¹² Die Zeugnisse über Ordnungen für Mähler in den Texten aus Qumran bilden seither (z.T. in Verbindung mit den Hinweisen in den antiken Essenerberichten) – einen der religionsgeschichtlichen Kontexte (unter mehreren) zum Verständnis der frühchristlichen Mahlfeiern.¹³

Die Faszination, die die Zeugnisse über die qumranischen Gemeinschaftsmähler für die Exegese der 1950er- und 1960er-Jahre auslösten, lässt sich aus dem frühen Aufsatz von Karl Georg Kuhn aus dem Jahr 1951 unschwer erkennen: In einer Zeit, in der maßgebliche Schulen der neutestamentlichen Exegese – die Schule Rudolf Bultmanns und vor ihm die Religionsgeschichtliche Schule – eine ‚kultische‘ Verehrung Christi erst in der hellenisch-heidenchristlichen Gemeinde für möglich hielten und damit auch die synoptischen Abendmahlsworte nur als eine relativ späte Bildung ansahen, konnte der Beleg sakraler oder vermeintlich gar ‚sakramentaler‘ Mähler in einer Gruppe des palästinischen Judentums als Indiz dafür gewertet werden, dass auch die markinische ‚Kultformel in ihrer ... ‚vormarkinischen Urgestalt‘ ... nicht erst in der hellenistischen Gemeinde ... entstanden sein kann‘¹⁴. Im Unterschied zu der von Joachim Jeremias vertretenen, aber von Bultmann abgelehnten Rückführung der markinischen Deuteworte auf das Passamahl konnten die qumranischen Mahltex te gerade für jene Aspekte Parallelen bieten, die aus der Passasituation nicht erklärbar waren.¹⁵ Die exegetische Rezeption der Qumran-Zeugnisse erfolgte somit in einem spezifischen theologiegeschichtlichen Kontext und im Rahmen spezifischer argumentativer Interessen. Nur so lässt sich verstehen,

¹² S. den Forschungsbericht bis kurz vor 1960 bei BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Bd. 2, 29–53; grundlegend und steter Bezugspunkt der späteren Diskussion ist der früheste, aber gründliche Aufsatz von KARL GEORG KUHN, „Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift (1QS)“, vgl. weiter aus der älteren Forschung JOHANNES VAN DER PLOEG, „The Meals of the Essenes“, EDMUND F. SUTCLIFFE, „Sacred Meals at Qumran“, JOACHIM GNILKA, „Das Gemeinschaftsmahl der Essener“, JOHN F. PRIEST, „The Messiah and the Meal in 1QSa“, JOHN PRYKE, „The Sacraments of Holy Baptism and Holy Communion in the Light of the Ritual Washings and Sacred Meals at Qumran“, HERBERT HAAG, „Das liturgische Leben der Qumrangemeinde“, MATTHIAS DELCOR, „Repas cultuels esséniens et thérapeutes, thiasés et haburoth“, JOHN E. GROH, „The Qumran Meal and the Last Supper“, LUIGI CIRILLO, „La problematica contemporanea sulle origini dell'Eucaristia nel Nuovo Testamento“, HANS BURGMANN, „Das Kultmahl der Qumrangemeinde und der politische Gegensatz zum Makkabäer Jonathan“. S. aus der neueren Forschung DENNIS E. SMITH, „The Messianic Banquet Reconsidered“, PER BILDE, „The Common Meal in the Qumran-Essene Communities“, 145–166; DENNIS E. SMITH, „Meals“, sowie insbesondere HEINZ-WOLFGANG KUHN, „The Qumran Meal and the Lord's Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“ und MICHAEL BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“.

¹³ So mit unterschiedlichen Fragestellungen und Wertungen in den neueren Monographien und Arbeiten zum Herrenmahl, exemplarisch HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 177–184, der die in Qumran belegten Mähler neben dem bei Philo belegten Mahl der Therapeuten als „Mysterienmäher im Judentum“, und MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 217–250, der die qumranischen Mähler im Kontext hellenistischer Vereinsmäher interpretiert.

¹⁴ So K. G. KUHN, „Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift (1QS)“, 514.

¹⁵ K. G. KUHN, „Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift (1QS)“, 519, nennt a) die Teilnahme von ausschließlich Männern, b) die Beteiligung von ausschließlich Gemeindeangehörigen, c) das Phänomen, dass nicht der Hausvater, sondern ein ordnungsgemäß bestimmter Vorsitzender als Tischherr fungiert, und d) dass dieser Tischherr die Benediktion über dem Brot und über dem Wein spricht.

weshalb in der Forschung so heftig diskutiert wurde, ob die qumranischen Mähler als ‚sakramental‘ bezeichnet werden können oder nicht.¹⁶

Diese frühen, aus einem rein christlich-theologischen Frageinteresse nach der Bedeutung der Qumran-Texte für das Verständnis des Urchristentums und der neutestamentlichen Texte inspirierten¹⁷ Forschungsansätze sind aus der heutigen Sicht auf das Corpus von Qumran in mehrfacher Hinsicht zu problematisieren:

a) Die Untersuchung der Qumran-Mähler unter der einseitigen Fragestellung, inwiefern in ihnen Parallelen zum letzten Mahl Jesu oder zur frühchristlichen Eucharistie vorliegen, führte zur Übertragung unangemessener Kategorien wie etwa des ‚Sakramentalen‘ auf die Qumran-Texte. Hier ist die neuere Forschung, auch unter dem Einfluss jüdischer Diskussionspartner, deutlich vorsichtiger geworden und bemüht sich um eine angemessene Einordnung der Texte in die jüdische Mahlpraxis und Mahltradition¹⁸ sowie um die Frage nach dem Verhältnis zu den Regularien griechisch-römischer Vereine.¹⁹ Die alten Fragen nach der theologischen Implikation der qumranischen Mähler, ihrem sakralen oder gar ‚sakramentalen‘ Charakter und ihrer Verbindung mit dem frühen Christentum wurden weithin durch spezifisch qumranistische Problemstellungen und durch sozialgeschichtliche und ritualtheoretische Fragen abgelöst.

b) Die beiden zentralen Texte aus 1QS VI 1–8 (mit textlichen Parallelen in 4QS-Handschriften) und 1QSa II 7–8 sind nach wie vor die einzigen Primärzeugnisse für Gemeinschaftsmähler in der *yahad*-Gemeinschaft. Die Gemeinderegel mit dem angefügten Strafkatalog (1QS V 1 – IX 26) und die Gemeinschaftsregel 1QSa gelten auch der heutigen Forschung als gruppenspezifische (engl.: ‚sectarian‘) Texte, die im *yahad* bzw. – wenn man den Terminus verwenden will – in der ‚Qumrangemeinde‘²⁰ entstanden sind, so dass sich aus ihnen zumindest Teilaspekte der Mahlpraxis dieser Gruppe rekonstruieren lassen.

Nach der frühen Veröffentlichung dieser beiden, von Anfang an intensiv diskutierten Texte hat die weitere Veröffentlichung der Fragmente aus den anderen Höhlen keine weiteren mahlrelevanten Texte zutage gefördert, so dass man fragen könnte, ob die frühe Forschung die Bedeutung der Mähler für das qumranische Selbstverständnis nicht sogar überschätzt hat. Aus ritualtheoretischer Sicht ist freilich festzuhalten, dass Rituale für das Leben einer Gemeinschaft und ihr Ethos auch dann prägend sind, wenn sie nicht ständig neu expliziert und reflektiert werden. Vielmehr zeigen sich an den Mahlordnungen wesentliche Aspekte der Lebensordnung der Gemeinschaft, und in dieser Hinsicht sind

¹⁶ S. dazu nüchtern BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Bd. 2, 36: „Wenn man als Definition des Sakramentes annimmt, es wirke ex opere operato und spende mittels natürlicher Medien übernatürliches Leben, so sind die qumranischen Mahle kein Sakrament.“

¹⁷ S. dazu FREY, „Qumran Research and Biblical Scholarship in Germany“. Die Wende der Forschung markierte das Werk des jüdischen Qumran-Forschers LAWRENCE H. SCHIFFMAN, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*.

¹⁸ Dazu s. die sorgfältige Argumentation bei H.-W. KUHN, „The Qumran Meal and the Lord’s Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“, 229–234.

¹⁹ Vgl. grundlegend MOSHE WEINFELD, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, s. auch MATTHIAS KLINGHARDT, „The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations“, 251–270; DERS., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 227–245. S. zuletzt auch YOUNDER M. GILLIHAN, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls*, 339–363 (zu 1QS VI) und 500–502 (zu 1QSa II).

²⁰ Zur Differenzierung s.o. Anm. 1.

die qumranischen Mahl Ordnungen in erster Linie zu interpretieren. Sie zeigen, welche Aspekte für die Ordnung und das Leben der Gemeinschaft zentralen Rang hatte. Ihr ‚Ertrag‘ für das Verständnis von anderen jüdischen oder frühchristlichen Mählern ist demgegenüber sekundär.

c) Aus heutiger Sicht ist nur noch der kleinere Teil des Qumran-Corpus als gruppenspezifisch anzusehen, während ein großer Teil der parabiblischen, weisheitlichen und exegetischen Texte sowie z.B. alle aramäischen Texte sehr wahrscheinlich nicht von der *yahad*-Gemeinschaft bzw. den Trägerkreisen der ‚Bibliothek‘ von Qumran verfasst, sondern von außen in deren Besitz gekommen sein dürften und dort lediglich gelesen und kopiert und schließlich in den Höhlen deponiert wurden. Zwar sind die Kriterien der Zuordnung nicht völlig eindeutig und dementsprechend umstritten,²¹ dennoch besteht inzwischen weithin ein Konsens darüber, dass das Qumran-Corpus als solches weit mehr als eine bloße ‚Sektenbibliothek‘ darstellt: Es repräsentiert ein weites Spektrum der literarischen Produktion des Judentums der drei ‚vorchristlichen‘ Jahrhunderte. Insofern tragen die Qumran-Texte in einer noch umfassenderen Weise zur Erhellung des palästinisch-jüdischen Umfeldes der frühen Jesusbewegung bei.

d) Allerdings besteht auch zwischen den sicher im *yahad* entstandenen Texten keine Einheitlichkeit. Die Forschung hat zahlreiche signifikante Differenzen zwischen den Anweisungen der Gemeinderegeln in 1QS (und ihren Parallelen aus 4QS-Handschriften), der Gemeinschaftsregel 1QSa, der Damaskusschrift CD (mit ihren Parallelen in den 4QD-Texten) und weiteren Regeltexten aufgewiesen, die mittlerweile intensiv diskutiert werden.²² Aus diesem Sachverhalt geht hervor, dass innerhalb der wohl über 200 Jahre bestehenden Bewegung mit geschichtlichen Entwicklungen und sicher auch mit differierenden Untergruppen zu rechnen ist.²³ Dies ist auch für die Interpretation der mahlrelevanten Texte aus 1QS und 1QSa zu beachten.

e) Nachdem die ältere Forschung die Qumran-Texte von Anfang an als Zeugnisse der ‚essenischen‘ Bewegung im Licht der antiken Texte über die Essener gelesen hatte, ist diese Verbindung in den vergangenen 30 Jahren heftig in Frage gestellt worden. Die Differenzen zwischen den Qumran-Texten und den antiken Essenerberichten traten somit ebenfalls stärker ins Blickfeld, und die früher vorgenommene schlichte Identifikation des *yahad* mit den Essenern ist problematisch geworden. M.E. sprechen nach wie vor gute Gründe dafür, dass der in den Qumran-Texten belegte *yahad* als ‚Dachorganisation‘²⁴ mit der Gruppe der ‚Essener‘ zusammenhängt und somit die gruppenspezifischen Qumran-Texte etwas von der ‚Innenperspektive‘ dieser Gruppierung erschließen, während die antiken Essenertexte eher eine ‚Außenperspektive‘ oder eine ‚interpretatio graeca‘ bieten.²⁵ Dennoch ist die neuere Forschung zu Recht bemüht, die Texte aus dem Qumran-Corpus nicht mehr von vorneherein unter Voraussetzung der Essenerthese und im

²¹ S. zur Diskussion JÖRG FREY, „Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft“, 249–253; s. grundlegend CAROL A. NEWSOM, „‘Sectually Explicit’ Literature from Qumran“, weiter ARMIN LANGE, „Kriterien essenischer Texte“, und zuletzt DEVORAH DIMANT, „The Vocabulary of the Qumran Sectarian Texts“.

²² S. dazu zuletzt ALISON SCHOFIELD, *From Qumran to the Yahad*.

²³ Vgl. zum Verständnis des *yahad* als eines Oberbegriffs (‚umbrella organization‘) JOHN J. COLLINS, *Beyond the Qumran Community*.

²⁴ Vgl. COLLINS, „The Yahad and ‘The Qumran Community’“, 85f.

²⁵ S. meine Argumentation in FREY, „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte“.

Licht der antiken Essenerberichte zu lesen. So verdienen auch die qumranischen Mahltexte eine Lektüre, die nicht die Vorgaben aus den Essenerberichten einträgt, sondern die Texte – auch in der Lückenhaftigkeit ihrer Informationen – für sich wahrnimmt.

f) Schließlich hat man die Anweisungen der ‚Gemeinderegel‘ 1QS oft im konkreten Bezug auf die Ortslage von Khirbet Qumran und die dort lebende Gemeinschaft bezogen und dann auch die in der Regel beschriebenen Mähler dort angesetzt. Eine solche Lektüre setzt zunächst natürlich die Annahme einer direkten Beziehung zwischen der Ortslage bzw. der dort lebenden Gemeinschaft und den Texten voraus, was in der neueren Forschung von einigen Autoren ebenfalls heftig bestritten wurde, m.E. aber nach wie vor die beste Hypothese zur Erklärung des archäologischen Gesamtbefundes darstellt.²⁶ Immerhin ist im Blick auf die Mähler zu berücksichtigen, dass in der Anlage von Khirbet Qumran große Mengen an Essgeschirr gefunden wurden, die es wahrscheinlich machen, dass in dem größten Raum der Anlage, unmittelbar neben dem Fundort der Tonware, (zumindest auch) Mähler abgehalten wurden. Dennoch sind die Gemeinderegel und die Gemeinschaftsregel, und damit die Texte, die von den Mählern zeugen bzw. für diese Mähler konkrete Anweisungen geben, wahrscheinlich älter als die Inbetriebnahme der Anlage von Khirbet Qumran.²⁷ D.h. die Formulierung der entsprechenden Anweisungen und ihre Befolgung geschahen wohl zunächst unabhängig von der Ortslage von Khirbet Qumran, in Kreisen des *yaḥad* an anderen Orten irgendwo in Palästina. So sehr es also zutrifft, dass auch in Qumran Mähler abgehalten und einige der überlieferten Mahlanweisungen befolgt worden sein dürften, sind die Textaussagen doch unabhängig von der archäologischen ‚Anschauung‘ der Anlage von Qumran und unseren (nach wie vor unklaren) Vorstellungen über das Leben und die Tätigkeit ihrer Benutzer zu interpretieren.

2. Die Quellen über die essenischen Mähler

Unter den diskutierten Quellentexten sind die antiken Texte über die Essener (bzw. Essäer)²⁸ zunächst methodisch abzugrenzen, da ihr jeweiliger Bezug auf den *yaḥad* unklar ist. Andererseits weisen sie eine Reihe von Parallelen auf, die – wenn andere Gründe die Zuordnung des *yaḥad* zur essenischen Bewegung stützen²⁹ – als sekundäre Informationen über den weiteren Rahmen des *yaḥad* dienen können. Daher sollen diese Quellen

²⁶ S. dazu FREY, „Qumran und Archäologie“, s. auch JODI MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*.

²⁷ Nach der derzeit geltenden Siedlungschronologie ist mit einer Inbetriebnahme der Anlage frühestens um 100 v. Chr. zu rechnen (s. dazu MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, 68. Die Handschrift 1QS wird i.d.R. zwischen 100 und 75 v. Chr. datiert, doch ist die parallele Handschrift 4QS^a wohl noch zum Ende des 2. Jh.s v. Chr. anzusetzen. Einzelteile der in 1QS zusammengestellten Texte gehen daher sicher ins 2. Jh. v. Chr. zurück. S. zur Entwicklung der S-Stoffe besonders SARIANNA METSO, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*; dies., *The Serekh Texts*.

²⁸ S. die Zusammenstellung der Quellen bei ADAM, *Antike Berichte über die Essener*, mit Übersetzung bei VERMÈS/GOODMAN, *The Essenes*. Zur Diskussion ihres Quellenwertes s. TODD S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes*; STEGEMANN, „The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times“, DERS., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, ROLAND BERGMEIER, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus*; dazu kritisch FREY, „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte“; zuletzt ausführlich JOAN E. TAYLOR, *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*, und ROLAND BERGMEIER, *Die Qumran-Essener-Hypothese*.

²⁹ S. dazu FREY, „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte“, DERS., „Essenes“.

hier zumindest knapp erwähnt und hinsichtlich ihrer Aussagen über die Mähler referiert werden.

a) Am größten ist die Unsicherheit im Blick auf die sogenannten ‚Therapeuten‘, von denen Philo von Alexandrien in seiner Schrift *De vita contemplativa* berichtet,³⁰ da im Blick auf diese ganz idealisiert gezeichnete Gruppierung „Dichtung und Wahrheit noch schwerer zu scheiden [sind] als sonst“³¹ und weder ihre Lokalisierung noch ihre Beziehung zu den von Philo in anderen Schriften erwähnten ‚Essäern‘ wirklich zu klären ist.³² Was von ihren Mählern berichtet wird, ist daher lediglich im Blick auf (idealisierte) Formen jüdischer Mahlpraxis interessant,³³ aber von den Mählern der ‚Qumrangemeinde‘ bzw. ihren Texten abzurücken.

Eher in Betracht zu ziehen sind die *Essener-* bzw. *Essäerreferate* bei Flavius Josephus und bei Philo, insofern damit zu rechnen ist, dass diese Berichte – von außen und in einer deutlichen ‚*interpretatio graeca*‘ – durchaus jene Bewegung im Blick haben, der auch die Gemeinschaft zuzuordnen ist, von deren Leben die Regeltexte aus Qumran zeugen.³⁴ Doch sind auch diese Texte methodologisch von den Originaltexten des *yahad* zu unterscheiden und nicht als Schlüssel ihrer Interpretation zu verwenden. Eher umgekehrt können Details der Essenertexte aus den hebräischen Originaltexten des *yahad* erhellt werden.

b) In seiner Schrift „Dass jeder Tüchtige frei sei“ (*Quod omnis probus liber sit*) beschreibt Philo die Essener als eine Philosophengemeinschaft innerhalb des Judentums nach griechisch-römischen Idealen. Unter anderem berichtet er, dass die Essener keine Tieropfer darbrächten, in Gütergemeinschaft lebten, Kleider und Nahrung als gemeinsamen Besitz hätten und ihre Mähler gemeinsam einnahmen.³⁵ Auch in seiner bei Euseb fragmentarisch zitierten *Apologia pro Ioudaeis*³⁶ beschreibt Philo die Essener als eine Gruppe, die an vielen Orten Judäas lebe,³⁷ in Vereinen oder Bruderschaften organisiert sei und gemeinsame Mähler pflegte,³⁸ für die ein Verwalter aus der gemeinsamen Kasse das Nötige beschaffe.³⁹

³⁰ Philo unterscheidet diese von den Essenern, über die er möglicherweise in einem verlorenen Traktat, der *De vita contemplativa* vorausging, geschrieben hat (s. dazu Philo, *VitCont* 1).

³¹ So KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 184. Zu den Therapeutenmählern ebd., 184–187; vgl. auch KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 183–216.

³² Eine verbreitete These ist, dass die Therapeuten „represented an Egyptian off-shoot of the Palestinian ascetic movement of the Essenes“ (so VERMÈS/GOODMAN, *The Essenes*, 17; dort S. 16f. auch ein knapper Vergleich mit den Aussagen über die Essener). TAYLOR, *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*, 47, ordnet sie hingegen eher einer anderen, mystisch-asketischen Gemeinschaft und der allegorischen Exegetenschule in Alexandrien zu. Für R. Bergmeier sind die Therapeuten Diasporajuden in Ägypten, die im Lichte philosophischer Ideale beschrieben sind; s. BERGMEIER, *Die Qumran-Essener-Hypothese*, 144–176.

³³ Zum Therapeutenmahl s. auch KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 168–172; 184–187; KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 183–216, und zuletzt etwas knapp SOHAM AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 72–88; weitere Lit. bei BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“, 63.

³⁴ Dazu meine Argumentation in FREY, „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte“.

³⁵ Philo, *Quod omnis probus liber sit* 75–91 (85f), Text bei VERMÈS/GOODMAN, *The Essenes*, 22f.

³⁶ Bei Euseb, *Praep. Ev.* VIII 11,1–18. Zu den Problemen der Überlieferung s. SABRINA INOWLOCKI, *Eusebius and the Jewish Authors*, 290–293.

³⁷ Apol 11,1.

³⁸ Apol 11,5.

³⁹ Apol 11,10f.

c) Etwas ausführlicher spricht sich *Flavius Josephus* über die Mahlpraxis der Essener aus. Auch wenn man seiner Behauptung, dass er auch in der Religionspartei der Essener eine Zeit verbracht habe,⁴⁰ Skepsis entgegenbringen muss, dürfte er doch als palästinischer Priestersohn und Anführer im Krieg gegen die römische Besatzungsmacht mit Mitgliedern dieser Gruppierung in Berührung gekommen sein und einiges von ihrer Lebensweise gewusst haben. Insofern ist selbst dann, wenn sein großes Essenerreferat (Bell 2,119–161) einer Quelle entnommen sein sollte, mit einem gewissen Maß an Kenntnissen zu rechnen, wenngleich diese Kenntnisse möglicherweise nur oberflächlich bleiben und eine Außenperspektive repräsentieren.

In diesem Text berichtet er auch über die Zusammenkünfte der Essener und ihre Mahlpraxis: Dem Mahl zur Mittagszeit bzw. nach der 5. Stunde⁴¹ gehen Waschungen voraus, so dass die Essener dann „als Reine wie einen heiligen Bezirk den Speisesaal [betreten]“.⁴² Dort heißt es:

„Und wenn sie unter Schweigen Platz genommen haben, setzt der Bäcker ihnen der Reihe nach die Brote vor, und der Koch setzt jedem ein Gefäß mit einem einzigen Gericht vor. Es spricht aber der Priester vor der Mahlzeit ein Gebet, und vor dem Gebet zu essen ist wider das Gesetz. Nach der Mahlzeit betet er wieder; zu Anfang und am Schluß ehren sie Gott als Spender des Lebens.“⁴³

Dann wird von einer zweiten Mahlzeit, am Abend, berichtet, bei der offenbar auch Gäste anwesend sein können. Sie speisen

„in gleicher Weise nach ihrer Rückkehr, diesmal in Tischgemeinschaft mit den Fremden, falls solche bei ihnen sind. Weder Geschrei noch Lärm entweicht jemals das Haus, sie gewähren einander, der Ordnung nach zu sprechen. Und denen, die sich draußen befinden, erscheint die Stille derer, die drinnen sind, wie ein schauerliches Mysterium; der Grund dafür ist aber die ständige Nüchternheit und die Tatsache, daß sie sich Speise und Trank nur bis zur Sättigung zumessen.“⁴⁴

Die Mahlberichte sind eingefügt in eine Darstellung des Tageslaufs der Essener, vom Gebet vor Sonnenaufgang⁴⁵ über die morgendliche Arbeit, das mittägliche Mahl in Reinheit und die nachmittägliche Arbeit bis zum abendlichen Mahl.⁴⁶ Kennzeichnend für die beiden täglichen Mähler sind eine außergewöhnliche Reinheit, besondere Gewänder, die Rahmung durch Tischgebete des Priesters und einen abschließenden gemeinsamen

⁴⁰ Jos. Vita 10f.

⁴¹ Jos. Bell 2,129.

⁴² Bell 2,129 (Übersetzung nach OTTO MICHEL/OTTO BAUERNFEIND, *Flavius Josephus, De Bello Judaico*, Bd. 1, 207), zur Erläuterung s. den ausführlichen Kommentar bei STEVE MASON/HONORA CHAPMAN, *Judean War 2*, sowie BEALL, *Josephus' Description of the Essenes*, 52–64.

⁴³ Bell 2,130f. (Übersetzung nach MICHEL/BAUERNFEIND, *Flavius Josephus, De Bello Judaico*, Bd. 1, 207)

⁴⁴ Bell 2,132f. (Übersetzung nach MICHEL/BAUERNFEIND, *Flavius Josephus, De Bello Judaico*, Bd. 1, 207)

⁴⁵ Wenn Josephus von Gebeten ‚an die Sonne‘ spricht, dann bewegt er sich in der Vorstellungswelt griechisch-römischer Leser (s. dazu MASON/CHAPMAN, *Judean War 2*, 105f.), für jüdische Fromme wäre dies allerdings kaum vorstellbar. Insofern liegt hier sicher eine interpretatio graeca vor. Die Qumran-Texte selbst sprechen von Gebeten in der Dämmerung. Der Beschreibung des Josephus relativ nahe kommt der Katalog der Gebetszeiten in 1QS X 1–3, den 1QS X 10 wieder aufnimmt (s. dazu BEALL, *Josephus' Description of the Essenes*, 52–54).

⁴⁶ Interessant ist, dass das abendliche Mahl mit Gästen gehalten wird. Dabei sind jedoch vermutlich nicht die zuvor in der Beschreibung des Mittagmahls ausdrücklich ausgeschlossenen „Andersgesinnten“ (Bell 2,129: ἑτερόδοξος) gemeint, sondern eben durchreisende Gleichgesinnte, Mitglieder einer auswärtigen ‚Habura‘ (s. dazu BEALL, *Josephus' Description of the Essenes*, 61).

Lobpreis, eine strikte Tischordnung im Reden und Schweigen. Für Josephus besonders erwähnenswert ist die Mäßigung bei Speise und Trank, die Nüchternheit und die Tatsache, dass alle das Gleiche vorgesetzt bekommen. Dass Josephus mit dieser Beschreibung apologetische Interessen verfolgt und bei seinen Lesern Anklänge an griechische Mysterien wecken will, geht aus dem Abschluss des Abschnitts deutlich hervor.⁴⁷ Einige der genannten Züge sind jedoch auch durch Aussagen in den qumranischen Regeltexten gestützt, und insofern lässt sich der Bericht durchaus als eine Darstellung der Mahlpraxis in einer dem *yahad* ähnlichen oder ihm verbundenen Gruppierung lesen.

Das besondere Bemühen um Reinheit und die Praxis der Reinheitsriten ist in den Texten des *yahad* reichlich belegt, ebenso der Primat der Priester auch bei der Tisch- und Segensordnung⁴⁸, die Begrenzung der Teilnehmer an der Versammlung und dem Mahl auf Vollmitglieder der Gemeinschaft⁴⁹ bzw. jene, die nicht durch Ausschluss von der „Reinheit der Vielen“ bestraft sind,⁵⁰ und die klar nach Rang geordnete Folge der Redebeiträge.⁵¹

Abgesehen von der Betonung, dass alle dasselbe bekommen und jeder nur ein Gericht erhält, sagt der Bericht des Josephus über die Speisen wenig. Brot ist als Speisematerie ganz allgemein und unspezifisch.⁵² Auch welchen Status die für das Mahl am Abend erwähnten Gäste haben, wird nicht erläutert. Möglicherweise sind hier reisende Mitglieder anderer ‚Ortsgemeinschaften‘ gemeint, so dass auch für sie dieselbe Reinheit vorausgesetzt wäre. Die Frage, inwiefern das hier beschriebene Mahl als sakral gelten kann, erfährt im Text keine eindeutige Antwort. Doch ist zu berücksichtigen, dass das gesamte Leben der Essener in diesem Bericht einen sakralen Charakter trägt und von besonderer Sorge um Reinheit bestimmt ist. Der Tischsegen als solcher gehört zu einem gewöhnlichen jüdischen Mahl und verbürgt keine besondere Sakralität. Vielmehr scheint es vor allem das Anliegen des Josephus zu sein, seinen Lesern den Eindruck des Sakralen zu vermitteln (durch den Hinweis auf die Stille, die Waschungen und Gebete und den Vergleich des Speisesaals mit einem heiligen Bezirk).⁵³ Da das hier beschriebene Mahl weder einen das Heil vermittelnden Charakter hat noch auf einen spezifischen religiösen Inhalt bezogen zu sein scheint,⁵⁴ bietet der Text hier keinerlei Anlass, von einer sakramentalen Handlung oder gar einer „Opferhandlung“ zu sprechen. Für den Vergleich mit den frühchristlichen Mählern birgt er nur begrenzte Analogien.

3. Die Mahlordnungen des *yahad* aus dem Qumran-Corpus

Schreiten wir von diesen ‚Sekundärquellen‘ weiter zu den Primärquellen, den gruppenspezifischen Mahltexten aus dem *yahad* bzw. der ‚Qumrangemeinde‘, dann sind es

⁴⁷ Jos. Bell. 2II, 133; s. dazu auch Jos. Ap 2,189; vgl. MASON/CHAPMAN, *Judean War* 2, 108 Anm. 827.

⁴⁸ Vgl. 1QS VI 4f. und 1QSa II 17–21.

⁴⁹ Vgl. 1QS V 13 und 1QS VI 22; s. dazu BEALL, *Josephus' Description of the Essenes*, 58.

⁵⁰ Vgl. 1QS VI 24f.; VII 2f.; VII 15f. etc.

⁵¹ Vgl. 1QS VI 10–13; CD XIV 6.

⁵² In den Mählern der Qumran-Texte erscheint dann Brot und ‚Wein‘ oder Most (*tyrwš*). Philo betont beim Therapeutenmahl, dass „einfaches Brot“ und Quellwasser gereicht wird (Philo, *VitCont* 37), was die Schlichtheit herausstellt.

⁵³ Bell 2,129.

⁵⁴ Das Mahl ist hier sicher nicht als eine „priesterliche[] Opferhandlung“ gezeichnet, wie dies KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 181, noch (als Gemeinsamkeit mit 1QS VI 2–6) vermutet.

letztlich nur die beiden kurzen Abschnitte in den Regeltexten (Gattung: *særækh*⁵⁵) 1QS und 1QSa, in denen mahlbezogene Anweisungen gegeben werden, doch bleiben auch diese recht knapp und unvollständig in ihren Angaben. Bei ihrer Auswertung sollte man die divergierenden Aussagen weder harmonisieren noch ihre jeweiligen Lücken aus den antiken Essenertexten füllen.

Beide Texte befanden sich ursprünglich auf ein und derselben Schriftrolle, der Handschrift 1QS, deren Hauptbestand (Kolumnen I-XI) heute ‚Gemeinderegel‘ (früher: ‚Sektenregel‘) genannt wird und von der zwei Teile bereits zu Beginn der wissenschaftlichen Erschließung physisch abgetrennt waren und daher als 1QSa (‚Gemeinschaftsregel‘) bzw. 1QSB (‚Segensregel‘⁵⁶) bezeichnet und separat gezählt werden. Doch ist zu beachten, dass 1QSa in der in der Höhle 1 aufgefundenen Kopie von 1QS stand, d.h. vom selben Schreiber kopiert, ursprünglich physisch mit 1QS I-XI verbunden war, und deren Kolumnen 12 und 13 bildete.⁵⁷

Die Rolle bot also nicht den kohärenten Text einer einzigen Regel, sondern ist eine Sammelhandschrift,⁵⁸ auf der (in evtl. leicht redigierter Form⁵⁹) verschiedene, z.T. ursprünglich eigenständige Texte kompiliert sind:⁶⁰ eine Bundesliturgie (1QS I 1 – III 12), die sogenannte Zweigeisterlehre (1QS III 13 – IV 26), die eigentliche Gemeinderegel (*særækh ha-yaḥad*) mit dem angehängten Strafkatalog (1QS V 1 – IX 26), ein Text über Gebetszeiten mit einem abschließenden ‚Psalm‘ (1QS IX 26 – XI 22) sowie die beiden Stücke der Gemeinschaftsregel (*særækh ha-‘edāh*) 1QSa und der Segensregel 1QSB, die bereits abgetrennt in die Hände der Forscher gelangten, aber eindeutig zu dieser Rolle gehören und von demselben Schreiber auf ihr kopiert wurden.⁶¹

Die Zusammenstellung divergierender Regeln in einer einzigen Handschrift und der Sachverhalt, dass auch nach der Anfertigung der großen Handschrift 1QS noch ältere Formen der Regel, z.T. auch in Kombination mit noch anderen Texten, kopiert wurden⁶², stellt die herkömmlichen Vorstellungen über den Charakter und den Verpflichtungsgrad dieser Regeltexte neu in Frage. Vielleicht handelt es sich hier zumindest in einzelnen Teilen – z.B. bei den Strafkatalogen – eher um Aufzeichnungen von Entscheidungen bestimmter Gemeindegremien, die hier so und dort anders ausfallen konnten, als um all-

⁵⁵ S. dazu insgesamt SARIANNA METSO, *The Serekh Texts*.

⁵⁶ Der Terminus ist insofern irrtümlich, als hier eigentlich keine Regel vorliegt, sondern eine Sammlung von Segnungen; s. dazu METSO, *The Serekh Texts*, 54.

⁵⁷ S. dazu DOMINIQUE BARTHÉLEMY, „Annexes à la règle de la communauté“, 107f.; HARTMUT STEGEMANN, „Some Remarks to 1QSa, to 1QSB, and to Qumran Messianism“, 484–486.

⁵⁸ Vgl. ARMIN LANGE/HERMANN LICHTENBERGER, „Qumran“, 54f.; HARTMUT STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 152–164

⁵⁹ So die anhand der Zweigeisterlehre neuerdings von Charlotte Hempel vertretene Auffassung: CHARLOTTE HEMPEL, „The Treatise on the Two Spirits and the Literary History of the Rule of the Community“.

⁶⁰ Für die Eigenständigkeit spricht, dass alle Teiltexthe außer IX 26 – XI 22 eine eigene Überschrift besitzen, ebenso 1QSa und 1QSB.

⁶¹ S. dazu BARTHÉLEMY, „Annexes à la Règle de la Communauté“, 107. STEGEMANN, „Some Remarks to 1QSa, to 1QSB, and to Qumran Messianism“, 480–486. Ob diese Stücke von ihren beduinischen Findern abgetrennt wurden oder bereits von diesen abgetrennt aufgefunden wurden, ist nicht mehr zu klären; die Zusammengehörigkeit mit 1QS steht aus Gründen von Material und Schrift außer Frage.

⁶² Dies ist das Resultat der hier grundlegenden Untersuchung von METSO, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*.

gemein und dauerhaft verbindliche Regeln.⁶³ Auch im Blick auf die Praxis der Mähler ist u.a. mit Differenzen und Entwicklungen zu rechnen.

Die beiden qumranischen Mahl-Texte sind außerhalb des Qumran-Corpus nicht weiter belegt. Dies spricht dafür, dass sich in ihnen die spezifische Praxis und Vorstellungswelt der *yahad*-Gemeinschaft spiegelt, die als Trägerkreis der Qumran-Bibliothek anzusehen ist, zu der auch die Bewohner von Khirbet Qumran gehört haben dürften, die dann schließlich die Verfrachtung der Schriftrollen in die Höhlen besorgten. Ob die beiden in Details differierenden Texte auch die Mahlpraxis auf Khirbet Qumran widerspiegeln, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, da beide Texte älter sind als die Inbetriebnahme dieser Anlage und v.a. 1QSa spezifische interpretatorische Probleme bietet.⁶⁴

3.1. Die Mahlanweisungen in der Gemeinderegel 1QS VI 2–8

Die ersten Hinweise finden sich in der Gemeinderegel 1QS V–VII, in einem Unterabschnitt 1QS VI 2–8,⁶⁵ der im Rahmen von Regelungen zum gemeinschaftlichen Leben auch solche zu den gemeinschaftlichen Mahlzeiten enthält. Diese Notizen sind eng mit Aussagen über das gemeinsame Gebet, die gemeinsame Beratung und das Torastudium verbunden, so dass die Mahlzeiten selbst in einen spirituell-kultischen Rahmen rücken, der allerdings das Gesamte des Gemeinschaftslebens des *yahad* prägt und daher nicht auf eine spezifisch ‚sakramentale‘, heilsvermittelnde Funktion des Mahles hinweist. Der Text lautet:

Darin (2) sollen sie verfahren an all ihren Aufenthaltsorten bezüglich jeder Sache (im Verhältnis) eines <Mannes> zu seinem Nächsten, und sie sollen gehorchen, der Kleine dem Großen, in Bezug auf Arbeit und auf Geld, und gemeinschaftlich sollen sie essen (3) und gemeinschaftlich sollen sie Benediktionen rezitieren und gemeinschaftlich sollen sie sich beraten. Und an jedem Ort, wo sich zehn Männer vom Rat der Einung befinden, soll von ihnen nicht weichen ein Mann (4) priesterlichen Standes, und sie sollen ein jeder entsprechend seiner Rangordnung (לְרִיבּוֹ) vor ihm sitzen und so soll man nach ihrem Ratschluß hinsichtlich jeglicher Sache fragen. Und wenn man den Tisch bereitet, um zu essen oder um (neuen) Wein (5) zu trinken: Der Priester strecke seine Hand zuerst aus, um die Benediktionen zu rezitieren über die Erstlingsgabe des Brotes [und (auch), um den (neuen) Wein zu trinken. Der Priester strecke zuerst seine Hand aus, (6) um die Benediktion zu rezitieren über die Erstlingsgabe des Brots]⁶⁶ und des (neuen) Weins! Und nicht weiche von einem Ort, so sich die Zehn befinden, ein Mann, der Torah studiert, tagsüber und nachts, (7) ständig, bezüglich des guten (Verhaltens) eines jeden zu seinem Nächsten. Und die Vollmitglieder (כָּל־אֲחָיו) wachen in Gemeinschaft (/in der Einung)

⁶³ Vgl. etwa SCHOFIELD, *From Qumran to the Yahad*, 183–188. Zum qumranischen Umgang mit textlichen Differenzen und differierenden Regeln s. CHARLOTTE HEMPEL, „Vielgestaltigkeit und Verbindlichkeit“.

⁶⁴ Diskutiert ist hier v.a., ob in dieser Ordnung des Mahls in Gegenwart des Messias nur eine eschatologisch erwartete Situation beschrieben wird oder ob auch diese Ordnung als ‚Eventualfall‘ auf die Gegenwart der Gemeinde zu beziehen und für diese signifikant ist. Dazu s.u. 2.2.2.

⁶⁵ Fragmentarische Parallelen zu diesem Abschnitt sind erhalten in 4QS^d (4Q258) ii 7–10 (zu Zeile 2–7), in 4QSⁱ (4Q263) 4–5 (zu Zeile 3–4), und in 4QS^s (4Q261) frg. 2a–c (zu Zeile 3–5). Der Text ist durch eine Dittographie in Zeile 5–6 entstellt, s. dazu JAMES H. CHARLESWORTH/ELISHA QIMRON, „Rule of the Community (1QS)“, 26. S. zur Interpretation METSO, *The Serekh Texts*, 10f. und 30–32, sowie ausführlicher H.-W. KUHN, „The Qumran Meal and the Lord’s Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“, 222–236, und zuletzt BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“, 46–57.

⁶⁶ Der in [] gesetzte Abschnitt ist eine Textverderbnis durch Dittographie und folglich zu streichen.

ein Drittel aller Nächte des Jahres, um im Buch zu lesen und Recht(sspruch) zu suchen/erteilen (8) und um in Gemeinschaft (/in der Einung) Benediktionen zu rezitieren.⁶⁷

Der Abschnitt ist am Ende durch ein *spatium* abgegrenzt, auf das eine neue Überschrift „Und dies ist die Ordnung für die Sitzung der Vollmitglieder (מיבר) ...“ folgt und Anweisungen für die Zusammenkunft der in Z. 7 bereits genannten מיבר, wörtlich: der „Vielen“, bietet. Der Anfang ist nicht eindeutig markiert. Doch ist der Beginn des Zusammenhangs wohl nicht erst in Z. 3: „Und an jedem Ort ...“, sondern der vorherige Satz ist als Überschrift oder Überleitung von den vorausgehenden Bestimmungen (V 20 – VI 1) hinzuzunehmen. Dabei zeigt die Formulierung „Darin [sc. in diesen Ordnungen] sollen sie verfahren an all ihren Aufenthaltsorten ...“ schon an, dass sich die Anweisungen auf unterschiedliche Orte oder Orts-Gemeinschaften beziehen, also keinesfalls nur auf die an einem Ort, wie z.B. Khirbet Qumran, befindliche Gruppe. Die anschließende programmatische Anweisung (VI 2–3): „und sie sollen gehorchen, der Kleine dem Großen, in Bezug auf Arbeit und auf Geld, und gemeinschaftlich (*yaḥad*) sollen sie essen und gemeinschaftlich (*yaḥad*) sollen sie Benediktionen rezitieren und gemeinschaftlich (*yaḥad*) sollen sie sich beraten“ verdeutlicht das herausragende Interesse des Textes an Hierarchie und Gehorsam einerseits sowie an Gemeinschaftlichkeit bzw. gemeinschaftlichen Lebensvollzügen andererseits. Dreimal begegnet das Adjektiv *yaḥad* (= gemeinsam), das auch als Nomen zur Selbstbezeichnung der Gemeinschaft geworden ist, deren Belange die Regel ordnen will.⁶⁸ Um Hierarchie und Gemeinschaft geht es auch in den folgenden Anweisungen, auch jenen zum gemeinsamen Mahl, das nur als ein Aspekt des gemeinschaftlichen Lebens unter anderen erwähnt wird.

Am Anfang des Abschnitts steht eine Anweisung für die Versammlung des ‚Rats der Gemeinschaft‘. Fraglich ist, ob diese Wendung hier (wie an mehreren anderen Stellen von 1QS⁶⁹) ebenfalls die Versammlung der Vollmitglieder bezeichnen soll oder ob es um das Zusammentreten eines speziellen Gremiums geht, ähnlich wie in 1QS VIII 1, wo ausgeführt wird, dass der ‚Rat der Gemeinschaft‘ aus zwölf Männern und drei Priestern bestehen soll. Die Tatsache, dass im Anschluss an den Abschnitt VI 1–8 in VI 8ff. mit einer neuen Überschrift Regeln für die Versammlung der ‚Vielen‘ (רבים) eingeführt werden, könnte eine solche Unterscheidung nahelegen, zumal auch in dem folgenden Abschnitt der ‚Rat der Gemeinschaft‘ erwähnt wird (VI 10), insofern in der Versammlung der Vielen jeder seine Einsicht dem ‚Rat der Gemeinschaft‘ darlegen soll. In Verbindung mit der Versammlung der ‚Vielen‘ ist jedoch nicht von einem Mahl die Rede. Andererseits scheint eine gemeinsame Verpflegung der Mitglieder des *yaḥad* auch durch den Strafkatalog nahegelegt, wenn es sinnvoll sein soll, dass z.B. einem Mitglied für Übertretungen ein Viertel seiner Nahrung vorenthalten werden sollte (vgl. 1QS VI 25).⁷⁰

Die Versammlung des ‚Rates der Gemeinschaft‘ erfordert ein Quorum von zehn männlichen Vollmitgliedern, wobei eigens betont wird, dass ein Priester „nicht fehlen“

⁶⁷ Übersetzung hier und im Folgenden mit leichten Veränderungen nach JOHANN MAIER, *Die Qumran-Essener*, Bd. 1, 181f. S. auch die Princeton Dead Sea Scrolls Edition: CHARLESWORTH/QIMRON, „Rule of the Community (1QS)“, 26f.

⁶⁸ Vgl. die Überschrift in 1QS V 1: „Und dies ist die Regel für die Männer des *yaḥad* ...“

⁶⁹ Vgl. 1QS III 2; V 7; VI 10.12f.16; VII 2.22–24.

⁷⁰ So mit Recht GILLIHAN, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls*, 341, der freilich zugesteht: „Exactly, how commensality, blessing and deliberation went together, we do not know. ... We do not know if assemblies of the Many followed, preceded, or included common meals.“

soll. Diese Anweisung wäre unsinnig, wenn die Regel nur für die in Qumran lebende Gruppe gelten sollte, in der sicher mehr als zehn Vollmitglieder und Priester zugegen waren. Vielmehr ist die Regel als ganze (wie ihre Teilbestimmungen) zunächst wohl nicht für diese Ansiedlung, sondern für verschiedene (z.T. wohl kleinere) Gemeinschaften im Land konzipiert, in denen ein solches Quorum nicht immer gegeben war.⁷¹ Dieses Quorum, das später bei den Rabbinen ‚*minyan*‘ genannt wird,⁷² findet sich in 1QS allein hier (jedoch ähnlich in CD XIII 2f.), weshalb die Passage von manchen Interpreten als Interpolation angesehen wurde.⁷³ Freilich ist der Text der Regel in 1QS V–VII nicht völlig kohärent, was wohl daher rührt, dass er aus verschiedenartigen Teilstücken zusammengefügt wurde, die sich nicht völlig systematisieren lassen.⁷⁴ Dies erschwert jedoch eine klarere Zuordnung der in diesem Rahmen gebotenen Mahl-Aussagen.

Die zweite, für die Versammlung des ‚Rats der Gemeinschaft‘ genannte Bedingung, die Anwesenheit (mindestens) eines Priesters (vgl. 1QS VIII 1: drei Priester), scheint gleichermaßen auf kleinere, im Land verstreute *yahad*-Gruppen zu zielen und betont den für den *yahad* insgesamt gegebenen priesterlichen Führungsanspruch (vgl. 1QS V 2 u.ö.), der dann auch hinsichtlich der Sitzordnung expliziert wird, wenn es heißt, die Männer sollen je nach ihrem Rang ‚vor ihm‘, d.h. dem Priester sitzen und nach ihrem Rat gefragt werden.⁷⁵

Unmittelbar an diese Anweisung schließt sich die kurze Notiz über das Mahl an, bevor dann noch einmal eine dem Vorigen parallele Anweisung folgt, dass an dem Ort, an dem zehn Männer sind, auch „nicht fehlen“ solle „ein Mann, der Tora studiert – tagsüber und nachts – ständig, im Wechsel eines Mannes mit seinem Nächsten“ (VI 6–7). Es geht mithin in den *yahad*-Gemeinschaften von mindestens zehn Männern um ein ununterbrochenes, alternierendes Torastudium. Schließlich wird eine analoge Aussage über die ‚Vielen‘ angefügt, die ein Drittel der Nächte gemeinsam wachen, im Buch (wohl der Tora) lesen, Recht studieren und – das tritt hier noch hinzu – gemeinsam Lobpreis sprechen sollen (VI 7–8). Hier ist wieder zu fragen, ob diese ‚Vielen‘ mit der zuvor genannten Versammlung der mindestens zehn Männer identisch sind oder einen größeren Kreis bezeichnen. Möglicherweise ist die Anfügung dieser Anweisung für die ‚Vielen‘ bereits als Übergang zu dem nächsten Abschnitt zu verstehen, in dem dann – nach einem *vacat* und unter einer neuen Überschrift – Regeln für die ‚Versammlung der Vielen‘ gegeben werden. Insofern ist auch fraglich, ob die Trias von Lesen im Buch, Studium des

⁷¹ Freilich ist die Gemeinderegel als ganze nicht für die Ansiedlung in Qumran, sondern für weitere Gruppen, wohl vor der Inbetriebnahme der Anlage konzipiert.

⁷² Vgl. für einen Gottesdienst mBer 7,3; mAb 3,6 und mMeg 4,3 mit bMeg 23b; weiter mSanh 1,3 für die Bildung eines Richterkollegiums und tPes 4,3 sowie Jos. Bell 6,423 für das Essen des Passalamms.

⁷³ Vgl. METSO, *The Serekh Texts*, 11f. und 30f., Diese Hypothese, die zunächst v.a. unter der Voraussetzung aufgestellt wurde, dass die übrigen Weisungen in 1QS speziell für die Gemeinschaft in Qumran gelten sollten (für die dann das Quorum unsinnig wäre), erklärt freilich nicht, was schließlich zur Einfügung dieses Abschnitts veranlasst haben sollte (so die berechtigte Kritik bei BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“, 49f.). Die Regeln sind wohl insgesamt aus unterschiedlichen Gruppen zusammengefloßen und daher nicht völlig kohärent.

⁷⁴ „[T]he passage in 1QS 6 is no more distinct literarily than other pericopes in the Rule.“ (COLLINS, „The Yahad and ‘The Qumran Community‘“, 88).

⁷⁵ Bei der in VI 8ff genannten Versammlung der ‚Vielen‘ ist dann in drei Gruppen differenziert: Priester, Älteste, Rest des ganzen Volkes. Hier zeigen sich vielleicht ebenfalls unterschiedliche Stadien der Gemeinschaft.

Rechts und gemeinsamem Lobpreis ursprünglich mit der vorausgehenden Mahlanweisung verbunden ist, d.h. ob man so einfach, wie das häufig geschehen ist, das in 1QS VI 4–5 erwähnte Mahl in einem ‚gottesdienstlichen‘, von Schriftauslegung und Lobpreis bestimmten Rahmen sehen darf. Hier sind aus literarischen Gründen Zweifel angebracht, und es bleibt unklar, ob alle hier erwähnten Handlungen von derselben Gruppe oder gar in derselben Zusammenkunft durchgeführt werden. Die schlichte Annahme eines ‚Gottesdienstes‘ mit Schriftauslegung, Mahl und Lobpreis basiert auf einer allzu kühnen Konjektur⁷⁶ – der Text beschreibt einen solchen nicht, noch schreibt er ihn in einem bestimmten liturgischen Ablauf vor.

Die zwischen die beschriebenen Aussagen über die Versammlung des Rates der Gemeinschaft und das Torastudium der Vielen eingefügte knappe Aussage über das Mahl betrifft im Grunde nur einen einzigen Aspekt der Mahlordnung: „Und wenn man den Tisch bereitet, um zu essen oder um (neuen) Wein (5) zu trinken: Der Priester strecke seine Hand zuerst aus, um die Benediktionen zu rezitieren über die Erstlingsgabe des Brotes und des (neuen) Weins!“⁷⁷ Auch in dieser Anweisung geht es primär um den priesterlichen Vorrang, der hier als Vorrang des Segnens konkretisiert wird: Der Priester, welcher der Versammlung vorsitzt, hat über dem Brot und dem Becher die *Beracha* zu sprechen. Dabei ist signifikant, dass die in einem jüdischen Mahl sonst dem Hausherrn obliegende Aufgabe dem Priester als Vorsitzenden der Versammlung übertragen wird.⁷⁸ Einen spezifisch sakralen Charakter erhält das Mahl durch diesen Tisch- und Bechersegens allerdings nicht, es sei denn, man entnehme der Formulierung einen ‚liturgischen‘ Ablauf, nach der Segen über Brot und Wein anders als in einem gewöhnlichen Mahl dem Mahl vorausgehe, was dann bereits als Tendenz, „Brot- und Weinsegens als isolierten Kultakt aus der Mahlzeit herauszunehmen“⁷⁹, interpretiert werden könnte. Darin bestünde dann natürlich eine Analogie zu frühchristlichen Phänomenen, doch ist ein solcher Ablauf m.E. dem sehr abbreviativen Text nicht zu entnehmen.

Überhaupt ist zu berücksichtigen, dass der Text viele Aspekte des Gemeinschaftsmahls im Unklaren lässt, weil diese den Beteiligten vertraut oder vielleicht auch nicht von derartiger Bedeutung waren, dass sie hätten geregelt werden müssen. Einige Elemente lassen sich aus dem Kontext vielleicht ableiten, doch ist hier Vorsicht geboten gegenüber zu gewagten Konjekturen.

Unklar ist zunächst, wer die Teilnehmer des Mahles sind und wann das Mahl stattfindet. Bezieht sich die Anweisung speziell auf die zuvor genannte Versammlung des ‚Rats der Gemeinschaft‘ als eines besonderen Gremiums oder allgemeiner auf die gemeinsamen Mähler der *yahad*-Gruppen, von denen in der Überschrift des Abschnitts („und gemeinsam sollen sie essen“) die Rede ist? Sollte der „Rat der Gemeinschaft“ auch hier die

⁷⁶ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 229–244 (bes. 230), will dies aus einer harmonisierenden Lektüre von 1QS und 1QSa und dem folgenden Vergleich mit hellenistischen Vereinsmahlen erschließen. Doch erstens ist angesichts der Differenzen und bereits der Uneinheitlichkeiten innerhalb von 1QS V–IX eine solche Lektüre kaum statthaft, und zweitens beweist der Vergleich des Ergebnisses einer solchen Lektüre mit hellenistischen Texten schlechterdings nichts. Die These, dass auch nach 1QS VIff. „die Gemeinschaftsveranstaltung dreiteilig [sei] und ... neben dem eigentlichen Mahl auch Gebet und Ratsversammlung [umfasse]“ (so ebd., 248), beruht schlicht auf einer zu ungenauen Lektüre des Textes, gegenüber der der Einwand von LAWRENCE H. SCHIFFMAN (*Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 191) berechtigt bleibt.

⁷⁷ So der Text unter Herauslösung der Dittographie.

⁷⁸ Darauf hatte schon Karl Georg Kuhn in seinem frühen Aufsatz hingewiesen.

⁷⁹ So m.E. zu Unrecht KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 178.

Versammlung aller Vollmitglieder bezeichnen (d.h. analog zu den „Vielen“ in Z. 7 und 8ff. gebraucht sein), wäre immer noch nicht eindeutig, ob sich die Mahlanweisung auf die täglichen Mahlzeiten oder auf ein besonderes Mahl bezieht. Begründet vermuten lässt sich, dass nur die Vollmitglieder der Gemeinschaft an dem Mahl teilnehmen. Da 1QS im Unterschied von 1QSa I 4–5 überhaupt nur von Männern und nicht von Frauen und Kindern spricht, könnte dies bedeuten, dass auch nur Männer an diesem Mahl beteiligt sind. Festzuhalten ist jedoch aufgrund von 1QSa, dass dies nicht die einzige und überall gültige Position des *yahad* war.

Nicht näher spezifiziert sind auch die gereichten Speisen. Brot und Wein stehen metonymisch für das gesamte Mahl. Die ausgedehnte Diskussion, was genau mit dem Begriff *שירוש* gemeint ist,⁸⁰ braucht hier nicht referiert zu werden. Wenn die Vermutung zutrifft, dass hier zwar nicht völlig unvergorener Traubensaft, aber doch neuer Wein bezeichnet ist (vgl. 11QT^a XXI 4–10),⁸¹ dann wäre ein innerer Bezug zu den in diesem Kontext explizit genannten Erstlingsfrüchten bzw. der „Erstlingsgabe des Brotes“ gegeben. Für tägliche oder auch wöchentliche Mähler im Jahreslauf ist ja kaum denkbar, dass stets neuer Wein und Erstlingsfrüchte zur Verfügung standen, andererseits ist nicht zu erkennen, dass sich die Regel nur auf ein einmaliges Ernte- oder Erstlingsfest beziehen würde. Daher ist eher anzunehmen, dass diese Aussage Aspekte eines solchen Festmahls auf die regelmäßigen Mähler der Gemeinschaft überträgt. Einige Interpreten haben in diesem Zusammenhang auf das in der Tempelrolle (11QT^a XXI 3–10 und XLIII 3.7–9) erwähnte, sonst unbekannte Weinfest verwiesen,⁸² bei dem auch Erstlingsfrüchte eine Rolle spielen. „Da diese zu den Priesterabgaben gehören, garantiert ihr Verzehr Reinheit.“⁸³ Wäre dieser Aspekt zumindest metaphorisch auf die regelmäßigen Mähler im *yahad* übertragen, dann bestünde zugleich eine Verbindung zum Primat der Priester und zu ihrem Handeln. Auch wenn die ‚normalen‘ Mähler des *yahad* – sei es aller Vollmitglieder oder eines spezifischen Gremiums – nicht immer aus Erstlingsfrüchten und neuem Wein bestanden haben können, wäre mit dieser Formulierung ein Anspruch auf besondere Reinheit festgehalten, der der vom *yahad* gepflegten rituellen Reinheit korrespondiert.

Unklar bleiben schließlich viele Aspekte des Mahl-Ablaufs und damit die Frage, inwieweit das Mahl mit Beratung, Torastudium und Lobpreis verbunden sein und somit einen ‚gottesdienstlichen‘ Charakter annehmen soll. Aus der kurzen Bemerkung lässt sich kein ‚liturgischer‘ Ablauf entnehmen und damit nicht – wie etwa im Blick auf die synoptischen Herrenmahlsworte – eine Reihenfolge von Brotseggen, Becherseggen und Mahlzeit entnehmen. Insofern ist zu vermuten, dass die täglichen Mähler im *yahad* nicht entscheidend anders abliefen als tägliche Mähler im zeitgenössischen Judentum. Die (späteren) Quellen aus Mischna und Tosefta bieten keine so enge Zusammenstellung von Brot und Wein,⁸⁴ doch ist diese Zusammenstellung im vorliegenden Text kein Hinweis auf einen

⁸⁰ S. dazu H.-W. KUHN, „The Qumran Meal and the Lord’s Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“, 225–228.

⁸¹ S. die Argumentation bei H.-W. KUHN, „The Qumran Meal and the Lord’s Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“, 225–228.

⁸² Vgl. H.-W. KUHN, „The Qumran Meal and the Lord’s Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“, 228; BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“, 54.

⁸³ BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“, 54f.

⁸⁴ Dies zeigt ausführlich H.-W. KUHN, „The Qumran Meal and the Lord’s Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“, 229–233.

andersartigen Mahl-Ablauf, sondern nur daran interessiert, dass die Benediktionen in beiden Fällen vom Priester gesprochen werden. 1QS VI bietet also insofern keine Hinweise auf einen „isolierten Kultakt“⁸⁵, die priesterliche Benediktion über dem als Erstlingsgabe bezeichneten Brot und dem als ‚neuer Wein‘ bezeichneten Becher – was auch immer dieser enthielt – spiegelt allein das Interesse an dem priesterlichen Vorrang, das vielleicht im ursprünglichen Kontext von Tempelfesten gründet, aber nunmehr die Reinheitsorientierung und priesterliche Vorherrschaft im *yahad* zur Darstellung bringt. Der priesterliche Vorrang, der auch in der Sitzordnung bei der Versammlung betont ist, soll also in den Mählern des *yahad* zur Darstellung kommen und darin zugleich ‚rituell‘ bekräftigt werden. D.h. das Mahl wird hier primär in seiner Funktion als Darstellung der sozialen Struktur der Gemeinschaft thematisiert.⁸⁶ Eine andere ‚Bedeutung‘ kommt ihm nach diesem Text offenbar nicht zu, weshalb es auch problematisch ist, das Mahl hinsichtlich seiner anderen – weithin unklaren – Aspekte mit dem frühchristlichen Mahl zu parallelisieren.

3.2. Das sogenannte ‚messianische Mahl‘ nach der ‚Gemeinschaftsregel‘ 1QSa II 17–22

Der zweite Mahl-Text des *yahad* findet sich in der ‚Gemeinschaftsregel‘ 1QSa II 17–22. Der Text ist jedoch lückenhaft überliefert und bietet zahlreiche interpretatorische Probleme. Im Vergleich mit der knappen Mahlanweisung in 1QS VI ist die hier vorliegende Beschreibung eines Mahls in Gegenwart des Messias ausführlicher, und es stellt sich die Frage nach dem präzisen Sinn dieses merkwürdigen Textes und nach dem literarischen oder traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der verschiedenen Mahl-Regeln, die ja beide auf eine Form des *yahad* bezogen sein wollen.

3.2.1. Zu den Problemen der Einordnung und Interpretation von 1QSa

Die Regel ist vollständig nur in 1QSa belegt.⁸⁷ Die beiden Spalten wurden als Teil der Handschrift 1QS wohl zwischen 100 und 75 v. Chr. von demselben Schreiber kopiert, der auch 1QS geschrieben hat. Der Text ist jedoch sicher älter und geht womöglich ins 2. Jh. v. Chr., vielleicht bis in dessen Mitte, zurück.⁸⁸ 1QSa wäre dann die älteste der erhaltenen Regeln des *yahad*, älter als die Regel aus 1QS V–VI (bzw. ihre in 1QS erhaltene Form).⁸⁹

⁸⁵ Gegen KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 178.

⁸⁶ GILLIHAN, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls*, 500f., formuliert für 1QS VI und 1QSa II: „The regular procedure for dining communally is elaborated only to enforce the hierarchy of the sect, which placed priests above laity.“

⁸⁷ Zu diesem Text liegen Parallelen in vermutlich neun Handschriften (4Q249^{a–i} = 4Qpap cryptA 4QSe-rekh ha-‘Edah^{a–i}) in kryptischer Schrift vor, s. STEPHEN J. PFANN, „Cryptic Texts“, 515–574. Pfann vermutet in den Fragmenten eine ältere Textform vom Anfang des 2. Jh. v. Chr., doch ist dies kaum mit hinreichender Sicherheit zu belegen. Die Parallelen bieten nicht viel Hilfe zur Rekonstruktion des Textes.

⁸⁸ Vgl. auch LANGE/LICHTENBERGER, „Qumran“, 59. STEGEMANN, „Some Remarks to 1QSa, to 1Qsb, and to Qumran Messianism“, 493, weist v.a. auf die messianische Konzeption des Textes hin: „1QSa was composed at a time when the Essenes already longed for the coming of the Royal Messiah, but did not yet develop the concept of a Priestly Messiah. This stage of development is prior to the insertion of 1QS VIII,15b – IX,11 into the former text of this work and also prior to the concept of 4QTestimonia, which also include a Priestly Messiah.“

⁸⁹ So STEGEMANN, „Some Remarks to 1QSa, to 1Qsb, and to Qumran Messianism“, 488: „an early rule-book of the Essenes“; s. auch DERS. *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 159f. Möglicherweise haben beide Regeln ältere Vorstufen: Aus den 4QS-Parallelen zu 1QS V–VI (v.a. zu 1QS V 2.9) lässt sich

In Anbetracht der hier gebrauchten Terminologie erscheint 1QSa in seiner vorliegenden Form jedenfalls klar als ein gruppenspezifischer Text des *yahad*.⁹⁰

Über die verschiedenen Hypothesen zur Text- und Vorgeschichte der Regel lässt sich freilich kaum mehr Sicherheit gewinnen. Charlotte Hempel hat vermutet, dass in 1QSa I 6 – II 11 eine (in manchem mit D verwandte) Gemeindeordnung vorliegt, die noch aus einer Vorläuferbewegung des *yahad* stammt und später einer ‚zadoqidischen‘ Rezension unterworfen wurde.⁹¹ Erst dieser seien dann die eschatologischen Akzente in I 1–3 und II 12–22 und die Betonung der priesterlichen Vorherrschaft zu verdanken. Noch kühner sind die Vermutungen von Stephen Pfann, der aus den kleinen Papyrusfragmenten von 4Q249^{a-i} in kryptischer Schrift, deren paläographische Analyse mangels hinreichender Vergleichstexte extrem schwierig ist, eine mehrstufige Textgeschichte rekonstruieren will.⁹² Doch sind diese Versuche m.E. zu ungesichert, um weitergehende Schlüsse zu erlauben.

In ihrem überlieferten Textbestand gibt sich die Regel als eine Regel für die Gemeinde/Versammlung ganz Israels „am Ende der Tage“, d.h. in der Endzeit. Erhoben wird insofern ein gesamtisraelitischer Anspruch, wobei zugleich klar wird, dass diese Versammlung eine ‚elitäre‘ Gruppe ist, die sich vom ‚Weg‘ des Volkes separiert hat und in spezifischer Weise den Bund Gottes inmitten des Bösen einzuhalten bestrebt ist, ja sogar ‚für das Land Sühne zu leisten‘ gedenkt, ohne dass hier näher erläutert wird, wie dies vorgestellt ist.⁹³ Ebenso deutlich ist bereits in der Eröffnung, dass sich diese Gemeinschaft unter der Leitung der ‚Söhne Zadoqs‘, der Priester „und der Männer des Bundes“ versteht.

In ihrer vorliegenden Form⁹⁴ enthält die ‚Gemeinschaftsregel‘ nach einer Überschrift und einer Einleitung (1QSa I 1–5) eine Liste der Lebensalter und der darin möglichen Funktionen eines Mannes (I 6–19) und eine Liste von Gründen für den Ausschluss von Funktionen (I 19–22), dann folgen Anweisungen für die Leviten (I 22–25), Anweisungen für die Versammlung der Gemeinschaft zu Gericht, Rat oder Krieg und eine spezielle Liste derer, die zum „Rat der Gemeinschaft“ berufen sind (I 25 – II 3), und derer, die z.B. aufgrund körperlicher Defekte ausgeschlossen sind (II 3–11). Abschließend folgt die Regel für das Festmahl in der Gegenwart des Messias (II 11–22), die hier im Zentrum des Interesses steht.

evtl. auch eine ältere Form der Gemeindevorgabe erkennen, die noch nicht von der priesterlichen Vorherrschaft geprägt war und evtl. aus der Frühzeit der Gemeinschaft stammt (so LANGE/LICHTENBERGER, „Qumran“, 57). Aber auch für 1QSa gibt es die These einer älteren Grundform mit einer ‚zadoqidischen‘ Überarbeitung, die sich freilich nicht durch Manuskriptparallelen belegen lässt; vgl. dazu CHARLOTTE HEMPEL, „The Earthly Essene Nucleus of 1QSa“.

⁹⁰ Termini wie eben *yahad* (1QSa I 26.27; II 2.11.17.18.21), Wendungen wie „Rat der Gemeinschaft“ und bestimmte Theologumena zeigen die Zugehörigkeit deutlich.

⁹¹ HEMPEL, „The Earthly Essene Nucleus of 1QSa“, 269.

⁹² PFANN, „Cryptic Texts“, 534 und 544–546.

⁹³ 1QSa I 3; vgl. 1QS III 6–12.

⁹⁴ Deren Entstehungsgeschichte ist strittig. St.J. Pfann meint, dass die Papyrusfragmente 4Q249a-i einen längeren und älteren Text repräsentieren und 1QSa einen abgekürzten Text bietet (s. PFANN, „Cryptic Texts“, 534–543), doch ist die Rekonstruktion der in kryptischer Schrift verfassten Papyrusfragmente paläographisch sehr unsicher. Andere Autoren vermuten, dass der Text aus zwei ursprünglich selbständigen Teilen, einer eschatologischen Gemeindeordnung (1QSa I 6 – II 11) und einer eschatologischen Abhandlung (1QSa I 1–3 und II 11–22) zusammengesetzt wurde, so HEMPEL, „The Earthly Essene Nucleus of 1QSa“, 253–269; vgl. auch GÉZA G. XERAVITS, „Rule of the Congregation (1Q28a)“, 1171f.

Von der der ‚Gemeinderegeln‘ 1QS Vff. unterscheidet sich die hier vorliegende Gemeinschaftsregel nicht nur im Spektrum der behandelten Themen, sondern auch in wichtigen Details. Ein Aspekt verdient dabei besondere Beachtung: Während die Gemeinschaft, von der die 1QS spricht, eine Versammlung von Männern zu sein scheint, enthält die Gemeinschaft, von der die Regel 1QSa spricht, offenbar auch Frauen und Kinder, die gleichermaßen in den „Satzungen des Bundes“ (1QSa I 5) unterwiesen werden sollen. Ob diese dann auch bei dem in Kolumne II beschriebenen Mahl (wo sie nicht erwähnt sind) mit vorgestellt werden sollen, ist zwar nicht sicherzustellen, aber auch nicht auszuschließen.

Freilich ist die Beziehung von 1QSa zu den anderen Regelwerken in 1QS V–VI und in der Damaskusschrift (CD) Gegenstand komplexer Diskussionen.⁹⁵ Man darf die verschiedenen Regeln aufgrund der bestehenden Differenzen kaum völlig unterschiedlichen Gruppierungen zuschreiben, aber es lässt sich auch keine der drei Regeln als lineare Fortentwicklung einer der anderen erweisen.⁹⁶ Am plausibelsten ist wohl die Vermutung, dass sich die Regeln relativ unabhängig nebeneinander entwickelt haben und so auf unterschiedliche Teilgruppen innerhalb der ‚Dachorganisation‘ des *yahad* hinweisen.⁹⁷

Das interpretatorische Hauptproblem liegt in der Frage, ob der Text (und mithin auch die Regel für das Mahl in Gegenwart des Messias) eine eschatologische Utopie für ein erwartetes ‚messianisches Zeitalter‘ bieten will,⁹⁸ oder ob sie gleichermaßen Regeln für den *yahad* in der Gegenwart bietet und somit auch dessen Mahlpraxis und Mahlvorstellung spiegelt. Die Überschrift „Regel für die ganze Versammlung Israels am Ende der Tage“ wird häufig im erstgenannten Sinn interpretiert,⁹⁹ freilich ist אחרית הימים in Qumran gerade ein terminus technicus für die bereits jetzt angebrochene Endzeit.¹⁰⁰ Daher sollte man den Text trotz der späteren Erwähnung des Messias nicht auf eine ‚ferne‘ Zukunft beziehen, sondern in ihm ebenfalls einen Spiegel der Vorstellungen und Praxis der Gemeinschaft zur Zeit der Abfassung des Textes sehen. Bestimmungen wie I 19–22, in denen der Ausschluss von Menschen mit körperlichen und geistigen Defekten geregelt wird, wären wohl in einer erwarteten messianischen Zeit kaum mehr erforderlich. D.h. die in 1QSa gebotenen Regeln – die Ordnungen für die Lebensalter, für spezifische Gemeindefunktionen und den Ausschluss von ihnen und auch die am Ende gebotene Mahl-Ordnung sind nicht auf eine irgendwann erwartete eschatologische Zukunft zu beziehen,¹⁰¹

⁹⁵ Vgl. die neueren Diskussionsbeiträge, v.a. SCHOFIELD, *From Qumran to the Yahad*, und JOHN J. COLLINS, *Beyond the Qumran Community*, und GILLIHAN, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls*.

⁹⁶ Am deutlichsten sind die Parallelen zwischen Sa und D.

⁹⁷ So zuletzt SCHOFIELD, *From Qumran to the Yahad*, die ein ‚radikal-dialogisches‘ Modell einer teilweise unabhängigen Entwicklung der Regelversionen für unterschiedliche, wenngleich zusammenhängende Adressatenkreise vermutet. Dies lässt sich verbinden mit dem relativ flexiblen Modell, das John Collins vorgeschlagen hat, demzufolge der *yahad* eine ‚Dachorganisation‘ unterschiedlicher, evtl. auch unterschiedlich zusammengesetzter Gruppen war, die aber doch in vielen Details verbunden sind. Vgl. COLLINS, „The Yahad and ‘The Qumran Community’“, DERS., *Beyond the Qumran Community*.

⁹⁸ So die Vermutung bei LAWRENCE H. SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, 34 und 53.

⁹⁹ So zuletzt auch bei GILLIHAN, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls*, 456.

¹⁰⁰ Vgl. dazu ANNETTE STEUDEL, „אחרית הימים in the Texts from Qumran“, sowie STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 160f.

¹⁰¹ So ältere Autoren wie etwa PRIEST, „The Messiah and the Meal in 1QSa“, der jedoch später seine Auffassung geändert hat: „It seems more probable that the Qumran community understood their regular communal meals as anticipations of the great meal which would be celebrated when the Messiah appeared among them“ (JOHN F. PRIEST, „A note on the Messianic Banquet“, 228f.).

sondern in einer noch näher zu bestimmenden Weise durchaus auf die gegenwärtig in der Gemeinde abgehaltenen Mähler.¹⁰²

3.2.2. Die ‚Festversammlung‘ und das Mahl in Gegenwart des Messias

Die Mahlanweisung im Schlussteil der Regel ist recht lückenhaft überliefert, und der Kontext bietet eine Reihe textlicher Probleme. Ich biete die (an zwei Stellen leicht modifizierte¹⁰³) Übersetzung nach Johann Maier:

[Die Sit]zung der Männer des Namens, der [zur Festversammlung] Berufenen, für den Rat der Einung, wenn [Gott herauf]führt (12) den Gesalbten, (dass er) mit ihnen (sei).¹⁰⁴ Es komme [der Priester an der Sp]itze der ganzen Gemeinde Israels und [all (13) seine Brüder, die Söhne] Aarons, die Priester, Festversammlungs-[Berufene], Männer des Namens, und sie setzen sich (14) v[or ihn hin, ein jeder] entsprechend seiner Würde. Danach [kommt der Gesal]bte Israels, und es setzen sich vor ihn hin die Häupter (15) der Tausendschaften Israels, ei]n jeder entsprechend seiner Würde, gemäß seinem Rangposten in ihren Kriegslagern und auf ihren Kriegszügen. Und alle (16) Häupter [der Sippen der Gemeind]e mit [ihren (?) Wei]sen und ihren] setzen sich vor ihnen hin, ein jeder entsprechend (17) seiner Würde.

[Und wenn sie zum Tisch] sich gemeinschaftlich verein[en zu Brot und Neu]wein, und es ist zubereitet der Tisch (18) der Einung [, um zu essen und um den] Neuwein zu trink[en, strecke nie]mand seine Hand aus nach der Erstlingsgabe (19) des Brotes und [dem Neuwein] vor dem Priester. Sonder[n er be]nedeeie das Erstlingsbrot (20) und den Neuwei[n und er strecke aus] seine Hand nach dem Brot zuvor, und dana[ch strec]ke der Gesalbte Israels seine Hand aus (21) nach dem Brot, [und danach benedei]e die ganze Gemeinde der Einung, ein jeder nach seiner Würde. Und nach dieser Vorschrift verfare [man] (22) in bezug auf jede [Zu]rüstung¹⁰⁵, wenn sie [sich vers]ammeln zu (mindestens) zehn Männ[ern].

Der Abschnitt ist klar zweigeteilt: Nach der Überschrift (Z. 11f.) geht es in einem ersten Abschnitt (Z. 12–17) um Fragen der Lagerordnung und dann in einem zweiten Abschnitt (Z. 17–21) um Fragen der Mahlordnung, bevor dann ein letzter Satz (Z. 21–22) den Abschnitt beschließt.

Das am heftigsten diskutierte Textproblem dreht sich um die Lesung des letzten Wortes in Z. 11¹⁰⁶, wo zwischen יוֹלִיד (*yôlîd*) und יוֹלִיק (*yôlîk*) zu entscheiden ist. Während die erste Lesart viele Spekulationen über ‚die Geburt des Messias‘ oder ‚die Zeugung des Messias‘ in der ‚Gemeinde‘ ausgelöst hat und zahlreiche andere Lesungen vorgeschlagen wurden, scheint die Emendation von Milik, die den unlesbaren Buchstaben als *kaph* liest, die beste Lesung zu ergeben.¹⁰⁷ Es geht wohl darum, dass [Gott] den Messias heraufführt

¹⁰² FRANK M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, 90: diese seien „liturgical anticipation of the Messianic banquet.“

¹⁰³ MAIER, *Die Qumran-Essener*, Bd. 1, 243f.; vgl. auch JOHANNES ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, 26f.; BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yaḥad-Gemeinschaft“, 58f.; JAMES H. CHARLESWORTH/LOREN T. STUCKENBRUCK, „Rule of the Congregation (1QSa)“, 116f.

¹⁰⁴ MAIER, *Die Qumran-Essener*, Bd. 1, 244, übersetzt aufgrund einer anderen Textrekonstruktion: „wenn sich [zusammenfin]det [... (12)] der Gesalbte mit ihnen.“

¹⁰⁵ Maier, ebd., übersetzte „jeden [Po]sten“; hier folge ich BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yaḥad-Gemeinschaft“, 59.

¹⁰⁶ Die Ergänzungs- und Interpretationsvorschläge sind aufgelistet bei ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, 30–32.

¹⁰⁷ So auch CHARLESWORTH/STUCKENBRUCK, „Rule of the Congregation (1QSa)“, 109 und 116f.

– d.h. dass dieser – hier vermutlich eine ‚königliche‘ oder ‚militärische‘ Gestalt¹⁰⁸ – bei der Versammlung Israels erscheint. Dies ist also eine hypothetische Situation, die der Hoffnung des *yahad* entspricht, aber aufgrund des Bewusstseins, in der Endzeit zu leben, durchaus den Charakter einer ‚Realutopie‘ hat. Demzufolge geht es darum, was bei der ‚Festversammlung‘ [מועד] Israels im Beisein des Messias zu beachten ist. Dabei wird der Terminus מועד durch zwei andere ergänzt: „Rat der Einung“ begegnet als Erläuterung und dürfte so diese gesamte Versammlung Israels bezeichnen, wobei der zuvor eingeführte Terminus der „Männer des Namens“ (אנשי השם) doch auch hier zweifelhaft werden lässt, ob an eine Beteiligung von Frauen gedacht ist. Zumindest für die sehr ‚militärische‘ Sitzordnung in Z. 12–17 ist dies fraglich.

Die Sitzordnung zeigt eine strenge Orientierung am Rang bei gleichzeitiger Zweiteilung in Laien und Priester, wobei betont wird, dass der Gesalbte bzw. ‚Messias‘ auf die Seite der Laien (und dann an deren Spitze) gehört. Zuerst wird jedoch die priesterliche Seite beschrieben. An der Spitze der ganzen Gemeinde Israels steht der (Hohe)Priester, vor ihm – d.h. wohl ihm gegenüber oder auf seiner Seite ihm zugeordnet – sitzen die „Söhne Aarons, die Priester“, wie betont wird: „jeder entsprechend seiner Würde (כבוד)“. Dann – und auf diese Reihenfolge kommt es offenbar an – kommt ‚der Gesalbte/Messias Israels‘, und vor ihm setzen sich ebenfalls, „jeder entsprechend seiner Würde“, die Häupter der Tausendschaften und die Häupter der Sippen der Gemeinschaft und die Weisen. Der Messias steht also einer Laiengruppe vor, die im ersten Rang aus militärischen Führern besteht, die ihre Ehre in Kriegszügen erworben haben, und im zweiten Rang aus Sippenhäuptern, Weisen und anderen Notablen. Insgesamt aber ist diese hierarchisch gegliederte Volksversammlung zweigeteilt, in die Priester, die sich zuerst setzen, was ihren Vorrang markiert, und die Laien und Militärs, die sich nach ihnen setzen. Dabei ist der Messias auch hier nicht nur dem Priester (d.h. dem Hohepriester), sondern in gewissem Sinn allen Priestern nachgeordnet, so sehr er an der Spitze der zweiten Gruppe, der ‚Laien‘, stehen mag.

Dieselbe hierarchische Strukturierung zeigt sich auch in der anschließenden Mahlordnung, wobei nicht eindeutig ist, ob dieses Mahl in derselben Versammlung gedacht sein soll oder ob es um ein Mahl in anderer Konstellation und Sitzordnung geht. Doch wird auch hier der Vorrang des (Hohe-)Priesters betont, im Blick auf die Segnung (und den Verzehr) von Brot und Neuwein.

Viele Aspekte entsprechen der Mahlordnung aus 1QS VI: die Betonung des ‚Gemeinschaftlichen‘, wenn hier zweimal in Z. 17–18 vom ‚gemeinschaftlichen Tisch‘ (היחוד השולחן) berichtet wird, die Rede von der ‚Erstlingsgabe‘ des Brotes (Z. 18f.) und vom neuen Wein (תירוש) und natürlich der Vorrang des Priesters im Blick auf die Beracha, den Lobpreis über Erstlingsbrot und neuen Wein (und dann auch im Blick auf das Greifen nach dem Brot, d.h. das Essen). Während auch die anderen Mitglieder der Gemeinschaft – jeder entsprechend seiner Würde – die *Beracha* sprechen sollen, ist interessanterweise im Blick auf den Messias nicht von einer *Beracha* die Rede. Auch dies dürfte kein Zufall sein, sondern eben die Intention des ganzen Abschnitts unterstreichen, dass (selbst) der Messias als eine betont ‚weltliche‘ Figur den Priestern untergeordnet ist – was dann natürlich *a fortiori* für alle anderen Nichtpriester gilt.

¹⁰⁸ Hier ist von *einem* Gesalbten mit Artikel die Rede, der sich dann auch vor die militärischen Führer setzt, insofern ist klar, dass hier eine politische Messiasdeutung im Hintergrund steht.

Interessant ist der Abschluss der Passage, der die (hypothetische) Situation der Gegenwart des Messias nun als Handlungsanweisung auf alle Gruppen von zehn Vollmitgliedern und alle Mähler überträgt. Damit wird vollkommen deutlich, dass die hier vorgelegte Ordnung praktiziert werden sollte, und zwar in allen, von der Regel betroffenen Teilgruppen des *yahad*, sofern das Quorum von zehn Männern erreicht ist, und „bei jeder Zurüstung“, d.h. jedem Mahl.

D.h. auch wenn 1QSa II 17–22 nicht explizit das Mahl der Gemeinschaft oder des ‚Rates der Gemeinschaft‘ beschreibt wie 1QS VI,4–6, sondern auf einen eschatologischen Spezialfall abhebt, nämlich die Festversammlung und das Mahl, „wenn Gott den Messias heraufführt“, wird doch dieser Spezialfall in der applikativen Schlusswendung auf jedes gemeinschaftliche Mahl zurückbezogen. Somit ist deutlich, dass die Präsentation der Ordnung für den Spezialfall primär dazu dient, die hier erkennbaren Prinzipien auch für die gegenwärtige Praxis der Gemeinde einzuschärfen: Die für die Zeit der Gegenwart des Messias gültige Ordnung soll auch schon in der Zeit, in der der Messias noch nicht gekommen ist, praktiziert werden.¹⁰⁹ Insofern geht es in diesem Text um eine eschatologisch ‚abgesicherte‘ Regel für die Gegenwart. Gewiss erwartete die Gemeinschaft für die Zeit der Gegenwart des Messias ein Mahl oder auch die wiederholte Mahlgemeinschaft mit dem Messias.¹¹⁰ Doch geht es dem Text nicht darum, jene Mähler näher zu beschreiben. Es wird kein ‚Zukunftsbild‘ entworfen, vielmehr ist der Aspekt, auf den es ankommt, den „kultische[n] Rang des Messias Israels“ im Verhältnis zu dem „Priester“ zu bestimmen. Dieser Vorrang ‚des Priesters‘ bzw. ‚der Priester‘ soll „bis in die kleinstmögliche Ortsgemeinde hinein“¹¹¹ gelten; die damit prinzipiell gegebene Rangordnung betrifft selbst den Messias Israels und limitiert seine Funktion und Würde. Um dieses kulttheologische, ja ‚ontologische‘ Anliegen geht es im vorliegenden Text.

Aus diesem Grund ist es auch nicht statthaft, in den Text die in anderen qumranischen Texten belegte Vorstellung von einer ‚messianischen Doppelspitze‘ eines priesterlichen und eines politisch-davidischen Messias einzutragen.¹¹² Diese Vorstellung lässt sich für 1QSa nicht belegen, und sie ist vermutlich erst nach der Abfassung von 1QSa in (Teilen) der *yahad*-Gemeinschaft entwickelt worden.¹¹³

¹⁰⁹ Im Übrigen scheint das Mahl selbst auch durch die Gegenwart des Messias keinen anderen Charakter und keine andere Bedeutung zu bekommen, was alle Vergleiche mit dem christlichen Herrenmahl erst einmal problematisiert.

¹¹⁰ Nach SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, 6, ist diese messianische Zeit erst nach dem eschatologischen Kampf anzusetzen. Freilich fehlt z.B. der Mahl-Aspekt in 1QM, so dass man wohl kein einheitliches ‚Schema‘ eschatologischer Ereignisse aufstellen kann. S. dazu PRIEST, „A note on the Messianic Banquet“, 229.

¹¹¹ STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 163. Ebd.: „Der Hohepriester wäre dem Messias ohnehin stets rangmäßig übergeordnet. Das behandelte Problem konnte sich nur für die vielen einfachen Priester allerorten im Lande stellen. Gerade ihnen mußte der Messias ausdrücklich nachgeordnet werden, damit der grundsätzliche Vorrang alles Priesterlichen auch künftig unangetastet blieb.“

¹¹² Gegen ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, 33f. Richtig ist natürlich, dass in der hypothetischen Situation der Gegenwart des Messias auch sein Gegenüber, der Vorsteher der Gemeinde Israels, als Hohepriester vorzustellen ist, und zwar als der Hohepriester der messianischen Zeit. Dennoch ist dieser nicht einfach identisch mit dem „Messias Aarons“, der in 1QS IX 11 neben dem „Messias Israels“ steht. Die Interpretation der entsprechenden Texte der Damaskusschrift (CD XII 23 – XIII 1; XIV 19; XIX 10f.; XX 1) ist schwie- rig, da hier מִשְׁחָה im Singular steht, s. zum Problem ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, 40–45.

¹¹³ Vgl. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 162f. und 286.

Nicht nur die Mahlordnung im engeren Sinne, sondern der gesamte Abschnitt ab Z. 11 ist von der Zweiteilung von priesterlichem und ‚weltlich‘-militärischem Element bestimmt. Schon bei der zuvor beschriebenen ‚Festversammlung‘ der ‚Männer des Namens‘ (II 11), die damit wohl kaum die in I 4f. genannten Frauen und Kinder einschließt, soll diese bestehen, wenn an der Spitze der Gemeinde Israels der (Hohe)Priester und dann die Priester sowie danach – wenn diese eingezogen sind und sich gesetzt haben – der ‚Messias Israels‘ und dann die ‚Offiziere‘ und – noch einmal nachgeordnet – andere Würdige kommen sollen. In dieser Ordnung, die in ihrer Struktur stark am Modell der Lagerordnung Israels orientiert ist, sind Kultisches und Militärisch-Profanes, Priester und Nichtpriester eindeutig räumlich (in der Sitzordnung) und zeitlich (im Nacheinander des Einzugs bzw. Sich-Setzens) differenziert. Darin kommt die zadoqidisch-priesterliche Vorrangstellung zum Ausdruck, welche die Struktur der Gemeinschaft prägt. Und der ‚Messias Israels‘ als Laie kann zwar den Chiliarchen und anderen Notablen vorsitzen, aber ‚dem Priester‘, ja letztlich allen Priestern, ist er im Rang untergeordnet, wie überhaupt alle Laien den Priestern untergeordnet sind.

Diese Ordnung verlängert und konkretisiert sich in der abschließend beschriebenen Mahlsituation, die aber – wie stets zu berücksichtigen ist – im Blick auf die regelmäßigen Mähler der Gemeinschaften auch ohne die Gegenwart des Messias formuliert ist.

Die sonstige Beschreibung des Mahls ist ähnlich knapp wie in 1QS VI 2–8, und es bleiben ähnliche Unklarheiten wie dort:

Unklar ist letztlich, wer an dem Mahl teilnimmt. Zunächst mag naheliegen, dass die Mahlteilnehmer auch Teilnehmer an der zuvor geschilderten Festversammlung sind, doch wird dies nirgendwo gesagt.¹¹⁴ Jedenfalls ist das militärische Element in Z. 17–21 weniger stark betont, die Sitz- bzw. Lagerordnung wird nicht beschrieben, und nur ‚der Priester‘, ‚der Messias Israels‘ und ‚die ganze Gemeinde der Einung‘ sind genannt. Diese Offenheit mag gerade daher rühren, dass eine Spezialsituation als Paradigma für den ‚Normalfall‘ verwendet wird.

Auch der Mahl-Ablauf lässt sich nicht besser rekonstruieren als in 1QS VI. Zwar ist die Reihenfolge des Essens (‚die Hand ausstrecken nach dem Brot‘) bzw. des Essensbeginns geregelt, aber ob sich aus der Darstellung entnehmen lässt, dass der Priester zu Beginn des Mahls über Brot und Wein in einer zusammengefassten Doppelhandlung die Beracha sprechen soll (und dies dann von allen je individuell wiederholt wird), ist doch sehr fraglich. Die Betonung dieser beiden ‚Mahlelemente‘ rührt schlicht daher, dass diese mit einer Beracha verbunden sind. Die regelmäßigen Mähler der Gemeinschaften werden sich an dem für Mähler üblichen Ablauf orientiert haben, eine spezifische ‚Liturgie‘ lässt sich nicht erkennen.

Im Blick auf die Mahlbestandteile Brot (als Erstlingsgabe bezeichnet) und Wein (wieder als תירוש = Neuwein bezeichnet) bleiben die gleichen Fragen, wie sie zu 1QS VI 2–8 formuliert wurden. Brot und Wein stehen wohl metonymisch für Essen und Trinken überhaupt,¹¹⁵ zumal im Blick auf den zur Darstellung zu bringenden ‚Segensvorrang‘

¹¹⁴ Es ist auch nicht explizit gesagt, dass die in Kolumne I erwähnten Frauen und Kinder nicht anwesend sind, freilich nennt die Überschrift zum vorliegenden Abschnitt nur die ‚Männer des Namens‘, was darauf hindeutet, dass die beschriebene Sitzung nicht eine ‚Vollversammlung‘ der Gemeinschaft ist.

¹¹⁵ Vgl. SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, 56; JODI MAGNESS, ‚Communal Meals and Sacred Space at Qumran‘, 86.

eben nur diese beiden Mahlelemente genannt werden müssen. Die Beracha über dem Brot schließt alle Speisen ein. Es wäre hier eine irreführende Eintragung, wollte man aufgrund dieser beiden Bestandteile und der Beracha von einem ‚sakralen‘ Charakter des Mahles sprechen.¹¹⁶ Jedenfalls ist keine andere Form der ‚Sakralität‘ zu erkennen, als dass die strengen Reinheitsvorschriften der Gemeinschaft eingehalten werden.

Die Segenssprüche über Brot und Wein, die Betonung der kultischen Reinheit und die besondere Rolle der Priester lassen sich daher vollständig auf dem Hintergrund der zeitgenössischen rituellen Praxis erklären.¹¹⁷ Dass die Mahlzeiten an die Stelle der Opfer im Tempel träten,¹¹⁸ ist durch nichts nahegelegt. Wenn etwas aus dem Tempelkontext ‚abgeleitet ist‘, dann ist es die Reinheit der Gemeinschaft und ggf. die Reinheit der Mähler, die mit dem priesterlichen Verzehr von Erstlingsfrüchten und neuem Wein in Verbindung gebracht wird.

Auffällig ist auch die Kürze der Mahlanweisungen. Nicht einmal das Essen wird explizit erwähnt, schon gar nicht andere anzunehmende Aspekte des Mahls wie Tischgespräche, Beratung etc. Erneut ist es allein die Stellung des Messias Israels und der Vorrang des Priesters bzw. der Priester, die hier im Mittelpunkt stehen. Die Mahlordnung und natürlich auch die Mahlpraxis ist damit in erster Linie als Spiegel der sozialen Struktur der Gemeinschaft zu verstehen und zugleich als ein Mittel, um diese – bei jedem Mahl – zu festigen.¹¹⁹

4. Konsequenzen und Ausblick: Die Mähler des yahad und das Herrenmahl

Was bleibt von der anfänglichen Begeisterung der Forschung für die Mähler in Qumran, und inwiefern sind sie nach wie vor als ein Element im weiteren Kontext der Texte zur urchristlichen Mahlfeier zu berücksichtigen? Wenn man die beiden qumranischen Mahlzeugnisse in ihrem eigenen literarischen und historischen Rahmen interpretiert, auf eine vorschnelle Auffüllung der Lücken aus den Essenertexten bei Josephus und Philo und auf eine Eintragung von anachronistischen frühchristlichen Kategorien verzichtet, ist der Ertrag deutlich bescheidener. Im besten Falle bieten die Texte aus Qumran indirekte Analogien, da eine direkte personelle oder soziale Brücke zwischen der ‚Qumrangemeinde‘ und Jesus oder der frühen christlichen Gemeinde nicht zu erweisen ist.

Zudem ist festzustellen, dass wir von den Mählern im *yahad* bzw. seinen Untergruppen weniger wissen, als die Forschung lange meinte. Dass die *yahad*-Gemeinschaften gemeinsame Mähler der Vollmitglieder abhielten, bei denen die Speisen aus einer gemeinsamen Versorgung bereitgestellt wurden und bei denen – wie überhaupt im Leben der Gemeinschaft – ein besonders hoher Standard levitischer Reinheit galt, dürfte unstrittig sein. Dass bei diesen Mählern der auch sonst in der Gemeinschaft geltende Vorrang der Priester zum Ausdruck kam, so v.a. im Privileg, die Benediktion zu sprechen, und dass

¹¹⁶ So mit Recht SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, 59, gegen BERTIL GÄRTNER, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, 10–13; vgl. auch DELCOR, „Repas culturels essentiels et thérapeutes, thiasés et ḥaburoth“, der in den Mählern ein Substitut für den Tempelkult sehen wollte.

¹¹⁷ So dezidiert SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, 61.

¹¹⁸ So YIGAL YADIN, *Scroll*, 200. Dagegen s. SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 193.

¹¹⁹ So BECKER, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“, 51.

dabei die im *yahad* geltende Hierarchie eingehalten und sozial gefestigt wurde, ist gleichfalls wahrscheinlich.

Offen ist hingegen, ob die Mähler dieser Art tatsächlich täglich abgehalten wurden oder gar zweimal täglich, wie Josephus meint, oder ob gar nicht alle Mahlzeiten der Mitglieder tatsächlich Gemeinschaftsmähler waren.¹²⁰ Unklar ist weiter, ob an diesen Mahlzeiten nur Männer teilnahmen oder ob nicht in den Gemeinschaften, zu denen auch Frauen und Kinder gehörten, auch diese an den gemeinschaftlichen Mählern partizipierten – was nur in den knappen und sehr fokussierten Mahlbestimmungen von 1QS a II 17–22, wo es allein um den Primat der Priester geht, unerwähnt bleibt. Unklar bleibt weiterhin, ob zwischen den Mahlzeiten der Mitglieder und Zusammenkünften eines bestimmten Rates oder Leitungsgremiums zu differenzieren ist, wie die literarischen Inkohärenzen in 1QS VI evtl. nahelegen. Fraglich ist ebenso, ob alle Mahlzeiten über die *Beracha* hinaus mit Gotteslob, Torastudium, Beratung oder gar Rechtsentscheiden verbunden waren. Diese Annahme¹²¹ scheint durch den Text von 1QS VI nicht begründet zu sein. Wenn dies aber nicht der Fall ist, dann lassen sich die Mähler des *yahad* auch nicht als spezifisch ‚gottesdienstliche‘ Veranstaltungen in Analogie zur frühchristlichen Mahlfeier ansehen. Der entscheidende Punkt ist die Frage, ob man die Mähler im *yahad* ‚sakral‘ nennen darf – von ‚sakramental‘ sollte man in diesem Rahmen sowieso nicht sprechen. Nun kann man einerseits für den *yahad* und sein Gemeinschaftsleben überhaupt eine gewisse ‚Sakralität‘ feststellen – wenn man die strikte Orientierung an der Tora und einer spezifischen Auslegung sowie das verstärkte Bemühen um levitische Reinheit als ‚sakral‘ bezeichnen will, dann wäre eine Differenzierung zwischen den Mählern und anderen Aspekten des Gemeinschaftslebens ohnehin obsolet. Im Blick auf die Mähler lässt sich aber eine besondere ‚Sakralität‘ nicht erkennen.¹²² Eine solche wird weder durch die Speisematerie noch durch eine besondere Sakralität des Verzehrs noch durch die Gegenwart und Funktion eines oder mehrerer Priester erreicht; ein ‚Opfergedanke‘ ist nicht feststellbar, und auch sonst ist im Blick auf die Mähler kein spezifisch sakraler Bezug erkennbar. Insgesamt bleibt der Ablauf der Gemeinschaftsmähler ebenso unklar wie die Art der faktisch gereichten Speisen. Dass in beiden Mahltexten von ‚Erstlingsfrüchten‘ und ‚neuem Wein‘ die Rede ist, dürfte – da beides nicht ganzjährig zur Verfügung stand – aus bestimmten Tempelkontexten übertragen sein und eher metaphorisch die besondere Reinheit der Speisen herausstellen, die auch dann bestand, wenn de facto keine Erstlingsfrüchte und kein neuer Wein gereicht wurde oder zur Verfügung stand.

Die einst von Karl Georg Kuhn aufgezählten Punkte,¹²³ nach denen die qumranischen Mähler neue und spezifische Parallelen zur Herrenmahlstradition böten, sind teilweise nicht mehr valide: Dass in Qumran wie bei Jesus nur Männer am Mahl teilgenommen hätten, ist bekanntlich nicht nur im Blick auf die qumranischen Zeugnisse fraglich,

¹²⁰ Mit Recht stellt SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 192, zu 1QS VI fest: „The passage indicates no obligation that all meals be communal.“

¹²¹ Sie findet sich einerseits in der älteren Forschung oft als unreflektierte und anachronistische Eintragung aus der Sicht christlicher Mahlfeiern, andererseits mit anderen Begründungsmustern bei KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 230ff. Kritisch hier zu Recht SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 191.

¹²² So mit Recht SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 192–197.

¹²³ K. G. KUHN, „Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift (1QS)“, 519.

sondern auch für die Mahlgemeinschaften des irdischen Jesus und möglicherweise auch für sein letztes Mahl so nicht zutreffend. Dass ein Mahl allein Gemeindeangehörigen, d.h. Vollmitgliedern bzw. im Christentum Getauften, vorbehalten ist, verbindet den *yahad* nur mit späteren Ausgestaltungen der eucharistischen Feier, während sich für die Frühzeit der Jesusgemeinde eine solche Exklusivität noch nicht nachweisen lässt. Dass in Qumran nicht – wie in einem privaten Mahl – der Hausvater, sondern ein berufener Tischherr die Benediktion spricht, ist in der Tat eine Analogie zwischen Qumran und der Herrenmahlsüberlieferung, freilich ist derlei in Verbindung mit Vereinsmählern nicht ungewöhnlich. Im Übrigen ist die Frage der Rollen und Befugnisse im Rahmen des Herrenmahls erst langsam aufgekommen, während sich in den ersten zwei Generationen der Jesusbewegung hier keinerlei Regelungen ausmachen lassen.

Über die lose Analogie, dass in zwei unterschiedlichen und unterschiedlich strukturierten Gemeinschaften gemeinschaftliche Mähler abgehalten werden, sind es vielleicht zwei Aspekte, die Beachtung verdienen:

a) Wir haben es im Blick auf den *yahad* mit einer Gemeinschaft zu tun, die sich in der angebrochenen Endzeit verstand und darin eine gewisse Analogie zu Jesu Verkündigung bzw. zum Zeitverständnis des Urchristentums bietet. Der präzise Grund dieses Zeitverständnisses differiert.¹²⁴ Ist es in der Jesusbewegung das Wissen um das Gekommensein des Messias, das Wirken des endzeitlichen Geistes und das Angebrochensein der Gottesherrschaft, so ist es in Qumran die dem Lehrer und durch ihn gewährte Einsicht in die wahre Auslegung der Tora und den Sinn der Worte der Propheten, die Reinheit und vollkommenen Lebenswandel ermöglicht. Beides betrifft die Lebensführung der Gemeinde insgesamt, nicht speziell die Mähler. Freilich kommt die Reinheit der Gemeinde bei den qumranischen Mählern besonders zur Darstellung. Doch ist die entscheidende Differenz darin zu sehen, dass die qumranischen Mähler keinen ersichtlichen ‚spirituellen‘ Sinn haben, sie sind keine heilsgeschichtliche Kommemoration und keine Vorwegnahme eines eschatologischen Festmahls, und ein ‚liturgischer‘ Charakter bzw. das Zusammentreten von Essen, Lobpreis und Beratung in einer einzigen Veranstaltung lässt sich m.E. aus 1QS VI nicht erweisen.¹²⁵

b) Interessanterweise hat der *yahad* nach 1QSa seine Mähler nach einer Ordnung begangen, die auf das Kommen des Messias bezogen war bzw. selbst für die erwartete Zeit seines Kommens noch gültig sein sollte. In gewisser Weise bietet sich darin eine Analogie zu den urchristlichen Mahlgemeinschaften nach Ostern. Freilich waren diese auf die kommende Gottesherrschaft bzw. auf Jesu Parusie und auf ein neues, eschatologisches Mahl mit dem Messias Jesus hin ausgerichteten Mähler (vgl. I Kor 11,26; Mk 14,26) zugleich zurückbezogen auf ein spezifisches letztes Mahl Jesu bzw. auf die Mahlgemeinschaften in der Zeit seiner irdischen Gegenwart, und von diesem letzten Mahl her erfuhren sie ihre entscheidende Sinnbestimmung. Ein solcher ‚heilsgeschichtlicher‘ Rückbezug, der den Mählern einen spezifischen Sinn verleihen könnte, ist in den qumranischen Mahltexten ebenso wenig erkennbar wie in den antiken Essentexten. Hier zeigt sich ein urchristliches Spezifikum.

c) Schließlich ist auch eine spezifische Mahlordnung oder gar eine sozial definierte Rangordnung der Mahlteilnehmer in den urchristlichen Mahltexten noch nicht zu er-

¹²⁴ Dazu s. FREY, „Die Textfunde vom Toten Meer und die neutestamentliche Wissenschaft“, 267–272.

¹²⁵ Gegen KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 230.

kennen. In diesen ist weder ein spezifischer Akzent auf der ‚Reinheit‘ oder ‚Heiligkeit‘ der Teilnehmer zur Sprache gebracht, so sehr der Aspekt der ‚Heiligkeit‘ dann – in ethischer Übertragung – durchaus eine Rolle spielt, noch ist ein irgendwie gearteter Vorrang bestimmter ‚priesterlicher‘ Personen erkennbar, vielmehr ist gerade die Distanz der neutestamentlichen Texte von kultisch bestimmten Termini auffällig. Hier zeigen sich die großen und m.E. bei allen Parallelen weitaus signifikanteren Differenzen zwischen der urchristlichen Bewegung und dem im Qumran-Corpus belegten *yahad*.

Bibliographie

- ADAM, ALFRED, *Antike Berichte über die Essener*, 2., neubearb. und erw. Aufl. von Christoph Burchard (KIT 182), Berlin/New York 1972.
- AL-SUADI, SOHAM, *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (TANZ 55), Tübingen/Basel 2011.
- BARTHÉLEMY, DOMINIQUE, „Annexes à la règle de la communauté“, in: DOMINIQUE BARTHÉLEMY/JÓZEF T. MILIK (eds.), *Qumran Cave 1* (DJD I), Oxford 1955, 107–118 (mit Taf. XXII–XXIV).
- BEALL, TODD S., *Josephus' Description of the Essenes. Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (SNTS.MS 58), Cambridge 1988.
- BECKER, MICHAEL, „Mahlvorstellungen und Mahlpraxis in der Yahad-Gemeinschaft“, in: WOLFGANG WEISS (ed.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur* (BThSt 113), Neukirchen-Vluyn 2011, 44–75.
- BILDE, PER, „The Common Meal in the Qumran-Essene Communities“, in: INGE NIELSEN/HANNE S. NIELSEN (eds.), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, Aarhus 1998, 145–166.
- BERGMEIER, ROLAND, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus: Quellenstudien zu den Essenerntexten im Werk des jüdischen Historiographen*, Kampen 1993.
- *Die Qumran-Essener Hypothese. Die Handschriftenfunde bei Khirbet Qumran, ihr spezifischer Trägerkreis und die essenische Gemeinschaftsbewegung* (BThSt 133), Neukirchen-Vluyn 2013.
- BOUSSET, WILHELM/GRESSMANN, HUGO, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926.
- BRAUN, HERBERT, *Qumran und das Neue Testament*, 2 Bde., Tübingen 1966.
- BURGMANN, HANS, „Das Kultmahl der Qumrangemeinde und der politische Gegensatz zum Makkabäer Jonathan“, in: *ThZ* 27 (1971) 385–398.
- CHARLESWORTH, JAMES H./STUCKENBRUCK, LOREN T., „Rule of the Congregation (1QSa)“, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. I: Rule of the Community and Related Documents* (PTSDSSP 1), Tübingen • Louisville 1994, 108–117.
- CHARLESWORTH, JAMES H./QIMRON, ELISHA, „Rule of the Community (1QS)“, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. I: Rule of the Community and Related Documents* (PTSDSSP 1), Tübingen • Louisville 1994, 1–103.
- CIRILLO, LUIGI, „La problematica contemporanea sulle origini dell'Eucaristia nel Nuovo Testamento. Il banchetto della Comunità di Qumrân: anticipation giudaica dell'Eucaristia Cristiana“, in: *Asp.* 12 (1965) 115–142.369–411.
- COLLINS, JOHN J., „Beyond the Qumran Community: Social Organization in the Dead Sea Scrolls“, in: *DSD* 16 (2009) 351–369.
- *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids/Cambridge 2010.
- „The Yahad and 'The Qumran Community'“, in: CHARLOTTE HEMPEL/JUDITH M. LIEU (ed.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*, Leiden 2006, 81–96.
- CROSS, FRANK M., *The Ancient Library of Qumran*, 3rd ed., Minneapolis 1995.
- DELCOR, MATTHIAS, „Repas culturels esséniens et thérapeutes, thiasés et haburoth“, in: *RdQ* 6 (1967/68) 401–425.

- DUPONT-SOMMER, ANDRÉ, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (L'Orient ancien illustré 4), Paris 1950.
- DIMANT, DEVORAH, „The Vocabulary of the Qumran Sectarian Texts“, in: JÖRG FREY/CARSTEN CLAUSSEN/NADINE KESSLER (eds.), *Qumran und die Archäologie. Texte und Kontexte* (WUNT 278), Tübingen 2011, 347–395.
- FREY, JÖRG, „Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments“, in: MICHAEL FIEGER/KONRAD SCHMID/PETER SCHWAGMAIER (eds.), *Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer. Vorträge des St. Galler Qumran-Symposiums vom 2./3. Juli 1999* (NTOA 47), Freiburg (Schweiz) • Göttingen 2001, 129–208.
- „Critical Issues in the Investigation of the Scrolls and the New Testament“, in: JOHN J. COLLINS/TIMOTHY H. LIM (eds.), *Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, 517–545.
- „Essenes“, in: JOHN J. COLLINS/DANIEL C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, 599–602.
- „Qumran Research and Biblical Scholarship in Germany“, in: DEVORAH DIMANT (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective: A History of Research* (StTDJ 99), Leiden/Boston 2012, 529–564.
- „Qumran und die Archäologie. Eine thematische Einführung“, in: JÖRG FREY/CARSTEN CLAUSSEN/NADINE KESSLER (eds.), *Qumran und die Archäologie. Texte und Kontexte* (WUNT 278), Tübingen 2011, 3–49.
- „Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung“, in: STEFAN BEYERLE/JÖRG FREY (eds.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* (BThSt 120), Neukirchen-Vluyn 2011, 225–293.
- „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte. Ein Beitrag zum Gespräch mit Roland Bergmeier“, in: JÖRG FREY/HARTMUT STEGEMANN (eds.), *Qumran kontrovers* (Einblicke 6), Paderborn 2003, 23–56.
- GÄRTNER, BERTIL, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge 1965.
- GILLIHAN, YOUNDER M., *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls. A Comparative Study of the Covenanters' Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context* (StTDJ 97), Leiden/Boston 2012.
- GNILKA, JOACHIM, „Das Gemeinschaftsmahl der Essener“, in: *BZ NF* 5 (1961) 39–55.
- GROH, JOHN E., „The Qumran Meal and the Last Supper“, in: *CTM* 41 (1970) 279–295.
- HAAG, HERBERT, „Das liturgische Leben der Qumrangemeinde“, in: *ALW* 10 (1967/68) 78–109.
- HEMPEL, CHARLOTTE, „The Earthly Essene Nucleus of 1QSa“, in: *DSD* 3 (1996) 253–269.
- „The *Treatise on the Two Spirits* and the Literary History of the *Rule of the Community*“, in: GÉZA G. XERAVITS (ed.), *Dualism in Qumran* (LSTS 76), London/New York 2010, 102–120.
- „Vielgestaltigkeit und Verbindlichkeit: Serekh ha-Yachad in Qumran“, in: MICHAEL BECKER/JÖRG FREY (eds.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThSt 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 101–120.
- INOWLOCKI, SABRINA, *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context* (AJEC 64), Leiden 2006.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA NF 15), Münster 1982.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996.
- „The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations“, in: MICHAEL O. WISE/NORMAN GOLB/JOHN J. COLLINS/DENNIS G. PARDEE (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects* (Annals of the New York Academy of Sciences 722), New York 1994, 251–270.
- KUHN, HEINZ-WOLFGANG, „The Qumran Meal and the Lord's Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World“, in: ALF CHRISTOPHERSEN/CARSTEN CLAUSSEN/JÖRG FREY/BRUCE LONGENECKER (eds.), *Paul, Luke and the Greco-Roman World. Essays in Honour of Alexander J. M. Wedderburn* (JSNT.S 217), Sheffield 2002, 221–248.

- KUHN, KARL GEORG, „Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift (1QS)“, in: *EvTh* 10 (1950/51) 508–527; engl. Übersetzung: DERS., „The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran“, in: KRISTER STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, 65–93.
- LANGE, ARMIN, „Kriterien essenischer Texte“, in: JÖRG FREY/HARTMUT STEGEMANN (eds.), *Qumran kontrovers* (Einblicke 6), Paderborn 2003, 59–69.
- LANGE, ARMIN/LICHTENBERGER, HERMANN, „Qumran“, in: *TRE* 28 (1997) 45–79.
- MAGNESS, JODI, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids/Cambridge 2002.
- „Communal Meals and Sacred Space at Qumran. Ancient Jewish Asceticism (sic) and the Essenes“, in: DIES., *Debating Qumran. Collected Essays on its Archaeology* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 4), Leuven 2004, 81–112.
- „Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered“ in dieser Band, 131–155.
- MAIER, JOHANN, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde., München 1995 und 1997.
- MASON, STEVE/CHAPMAN, HONORA, *Judean War 2. Translation and Commentary* (Flavius Josephus. Translation and Commentary, Vol. 1B), Leiden/Boston 2008.
- METSO, SARIANNA, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (StTDJ 21), Leiden 1997.
- *The Serekh Texts* (LSTS 62), London/New York 2007.
- MICHEL, OTTO/BAUERNFEIND, OTTO, *Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch*, Bd. 1, Darmstadt 1959.
- NEWSOM, CAROL A., „‘Sectually Explicit’ Literature from Qumran“, in: WILLIAM H. PROPP/BARUCH HALPERN/DAVID N. FREEDMAN (eds.), *The Hebrew Bible and its Interpreters* (Biblical and Judaic Studies 1), Winona Lake 1990, 167–187.
- PFANN, STEPHEN J., „Cryptic Texts“, in: DERS. et al, *Qumran Cave 4 XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea*, Part 1 (DJD XXXVI), Oxford 2000, 515–702.
- PRIEST, JOHN F., „The Messiah and the Meal in 1QSa“, in: *JBL* 82 (1963) 95–100.
- „A note on the Messianic Banquet“, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 222–238.
- PRYKE, JOHN, „The Sacraments of Holy Baptism and Holy Communion in the Light of the Ritual Washings and Sacred Meals at Qumran“, in: *RdQ* 5 (1964–66) 543–552.
- PUECH, ÉMILE, „Préséance sacerdotale et messie-roi dans la règle de la congrégation (1QSa II 11–22)“, in: *RdQ* 16 (1994) 351–365.
- SCHIFFMAN, LAWRENCE H., *The eschatological community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation* (SBL.MS 38), Atlanta 1989.
- *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code* (Brown Judaic Studies 33), Chico 1983.
- *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Philadelphia/Jerusalem 1994.
- SCHOFIELD, ALISON, *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule* (StTDJ 77), Leiden/Boston 2009.
- SCHÜRER, EMIL, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 Bde., Leipzig 1901–1909.
- SMITH, DENNIS E., „Meals“, in: LAWRENCE H. SCHIFFMAN/JAMES C. VANDERKAM (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls I*, Oxford 2000, 530–532.
- „The Messianic Banquet Reconsidered“, in: BIRGER A. PEARSON, (ed.), *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis 1991, 64–73.
- SUKENIK, ELEAZAR L., יהודה במדבר שנמצאה גניזה קדומה מתוך גנוזות מגילות, Jerusalem 1948.
- STEGEMANN, HARTMUT, „The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times“, in: JULIA TREBOLLE BARRERA/LUIS VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls: Madrid 18–21 March, 1991*, 2 Bde. (StTDJ 11), Leiden 1992, 83–166.
- „Some Remarks to 1QSa, to 1QSB, and to Qumran Messianism“, in: *RdQ* 17 (1996) 479–505.
- *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 192007.
- STEUDEL, ANNETTE, „מארחי המים in the Texts from Qumran“, in: *RdQ* 16 (1993/94) 225–246.

- SUTCLIFFE, EDMUND F., „Sacred Meals at Qumran“, in: *HeyJ* 1 (1960) 48–65.
- TAYLOR, JOAN E., *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*, Oxford 2012.
- VAN DER PLOEG, JOHANNES, „The Meals of the Essenes“, in: *JSS* 2 (1957) 163–175.
- VANDERKAM, JAMES C., *The Dead Sea Scrolls Today*, 2nd ed., Grand Rapids/Cambridge 2010.
- „Identity and History of the Community“, in: PETER W. FLINT/JAMES C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Vol. 2, Leiden/Boston/Köln 1999, 487–533.
- VERMÈS, GÉZA/GOODMAN, MARTIN, *The Essenes. According to the Classical Sources*, Sheffield 1989.
- WEINFELD, MOSHE, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect. A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period* (NTOA 2), Freiburg (Schweiz) • Göttingen 1986.
- XERAVITS, GÉZA G., „Rule of the Congregation (1Q28a)“, in: JOHN J. COLLINS/DANIEL C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, 1171f.
- YADIN, YIGAL, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962.
- ZIMMERMANN, JOHANNES, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 104/II), Tübingen 1998.

Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered¹

Jodi Magness

Abriss

Die meisten Forscher gehen davon aus, dass die Qumrangemeinschaft weder am Opferkult im Jerusalemer Tempel teilgenommen noch Tieropfer in Qumran dargebracht hat. Der vorliegende Beitrag stellt diesen Forschungskonsens aufgrund einer Überprüfung der Tierknochen-Depots in Qumran in Frage. Ein Vergleich mit antiken Heiligtümern zeigt, dass die Tierknochen-Depots Lagerstätten von wertlosen Opferresten und Konsumabfällen darstellen. Zudem gibt es Hinweise auf einen Altar in L130, einem offenen Platz an der nordwestlichen Seite des Siedlungskomplexes. Dass in Qumran Tieropfer dargebracht wurden, wird gestützt durch Rechtsvorschriften in qumranischen sowie außerqumranischen Schriften, die von der Gemeinschaft als verbindlich betrachtet wurden. Aufgrund der vorhandenen Evidenzen ist davon auszugehen, dass die Qumrangruppe die Gesetze des Wüstenlagers mit der Stiftshütte in seiner Mitte befolgte.

1. Introduction

Most scholars agree that the Qumran sect refused to participate in the cult in the Jerusalem temple because they considered it polluted, and awaited the day when they would gain control of the temple and offer sacrifices according to their own interpretation of biblical law. In the interim, the members of the sect constituted themselves as a temple and considered participation in their communal meals as a substitute for participation in the temple sacrifices.² In this paper I wish to challenge this view (which I also endorsed until now), in light of a reconsideration of the animal bone deposits from Qumran.³ In my opinion, comparisons with remains from ancient sanctuaries around the Mediterranean world and Near East leave no doubt that these deposits represent sacrificial refuse, including consumption debris associated with sacrifices. Furthermore, records from Roland de Vaux's excavations suggest that in Period Ib (first century B.C.E.) an altar was located in

¹ I am grateful to Stephen Goranson, Gunnel Ekroth, Cecilia Wassén, Kenneth Atkinson, and Sidnie White Crawford for their helpful comments on this paper, although I alone am responsible for its contents. I identify the Qumran sect as part of the larger Essene movement.

² See, for example, YIGAL YADIN, *The Temple Scroll*, vol. 1, 311; JOSEPH BAUMGARTEN, "Sacrifice and Worship" (who later modified this view in *Studies in Qumran Law*, 57–74).

³ For my previous discussions of the animal bone deposits, see JODI MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, 116–129; IDEM, *Debating Qumran*, 90–112; IDEM, *Stone and Dung*, 42–53.

an open air space on the northwest side of the site.⁴ The possibility that animal sacrifices were offered at Qumran is supported by legislation in sectarian works and in non-sectarian works that were considered authoritative by the sect. This evidence suggests that the sect observed the laws of the desert camp with the tabernacle in its midst (a more accurate analogy than to a substitute temple), including offering animal sacrifices as mandated by biblical law.

2. A Description and Analysis of the Animal Bone Deposits from Qumran

One of the most puzzling features at Qumran are deposits of animal bones that were placed on the ground between large potsherds or inside jars and covered with little or no earth. The deposits are concentrated in the open air spaces, mainly on the northwest and southeast sides of the site, that is, in the vicinity of the two dining rooms (L77 on the south and L120–123 on the north) (for a plan of the site with locus numbers see Fig. 1). De Vaux described these deposits as follows:

“In the free spaces between the buildings or round them the excavations have laid bare animal bones deposited between large sherds of pitchers or pots, or sometimes placed in jars left intact with their lids on. In one instance such bones have been found covered simply by a plate. In the majority of these cases the sherds come from several jars or pots to which fragments from one or more bowls, lids, or plates have been added. As a rule these deposits have hardly been covered with earth. They are flush with the level of the ground. Some of them even seem to have been laid on the ground. To the north of the secondary building in loc. 130 two pots containing bones were uncovered by the flood which overflowed from the large decantation basin after the earthquake. They were carried along in this flood and were covered by the sediment which it left behind. The places in which such deposits were discovered are very varied. Briefly, they appear with varying frequency in almost all the open spaces of the Khirbeh”.⁵

The largest concentration of animal bone deposits was found in L130 (see below), and another large group was discovered in a trench along the wall bounding the south side of the esplanade. De Vaux dated most of the deposits to Period Ib, but noted that the custom continued in Period II. He described the contexts of the animal bone deposits as follows: Period Ib: L23, 80, 92, 130, 135; Period II: L73, 80, 130, 132.⁶

Frederick Zeuner examined the contents of thirty-nine jars from three different areas: L130 (22 jars), L132 (8 jars), and the South Trench (7 jars), which yielded a total of 492 bones.⁷ There were no obvious differences in the deposits from these areas. The bones

⁴ ROLAND DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 5, 18–24, 33–41, dated Period Ia from ca. 130–100 B.C.E.; Period Ib from ca. 100–31 B.C.E.; and Period II from ca. 4 B.C.E. – 68 C.E. I have proposed a modified chronology according to which Period Ia either did not exist or dates to after 100 B.C.E.; Period Ib dates from ca. 100 B.C.E. to ca. 9/8 B.C.E. or shortly thereafter; and Period II is the same as de Vaux’s. See MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, 63–69.

⁵ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 12–13. Most of the ceramic vessels were broken and incomplete at the time of deposition; see ROBERT DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, 39; see 41–42 for bones and pottery found separately.

⁶ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 13 n. 1. DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, 37, 43–44, dates the deposits to Period Ib, based on the presence of Hellenistic-type oil lamps and coins of Alexander Jannaeus and the absence of Herodian (wheel made) lamps. However, DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 27, stated that some of the deposits were associated with pottery and coins of Period II.

⁷ The following information is from FREDERICK ZEUNER, “Notes on Qumrân”, 28–30, and it is the only information published to date about the animal bones.

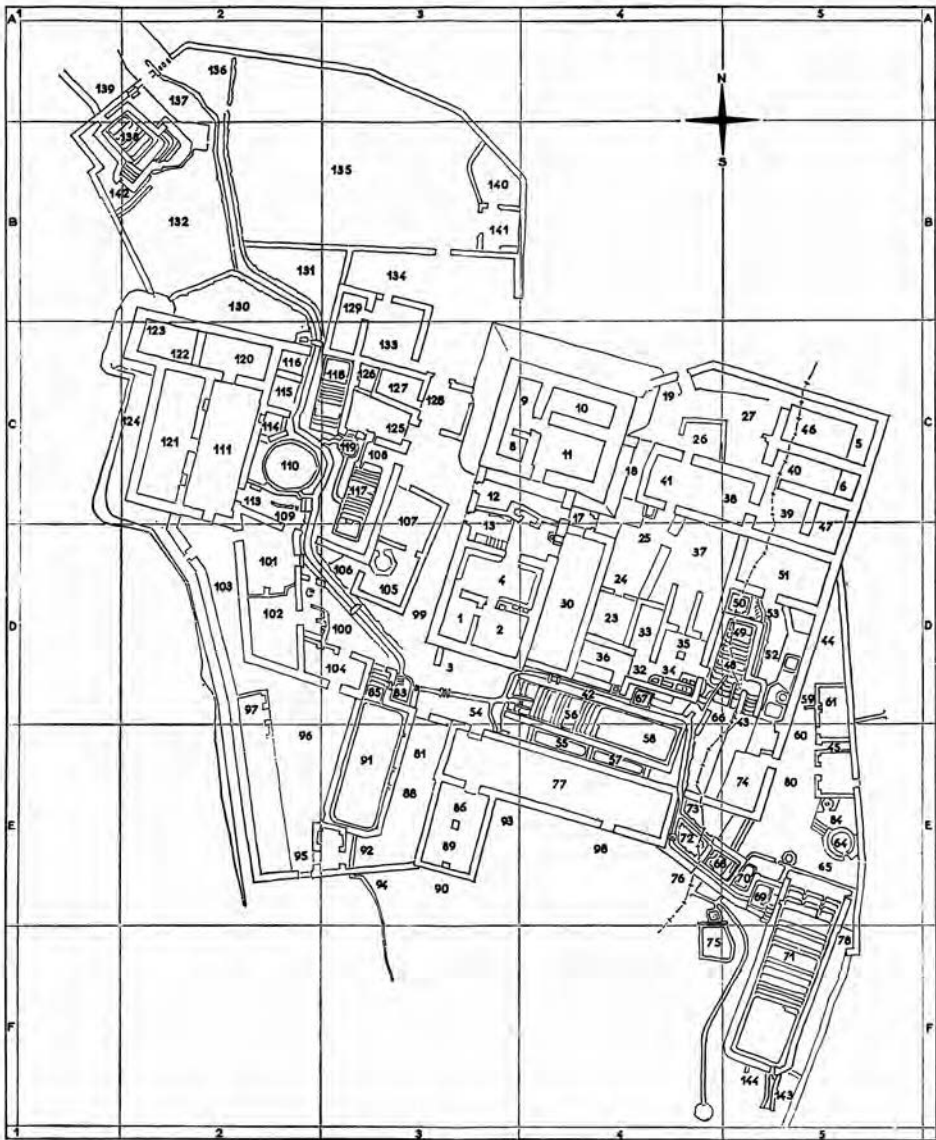


Fig 1. Plan of Qumran (from de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Pl. XXXIX; reproduced with permission of the British Academy).

belonged to sheep and goats, lambs or kids, calves, and cows or oxen. Most of the bones belonged to sheep or goat (represented in approximately equal numbers), including some very young specimens (kids or lambs). The goats were exceptionally large when full-grown, but most of the bones came from immature individuals. One male goat had its skull cut open to extract the brain. The sheep bones included skull fragments as well as the bases of horn cores. Of the 492 bones, 408 belonged to sheep or goats and 69 belonged

to cattle (four cows or oxen and six calves). Zeuner calculated as follows the minimum number of individuals (MNI) represented in the thirty-nine deposits: five goats; five sheep; twenty-six sheep or goats; ten kids or lambs; four oxen or cows; six calves; and one other animal the height of a small cow. In other words, the minimum number of individuals represented is forty-six sheep and goat and ten cattle.

Twenty-six of the thirty-nine jars contained the remains of only one animal, nine of the jars contained the remains of two animals, three of the jars contained the remains of three animals, and one jar contained the remains of four animals (one goat represented by seventeen bones, two sheep or goat represented by four bones and one bone respectively, and cattle represented by four bones). Zeuner concluded that “the main meat was evidently goat”.⁸ There were no complete skeletons in any of the deposits, which instead consisted only of odd bones or articulated fragments.⁹ Zeuner noted that when a deposit contained the remains of more than one specimen, it is clear that one animal provided the bulk of the meal, with “the others being merely odd scraps”.¹⁰ He did not count ribs and vertebrae, but mentioned that “these were usually present where the number of bones was high.”¹¹ However, when an individual was represented by only one or two bones, these were nearly always metapodials (foot bones), which have no edible flesh. Zeuner wondered “where the remainder of the particular joint had gone”.¹²

The bones had been taken apart and the flesh was no longer attached to them when they were collected. Many of the bones appear to have been broken or fragmentary before they were deposited. De Vaux concluded that the bones must be the remains of meals, since all were clean but some were charred, indicating that the meat was boiled or roasted.¹³ However, Zeuner mentions that several calcined bones must have been lying in a fire before being collected, which means they cannot have been part of a dish as eaten.¹⁴

3. Current Interpretations of the Animal Bone Deposits

Most scholars including de Vaux reject the identification of the animal bone deposits as sacrificial debris because there are no remains of an altar at Qumran, and sectarian literature provides no clear indication that members offered animal sacrifices outside the Jerusalem temple.¹⁵ According to this view, the sect did not reject animal sacrifices altogether but refused to participate in the cult in the Jerusalem temple because they considered it polluted.¹⁶ Lawrence Schiffman categorically denies that the sectarians offered animal sacrifices at Qumran: “there is no evidence for the offering of sacrifices”.¹⁷ Magen Broshi

⁸ ZEUNER, “Notes on Qumrân”, 29.

⁹ ZEUNER, “Notes on Qumrân”, 28.

¹⁰ ZEUNER, “Notes on Qumrân”, 29.

¹¹ ZEUNER, “Notes on Qumrân”, 29.

¹² ZEUNER, “Notes on Qumrân”, 29.

¹³ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 14.

¹⁴ ZEUNER, “Notes on Qumrân”, 30.

¹⁵ For discussions with references see TODD BEALL, *Josephus’ Description of the Essenes*, 115–119; MAGNESS, *Debating Qumran*, 93–94.

¹⁶ See, for example, BAUMGARTEN, “Sacrifice and Worship” (but later modified in *Studies in Qumran Law*, 57–74).

¹⁷ LAWRENCE SCHIFFMAN, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, 337; also see IDEM, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 200–201.

expressed to me the opinion that “The Qumranites, in whose library Deuteronomy was the most popular biblical book, could not have sacrificed outside Jerusalem”.¹⁸ Moshe Weinfeld noted that the Qumran sect differed conspicuously from other Greco-Roman associations in the complete absence of ordinances in the scrolls regarding sacrifice, oblations, and convocations in temples on holidays.¹⁹ Passages in the Community Rule (1QS 9:4–5) and the Damascus Document (CD 11:18–21) suggest that prayer is preferable to impure sacrifice, and seem to enjoin members of the sect to atone for sins by offering prayers instead of sacrifices.²⁰

The testimony of ancient authors concerning Essene sacrifices is ambiguous. Philo says that “they have shown themselves especially devout in the service of God, not by offering sacrifices of animals, but by resolving to sanctify their minds” (*Every Good Man is Free* 75).²¹ This statement can be understood as meaning that the Essenes did not offer sacrifices at all, or they did offer sacrifices but showed their devotion to God by rendering their minds holy.²² In a confused passage, Josephus seems to indicate that the Essenes offered animal sacrifices privately: “They send offerings to the temple, but perform their sacrifices using different customary purifications. For this reason, they are barred from entering into the common enclosure, but offer sacrifice among themselves” (*Ant.* 18:19; the epitome of Josephus and the Latin version express this passage in the negative: “offer no sacrifices since the purifications to which they are accustomed are different”).²³

A few scholars have suggested that the animal bone deposits are evidence of a sacrificial cult at Qumran.²⁴ In a preliminary report, de Vaux raised (but ultimately rejected) the possibility that the animal bone deposits are the remains of sacrifices, mentioning similar deposits in Punic sanctuaries in North Africa and Sardinia.²⁵ Frank Moore Cross was perhaps the most prominent advocate of the view that the Qumran sect offered animal sacrifices:

“On the face of it, this text [*Ant.* 18:19] suggests that the Essenes carried on animal sacrifice privately. Josephus’ testimony might simply be dismissed were it not for the appearance at Qumran of meticulous burials of animal bones. Though it is somewhat difficult to visualize at

¹⁸ See MAGNESS, *Debating Qumran*, 93–94 n. 64.

¹⁹ MOSHE WEINFELD, *The Organizational Pattern*, 46.

²⁰ However, neither work prohibits sacrifices (CD is concerned with prohibiting impure sacrifices). For discussions with bibliography, see MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, 118; MAGNESS, *Debating Qumran*, 93–94; also see below. For evidence of sectarian communities aside from the Essenes who substituted prayer and fasting for sacrifices because they considered the Jerusalem temple defiled, see KENNETH ATKINSON, *I Cried to the Lord*, 2, 195, 212–213, 215, 221.

²¹ From F. H. COLSON, *Philo*, vol. IX, 55.

²² Compare, for example, GÉZA VERMÈS/MARTIN GOODMAN, *The Essenes According to the Classical Sources*: “Indeed, they are men utterly dedicated to the service of God; they do not offer animal sacrifices, judging it more fitting to render their minds truly holy”; and JOAN TAYLOR, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, 25: “they have become superlative ministers of God, not by sacrificing animals, but by being worthy to render their minds holy”. COLSON, *Philo*, vol. IX, 52 n. 1, understood Philo as meaning that the Essenes hold deeds in higher esteem than words.

²³ The translations of the Josephus passages are from VERMÈS/GOODMAN, *The Essenes According to the Classical Sources*; also see MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, 119; IDEM, *Debating Qumran*, 95 including n. 71. For Josephus’ account see BEALL, *Josephus’ Description of the Essenes*, 118–119. Also see TAYLOR, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, 97–98, who understands Josephus’ testimony as meaning that the Essenes offered sacrifices separately within the temple precincts.

²⁴ See BEALL, *Josephus’ Description of the Essenes*, 115–119.

²⁵ ROLAND DE VAUX, “Fouilles de Khirbet Qumrân”, 550.

Qumran the maintenance of an independent sacrificial cultus by a hyperorthodox sect, I am inclined to think that our evidence now suggests that this was the case”.²⁶

Cross pointed to the Oniad temple at Leontopolis (Heliopolis) as an example of a Jewish sacrificial cult outside of Jerusalem, and cited a passage from CD (3:20–4:1–2) which modifies Ezekiel 44:15 slightly and alludes to animal sacrifice: “As God swore to them by means of Ezekiel the prophet, saying: «The priests and the levites and the sons of Zadok who maintained the service of my temple when the children of Israel strayed far away from me; they shall offer me the fat and the blood»”.²⁷ In fact, the Damascus Document contains several laws relating to animal sacrifice (such as CD 11:17–21), although some scholars view these as survivals from a period when the sectarians still participated in the cult in the Jerusalem temple.²⁸ A passage from the War Scroll (2:5–6), which refers to “the men who shall attend at holocausts and sacrifices to prepare sweet-smelling incense for the pleasure of God, to atone for all his congregation”, indicates that the sectarians anticipated offering animal sacrifices during the coming apocalyptic war.²⁹ More recently, Jean-Baptiste Humbert suggested that the Essenes offered animal sacrifices at Qumran, and identified the possible remains of an altar in L135 (see below).³⁰

Martin Goodman has challenged the widespread assumption that the Qumran sect did not participate in the cult in the Jerusalem temple, instead constituting their community as a temple and considering their communal meals as a substitute for participation in the temple sacrifices. He argues that the sectarians were as committed as other Jews to the sacrificial cult, and rejects the notion that they cut themselves off from the temple. Goodman considers the Jerusalem temple the only possible venue for sacrificial offerings: “...it would have been bizarre for any group of Jews to turn their back on the Temple in its magnificence unless, like the exiled High Priest Onias in Egypt in the second century BCE, they sought to set up a rival Temple cult elsewhere, of which the scrolls from Qumran give no hint whatsoever: the suggestion (found quite frequently in the scholarly literature) that animal bones found on the Qumran site provide evidence of an alternative sacrificial practice not at all plausible”.³¹

Whether or not the Qumran sect participated in the cult in the Jerusalem temple, comparisons with sanctuaries around the Mediterranean world and Near East leave little

²⁶ FRANK CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, 102. Also see JOHN STRUGNELL, “Flavius Josephus and the Essenes”, 113–115, who understood Josephus’ statement as indicating “the existence of a separatist sacrificial cult” (p. 114).

²⁷ All passages from the Dead Sea Scrolls cited here except for the Temple Scroll are from FLORENTINO MARTÍNEZ/EIBERT TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. For this passage, see CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, 102–103 including nn. 122–123. For a comparison between the Oniad temple at Leontopolis and Qumran, see also SOLOMON STECKOLL, “The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis”. The rendering of “the City of the Sun” in Isa 19:18 as “the City of Righteousness” in the LXX and “the City of Destruction” in the MT reflect different views among ancient Jews regarding the legitimacy of the temple at Leontopolis; see GIDEON BOHAK, “Heliopolis”, 722. Echoes of these disagreements are preserved in later rabbinic literature; see, e.g., b. Megillah 10a.

²⁸ See MAGNESS, *Debating Qumran*, 95 including n. 69; SCHIFFMAN, *The Halakhah at Qumran*, 130: “The history of Jewish codification shows that laws pertaining to sacrifice were practically ignored once no longer applicable”.

²⁹ See MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, pp. 118–119.

³⁰ See JEAN-BAPTISTE HUMBERT, “L’espace sacré”.

³¹ MARTIN GOODMAN, “The Qumran Sectarians and the Temple”, 272; for a similar argument see BAUMGARTEN, *Studies in Qumran Law*, 57–74.

doubt that the animal bone deposits at Qumran represent sacrificial refuse (the remains of animals burned on the altar) and consumption debris (the remains of sacrificial meat and offerings consumed by diners, including the dishes used). This possibility is supported by indications that there was an altar at Qumran, and by sectarian legislation and non-sectarian legislation that was considered authoritative by the Qumran community (see below). In my opinion, several factors have hindered the identification of the animal bone deposits as sacrificial remains. The first factor is their Jewish context. Had these deposits been discovered in a non-Jewish (“pagan”) archaeological context, they likely would have been considered sacrificial remains. The assumption that ancient Jews did not offer sacrifices outside the Jerusalem temple has influenced the interpretation of the animal bone deposits at Qumran. Second, because scholars (including myself) usually describe Qumran as a settlement, parallels for the animal bone deposits have been sought at other settlements instead of sanctuaries.³² The third factor is de Vaux’s interpretation of the ash layer outside the buildings as the burnt, wind-blown remains of roofs associated with a destruction by fire. Because of this, the animal bone deposits have not been considered in connection with the ash. However, de Vaux’s descriptions make it clear that the animal bones and pottery were mixed with the ash, and indicates that this material was deposited together and is not a wind-blown destruction level (see below). The fact that some of the bones were covered by potsherds or placed inside pottery vessels shows that this material is not dumped destruction debris from the clearing of the buildings but was deposited intentionally.

4. Sacrificial Refuse and Consumption Debris from Ancient Sanctuaries

Deposits of animal bones and pottery mixed with ash representing sacrificial refuse and consumption debris are characteristic of ancient sanctuaries.³³ Depending on the type of sacrifice, the animal was burned whole on an altar or in a pit (a holocaust offering), or parts of the animal were burned on an altar and the rest of the meat was cooked and consumed by the priests and people, usually on the spot. Generally the meat was prepared for human consumption by boiling.³⁴ Bones from altar deposits tend to be carbonized (burned) and calcined, whereas consumption debris is characterized by a predominance of meat-bearing bones, chop and knife marks, and a high degree of bone fragmentation.³⁵ Consumption debris from sanctuaries typically includes large quantities of dining

³² DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 10, described Qumran more accurately as a community center: “Khirbet Qumran is not a village or a group of houses; it is the establishment of a community. We must be still more precise: this establishment was not designed as a community residence but rather for the carrying on of certain communal activities”.

³³ See J. RASMUS BRANDT, “Content and Form”, 147–156.

³⁴ See PAULA WAPNISH/BRIAN HESSE, “Faunal Remains from Tel Dan”, 45–46; GUNNEL EKROTH, “Meat in Ancient Greece”, 260–67, who notes that at ancient Greek sanctuaries non-domesticated species were cooked and eaten together with sacrificial meat (in contrast to ancient Israelite/Jewish practice). GUNNEL EKROTH, “Thighs or Tails?” 147–48, discusses the differences between the parts of the animal burned by the ancient Greeks and Israelites on the altar.

³⁵ EKROTH, “Meat in Ancient Greece”, 267; IDEM, “Thighs or Tails?” 135–36; ELIZABETH GEBHARD/DAVID REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 127, 140; DAVID REESE, “Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania”, 63–64. These features are also evident in the bone assemblage from the Middle Bronze Age sanctuary at Tel Haror in Israel; see JOEL KLENCK, *The Canaanite Cultic Milieu*, 75–76, 89.

dishes associated with the preparation and serving of food. For example, a large circular pit associated with a dining area in the sanctuary of Poseidon at Isthmia contained “an immense quantity of plain pottery” consisting of undecorated cups and other open vessels used in dining. According to Elizabeth Gebhard and David Reese, “When excavated, many were found stacked one inside the other as if they had been stored in a cupboard at the time they were scooped up and dumped into the pit”.³⁶ The same large circular pit yielded flesh-bearing bones including a high proportion of upper forelegs representing refuse left after the animals were butchered and the meat stripped from the bones.³⁷

Sacrificial refuse and consumption debris were deposited throughout ancient sanctuaries and not only in pits. In the sanctuary of Poseidon at Isthmia, refuse was found around the altar, in pits, and incorporated into a series of terraces which extended the sacrificial area. Some of the pits contained the remains of holocaust offerings: ash, carbonized wood, bone fragments, and pottery vessels.³⁸ In the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth, a thick layer of ashy earth containing animal bones and a large quantity of pottery was used as construction fill for the Trapezoidal Building.³⁹ The bones (which in this sanctuary belong mostly to pigs and piglets) represent sacrificial and consumption debris, and include burned and unburned specimens.⁴⁰

The same features characterize Israelite, Philistine, and Samaritan sanctuaries in Palestine, which display other parallels to the Qumran animal bone deposits. Edward Maher examined 7,386 animal bones from the Philistine Temple Complex at Tel Miqne-Ekron, 2,566 of which could be identified by species. Most of these are sheep and goats, followed by cattle, and smaller numbers of other species.⁴¹ Young males and possibly adult females seem to have been the most commonly sacrificed animals.⁴² There are large numbers of limb bones (meat-bearing bones) as well as skulls and foot bones.⁴³ Approximately nine percent of the bones from the temple exhibit signs of burning, which Maher believes could be associated with cooking or food preparation as well as remains of burnt offerings.⁴⁴ The bones belong to different species of different ages, burned and unburned, and include pieces of skulls. A number of pottery vessels discovered in the temple – mostly

³⁶ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 132; the pit was filled in the late fifth century B.C.E. This description brings to mind the pantry in L86 at Qumran, where over 1000 dishes that had been neatly stacked on wooden shelves were toppled by the earthquake of 31 B.C.E.; see DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 11–12; MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, 122; also see 124 (the pantry in L114).

³⁷ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 140. REESE, “Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania”, 68–69, remarks on the large number of upper foreleg and tail bones from a fifth century B.C.E. fill inside the altar of Aphrodite Ourania at Athens. BIRGITTA BERGQUIST, “A Particular, Western Greek Cult Practice?”, documents a Western Greek practice of disposing of sacrificial refuse and consumption debris (including animal bones, ash, and dining dishes) in cooking pits marked by stelae.

³⁸ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 132–40; the deposits associated with the Long Altar date to the sixth-fourth centuries B.C.E., while the holocaust pits are Roman (first-third centuries C.E.). This is the only evidence of holocaust offerings found in Greece to date (Gunnel Ekroth; personal communication).

³⁹ NANCY BOOKIDIS et al., “Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore”, 17.

⁴⁰ BOOKIDIS et al., “Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore”, 43–44, 49–51. For sacrificial refuse from sites around Britain, see ANTHONY KING, “Animal Remains from Temples in Roman Britain”.

⁴¹ EDWARD MAHER, *Food for the Gods*, 75, 184.

⁴² MAHER, *Food for the Gods*, 104, 186, 191. For a similar profile from Romano-Celtic temples in Britain, see KING, “Animal Remains from Temples in Roman Britain”, 334–335, 338.

⁴³ MAHER, *Food for the Gods*, 104–105.

⁴⁴ MAHER, *Food for the Gods*, 115, 122.

bowls – contained animal bones or were associated with animal bones.⁴⁵ Maher notes that disposing of sacrificial refuse together with whole or broken ceramic vessels seems to have been common in ancient sanctuaries.⁴⁶ He concludes that despite the lack of altars in the temple, there can be little doubt that the seventh century B.C.E. Philistine population of Ekron “were actively engaged in presenting their deity with burned animal offerings”.⁴⁷

The sacred precinct of the Samaritans on Mount Gerizim, which dates to the Persian and Hellenistic periods, yielded over 400,000 burnt bones of sacrificial sheep, goats, cattle, and pigeons, mostly belonging to animals less than one year old. The bones were mixed with thick layers of ash, and the precinct was filled with thousands of pottery vessels and other artifacts. The bones and ash had been deposited in certain locations around the precinct, including on the northeastern side of the compound, outside and along the eastern wall of the compound, in the fortified enclosure in the southwestern corner (near the western staircase), and on the inner, southwestern side of the Persian compound.⁴⁸

In the Iron Age Israelite sanctuary at Tel Dan, sacrificial refuse and consumption debris were deposited in pits and fills surrounding the central altar structure and its courtyard (Area T).⁴⁹ Jonathan Greer analyzed 3,434 bones and 593 diagnostic ceramic fragments from seven Iron Age II deposits.⁵⁰ Most of the bones belong to sheep and goats, and a smaller percentage are cattle – the same species permitted for sacrifice by biblical priestly texts, which are also common at most Iron Age sites in the Levant.⁵¹ The deposits included high concentrations of foot bones (phalanges) associated with the processing of skins (as these bones were removed together with the skin).⁵² Greer notes that priestly texts in the Torah assign to priests the skins from the regular and perhaps most frequent (at least twice daily) holocaust or burnt offerings (the *’olah*).⁵³ In contrast, the meat-bearing long bones from the Tel Dan deposits were in “an overwhelmingly fragmentary state”, suggesting preparation for consumption.⁵⁴ With the bones were “massive concentrations of pottery”, apparently vessels that were broken during the feasting activities.⁵⁵ Some of the animal bones were found inside pots or bowls.⁵⁶ Most of the pottery consists of dining dishes and to a lesser degree cooking pots, mostly incomplete rather than whole or restorable vessels.⁵⁷ Nearly all of the animal bones belong to sheep, goats, and cattle, with sheep

⁴⁵ MAHER, *Food for the Gods*, 108, 216–217.

⁴⁶ MAHER, *Food for the Gods*, 216–217, 229.

⁴⁷ MAHER, *Food for the Gods*, 201.

⁴⁸ YITZHAK MAGEN, “Gerizim, Mount”, 1746–1747. The altar does not appear to be well-preserved; Magen’s plan of the sacred precinct refers only to “Remains of an altar beneath the eastern gate, apparently dating to the Persian period” (p. 1746). GARY KNOPPERS, *Jews and Samaritans*, 125, notes that the Samaritan sanctuary on Mount Gerizim is the second example of a Yahwistic shrine in Persian and Hellenistic Palestine (the first being Jerusalem).

⁴⁹ See JONATHAN GREER, *Dinner at Dan*, 46–53, 69, 71.

⁵⁰ GREER, *Dinner at Dan*, 78.

⁵¹ GREER, *Dinner at Dan*, 87.

⁵² GREER, *Dinner at Dan*, 41.

⁵³ GREER, *Dinner at Dan*, 89.

⁵⁴ GREER, *Dinner at Dan*, 41.

⁵⁵ GREER, *Dinner at Dan*, 41 n. 192; 42.

⁵⁶ GREER, *Dinner at Dan*, 51, 61.

⁵⁷ GREER, *Dinner at Dan*, 63–64, 71.

and goats predominating and a preference for animals under three years of age (and a large number under two years of age).⁵⁸

Greer notes that the absence of burning on the long bones indicates that meat not burned on the altar was cooked by boiling in pots.⁵⁹ He concludes that “people enjoyed meat-based meals in a communal setting in the courtyard area, and deposited the remains from these events close to the large central altar structure. Sheep, goats, and cattle were apparently brought into the courtyard live and killed within the precinct, before being gutted, skinned, and disarticulated. Portions of meat would then have been boiled or stewed in cooking pots and distributed to participants in a variety of small bowls... People apparently dined with vessels typical of a domestic assemblage... As sacred vessels, the feasters may have intentionally smashed them after use and deposited the remains in one of the concentrations of the courtyard, such as SED₂, though it seems that in most cases the participants simply scraped together the refuse from their feasts – leftover bones and any vessels that were broken during the activities – and deposited them in established repositories, due to the fact that few restorable vessels were recovered”.⁶⁰

The animal bone deposits from Qumran consist entirely of sheep, goats, and cattle, that is, the same species allowed for sacrifice in the Hebrew Bible’s priestly source.⁶¹ Although biblical law permits birds as burnt offerings, they were not eaten.⁶² The presence of sheep, goats, and cattle and the absence of other species including poultry or fowl suggests that the animal bone deposits at Qumran are the remains of sacrificial offerings.⁶³ This is supported by the inclusion of charred and calcined bones which were burned in a fire and not boiled in connection with the preparation of meat for consumption. Furthermore, the metapodial bones in the Qumran deposits suggest skin processing activities, perhaps corresponding with biblical legislation which awarded to priests the skins of sacrificial animals.⁶⁴ The presence of burned and calcined bones, fragmentary bones, incomplete skeletons, and metapodials at Qumran, together with evidence of consumption (meaty bones deposited with whole or broken pottery vessels) parallel sacrificial refuse from other ancient sanctuaries including Tel Dan. Biblical law requires both the priests’ and offerers’ portions to be consumed within the precinct of the tent of meeting and later the Jerusalem temple.⁶⁵ These correspondences suggest that all or part of the site of Qumran functioned as a sacred precinct in which animal sacrifices were offered and consumed. Greer notes that the rarity of serving vessels in the Tel Dan deposits may indicate that family groups gathered around their cooking pots, from which the stewed sacrificial meat

⁵⁸ GREER, *Dinner at Dan*, 53–56.

⁵⁹ GREER, *Dinner at Dan*, 70.

⁶⁰ GREER, *Dinner at Dan*, 79.

⁶¹ See GREER, *Dinner at Dan*, 85 n. 297; WAPNISH/HESSE, “Faunal Remains from Tel Dan”, 41–44.

⁶² See GREER, *Dinner at Dan*, 85 n. 297.

⁶³ For the absence of poultry from the animal bone deposits at Qumran, see MAGNESS, *Stone and Dung*, 42–51. In L22 (a Period III context), bird bones were found in a jar placed in a hollow, plastered space in a wall; see JEAN-BAPTISTE HUMBERT/ALAIN CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 300; 34 Plan X. For the selective sacrifice of certain species elsewhere in the Roman world, see KING, “Animal Remains from Temples in Roman Britain”, 337.

⁶⁴ See GREER, *Dinner at Dan*, 89, 101; WAPNISH/HESSE, “Faunal Remains from Tel Dan”, 44. For other explanations for the large numbers of foot bones in sacrificial assemblages, see KLENCK, *The Canaanite Cultural Milieu*, 89. Metapodials are typically found among butchering refuse; see EKROTH, “Thighs or Tails?” 136.

⁶⁵ Exod 29:31–32 and Lev 8:31; see GREER, *Dinner at Dan*, 89–90 n. 312.

was served directly into individual bowls. Oil lamps suggest that feasting continued into the night.⁶⁶ The pottery associated with the animal bone deposits in L130–135 at Qumran includes large numbers of plates, bowls and lids, cups, and cooking pots, and smaller numbers of kraters, jugs or pitchers, and oil lamps.⁶⁷

Sacrificial refuse and consumption debris in ancient sanctuaries include large quantities of ash, some of which may come from the wood used for cooking sacrificial meat, but much of which is associated with the burning of sacrifices on altars. In the sanctuary of Poseidon at Isthmia, rocky soil alongside the altar contained a high concentration of ash, burned bones, and small potsherds.⁶⁸ Elizabeth Gebhard and David Reese note that the greatest concentration of bones and pottery was found in a layer of ash that covered the sacrificial area (Terrace 3) and continued into the embankment of the stadium.⁶⁹ Later, Terrace 3 was covered with two successive pebble surfaces, each laid over layers of ash and burned bones.⁷⁰ Oscar Broneer described finding “deposits of ash and burned bones, ca. 0.10 to 0.30 m thick” along the edge of the bedrock east of the altar.⁷¹ Ash and burned bones mixed with architectural fragments from the archaic temple of Poseidon appear to have been dumped onto the pebble surfaces of Terraces 4 and 5 to create a new, wider Terrace (6).⁷² The Roman period Palaimonion pits in the Isthmia sanctuary were filled with ash, carbonized wood, bones, and pottery from holocaust offerings.⁷³ In the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth, the sacrificial debris consisted of black ashy layers containing large quantities of animal bones and pottery that was unlike anything found in the dining rooms.⁷⁴ Accumulations of animal bones and pottery mixed with ashy sediment were found at the level of the altar of the first temple of Herakles on Thasos.⁷⁵

At Tel Dan, large ash deposits were discovered between the altar and the entrance to the precinct.⁷⁶ This picture recalls Isthmia and Corinth: ash mixed with animal bones and broken pottery (or, more rarely, whole or restorable vessels) deposited in pits and dumped in spaces in and around existing architectural features. Greer suggests that some of these deposits may have been temporary bins for dumped material, which were emptied periodically to other areas outside the sacred precinct.⁷⁷ Two jars filled with ashes of burned bones were also discovered in the precinct at Tel Dan.⁷⁸ At Mount Gerizim animal bones mixed with thick layers of ash were concentrated in certain places around the sa-

⁶⁶ GREER, *Dinner at Dan*, 179, 104.

⁶⁷ For illustrations see DE VAUX, “Fouilles de Khirbet Qumrân”, 553, Fig. 1; 557, Fig. 3. For descriptions see HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 332–334; DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, 52–64.

⁶⁸ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 133.

⁶⁹ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 134.

⁷⁰ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 134–135.

⁷¹ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 136.

⁷² GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 136.

⁷³ GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 137–139.

⁷⁴ BOOKIDIS et al., “Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore”, 50.

⁷⁵ JACQUES DES COURTILS/ARMELLE GARDEISEN/ANEE PARIENTE, “Sacrifices d’animaux”, 801. For similar deposits of sacrificial refuse and consumption debris consisting of animal bones, pottery, and ash or carbonized soil from sanctuaries on Amorgos (Greece) and at Ephesus, see LILA MARANGO, “The Acropolis Sanctuary”, 21; ANTON BAMMER, “Sanctuaries in the Artemision of Ephesus”, 41.

⁷⁶ GREER, *Dinner at Dan*, 101–102.

⁷⁷ GREER, *Dinner at Dan*, 71. For a similar practice in Greek sanctuaries, see GEBHARD/REESE, “Sacrifices for Poseidon”, 128 n. 9.

⁷⁸ WAPNISH/HESSE, “Faunal Remains at Tel Dan”, 46.

cred precinct, and Yitzhak Magen speculates that a large building to the east of the gate “might have served as a receptacle for ash from burnt sacrifices”.⁷⁹ The picture at Qumran is strikingly similar: animal bones and pottery mixed with ash deposited in concentrations to the northwest and southeast of the buildings.

Scholars who identify the animal bone deposits from Qumran as sacrificial remains have pointed to parallels with the Oniad temple at Leontopolis.⁸⁰ William Flinders Petrie reported finding ceramic “cylinders” containing “burnt offerings” on beds of ash at the base of the temple mound at Leontopolis, which were encased in mud brick:

“In the base of the mound are found cylinders of pottery containing burnt offerings... I cleared out some of the cylinders, and always found a bed of white ashes of wood one to three inches thick; bones of lambs lay upon the ashes, usually burnt, sometimes unburnt. Pieces of pottery are sometimes included, and in one case there was the bowl which had been used in the sacrificial feast... The cylinders had no lids, but were filled with the lumps of marl, loosely fallen in when the ground was heaped over, and sometimes burnt red below... All over the area were groups of these offering pits, some stuck in the ground, some standing up, bricked around”.⁸¹

Despite the difficulty of evaluating Petrie’s findings, these do appear to represent sacrificial deposits consisting of burnt and unburnt animal bones, ash, and whole and broken ceramic vessels.⁸²

5. L130 at Qumran

De Vaux’s field notes reveal how closely the animal bone deposits from Qumran parallel sacrificial refuse and consumption debris from ancient sanctuaries. Locus 130 contained the highest concentration of ash mixed with animal bones and pottery. This locus is a triangular, open air space to the northwest of the secondary building (L120 and L116). The northeast side of L130 was bounded by the main aqueduct channel which supplied water to the site. In Period Ib, L130 was separated from the decantation basin (L132) to the northwest by the aqueduct’s wall. In Period II the aqueduct channel and decantation basin were moved eastwards, and L130 and L132 became an open space.⁸³ De Vaux divided L130 into a grid of seventeen squares, each measuring 2 × 2 m. In the western half of the locus, the deposits were assigned numbers.⁸⁴ Because of its importance, I reproduce here the relevant sections of de Vaux’s field notes in full:⁸⁵

Locus 130

26-2-1955. Nouveau locus entre le mur nord des loci 120, 122, et 123 et le canal au nord. Vite apparaissent des cendres et des poteries: une jarre intacte, une lampe hellénistique, des gobelets.

⁷⁹ MAGEN, “Gerizim, Mount”, 1746–1747.

⁸⁰ See CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, 102–103; STECKOLL, “The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis”.

⁸¹ WILLIAM FLINDERS PETRIE, *Hyksos and Israelite Cities*, 22. Responding to Steckoll, ROLAND DE VAUX, “Post-Scriptum”, 204, rejected the comparisons between the finds at Leontopolis and the animal bone deposits at Qumran.

⁸² BOHAK, “Heliopolis”, 722, rejects Petrie’s identification of these remains as Onias’ temple.

⁸³ See DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 9, 27; HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 120–121 (Plans XIX–XX).

⁸⁴ DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, 10–11; for plans and a section of L130, see Figs. 2–3, 5.

⁸⁵ From HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 332–333.

27-2-1955. De nouvelles poteries apparaissent: le locus est alors, divisé en carrés de 2 × 2 m: A 1 à 7 contre le mur du bâtiment, de l'est à l'ouest et B 1 à 7 contre le canal, de l'est à l'ouest.

Le cendre couvre A 1, 2, et B 1, 2 et cesse à limite de A 3 et B 3. Ensuite, vers l'ouest, sédiment de terre jaune évidemment déposé par l'eau, dans lequel gisent des marmites, certaines intactes ou des jarres brisées. Au moins quatre contiennent des os d'animaux.

28-2-1955. On dégage doucement les poteries qu'on laisse en place. À l'ouest du locus 130, A, B 7, le renforcement de l'angle du bâtiment est certainement secondaire, établi au-dessus d'une mince couche de cendres et d'alluvions.

1-3-1955. On achève de dégager l'extrémité occidentale du locus.

2-3-1955. Relevé et photo des poteries en place. Puis on commence à les enlever en partant de A et B 1. Il apparaît nettement qu'il y a là un amas de tessons, issues de pièces incomplètes ou brisées, avec une jarre intacte et une jatte seulement fêlée, deux ou trois lampes intactes, le tout jeté avec de la cendre. La poterie et celle de notre période I. Situation analogue à celle de la Tranchée A: on pense à un nettoyage du bâtiment après le tremblement de terre de 31 avant J.-C.

3-3-1955. On enlève toutes les poteries et les tessons de A et B 1 à 3, c'est-à-dire tout ce qui était mêlé à la cendre. Cette cendre repose sur un lit de terre et de cailloux, épais d'environ 5 cm qui l'isole d'un sol plâtré. Ce sol plâtré s'arrête assez nettement à la limite de 3 et 4 A et B en se relevant un peu. Au nord, contre le canal, il semble englober deux ou trois grosses pierres.

L'important est que le dépôt sédimentaire du locus 130 ouest, passe sous ce sol. D'autre part, les poteries du dépôt sédimentaire non encore enlevées, semblent être de la même époque, période I, que ceux des cendres.

Here de Vaux speculated that the decantation basin (L132), the aqueduct channel, and the empty area between the channel and the secondary building were an open space in which cooking pots and broken jars with animal bones were deposited during Period I. The earthquake of 31 dislocated the water system and L130 was flooded with sediment. The site was abandoned. After the community returned, they did not reuse the large northern basin which was filled with silt, but instead dug a channel along its east side. They laid a plastered floor on the east side of L130, although de Vaux wondered why it did not continue to the west. He suggested that perhaps this was simply a plastered surface for preparing lime for the reconstruction of the channels and cisterns. De Vaux speculated that when the secondary building was cleaned out, the community threw the ashes and broken pots onto this floor, and resumed using this space and that to the west for animal bone deposits.⁸⁶

De Vaux suggested that the mud was not horizontal because it had overflowed from L132 towards the east. He wondered why the surface was plastered and why it stopped abruptly.⁸⁷ Why was the pottery flooded by the sediment not at the same level? Was it raised by the mud? Perhaps, but that would mean the bones were not buried intentional-

⁸⁶ HUBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333.

⁸⁷ Added by STEPHEN J. PEANN, *The Excavations of Khirbet Qumran*, 55: Why does the deposit of ashes coincide with the plastered floor?

ly.⁸⁸ In any case, pottery with animal bones continued to be deposited in this sector and to the north inside the abandoned decantation basin.⁸⁹

De Vaux continued his description of the excavations in L130:⁹⁰

6-3-1955. Enlèvement des poteries du locus 130 A et B 4. Chaque pot intact ou cassé, ou chaque amas de tessons, est associé à des os d'animaux. Surtout des vertèbres, côtes et os longs, mais plusieurs fois de mâchoires et fragments de crânes. Autant qu'on peut voir, il s'agit de moutons de différents âges. Déposés dans des marmites ou des jarres (celles-ci jamais intactes, probablement jamais complètes). Aux fragments de jarres sont mêlés des fragments de bols, marmites, gobelets.

7-3-1955. Enlèvement des poteries dans le locus 130 A et B 5. Mêmes observations qu'hier. Remarquables sont deux petites marmites intactes et renversées bouche en bas, contenant des os mais sans être remplies par de la terre. Il en était de même pour la grosse marmite renversée en A 4 (4). Ce vide ne peut pas s'expliquer lors d'une sédimentation progressive de la vase. En revanche, il est explicable par flottaison, puit dépôt avec le sédiment, l'eau et la boue débordant brusquement du bassin 132.

On commence à enlever les poteries de A et B 6.

At this point, de Vaux described a selection of the potsherds from A and B 6 and 7:⁹¹

- A 4 (5): fragments of at least two jars, a cooking pot, a bowl, a base. Saved: bowl, cooking pot, the upper part of a cooking pot with four handles, casserole, fragments of jars.
- A 4 (2): the lower part of a jar, fragments of a cooking pot, a raised horizontal handle of a casserole. Saved a casserole fragment.
- A 4 (1): fragments of a jar, of a bowl, of a cooking pot. Nothing saved.
- B 5 (2): fragments of two jars and a cooking pot, some sherds of a bowl and plate.
- B 5 (4): fragments of three jars, of two or three bowls, a sherd of a basin (jatte). Saved a fragment of a grey jar, bowls, and a basin sherd.
- B 5 (1): jar sherds and a bowl fragment.
- A 5 (1): fragments of two cooking pots, a bowl, a plate, jar sherds. Saved the two cooking pots, the bowl, and the plate.
- A 6 (5): fragments of many large jars. Saved fragments of a jar.
- A 6 (1): incomplete cooking pot with a narrow opening, not saved.
- A 5 (4): various sherds.
- A 5 (3): fragments of a cooking pot.
- B 5 (3): fragments of a cooking pot.
- B 6 (1): sherds.
- A 6 (4): fragments of a jar, a bowl. Saved the bowl.
- A 7 (1): sherds of a large jar. Nothing saved.

In AB 7: bone(s) of a large animal.

A 6 (3): fragments of many jars, bowls, and plates. Saved some fragments.

⁸⁸ Added by PFANN, *The Excavations of Khirbet Qumran*, 55: Two intact cooking pots were found upside down with animal bones inside.

⁸⁹ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333.

⁹⁰ From HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333.

⁹¹ From HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333; my translation from the French.

Removal of the pottery with bones at a lower level.

A 5 lower level: a cooking pot, a large white basin, saved; fragments of a cooking pot and many jars, not saved.

De Vaux's description of L130 continues:⁹²

24-3-1955. On retrouve l'entrée du canal inférieur sous le mur est-ouest qui est contemporain. Il semble qu'à son entrée sous le mur, il y avait un bassin.

26-3-1955. On degage autour de l'entrée du canal sous le mur. Enduit à droite et à gauche. Devant, un trou cendreux dans le sol plâtré, qui contient des tessons identiques à ceux du dépôt cendreux supérieur.

27-3-1955. On achève de nettoyer devant l'entrée du canal: rien. Les sédiments sous les dépôts d'os contiennent un peu de cendre et quelques tessons. En un endroit, on découvre encore un dépôt d'os: fragments de deux marmites et d'une jarre avec six monnaies (KHQ. 2408 et suivantes [all issues of Alexander Jannaeus]). Au-dessous, s'étend partout un sol, qui ne semble pas plâtré. Deux failles son visibles dans ce sol.

To summarize, de Vaux found pottery and animal bone deposits throughout L130, which was an open air space.⁹³ These deposits were found in horizontal layers one above the other, indicating that they had been dumped over time.⁹⁴ The western side of the locus was covered with yellow sediment from the flooding of the area. The reinforced corner of the secondary building was built on top of this sediment. The eastern part of the locus had a plastered surface covered with a 5 cm thick layer of earth and pebbles, overlaid by ash. The plaster rose at the outer edge, and two or three large stones were embedded on its north side, by the channel. Perhaps these stones are the remains of a robbed-out wall, which would explain why the plastered surface rose slightly but did not continue.⁹⁵ The yellow sediment continued under the plastered surface. De Vaux noted that the same pottery types characteristic of Period I were found in the sediment and in the ash. The animal bones were mostly vertebrae, ribs, and long bones, as well as a number of jawbones and skull fragments. Most of the pottery mentioned by de Vaux consists of cooking pots, cups and bowls, together with some plates, casseroles, and basins.⁹⁶ The animal bone deposits, pottery, and ash continued down to the bottom (lowest level) of L130.

⁹² From HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333.

⁹³ According to DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 56, 3A is the only square in the eastern half of L130 (the half with the ashes) which contained deposits with animal bones; see below.

⁹⁴ See DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 16-17 and Fig. 4.

⁹⁵ This possibility is supported by the visible difference between the color and consistency of the fill to the east (grey ash) and west (yellow sediment) of this line, although the western half of the locus contained pockets of ash. See DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 17-18, 47; Figs. 3 (plan) and 12 (bottom color photo on back cover).

⁹⁶ DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 42 notes the following differences in the proportions of vessels represented in the pantry in L86/89 versus L130: cups/bowls: 4/5 versus 1/4; goblets: 1/10 versus 1/7; plates/lids: 1/4 versus 1/3; three times as many kraters ("terrines") in L86/89 as in L130 but three times as many jars and four times as many jugs in L130 as in L86/89. For the pottery from L130 see pp. 52-64.

6. Animal Bone Deposits Elsewhere at Qumran

Animal bone deposits with pottery were also found in L23, 73, 80, 92, 132, 135.⁹⁷ L132 and L135 are adjacent to L130. In Period Ib, L132 was a decantation basin on the northwest side of L130, from which water flowed into the main aqueduct channel. In Period II, the main aqueduct channel was moved eastwards and L132 became an open space. According to de Vaux, at the end of Period Ib the decantation basin overflowed and sediment washed into L130 as far as the wall of the secondary building. In the Schweich Lectures, de Vaux stated that the yellow sediment overlay the ash.⁹⁸ However, his notes indicate that the ash covered the plastered surface, and the yellow sediment continued below the surface.⁹⁹ This suggests that the area was flooded on at least two different occasions (see below). In L132, a deposit of animal bones and pottery was found lying on virgin soil with two Hasmonean coins (tentatively identified as issues of Hyrcanus II and Alexander Jannaeus).¹⁰⁰ L135 was covered with a layer of ashy soil, with a large concentration of animal bones and potsherds in the northwest corner (several jars, several cups, two cooking pots, and two bowls containing animal bones).¹⁰¹

Other animal bone deposits with pottery were discovered in open spaces outside the southeast corner of the main building, in L73 and L80. In L73, de Vaux described finding animal bones mixed with pottery and a 50 cm thick layer of ash containing many Iron Age II potsherds (presumably residual) adjacent to pool L68, which apparently continued to the west.¹⁰² L80 also yielded many animal bones mixed with pottery.¹⁰³ Next to the south wall of L92 at the southern end of the site, de Vaux found some sheep (?) bones under an overturned plate in a hole in the gravel of the terrace.¹⁰⁴ In L23, an open area in the southwest part of the central courtyard of the main building, fragments of a jar and a cooking pot were found with animal bones on the natural gravel.¹⁰⁵ In addition, de Vaux mentions finding thirteen deposits of animal bones and pottery in a two-meter wide excavation trench along the wall bounding the south side of the esplanade.¹⁰⁶

Recent excavations have brought to light additional animal bone deposits with pottery in open areas to the southeast of the site. In their 1993–2004 excavations, Magen and Yuval Peleg found animal bone deposits to the south of L75 and west of L71, and on a cobblestone surface to the south of L77 and L86/89, including between the paving stones.¹⁰⁷ Randall Price discovered animal bone deposits buried alongside and under the boundary wall of the southern esplanade. He reports finding significant quantities of ash together with charred bones.¹⁰⁸

⁹⁷ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 13 n. 1.

⁹⁸ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 23.

⁹⁹ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333. Also see DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 18.

¹⁰⁰ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 335.

¹⁰¹ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 336.

¹⁰² HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 315.

¹⁰³ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 317.

¹⁰⁴ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 320–321.

¹⁰⁵ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 300.

¹⁰⁶ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 13; HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 240–241.

¹⁰⁷ YITZHAK MAGEN/YUVAL PELEG, *The Qumran Excavations*, 7, 11.

¹⁰⁸ See MAGNESS, *Stone and Dung*, 48.

In his notes, de Vaux speculated that the ashes and pottery in L130 came from the cleaning out of the secondary building at the beginning of Period II.¹⁰⁹ In the Schweich Lectures, he associated the ash with the site's destruction by fire at the time of the earthquake of 31 B.C.E.:

“The end of Period Ib is likewise marked by a fire in the buildings. In the covered areas, which were cleaned out at the time when they were reoccupied, few traces of this can be discerned. Nevertheless, there are some. The embrasure of the communicating door between the two elements in the south-east corner of the main building, locs. 1 and 4, had been burned at some point earlier than that at which it was blocked up in Period II. But the most important piece of evidence is a layer of ashes, thick in some places and thin in others, which extends over the open spaces in the vicinity of the buildings. The roofs of reed had been burned and the ashes had been spread by the wind”.¹¹⁰

However, de Vaux's notes make it clear that the ashes in the open spaces around the buildings were mixed with the animal bone deposits, which means they were deposited deliberately, not dumped from the clearing of the buildings or blown by the wind from burning roofs.

7. An Altar at Qumran?

One obstacle to identifying the animal bone deposits from Qumran as sacrificial remains is the absence of an altar, as de Vaux observed: “For sacrifice of any kind an altar is necessary and the excavations have not brought to light any altar or any place adapted to the ritual sacrifice of victims”.¹¹¹ Nevertheless, the absence of an altar does not negate the identification of the animal bone deposits as sacrificial remains, as it could have been dismantled, destroyed, or lain outside the area excavated by de Vaux.¹¹²

In an article published in 1994, Humbert suggested that the enclosure to the north of the secondary building at Qumran (L130–135) operated as a sacrificial courtyard in the late first century B.C.E. He reconstructs the courtyard as a rectangular enclosure and identifies a square stone feature protruding from the eastern corner of L138 (a pool/miqveh) as the remains of an altar. According to Humbert, the aqueduct and water system (including L138) were established only after the northern enclosure ceased to function as a sacrificial courtyard.¹¹³ Humbert believes that at this time, the cultic activity moved to the southern part of the site including the southern esplanade, and he identifies the piers in L77 (the communal dining room) and L86 (the pantry) as ritual offering tables.¹¹⁴

Humbert's interpretation is based on a detailed analysis of de Vaux's notes (which were not yet published when his article appeared in print). Although I disagree with

¹⁰⁹ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333.

¹¹⁰ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 21.

¹¹¹ DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 14; also see IDEM, “Post-Scriptum”, 204.

¹¹² For the dismantling of altars, see e.g. 1 Macc 2:25. No traces remain of the ash altar of Zeus at Olympia; see HELMUT KYRIELEIS, *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia*, 48–55. Like many other scholars, I reject the altar at Qumran identified by STECKOLL, “The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis”; see for example BAUMGARTEN, *Studies in Qumran Law*, 61.

¹¹³ See HUMBERT, “L'espace sacré”, 184–191, 211, who subsumes L132 into L135 (see Fig. 4 on p. 185) because he does not believe that L132 ever functioned as a decantation basin. According to Humbert, Qumran was a Hasmonean villa before 57 or 31 B.C.E. (the time of Gabinius or Herod), and then was settled by the Essenes.

¹¹⁴ See HUMBERT, “L'espace sacré”, 196–206.

many of his conclusions (including his chronology, the claim of a Hasmonean period villa at Qumran, and the identification of the piers in L77 and L86 as offering tables), I believe that Humbert is correct in associating the concentration of animal bone deposits and ash in the northern enclosure with sacrifices.¹¹⁵ It is impossible to determine whether the square stone feature protruding from L138 is indeed an altar, as there are no published descriptions or photographs, and it is indicated only in outline on de Vaux's plans.¹¹⁶ Nevertheless, it makes sense that an altar was located somewhere in the northern enclosure.

As mentioned above, L130 contained the highest concentration of ash mixed with animal bones and pottery. An examination of Robert Donceel's recent volume on this locus – which contains previously unpublished descriptions, plans, and photographs from de Vaux's excavations – suggests that an altar may have been located here.¹¹⁷ Donceel's volume highlights the differences between the two halves of L130: the eastern section (squares A1–3 and B1–3), which was filled with ash overlying a 5 cm thick layer of earth and pebbles on top of a plastered surface, and the western section (squares A4–7 and B4–7), which contained yellow sediment with only pockets of ash and no plastered surface.¹¹⁸ These two sections likely were separated by a robbed-out wall. Pottery was scattered throughout the locus, but according to Donceel, animal bone deposits were found only in the western section and in square 3A of the eastern section.¹¹⁹

De Vaux mentioned in passing an ash-filled basin or hole in the southeast corner of L130, adjacent to the spot where the aqueduct channel runs under the north wall of the secondary building:

26-3-1955. On degage autour de l'entrée du canal sous le mur. Enduit à droite et à gauche. *Devant, un trou cendreau dans le sol plâtré*, qui contient des tessons identiques à ceux du dépôt cendreau supérieur.¹²⁰

Donceel appears to have confused de Vaux's *trou cendreau* with a roughly circular, ash-filled hole measuring ca. 1.10 × 1.10 m in the center of the eastern part of L130 (Squares 2A-2B-3A-3B), which interrupted the plastered surface.¹²¹ Donceel's volume indicates

¹¹⁵ For my response to Humbert's identification of the piers as altars, see MAGNESS, *Debating Qumran*, 32–33. Humbert does not believe that the earthquake of 31 B.C.E. affected Qumran and destroyed the miqveh in L48–49 (which would contradict his chronology as the water system would have to antedate the earthquake), but instead argues that the water system was added only after the northern enclosure ceased to function as a sacrificial courtyard (because pool/miqveh L138 overlies his proposed altar). However, according to de Vaux, pool/miqveh L138 antedates the earthquake of 31 B.C.E.; see HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 337.

¹¹⁶ L135 was filled with ashy soil but otherwise was largely empty, except for a large quantity of pottery and animal bones in the northwest corner (not far from the square stone feature); see HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 336.

¹¹⁷ DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)".

¹¹⁸ DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 17–18.

¹¹⁹ DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 56.

¹²⁰ My emphasis; HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 333. This feature is visible in DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", Figs. 3, 16–18.

¹²¹ See DONCEEL, "Khirbet Qumrân (Palestine)", 18–19, 55, 57, who provides the dimensions and suggests that the hole is the negative of a silo. Here I follow Donceel in referring to the space around the unhewn stone (rather than the basin) as the ash-filled hole, despite the apparent confusion. The circular plastered basin was connected to a channel ("the lower channel") which ran south-southeast under the north wall of the secondary building (under L116). Perhaps the basin and channel were used for the disposal of blood and other liquids associated with the sacrifices.

that a large, unhewn stone protruded from the center of this hole.¹²² I believe this hole may be the site of an altar, presumably made of earth and/or stones (see Exod 20:24–25), which incorporated the large unhewn stone. The altar sat on a plastered surface that was open to the sky, bounded on the west by a wall (later robbed out), outside of which the sacrificial refuse and consumption debris (pottery and animal bones) were dumped.¹²³ De Vaux's sketch of L130 (adapted and published by Donceel) clearly shows the hole with the unhewn stone in the center of an empty space, surrounded by layers of ash mixed with pottery and animal bones.¹²⁴ The empty space could have easily accommodated an altar measuring 2.5 × 2.5 m (5 × 5 cubits), like the one in the Israelite sanctuary at Arad.¹²⁵

In Period II, the wall separating the northwest side of L130 from L132 was moved eastwards as part of the main aqueduct channel, and L132 was transformed from a decantation basin to an open space. The plans published by Humbert and Alain Chambon indicate that the plastered surface and the circular basin in L130 were also eliminated in Period II.¹²⁶ This evidence suggests that in Period II an altar no longer existed in L130, presumably having been moved to another location judging from the continued deposition of pottery and animal bones in L130, L132, and elsewhere.¹²⁷

8. Biblical and Qumran Legislation Concerning the Disposal of Sacrificial Refuse

Biblical legislation refers to the disposal of ashes from the altar. In Lev 6–7, God instructs Moses about the various kinds of sacrifices to be offered by Aaron and the priests (the holocaust offering [עֹלָה], which was offered twice daily and more frequently on festivals; grain offering [מִנְחָה]; sin offering [חַטָּאת]; guilt offering [זָשָׁם]; and offering of well-being [מִיִּזְבֵּחַ]).¹²⁸ The fire on the altar was kept burning constantly, and the *olah* was left on it overnight. Every morning the priest added wood to the fire and cleared the ashes from the wood and sacrifices, which were placed beside the altar: “he shall take up the ashes

¹²² DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, 55, 57 n. 197; Figs. 2–3, 8; the stone and hole are visible in the following photographs: Figs. 14, 19, 23, 24, 26, 31. Also see HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 128 photo 263.

¹²³ Blocks of stone visible to the west of the hole in DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, Figs. 2–3, could derive from the altar or the robbed-out wall.

¹²⁴ DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, Figs. 2–3.

¹²⁵ See MIRIAM AHARONI, “Arad – The Israelite Citadels”, 83.

¹²⁶ HUMBERT/CHAMBON, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 120–121, Plans XIX–XX.

¹²⁷ This would explain why, according to Donceel, the pottery from L130 dates to Period Ib, whereas de Vaux noted the continued deposition of pottery and animal bones in Period II. See DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, 43–44. It is more difficult to explain why the yellow sediment in the western half of L130 continued under the plastered surface, unless the area had been flooded on more than one occasion. In this case, L130 must have been flooded before the plastered surface was established in Period Ib. The plastered surface was then laid on top of the sediment, bounded on the west by the robbed-out wall. At the end of Period Ib, when the site was abandoned, there was another flood, but the wall (later robbed out) prevented the water and sediment from overflowing the eastern half of L130 (the part covered with the plastered surface). This explains why the ash in the eastern half of L130 was not overlaid by yellow sediment. The stratigraphy is illustrated in DONCEEL, “Khirbet Qumrân (Palestine)”, Fig. 5 (E-W section through L130) (the ash and plastered surface [3–5] should be on the right side of the section instead of the left).

¹²⁸ See WAPNISH/HESSE, *Faunal Remains from Tel Dan*, 41–44; BARUCH LEVINE, *In the Presence of the Lord*.

to which the fire has reduced the burnt offering on the altar, and place them beside the altar (אֲשֵׁי הַזֶּבֶחַ לְצִדֵּי הָאֵלֶּיךָ)". (Lev 6:10) After removing his sacrificial garments and putting on other clothes, the priest carried the ashes "out to a clean place outside the camp" (Lev 6:11).¹²⁹

At his consecration, Aaron was instructed to burn the sacrificial leftovers:

"And Moses said to Aaron and his sons, "Boil the flesh at the entrance of the tent of meeting, and eat it there with the bread that is in the basket of ordination offerings, as I was commanded, 'Aaron and his sons shall eat it'; and what remains of the flesh and the bread you shall burn with fire". (Lev 8:31–32)

In this case and in certain other sacrifices, the parts of the animal not offered on the altar were burned outside the camp.¹³⁰ Pottery vessels used for boiling the sin offering (*hattat*) were to be broken (Lev 6:28).

4QMMT refers to the disposal of ashes and sacrificial refuse outside the camp (which the author identifies with Jerusalem):

"Outside the ca[mp...][...] removing the ashes from [the altar] and bur[ning there the sin-offering, for Jerusalem] is the place which..." (4Q394 18–19)¹³¹

The immediately preceding passage locates "outside the camp" to the north:

"[And concer]ning what is written: [...] [...] outside the camp a bull, or a sheep or a goat, for [...]in the north of the camp.] And we think that the temple [is the place of the tent of meeting, and Je]rusale[m] is the camp; and out[side] the camp [is outside of Jerusalem;] it is the camp of their cities". (4Q394 14–18)

Schiffman notes that 4QMMT's conception of a concentric three camp system with radiating zones of holiness, in which the temple constitutes the inner camp, the city of Jerusalem is the middle camp, and the cities are the camp of Israel recalls the Temple Scroll, albeit with some differences.¹³²

The Tosefta describes an area north of Jerusalem where the ashes from the altar were deposited and the sacrificial leftovers were burned:

"Where do they burn them? In the great house of ashes, outside of Jerusalem, north of Jerusalem, beyond the three great camps. Rows of priests were set up around the fire, because of the crush of the crowd, so that they should not push to see and fall into the fire". (t. Kippurim 3:17)¹³³

As mentioned above, passages in sectarian works such as the Damascus Document and Community Rule have been cited by scholars both to support and disprove the possibility of animal sacrifice at Qumran. The archaeological evidence discussed here suggests that even if the sacrificial legislation in the Damascus Document stems from an early stage in the sect's history, these laws may have been observed during Qumran's occupation, just as other laws remained in effect. The following is a selection of relevant passages in sectarian works.

"As God swore to them by means of Ezekiel the prophet, saying: *Ez 44:15* «The priests and the levites and the sons of Zadok who maintained the service of my temple when the children of Israel strayed far away from me; they shall offer me the fat and the blood»". (CD 3:20–21, 4:1–2)

¹²⁹ See GREER, *Dinner at Dan*, 41 n. 191; 101. All biblical passages quoted here are from the NRSV.

¹³⁰ See LEVINE, *In the Presence of the Lord*, 103–104.

¹³¹ See MAGNESS, *Stone and Dung*, 45.

¹³² LAWRENCE SCHIFFMAN, *Qumran and Jerusalem*, 130–131; IDEM, *The Courtyards of the House of the Lord*, 131 n. 38.

¹³³ See MAGNESS, *Stone and Dung*, 46.

Yigael Yadin noted that CD modifies this passage in Ezekiel, which reads “the levitical priests, the sons of Zadok”, to “the priests, the Levites, and the sons of Zadok”, to emphasize the position of the Levites alongside the priests.¹³⁴

“But all those who have been brought into the covenant shall not enter the temple to kindle his altar in vain. They will be the ones who close the door, as God said: *Mal 1:10* «Whoever amongst you will close my door so that you do not kindle my altar in vain!». (CD 6:11–14)

According to Schiffman, this passage indicates that “abstention from the Jerusalem cult was a condition for sectarian membership”.¹³⁵ He considers this an idealizing law that applies to the future, when the sectarians would take control of the Jerusalem temple.

“Concerning the regulation for freewill-offerings. No-one should dedicate anything, obtained by unjust means, to the altar”. (CD 16:13)

“No-one should offer anything upon the altar on the sabbath, except the burnt offering [*olah*] of the sabbath, for thus it is written: *Lev 23:38* «except your offerings of the sabbath». No-one should send to the altar a sacrifice, or an offering, or incense, or wood, by the hand of a man impure from any of the impurities, so allowing him to defile the altar, for it is written: *Prov 15:8* «the sacrifice of the wicked ones is an abomination, but the prayer of the just ones is like an agreeable offering». (CD 11:17–21)¹³⁶

In contrast to the Jerusalem priesthood, the sectarians understood *Lev 23:38* as meaning that only the burnt offering (*olah*) and not the regular daily offering (*tamid*) should be offered on the Sabbath.¹³⁷ Although the reference to Proverbs has been cited as proof that the sect favored prayer over impure sacrifice, the point of this legislation is to prevent the altar’s defilement from impure sacrifices.

A passage from 11QPsalms^a connects the cycle of the solar calendar with offerings on an altar:

“And he [David] wrote psalms: three thousand six hundred; and songs to be sung before the altar over the perpetual offering of every day, for all the days of the year; three hundred and sixty-four...” (11Q5 27:4–7)

Some scholars have argued that had animal sacrifices been offered at Qumran, sectarian works should contain references to or legislation regulating this practice. However, this is an argument from silence which does not take into account the authority of biblical law at Qumran. The biblical laws relevant to this discussion are *Lev 17:3–4* and *Deut 12:20–21*. Leviticus prohibits the slaughter of non-sacrificial animals and permits the consumption of meat only after the animal has been sacrificed as “Holy Things” (קדשים) on the altar:¹³⁸

“If anyone of the house of Israel slaughters an ox or a lamb or a goat in the camp, or slaughters it outside the camp, and does not bring it to the entrance of the tent of meeting, to present it as an offering to the Lord before the tabernacle of the Lord, he shall be held guilty of bloodshed; he has shed blood, and he shall be cut off from the people”. (*Lev 17:3–4*)

Leviticus’ prohibition is contradicted by Deuteronomy, which permits the slaughter and consumption of non-sacrificial animals outside of Jerusalem:

¹³⁴ YADIN, *The Temple Scroll*, vol. 1, 156.

¹³⁵ LAWRENCE SCHIFFMAN, *The Halakhah at Qumran*, 129.

¹³⁶ Modified from MARTÍNEZ/TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, vol. 1, 569–571.

¹³⁷ See SCHIFFMAN, *The Halakhah at Qumran*, 128.

¹³⁸ See SCHIFFMAN, *The Courtyards of the House of the Lord*, 302; *Lev 17–1–9* forbids all slaughter inside and outside the camp that is not connected with the bringing of a *shelamim* sacrifice.

“When the Lord your God enlarges your territory, as he has promised you, and you say, ‘I am going to eat some meat,’ because you wish to eat meat, you may eat meat whenever you have the desire. If the place where the Lord your God will choose to put his name is too far from you, and you slaughter as I have commanded any of your herd or flock that the Lord has given you, then you may eat within your towns whatever you desire”. (Deut 12:20–21)¹³⁹

In the Second Temple and rabbinic periods, Jews struggled to reconcile the conflicting legislation in Lev 17 and Deut 12. For example, whereas the rabbis permitted the consumption of non-sacrificial meat in Jerusalem, the Temple Scroll understands Deuteronomy’s legislation together with Leviticus as allowing the slaughter and consumption of non-sacrificial animals only outside of Jerusalem.¹⁴⁰

“And you shall not slaughter a clean ox or sheep or goat in all your towns, near to my temple (within) a distance of a three-days’ journey; nay, but inside my temple you shall slaughter it, making it a burnt offering or a peace offering, and you shall eat and rejoice before me at the place on which I shall choo[se] to put my name. And every clean animal which has a blemish, you shall eat it within your towns, far from my temple, thirty stadia (4 =) (סך miles) around it; you shall not slaughter near my temple, for it is foul flesh”. (11QT 52:13–18)¹⁴¹

Furthermore, the Temple Scroll prohibits the consumption of any meat in Jerusalem that comes from animals slaughtered outside of the temple:¹⁴²

“You shall not eat the flesh of an ox [or a sheep] or a goat within my city – which I consecrate to put my name there – which is not to enter my temple; and they shall slaughter (it) there, and throw its blood on the base of the altar of burnt offering; and its fat they shall burn”. (11QT 52:19–21)

The result of the Temple Scroll’s harmonization of the legislation in Leviticus and Deuteronomy is that 1) all clean and unblemished animals within a three days’ journey from Jerusalem must be sacrificed in the temple; 2) it is forbidden to eat any non-sacrificial meat in Jerusalem; 3) clean but blemished animals may be slaughtered and consumed only outside a distance of four miles from Jerusalem.¹⁴³

Because the sectarians considered Jerusalem to be the sacred camp in the midst of which God dwells, they extended temple prohibitions to the entire city but excluded other camps or settlements.¹⁴⁴ Whether or not it is a sectarian composition, the Temple Scroll apparently was considered authoritative at Qumran, and it contains significant overlaps with sectarian legislation in 4QMMT and the Damascus Document.¹⁴⁵ In fact, in the passage discussed above in relation to the disposal of ashes, the author of 4QMMT reiterates

¹³⁹ See SCHIFFMAN, *The Courtyards of the House of the Lord*, 304, who notes that this legislation applies only to non-sacral slaughter at a distance from the temple, and that Deut 26–27 reiterates the prohibition against slaughtering sacrificial animals outside of the temple.

¹⁴⁰ For discussion and bibliography see MAGNESS, *Stone and Dung*, 45; SCHIFFMAN, *The Courtyards of the House of the Lord*, 134–135; 300–313; YADIN, *The Temple Scroll*, vol. 1, 312–320.

¹⁴¹ All passages from 11QT are from YADIN, *The Temple Scroll*.

¹⁴² See SCHIFFMAN, *The Courtyards of the House of the Lord*, 301; YADIN, *The Temple Scroll*, vol. 1, 317–318; vol. 2, 232, 236.

¹⁴³ See YADIN, *The Temple Scroll*, vol. 1, 153, 315–320; SCHIFFMAN, *The Courtyards of the House of the Lord*, 312–13.

¹⁴⁴ See discussion and references in MAGNESS, *Stone and Dung*, 212 n. 64.

¹⁴⁵ For the authority of the Temple Scroll, see MAGNESS, *Stone and Dung*, 209 n. 19; for parallels to sectarian legislation, see SCHIFFMAN, *Qumran and Jerusalem*, 128–131; SCHIFFMAN, *The Courtyards of the House of the Lord*, 297–313; SIDNIE CRAWFORD, *The Temple Scroll*, 78–82.

the prohibition against eating non-sacrificial animals slaughtered in Jerusalem and seems to condemn those who violate this injunction:¹⁴⁶

“[And concer]ning what is written: [...] [...] outside the camp a bull, or a sheep or a goat, for [...] in the north of the camp.] And we think that the temple [is the place of the tent of meeting, and Je]rusale[m] is the camp; and out[side] the camp [is outside of Jerusalem;] it is the camp of their cities”. (4Q394 14–18)

“[...] they do [no]t slaughter in the temple”. (4Q396 1)

If the Qumran sect did not participate in the sacrificial cult in the Jerusalem temple, how did they observe biblical law as formulated in the Temple Scroll? After all, this legislation requires that all clean and unblemished sheep, oxen, and goats within a three days’ journey of Jerusalem be offered as sacrifices in the Jerusalem temple. Only blemished but clean animals that are unfit for sacrifice could be slaughtered and consumed within this range (but outside a distance of four miles from Jerusalem). Following this legislation would have meant that only blemished but clean animals could be slaughtered and consumed at Qumran. If they did not offer sacrifices in the Jerusalem temple, how did the Qumran sect dispose of clean and unblemished animals?

Comparisons with sacrificial and consumption refuse at other ancient sanctuaries indicate that the animal bone deposits from Qumran are indeed the remains of sacrifices. Records from de Vaux’s excavations suggest that in Period Ib there was an altar in L130, which appears to have been relocated to another (still unknown) spot in Period II. This means that the Qumran sect observed the laws and lifestyle of the desert camp with the tabernacle in its midst, including offering animal sacrifices as mandated by biblical law.¹⁴⁷ The evidence reviewed here suggests that Qumran functioned – at least in part – as a sacred precinct in which animal sacrifices were offered.

Bibliography

- AHARONI, MIRIAM, “Arad – The Israelite Citadels”, in: EPHRAIM STERN (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York 1993, 82–87.
- ATKINSON, KENNETH, *I Cried to the Lord, A Study of the Psalms of Solomon’s Historical Background and Social Setting*, Leiden 2004.
- BAMMER, ANTON, “Sanctuaries in the Artemision of Ephesus”, in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence, Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Archaeological Institute at Athens, 22–24 October 1993*, Stockholm 1998, 27–47.
- BAUMGARTEN, JOSEPH M., “Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarrians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls”, in: *HTR* 46.3 (1953) 141–159.
— *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977.
- BEALL, TODD S., *Josephus’ Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988.
- BERGQUIST, BIRGITTA, “A Particular, Western Greek Cult Practice? The Significance of Stele-Crowned, Sacrificial Deposits”, in: *Opuscula Atheniensia* 19 (1992) 41–47.
- BOHAK, GIDEON, “Heliopolis”, in: JOHN J. COLLINS/DANIEL C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 721–723.

¹⁴⁶ See SCHIFFMAN, *The Courtyards of the House of the Lord*, 131.

¹⁴⁷ CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, 103 n. 122, credits John Strugnell with the suggestion that “a rationale for the establishment of an altar at Qumrân could be derived from the sect’s patterning itself after the Mosaic camp of the wilderness, where sacrifice was in fact carried on”.

- BOOKIDIS, NANCY/HANSEN, JULIE/SNYDER, LYNN/GOLDBERG, PAUL, "Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth", in: *Hesperia* 68 (1999) 1–54.
- BRANDT, J. RASMUS, "Content and Form: Some Considerations on Greek Festivals and Archaeology," in: J. RASMUS BRANDT/JOHN W. IDDENG (eds.), *Greek and Roman Festivals, Content, Meaning, and Practice*, New York 2012, 139–198.
- COLSON, FRANCIS H. (transl.), *Philo*, vols. I–X (Loeb edition), Cambridge, MA 1941.
- DES COURTILS, JACQUES/GARDEISEN, ARMELLE/PARIENTE, ANNE, "Sacrifices d'animaux à l'Hérakleion de Thasos", *BCH* 120 (1996) 799–820.
- CRAWFORD, SIDNIE WHITE, *The Temple Scroll and Related Texts*, Sheffield 2000.
- CROSS, JR., FRANK MOORE, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Grand Rapids, MI 1980.
- DONCEEL, ROBERT, "Khîrbet Qumrân (Palestine): Le Locus 130 et les 'ossements sous jarre'. Mise à jour de la documentation", *The Qumran Chronicle* 13.1 (2005) 1–67.
- EKROTH, GUNNEL, "Meat in Ancient Greece: Sacrificial, Sacred, or Secular?" in: *Food and History* 5.1 (2007) 249–272.
- "Thighs or Tails? The Osteological Evidence as a Source for Greek Ritual Norms", in: PIERRE BRULÉ (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège (Kernos supplement 21) 2009, 125–51.
- GEBHARD, ELIZABETH R./REESE, DAVID S., "Sacrifices for Poseidon and Melikertes-Palaimon at Isthmia", in: ROBIN HÄGG/BRITA ALROTH (eds), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25–27 April 1997*, Stockholm 2005, 125–154.
- GOODMAN, MARTIN, "The Qumran Sectarians and the Temple", in: CHARLOTTE HEMPEL (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, Leiden 2010, 263–271.
- GREER, JONATHAN SAMUEL, *Dinner at Dan: A Biblical and Archaeological Exploration of Sacred Feasting at Iron Age II Tel Dan*, unpublished Ph.D. dissertation: Pennsylvania State University 2012.
- HUMBERT, JEAN-BAPTISTE, "L'espace sacré a Qumrân", in: *RB* 101–2 (1994) 161–214.
- HUMBERT, JEAN-BAPTISTE/CHAMBON, ALAIN, *Fouilles de Khîrbet Qumrân et de Ain Feshkha I*, Fribourg 1994.
- KING, ANTHONY, "Animal Remains from Temples in Roman Britain", in: *Britannia* 36 (2005) 329–369.
- KLENCK, JOEL D., *The Canaanite Cultic Milieu, The Zooarchaeological Evidence from Tel Haror, Israel* (BAR International Series 1029), Oxford 2002.
- KNOPPERS, GARY N., *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*, New York 2013.
- KYRIELEIS, HELMUT, *Anfänge und Frühzeit des Heligtums von Olympia, Die Ausgrabungen am Pelopion 1987–1996*, Berlin 2006.
- LEVINE, BARUCH A., *In the Presence of the Lord, A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden 1974.
- MAGEN, YITZHAK, "Gerizim, Mount", in: EPHRAIM STERN (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 5, Supplementary Volume*, Jerusalem 2008, 1742–1748.
- MAGEN, YITZHAK/PELEG, YUVAL, *The Qumran Excavations 1993–2004, Preliminary Report*, Jerusalem 2007.
- MAGNESS, JODI, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI 2002.
- *Debating Qumran, Collected Essays on Its Archaeology*, Leuven 2004.
- *Stone and Dung, Oil and Spit: Jewish Daily Life in the Time of Jesus*, Grand Rapids, MI 2011.
- MAHER, EDWARD F., *Food for the Gods: The Identification of Philistine Rites of Animal Sacrifice*, unpublished Ph.D. dissertation: University of Illinois at Chicago 2004.
- MARANGOU, LILA, "The Acropolis Sanctuary of Minoa on Amorgos: Cult Practice from the 8th Century B.C. to the 3rd Century A.D.", in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence, Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Archaeological Institute at Athens, 22–24 October 1993*, Stockholm 1998, 9–26.
- MARTÍNEZ, FLORENTINO GARCÍA/TIGCHELAAR, EIBERT J. C., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1997.
- PETRIE, WILLIAM M. FLINDERS, *Hyksos and Israelite Cities*, London 1906.
- PFANN, STEPHEN J., *The Excavations of Khîrbet Qumran and Ain Feshkha, Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes IB*, Fribourg 2003.

- REESE, DAVID S., "Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens", in: *Hesperia* 58.1 (1989) 63–70.
- SCHIFFMAN, LAWRENCE H., *The Courtyards of the House of the Lord, Studies on the Temple Scroll*, Leiden 2008.
- *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975.
- *Qumran and Jerusalem, Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, Grand Rapids, MI 2010.
- *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994.
- *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony, and the Penal Code*, Chico, CA 1983.
- STECKOLL, SOLOMON, "The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis", in: *RQ* 6 (1967/68) 55–69.
- STRUGNELL, JOHN, "Flavius Josephus and the Essenes: Antiquities XVIII.18–22", in: *JBL* 77.2 (1958) 106–115.
- TAYLOR, JOAN E., *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, Oxford 2012.
- DE VAUX, ROLAND, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973.
- "Fouilles de Khirbet Qumrân, Rapport préliminaire sur les 3^e, 4^e, et 5^e campagnes", in: *RB* 63 (1956) 533–577.
- "Post-Scriptum", in: *RB* 75 (1968) 204–205.
- VERMÈS, GÉZA/GOODMAN, MARTIN D., *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989.
- WAPNISH, PAULA/HESSE, BRIAN, "Faunal Remains from Tel Dan: Perspectives on Animal Production at a Village, Urban and Ritual Center", in: *Archaeozoologia* 4 (1991) 9–86.
- WEINFELD, MOSHE, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Göttingen 1986.
- YADIN, YIGAL, *The Temple Scroll, Vols. 1–3*, Jerusalem 1983.
- ZEUNER, FREDERICK E., "Notes on Qumrân", in: *PEQ* 92 (1960) 27–36.

Biting Off More Than They Can Chew

Food, Eating and Cultural Integration in Tobit and Letter of *Aristeas*

Naomi S. S. Jacobs

Abriss

Sowohl das Buch Tobit als auch der Aristeasbrief sind gleichsam hybride Texte, die die Kluft zwischen Judentum und außerjüdischer Kultur zu überbrücken suchen. Dies zeigt sich nicht zuletzt am Umgang mit Fragen von Nahrungsmitteln und Mählern. Im Buch Tobit, das volkstümliche Motive aus jüdischer Sicht aufgreift, kommt Nahrung eine Doppelrolle zu. Sie steht einerseits für Gerechtigkeit und verweist andererseits in dramatischer Weise auf symbolisch aufgeladene Themen wie Tod und Gefahr. Der Aristeasbrief stellt das Judentum in Übereinstimmung mit der griechischen Kultur dar. Am Problem der Speisegebote zeigt sich trotz des gemeinsamen Festmahls der jüdischen Übersetzer mit Ptolemäus II. die innere Spannung zwischen einer Rechtfertigung des Judentums für griechische Adressaten und dem Festhalten an Reinheit und Absonderung.

1. Introduction: Food, Fantasy, and Hybrid Literature

When the organizers of the Sacred Meal Project asked me to write about food and eating in both the Book of Tobit and the *Letter of Aristeas*, I initially struggled to see what these works had in common. And then I considered the genre of fantasy literature, which can include fairy tales, folktales and romances. Because fantastic literature often involves times, places, and cultures dissimilar and even non-existent to that of its readership, successful writings of this genre connect with readers by means of mixing familiar elements such as food and drink within the otherwise exotic setting.¹

The Book of Tobit² and the *Letter to Aristeas*³, are both, in different ways, fantasies, as will be soon discussed below. And just as fantasies can be both unusual and recognizable

¹ E. NESBIT, J. R. R. Tolkien, C.S. Lewis and most recently, J. K. Rowling thoroughly integrate typically British food with the distinct foods of their fantasy cultures

² The primary editions of Tobit consulted include: for the Dead Sea Scroll fragments: JOSEPH A. FITZMYER, "Tobit" in MAGEN BROSHI, et al. *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2*, for the Greek: ROBERT HANHART, *Tobit: Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 8/5*. for the Syriac: JÜRGEN C. H. LEBRAM, "Tobit" in *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, Part IV*, and with combined versions: CHRISTIAN J. WAGNER, *Polyglotte Tobit-Synopse: Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Hebräisch, Aramäisch; mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer* and STUART WEEKS/SIMON J. GATHERCOLE/LOREN T. STUCKENBRUCK, *The Book of Tobit: Ancient and Medieval versions*.

³ The following editions were consulted: MOSES HADAS, *Aristeas to Philocrates*, HENRY G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas*, ANDRÉ PELLETIER, *La Lettre d'Aristée à Philocrate*, and NORBERT MEISNER, *Aristeasbrief*.

to their readers, so are the narrative worlds of Tobit and *Aristeas* intriguing mixes – in this case of Jewish and Non-Jewish elements. Tobit renders the ancient fairy tale motifs including the slaying of a monster and the freeing of a princess into an intensely Jewish narrative. This Judaization of the wider world is seen markedly when the well-known non-Jewish figure of Ahiqar becomes not only Jewish, but also a relative of Tobit. *Aristeas* comes from the opposite direction – it attempts to make Jewishness fit with the Hellenistic world. As others have noted, the translation of the Torah into Greek in *Aristeas* mirrors the narrative's transmission of the essence of Judaism using the forms and categories of Hellenistic thought.⁴

A complex encounter with a powerful, predominant world culture is already evident in writings of the Hebrew Bible.⁵ The term often used to describe these kinds of writing is “hybrid,” adapted from post-colonial theorist Homi K. Bhabha and especially applied to *Aristeas* by Ronald Charles.⁶ The basic idea is that a minority culture negotiates and renegotiates with the predominant culture in complex ways, at times aligning with it, at times distinguishing itself from it, even to the point of opposing it.⁷

Hybrid writings were a common phenomenon across cultures overtaken by Hellenistic empires.⁸ Specifically, in the case of *Aristeas*, scholars see Jewish content expressed using Hellenistic forms in an attempt to find legitimacy (and superiority) for Judaism in the wider Hellenistic world.⁹ One of the most famous includes the statement that the names Zeus and Dis refer equally to the God of all, worshipped by Jews (16). In the case of Tobit, it is somewhat different in that the official culture of the ruling powers in the story (Assyrian) is not actually the culture being negotiated with. That culture at some level is Hellenistic but in many ways participates in themes so ancient that they need not be tied to a specific world culture. By and large then, Tobit may be seen as consisting of non-Jewish content presented in a Jewish form (including prayers, a Testament, a biblical style genealogy). In this paper, we shall describe the role of food and eating in both Tobit and *Aristeas* and evaluate the extent to which the depiction of food and eating points to a successful integration of the Jew and Judaism within the wider non-Jewish world.

2. Tobit and *Aristeas* as Different Kinds of Fantasy

2.1. *Tobit: The Obvious Choice*

Few would dispute that the Book of Tobit is a fantasy and fits within the related genres of fairy tales and folktales. Tobit narrates how a young man named Tobiah (son of Tobit and Hannah) travels from Nineveh to Ecbatana accompanied by the angel Raphael disguised as a relative. With the angel's help he escapes being eaten by a vicious fish and collects the

⁴ This is expressed eloquently in RONALD CHARLES, “Hybridity and the *Letter of Aristeas*”, 252–254

⁵ With respect to the Persian Empire, see Ezra-Nehemiah, Esther, and the Book of Daniel, Material in Genesis such as the creation and flood stories illustrates a complex rearticulation of Mesopotamian culture.

⁶ CHARLES, “Hybridity and the *Letter of Aristeas*.”; Charles cites HOMI K. BHABHA, *Location of Culture* and HOMI K. BHABHA, “Cultural Diversity and Cultural Difference”.

⁷ CHARLES, “Hybridity and the *Letter of Aristeas*,” 246–247.

⁸ Examples include Philo of Alexandria, Josephus, Manetho, Berossus and Philo of Byblos.

⁹ See for example, SYLVIE HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the ‘Letter of Aristeas*, 16.

fish's organs, which he uses to heal bride Sarah from a demon that has killed her seven husbands and to cure his father of blindness caused by bird droppings. Yet perhaps the most fantastical aspect of story is not its demon or angel, but its certainty that for the righteous, no matter how bad things become, all will go well in the end.

To some extent, Tobit by genre also anticipates the later Hellenistic novels that possess highly implausible scenarios and happy endings.¹⁰ Like those novels Tobit features travel and obstacles that the lovers must overcome. Tobit is also frequently categorized as a wisdom book, with large amounts of chapters 4 and 12 consisting of instruction, sharing common topics and advice both with *Ben Sira* and the non-Jewish *Legend and Wisdom of Ahiqar*.¹¹ The combination of wisdom and an entertaining narrative together was common both earlier (*Ahiqar*) and later among Hellenistic narratives. Tobit's ups and downs with various Assyrian rulers and its allusions to *Ahiqar* also put Tobit squarely in the genre known as the "Court Tale."¹² Tobit also includes a wide array of subgenres, including prayer, testament, and medico-magical recipe.

2.2. *Aristeas: Also a Fantasy, Akin to Oral Folklore*

Unlike Tobit, in the *Letter to Aristeas* there are no supernatural beings. Nor is there a sustained sense of danger or death, whereas both are ever-present in Tobit at many levels.¹³ There is also no romance in the traditional sense. Interestingly, however both are (at least initially for Tobit), told in the first person, as can be found in wisdom literature.

Known for its legendary account of the translation of the Septuagint, *Aristeas* does not even feature the famous miracle involving each translator arriving independently at the same translation.¹⁴ In fact, although *Aristeas* describes how Jewish translators are invited to the Court of Ptolemy II Philadelphus to render the Torah into Greek, that is but a part of a larger narrative. Prominent elements of the story include how the king sends gifts to the Jerusalem Temple and how the High Priest explains Judaism, especially dietary customs, and, in the bulk of the narrative, the translators are then treated to meals prepared according to Jewish regulations during a weeklong symposium, during which, the translators answer numerous questions posed by Ptolemy, many of which concern kingship.

Patronage on the part of Ptolemies to their Jewish subjects was not exceptional,¹⁵ but the meal prepared according to dietary regulations is unusual.¹⁶ The closest example takes place in the fantastical Book of Judith.¹⁷ Just as unlikely are the tedious conversations

¹⁰ See, BRYAN P. REARDON, ed. *Collected Greek Novels*.

¹¹ *Ahiqar* is extant most anciently in Aramaic. See ARTHUR ERNEST COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.E.*

¹² Court tales include the story of Joseph in Egypt and the stories in the Books of Esther and Daniel. See LAWRENCE M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King: Ancient Jewish Court Legends*.

¹³ See AMY-JILL LEVINE, "Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit."

¹⁴ The miracle is found in Philo, *Mos.*, 2.25–40. For other pre-rabbinic versions see Aristobulus (Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 13.12.2) and Josephus *Ant.* 12.12–118.

¹⁵ Synagogues were allegedly sponsored by King Ptolemy III Eurgetes and Queen Berenike (JOSEPH MÉLÈZE MODREJEWSKI, *The Jews of Egypt*, 88).

¹⁶ Hyrcanus the Tobiad eats apparently ordinary meat at the court of a Ptolemy, so Josephus, *Ant.* 12.210–214.

¹⁷ *Jdt.* 12:1–4.

with the king, in which the foreign Jews are a source of wisdom on kingship. Unlikelier still is the possibility that a Gentle author wrote the account, as the story presents, so complimentary of Jews, Judaism, and Jerusalem. *Aristeas* is thus every bit as fantastical as Tobit. It is not surprising then, that G. Zuntz discerns the “atmosphere of an eastern fairy tale”.¹⁸ Moses Hadas states that *Aristeas* is most like a romance.¹⁹ Sylvie Honigman, although indentifying *Aristeas* as a *Charter Myth*, also turns to folklorist Vladimir Propp for her analysis and to Hellenistic Greek novels for understanding *Aristeas*’ “story world.”²⁰ Like Tobit, *Aristeas* may also be said to be wisdom literature.²¹ With all its interest in the relationship of the visiting translators with Ptolemy, *Aristeas* may also be seen as an example of the “Court Tale.”

3. Background Information: Tobit and *Aristeas* Compared

Tobit was written in a Semitic language, either Aramaic or Hebrew²²; *Aristeas* was written in Hellenistic Greek. Most scholars place *Aristeas* in Alexandria; it is still debated whether Tobit is a product of the land of Israel and/or the Diaspora²³; note that both works take place in Jerusalem and in Gentile lands. Although there is not definitive evidence for either work, Tobit is often dated around 200 BCE and *Aristeas* is generally dated from early to mid second century BCE.

Tobit clearly uses both Jewish and non-Jewish writings as sources. Characters in Tobit, for instance, mimic the actions of characters in Genesis and other writings. Plot, character, and wisdom instruction also derive from the non-Jewish *Legend and Wisdom of Ahiqar*. Tobit. Tobit also features magico-medical recipes that participate within wider world culture.²⁴ *Aristeas* was certainly inspired by classical literature, including Pythagorean literature.²⁵ Noah Hacham has demonstrated the strong degree to which *Aristeas* is modeled as a retelling of Exodus.²⁶ Arkady Kovelman goes even further, proposing to account for entire document as a whole within this framework.²⁷ In addition, a reading of the translated Torah to the Jewish community in *Aristeas* is modeled on Nehemiah 8²⁸.

Tobit is clearly addressed to Jews and taking the lead from Viktor Tcherikover, the same is now said by most scholars about *Aristeas*²⁹. *Aristeas* is clearly directed at an ed-

¹⁸ GÜNTHER ZUNTZ, “*Aristeas* Studies I: “The Seven Banquets,” 34.

¹⁹ HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 51–52.

²⁰ HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 82, 85.

²¹ Compare 1 Esdras 3:1-4:42. See also Temple Scroll Col. 56:12–59:21 (inspired by Deuteronomy 17:14–20) so, DORON MENDELS, “On Kingship in the Temple Scroll.”

²² No scholar to date has provided ironclad evidence in favor of one language or the other.

²³ NAOMI S. JACOBS, “Delicacies”, 23–24.

²⁴ JACOBS, “Delicacies”, 189.

²⁵ See KATELL BERTHELOT, *L’interprétation symbolique des lois alimentaires dans la Lettre d’Aristeas: une influence pythagoricienne*. It is not clear, however as to whether *Aristeas* based the dialogue during the banquet on an actual treatise on kingship.

²⁶ NOAH HACHAM, “The Letter of *Aristeas*: A New Exodus Story?”.

²⁷ ARKADY KOVELMAN, “Topology and Peshier in the Letter of *Aristeas*”.

²⁸ MOSES HADAS, *Letter of Aristeas*, 38–39 lists additional parallels with Ezra-Nehemiah.

²⁹ VIKTOR TCHERIKOVER, “The Ideology of the Letter of *Aristeas*”, 59–85; JOHN M. G. BARCLAY, *Jews in The Mediterranean Diaspora*, 148, sees possible non-Jewish readers.

ucated Jewish Egyptian audience but beyond that it is hard to pinpoint the intent of the author of either composition.³⁰

Both *Tobit* and *Aristeas* emphasise and interrelate (1) relationships with non-Jewish rulers, (2) a strong interest in Jerusalem, and (3) a strong interest in wisdom instruction and (4) a very strong interest in the subject of righteousness. The rulers in *Tobit* are various Assyrian kings; in *Aristeas* Ptolemy II, both within a Court Tale setting. Jerusalem is the focus of both *Tobit*'s and Ptolemy's patronage and the subject of restoration at the end of *Tobit*. Wisdom instruction occurs throughout *Tobit* (especially chapters 4 and 12) and during the banquet in *Aristeas*. *Tobit*, as noted, also is a response to the classic wisdom question of why the righteous suffer.

From *Tobit*'s tithing, avoidance of "Gentile food," and instruction to his son, righteousness is major motivator; it is also the motivator for Jewish dietary regulations according to *Aristeas*. The concept of righteousness (δικαιοσύνη and related terms) is pervasive and central to both narratives, appearing eleven times in *Tobit*. δικαιοσύνη is found in *Aristeas* seventeen times of which seven are found in the High Priest's speech and seven are found in the question and answer sessions.

4. Role of Food/Eating and Connection to Cultural Integrations

4.1. *Tobit*

We now address the role of food and eating in *Tobit of Aristeas* and its relationship to the work's attempts to integrate Judaism within the cultures of the wider world. Food, drink and their consumption are featured in the vast majority of *Tobit*'s chapters. In chapter one, *Tobit*'s gifts of food as tithes and as charity to the poor mark him as a righteous man (1:6–8); as does his refusal to eat "Gentile Food" (1:10–13),³¹

I came to Nineveh and all of my kinfolk and all my people were eating from the food of the Gentiles (ἤσθιον ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν), but I kept myself from eating from the food of the Gentiles (ἐγὼ δὲ συνετήρησα τὴν ψυχὴν μου μὴ φαγεῖν) and when I remembered my God with all my soul ... The Most High gave me favor ... before Shalmaneser."

The apparent reward for *Tobit* keeping separate in eating the food of Gentiles, is a better standing with a Gentile ruler! Altogether, *Tobit*'s tithing and food avoidance are mark him as distinct from his kinsfolk who do not do the same as he. Strikingly, the chapter rapidly covers a long period of time, including *Tobit*'s genealogy, early childhood, adulthood, exile, and career but slows down and spends considerable detail Also striking is how vague *Tobit* is about "Gentile food." He does not indicate if the problem lies in wrong type of animals, or even if it is a purity concern. He does not indicate whether food prepared by non-Jews according to dietary regulations would be acceptable and he does not specify if commensality is an issue or not. Other Jewish narratives, including *Aristeas*, are much more specific and/or state outright that purity concerns are of relevance.³²

³⁰ See discussion of various proposals by ERICH GRUEN, *Heritage and Hellenism*, 212–214.

³¹ All translations from the versions of *Tobit* are my own and details about the choices made are discussed in my thesis.

³² See the survey in JACOBS, "Delicacies", 52–55.

4.1.1. Tobit's Fateful Shavuot Meal in Nineveh³³

Chapter two itself revolves around a Shavuot meal. Tobit's righteousness is seen again in his willingness to invite a poor Israelite for a meal (2:2) and even more so when he leaps from his reclining position and without tasting his meal, attends to the corpse of a compatriot flung into the marketplace (2:4). Tobit's abandonment of his meal is told very dramatically, particularly as the chapter builds up slowly.

On Pentecost ... there was for me a good dinner³⁴ (ἄριστον καλόν) and I reclined to dine (ἀνέπεσα τοῦ ἀριστήσαι) And the table was set before me and there were set before me rather many things to go with the bread³⁵ (ὀψάρια πλείονα.)

The Aramaic of 4Q196 is even more dramatic, stating "And I saw that the delicacies (נפתיא) upon it (the table) were many."³⁶ Note also at this point that Tobit reclines to get ready for eating (2:1), a custom associated with Hellenistic upper class culture. Note further that just as Tobit's comments about "Gentile food" are vague, the references to what he has for his meal is also vague. The term ὀψάριον typically can include meats, fish, cheeses and vegetables.³⁷

Tobit's reaction when he hears of a compatriot's corpse thrown into the marketplace is dramatic (2:4), with his abandonment of his meal conveying the sense of urgency as well as his ability to control his physical impulses.

And leaping up, I left my dinner before tasting it (ἀφήκα τὸ ἄριστον πρὶν ἢ γεύσασθαι με αὐτοῦ) and took him/it up out of the square and placed [the corpse] into one of the small houses until the sun set and I would bury him.

Tobit returns home and eats his meal sadly (ἥσθιον τὸν ἄρτον μετὰ πένθους; 2:5); the sorrow of the day expressed in the act of eating. He then goes to sleep in the courtyard after having contact with a corpse (2:9). There his eyes are assaulted by bird dung (a digestive by-product), which leads to eventual total blindness (2:10). At some point, Tobit's spouse Hannah takes over as breadwinner (2:10). When she brings home a young kid (a rare delicacy) as a bonus, Tobit is unwilling to believe she came by it honestly (2:13–14). Interestingly, Tobit does not say simply that it is wrong to steal, he specifically states that it is forbidden *to eat* something stolen (2:13).

I called to her and said "Where did this kid come from? Perhaps it is stolen? Give it back to its owners, for we do not have the authority to eat anything stolen (οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχομεν ἡμεῖς φαγεῖν οὐδὲν κλεψιμαῖον.)"

Tobit has gone beyond the realm of righteousness into a confused self-righteousness. An argument ensues and Tobit then prays that God might kill him (3:6) Out of this decision, which was set into motion by the Shavuot Meal, comes the motivation for Tobit to send his son Tobiah on a journey to obtain money previously deposited with a relative (4:2)

³³ For an in-depth discussion of this scene see NAOMI S. JACOBS, "You Did Not Hesitate to Get Up and Leave the Dinner."

³⁴ Dead Sea Scroll 4Q196 has "meal" ܡܫܐ.

³⁵ This is the closest translation of ὀψάρια, which does not have the later meaning of "fish" here. One of the other Greek text-types has the related term ὄψα.

³⁶ נפתיא is not otherwise attested; FITZMYER, "Tobit," 9 suggests a connection with the Akkadian *naptanu* ("meal").

³⁷ See further, JAMES DAVIDSON, *Courtesans and Fishcakes*, 28–32.

Already, as early as the second chapter, the main plot of the story could not take place without scenes featuring food and its consumption.

4.1.2. Tobit's Wisdom Instruction to his Son Tobiah

In Chapter four, Tobit instructs his son before he goes on his journey. Among his precepts include avoiding binge-drinking (4:15) and to feed the hungry (4:16). Tobit also has a food-related punishment: the one who is lazy will face starvation (4:13)³⁸. One of the most famous references and also one of the most puzzling is Tobit's insistence that Tobiah pour a consumable substance upon the graves of the righteous (4:17). Literally, Sinaiticus speaks of pouring bread, but the Old Latin and well as some versions of *Ahiqar* refer either to wine or to bread and wine³⁹. The text-critical problem aside, the vast majority of commentators see this as an intrusive non-Jewish element, but as well argued by Nathan MacDonald, there is in fact no biblical prohibition against such a practice.⁴⁰ Archaeological evidence on Jewish practice is mixed, not as strong as one would wish but may point to such Jewish graveside practices; the best literary evidence seems to be from Baruch 6:26 (Letter of Jeremiah) which refers to gifts set before the dead.⁴¹ But even more significantly, this particular injunction combines two of the Tobit's most important themes: (1) Care of the Dead (as already seen in Tobit's burying of the dead compatriot) and (2) Reward of the Righteous. Significantly, these crucial themes are expressed in the form of caring for the righteous dead with food and/or drink. Chapter 5 also has a single reference to food with regard to journey rations (5:17), adding an element of *realia* to the tale.

4.1.3. The Fish Tale: A Richly Symbolic Centerpiece

Chapter 6 is in many ways the centerpiece of the story. It is here in which Tobiah escapes possible death and emerges equipped with the necessary *materia magica/medica* to heal both his father and future bride. Anthropologists would label what takes place in this chapter as a *rite of passage*, a dangerous experience that makes adolescents into adults. In this key chapter, food and its consumption are fundamental to what takes place – there is however, not a single connection made here between food, its consumption and righteousness. The scene begins with Tobiah bathing in the Tigris, attracting the attention of a large fish that attempts to swallow his foot (6:2–6:6).⁴²

And the lad went down into the Tigris to wash off his feet and a great fish, leaping up, from the water, wished to gulp down (ἐβούλετο καταπιεῖν)⁴³ the foot of the lad and he cried out. And the angel said to the lad, “seize and hold fast” to the fish and the lad seized the fish and carried it up upon the land, [The angel instructs Tobiah to rip open the fish to obtain its medicinal organs (heart, liver, gall bladder) and Tobiah having done so] roasted some of the fish and ate⁴⁴ [it] and

³⁸ There are major text-critical difficulties here, see JACOBS, “Delicacies”, 123–125.

³⁹ It is found in Syriac, Arabic, and Armenian versions of *Ahiqar* in FREDERICK CONYBEARE et. al, *The Story of Ahiqar*, 61, 90, 26.

⁴⁰ NATHAN MACDONALD, “Food on the Graves”, 102. The text frequently misinterpreted is Deut 26:14.

⁴¹ LEVI YITZHAK RAHMANI, “Jewish Rock-Cut Tombs in Jerusalem”, 119;

⁴² In a second Greek text-type (GI), the fish attempts to swallow Tobiah whole.

⁴³ Aramaic in 4Q197 has been reconstructed as למבלע.

⁴⁴ The verb is singular in 4Q196 and 4Q197 as is Sinaiticus; GI has the plural, which would include the angel.

put away [some of it], having been salted (ᾠπησεν τοῦ ἰχθύος καὶ ἔφαγεν καὶ ἀφήκεν ἐξ αὐτοῦ ἡλισμένον)⁴⁵.

As far back as Ugaritic epic and as recently as Jonah, a sea creature can be linked with death, particularly in the way that it devours.⁴⁶ Death's actions are thus seen as those of consumption.⁴⁷ Being eaten by a fish, furthermore is a not uncommon fear expressed in Greek and Jewish literature.⁴⁸

The richly symbolic role of food and eating continues after the angel guides Tobiah in overcoming and then bringing the fish ashore (6:4). Per Raphael's request, Tobiah harvests the fish's heart, liver, and gall bladder and then eats the fish (and salts and stores the leftovers). Here, the power struggle between fish and human is clearly one of eat or be eaten. The ultimate triumph over of the enemy can be to eat the enemy; that is the idea behind some forms of cannibalism. Also part of cannibalism is the idea that one acquires the powers of the person that one eats so Tobiah's act of eating the fish may be a means by which he acquires its magical powers.⁴⁹ In any case, had the fish not tried to eat of Tobiah, the rest of the story would never be resolved as the means of healing Tobit and Sarah would never be known. The healing organs themselves as a kind of "leftover" and seem an ideal counterpart to the harmful dung, the digestive by-product that helped blind Tobit – both are even somewhat disgusting or "rotten," (the fish organs especially after having developed a strong smell by the time they reach Ecbatana) which along with "raw" and "cooked" makes up Claude Lévi-Strauss' symbolic food pyramid.⁵⁰

Returning to the idea of a rite of passage, Tobiah's encounter with the fish appears to be a life-changing experience. The story is told in such a way that the defeat of the demon is a foregone conclusion; it is truly the struggle with the fish in which the greatest drama and danger is to be found. Gradually, after undergoing this ordeal, Tobiah will begin to start thinking for himself and finding his own voice, as shall be seen shortly.

4.1.4. Meals, Ordeals, and Allusions in Ecbatana

Chapters 7 and 8 take place largely at the home of Sarah and her parents Edna and Raguel. As soon as Tobit and the disguised Raphael arrive, a series of key events take place in connection with a series of key meals. Upon the guests' arrival, Raguel slaughters a ram from his flock (7:9). Note also that the men, having washed up, again are reclining (7:9). As before in Chapter 2, the meal serves as a locus for major events in the plot. Here, Raguel repeatedly urges that the guest eat. In fact, he even suggests at one point to Tobiah to "eat and drink and be merry (Φάγε καὶ πίε καὶ ἡδέως γενοῦ)" even though Tobiah wants to get married first. (7:10). As more than one commentator observes, it is possible to see in "eat,

⁴⁵ Aramaic 4Q196 as reconstructed by FITZMYER, "Tobit," 18: ואך לאורחא שוה מל[יחה], but see discussion and other suggestions in NAOMI S. JACOBS, "And I Saw that the Delicacies Were Many," 156–57.

⁴⁶ Mot's appetite is compared to a sea creature in KTU 1.5 I 15; See parallel in Jonah 2:2 and 2:3 in which the belly of the fish corresponds with the belly of Sheol. Further examples and discussion are in my thesis, "Delicacies", 162.

⁴⁷ As part of the apocalypse in Isaiah 25:8, God in fact promises to reverse matters by swallowing death itself.

⁴⁸ See NICHOLAS PURCELL, "Eating Fish," 132. Further discussion of fish eating people and concerning symbolism (including the fish as a chaos monster) may be seen in the author's thesis, "Delicacies", 159–164.

⁴⁹ HALVOR MOXNES, personal communication, March 2004; ERWIN R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, 5:45–46.

⁵⁰ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *The Raw and the Cooked*, 490.

drink and be merry,” a dark allusion to the expectation that death will follow as is the case in both Isaiah 22:13 and Luke 12:20.⁵¹ Raguel certainly seems to think Tobiah will die a short while later when he orders a grave to be dug in anticipation (8:9–10).

When Raguel, urges him to eat and drink a second time, Tobiah finds his voice and determination (7:11) Again invoking Genesis, this time Genesis 24, which tells of how Abraham’s servant seeks a wife for Isaac, Tobiah refuses to eat and drink until the wedding is settled, just as Abraham’s servant refused.

And now lad, “Eat and drink (φάγε και πίε) and the lord will act for you. but Tobiah said, I will neither eat nor drink (Οὐ μὴ φάγω ἐντεῦθεν οὐδὲ μὴ πίω) here until you resolve the things concerning me.

There is a strength in repeating Raguel’s words back to his face. Perhaps the victory over the fish may have given him confidence. Note also how Tobiah’s refusal to eat until married echoes Tobit’s refusal to eat until he attends to the corpse of the compatriot. Two major life events; two delays – a clear parallel that both creates structure and establishes a parallel between father and son – all accomplished through a reference to food and eating.⁵² The wedding follows and the scene closes with the onset of the meal in 7:14 “after that, they began to eat and drink (ἤρξαντο φαγεῖν και πιεῖν).”⁵³

Once the meal is said to be finished, again expressed in terms of key phrase “eat and drink” (8:1) a new scene begins which consists of Tobiah and Sarah defeating the attack of the demon by means of smelly fish organs burnt into a kind of reversed sacrifice (8:2).⁵⁴ Smell is a sensation intensely related to food and eating; and the smell is so powerfully bad that it chases the demon all the way to Egypt (8:2). Once it becomes clear that no death has taken place, Raguel and Edna plan the wedding celebration that will take place for two weeks.

8:19 And he told [his] wife to make many loaves (ἄρτους πολλούς) and having walked to the herd (τὸ βουκόλιον), he brought two oxen (βόας δύο) and four rams (κριοὺς τέσσαρας) and he told [them] to kill (συντελεῖν) them and they began to prepare (παρασκευάζειν).

The meal is prepared by Raguel and Edna in a manner that clearly invokes Genesis 18 in which Abraham and Sarah themselves welcome angels in disguise. Both women make bread products, both men select from the flock, and that there is a reference to others who help in preparation in both (Gen. 18:6–7).

Abraham hastened into the tent to Sarah, and said, “Quick, three seahs of choice flour ! Knead and make cakes!” Then Abraham ran to the herd, took a calf, tender and choice, and gave it to a servant-boy, who hastened to prepare it.⁵⁵

This food-filled allusion to Genesis does not only connect the story to the time of the matriarchs and patriarchs; the story in Genesis is particularly linked with the announce-

⁵¹ See CAREY MOORE, *Tobit*, 22, who sees this as a majority view, although he himself thinks Raguel was merely attempting to put Tobiah at ease.

⁵² A set of parallel actions between two characters is a common feature in Hellenistic literature. See further RICHARD PERVO, *Profit with Delight*, 133.

⁵³ A Classical example in which meals open and close scenes may be found in New Comedy (DWORA GILULA, “Comic Food and Food for Comedy”, 388).

⁵⁴ On reversed sacrifice, see LEVINE, “Diaspora as Metaphor,” 116. On bad smells used as exorcism, Josephus, *Ant.* 8.47 is a famous example involving smell, but the practice is found as far back as *Surpu* 53:5 in which sulfur is used.

⁵⁵ The NJPS translation is given for all Hebrew Bible quotations.

ment of a child to an infertile couple; the successful marriage that is to follow will put an end to infertility of the character also named Sarah caused by the successive deaths of her previous seven husbands.

It is clear that this major victory is sandwiched between the two meals. There is a dynamic contrast between the meals: the first one is small and private; the second is large and public. In its depiction of the feast, the narrative even provides a snapshot of Tobiah reclining in enjoyment (9:6) as he is found by Raphael and a relative named Gabael. Interestingly this is the third occasion in which a person or creature leaps with respect to food; here Tobiah leaps from reclining to greet the guests just as his father leaped to attend to the corpse. What was previously a sorrowful and/or dangerous occasion has now become one of joy.

The wedding celebration, twice as long as the usual length of seven days, also drives the plot in that due to Tobiah's extended absence, Hannah is doubtful that her son yet lives (10:7). Although not present in the Sinaiticus, there is ample evidence from other versions that Hannah was so sorrowful that she fasted (8:7).⁵⁶ Again here the narrative uses a biblical allusion with great cleverness, evoking the biblical Hannah who also fasted in sorrow over a lack of a child (1 Sam. 1:7). The episode builds yet another layer to Hannah's interesting character; in this episode, she is probably meant to be a foil to Tobit's faith and optimism.

Now Tobiah himself is also concerned about his parents, but he has been co-opted by oath into staying and celebrating longer in order to, says Raguel, cheer up his daughter. in 8:20.

For fourteen days you shall not stir from here, but in the same place you will remain eating and drinking (ἔσθων καὶ πίνων) with me and you will gladden the tormented soul of my daughter

Note again the recurring phrase of "eat and drink." Tobiah has been able to stand up to his father-in-law before about eating and drinking, but not right here. Therein lies yet another possible allusion to sacred scripture; in this case the disturbing Judges 19 which begins with the Levite's female partner's father repeatedly insisting that her husband eat and drink with him over the course of five days; one occasion he even suggests that he enjoy himself in 19:6 (וישב לבקר). Finally in Judges 19:10, the Levite refuses to stay for the night just as in 10:8, Tobiah puts his foot down and refuses to stay any longer.

4.1.5. *Return to Nineveh, Healing and Angelic Revealing*

In chapter 11. Tobiah returns home (11:6) and cures his father's eye condition with the fish gall (11:10–14). Next follows another wedding celebration (11:19–12:1) which serves as a scene divider.⁵⁷ Shortly thereafter, Raphael reveals himself as an angel and explains how he was sent down to help. (12:11–15). He acknowledges at this point (12:13) how Tobit's delay in eating his meal was of great importance, "And when you did not hesitate to rise and leave your dinner (καὶ καταλιπεῖν σου τὸ ἄριστον) and go and lay out the corpse then

⁵⁶ Fasting is found in Old Latin manuscripts and two out of three Greek text-types. See discussion in JACOBS, "Delicacies," 253–255.

⁵⁷ This beginning of the wedding celebration is not present in Sinaiticus, although the ending is; both are present in text type GI and in Old Latin manuscript.

I was sent to you.”⁵⁸ Shortly before this statement he offers some wisdom instruction of his own, which includes a text-critically confusing remark that may refer to the fact that giving alms is better than prayer or fasting (12:8).⁵⁹ Finally Raphael reveals that whenever it appeared that he was eating while on earth, it was in reality a kind of optical illusion (12:19), “I did not eat anything (οὐκ ἔφαγον οὐθέν) but rather was a vision was appearing to you.” The subject of whether angels eat for real on earth or not is a complex one; the Hebrew Bible itself is ambiguous, with the three “men” visiting Abraham being presented with food without protest (Gen. 18:8) but with the angels visiting Gideon (Judg. 6:18–21) and confronting Samson’s parents (Judg. 13:15–20) refraining.

The idea that angels do not eat or drink became even more explicit in later times, and Tobit appears to be an early attestation of the idea of angels who only pretend to eat.⁶⁰ Raphael is emphasizing his respect for the boundaries between heaven on earth. Unlike the fallen angels of the *Book of the Watchers* (which is alluded to in 8:3 when Raphael binds the demon) Raphael has not improperly intermingled the two realms.⁶¹

4.1.6. Analysis: Role of Food and Eating/ Connection with Cultural Integration

4.1.6.1. Emerging Patterns

Having examined Tobit as a whole, several patterns emerge in the way food plays a supportive role in the story. First of all, behavior with respect to food is a major form of righteous and/or proper behavior. It includes Tobit’s tithes, his gifts of food to the hungry, his avoidance of “Gentile food,” his delay of his Shavuot meal, and (wrongheadedly) his concern over eating the goat. It also includes Tobiah’s refusal to eat until his marriage is settled and Raphael’s non-consumption of earth food. Note that in most cases, proper behavior entails one refraining from eating and/or drinking.

Secondly, references to food to a great extent allude to passages in sacred writings including Genesis 18 (Abraham and Sarah prepare meal for angels), Genesis 24 (servant of Abraham refuses to eat until marriage is arranged), Judges 19 (overenthusiastic host) and possibly Judges 13 (angel refuses food and rises upward) and 1 Samuel 7 (sad, fasting Hannah). It would seem that food-related allusions are extremely effective in bringing into Tobit a sense of Genesis and other sacred writings.

Thirdly, food and eating help further the story in other ways. For example, meals are used as major structuring units and points around which major events take place. The parallel between Tobit’s and Tobiah’s delays in eating also creates structure. Furthermore, food and eating are essential to drama of the story, whether it is Tobit’s sudden interruption of his meal, Tobiah’s defeat of the fish, Tobiah’s refusal to eat until he marries, and the joyous celebrations following his survival.

⁵⁸ The angel’s visit was also motivated by Tobit and Sarah’s prayers; the redactional difficulties present here are discussed in JACOBS, “Delicacies,” 267–268.

⁵⁹ See “Delicacies,” 260–261, for a discussion of the text-critical issues.

⁶⁰ See for instance . Philo. *Abr.* 118; Josephus, *A.J.* 1.196–197; *Tg Ps-J.* and *Tg Neofiti* to Gen. 18:8.

⁶¹ It may be relevant that Raphael also avoids women in the story, never speaking to them and skipping ahead with Tobiah apart from Sarah on the way home (Tob. 11:3).

4.1.6.2. *Disconnect Between Different Roles of Food and Eating*

Yet the eat or be eaten struggle with the large fish, the central unit in the story, has nothing to do with righteousness and everything to do with the stuff of fairy tales: dark, dangerous and richly symbolic. Here too, sacred writings are evoked, including Jonah, but even Jonah draws upon far more ancient themes of being swallowed by death and of even consuming death. In this unit there is no explanation of what the actions mean, which renders them all the more powerful. The bird dung is also of this element as is, of course the demon. There is something so fundamental about food and eating and the human psyche that makes this chapter the richest and most powerful in the story. Here also is the idea that food can have a transformative quality in which feces cause blindness and leftover organs undo it.

Put together, the food-related elements connected with righteous behavior pale in comparison with the use of food to tell a story, which includes the use of allusions to sacred writings and the use of meals as focal and structuring points. There is an enormous amount of space spent on tithing and other favored actions, but the Jewish elements are not fully integrated into the base story. The numerous narrative tensions and discontinuities in Tobit noted by redaction critics such as Rabenau, whether or not they point to redactional layers, certainly do point to this lack of integration.

Note further that one can actually provide a summary of the story without mentioning food once even though there are nearly three dozen references to it within the tale. This is because food has a supportive role; it is rarely the main topic. Even when it seems to be the main topic in the case of dietary regulations, it is with the goal of distinguishing Tobit from his compatriots, to emphasize that he is a righteous man. But is good to remember that for Tobit, the subject of dietary regulations is but a single small reference, and a vague one at that.

4.2. *Aristeas*⁶²

4.2.1. *Role of Food and Eating*

4.2.1.1. *Food and Eating Aside from Eleazar's Discourse and the Banquet*

This is the opposite case in *Aristeas* in which dietary regulations play a major role in the story as does a series of banquets with the king. Unlike as is the case with Tobit, it is impossible to summarize the narrative without referring to both dietary rules and the symposium. But there are also an number of food references earlier in the story in Jerusalem, including the showbread, a table decorated with the shapes of dates, apples, olives and pomegranates (63), drinking bowls decorated with grape cluster shapes, and goblets with decorations of trees including the olive (79), which include fruits that are among the seven sacred species of the land of Israel (Deut. 8:8) sacrificial animals are also referred to (88) and other offerings include oil, wheat flour and spices. Animals such as bullocks (93), sheep and goats (93) are also mentioned. *Aristeas* also mentions Jerusalem's great abundance of crops including olive trees, crops of grain, pulse, vines, and honey, fruit trees

⁶² All English translations of *Aristeas* are those of HADAS, *Letter of Aristeas*.

and date palms (112) as well as many flocks, herds, and spices (114).⁶³ Grain and pulse will be mentioned shortly below by Eleazar as food of kosher winged creatures. In biblical terms, such an abundance would seem to be a sign of divine favor, although *Aristeas* attributes it to the diligent labor of the farmers (112). The details up to and including this passage pertaining to food and eating seem to function as part of a travelogue.⁶⁴

4.2.1.2. *Eleazar's Discourse*

High priest Eleazar's discourse, largely pertaining to rules about eating and touching certain animals has been identified by most scholars as a crucial part of the entire narrative (130–67). He gives his speech in Jerusalem after the king's gifts have been received translators have been selected. He notes that God is the only true divinity and that it is through loyalty to God and not to the pleasures of food and drink that the Jews conduct themselves (140). Indeed, everything connected with the senses of touch, hearing and sight is governed by these principles as is everything that is connected with food and drink (142).

He begins with an exclamation that it is certainly not out of concern for mice and weasels that these rules are in place, as it appears some have held (144).⁶⁵ Eleazar does not say further about these rodents at this point but will return to them near the end; this is what Honigman has recognized as a ring structure.⁶⁶ The High Priest proceeds to give an example or two of the real reasons. He contrasts the permissible winged creatures (pigeons, turtledoves, locusts⁶⁷, partridges, geese, etc.) with the prohibited ones. Permitted winged creatures are domestic and clean and vegetarian (eating wheat and pulse); prohibited winged creatures are wild and carnivorous eat by dint of their powerful dominance and attack lambs, kids and humans both dead and alive (146). Clearly, the Jew wishes only to consume not only that which has the better temperament, but that which itself eats in a proper way.

Eleazar then takes the argument to the next level, stating not merely that it is an issue of avoiding the badly behaving birds, but it is also a symbolic wisdom lesson that teaches that it is a folly to rely upon one's own brute strength (148). It is for symbolic reasons that certain animals are not to be touched. It is for symbolic reasons that there is a rule about consuming animals and it is for symbolic reasons that the animals that Jews consume must possess a cloven hoof; the cloven hoof symbolizes the way a Jew sets apart his or her actions for the good (150–51). All of this explains, says Eleazar, why the Jews are separate from other people (152).

Eleazar explains that this separation is due to the problematic sexual practices of non-Jews including intercourse between males and the defiling of mothers and daughters

⁶³ Pulse (ὄσπριον) is the same word used uniquely in the LXX for "seeds (זרעים)" in Daniel 1:12 and 1:16.

⁶⁴ KOVELMAN, "Typology and Peshet," 165–167 sees this unit as part of a larger statement about Isaiah's vision of all nations coming to the mountain of the Lord (Is. 2:2–3).

⁶⁵ A speaker in Plutarch, *Table Talk* 4.5, in fact does suggest this as a possible explanation about Jewish abstention from pig.

⁶⁶ HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 21, sees a ring composition in 144–64, marked by references to mice and weasels in both 144 and 163–4; other points are made and then returned to, see further 20–21 on the structure of Eleazar's speech.

⁶⁷ HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 159n145 and others he cites see this as corrupt but locusts could conceivably fit with the category of winged beings. The Greek term used for the category is τῶν πτηνῶν which though can refer to birds, has the more general sense of "flying" or "winged", *LSJ*, 1547. At the same time, locusts may have a different diet.

(153, assumed to refer to incest). Space does not permit a full account of the relationship between food and sex but it should be briefly noted that there is an extended parallel between Tobit and Sarah in the opening chapters of the story. This parallel includes Tobit speaking of not eating “Gentile food” and Sarah speaking of not having been contaminated by intercourse in their parallel prayers to God. Purity and contamination are at issue for both.

Eleazar then returns to cloven hoofs and rumination (cud-chewing) as symbolically representing the concept of memory (154–155). It is intricate in how the animals Jews eat are those animals which themselves have a special way of eating,

For the chewing of the cud (ἀναμυρῶσις) is nothing else than recalling life and its subsistence (συστάσεως), since life appears to subsist though taking food (τροφῆς συνεστάναι). And therefore does he admonish us through Scripture, when he says, ‘Thou shalt well remember what great and marvelous things the Lord thy God did in thee

The Jew is must remember the great acts of God. These acts include all the functions of the body, including the ability to digest food (155). It is for these blessings that Jews offer first fruits – compare Tobit’s first fruit offering. *Aristeas* also speaks of eating only after a sacrifice has been made when offering them (158)

Eleazar then returns weasels and mice⁶⁸. He explains that both are polluting; the mice do so not only in eating (again the eating behavior of animals determines whether it itself is eaten) but also what seems to refer to excreting (another link with the bird dung of Tobit); weasels, he claims have intercourse using the ears and give birth through the mouth (sex and food again). The weasels are thus a natural symbol of treasonous informers (166–168). This brings the focus back to politics and the king. In 168, Eleazar also speaks of how the various regulations have been set up for the practice of justice, being mindful (μεμνημένοι) of God’s sovereignty.⁶⁹ Eleazar then sums up. “All that is said of food (βρωτῶν), then, and of unclean (ἀκαθάρτων) creeping things and of animals is directed towards justice (δικαιοσύνην) and just intercourse among men (τὴν τῶν ἀνθρώπων συναναστροφὴν δικάϊαν).” (169). *Aristeas* then appends a few more remarks that Eleazar made, largely concerning the sacrificing of tame and not wild animals; Eleazar follows this speech with a sacrifice and then *Aristeas* and company return to Alexandria with the translators.

From a compositional perspective, this is a brilliantly crafted speech. The ring structure works and there is a kind of coherence and logic as the speaker proceeds from point to point. He makes it clear that dietary regulations are all about remembering God and refraining from sin, with both clean and unclean animals representing positive and negative values and in turn recalling human behaviors; Jews therefore separate themselves from non-Jews, because of their bad behavior, lest they be defiled by it.

To be sure it is not clear how a non-Jewish audience, even in a fantasy is going to respond positively. Although full of symbolic language and appeal to virtue and reason, the speech still basically says. “We eat differently because we want to separate ourselves from your disgusting behavior.” No matter how positively the king and court are depicted elsewhere in the document, they still are non-Jews, and accordingly they cannot be associat-

⁶⁸ MARY ANN L. BEAVIS, “Anti-Egyptian Polemic” sees the mention of mice and weasels as a blow to native Egyptians who would have worshipped such animals.

⁶⁹ Tobit is also mindful (ἐμνημήην) of God when talking about avoiding “Gentile food.” in 1:12.

ed with. It is true that the speech takes special aim at native Egyptians but its comments on idols and sexual behavior definitely apply to Hellenistic culture more generally.

The speech also has some inner tensions. Let us first begin by comparing it with relevant portions in the Torah: Leviticus 11 and Deuteronomy 14. In both of these passages, the reason for not eating and touching certain animals is grounded in physical reality, not symbolism or allegory; it is an issue of impurity using the Hebrew vocabulary of שקש and טמא in Leviticus and תועבה and טמא in Deuteronomy. טמא is the same term used for genital discharges (Lev. 15) and leprosy (Lev. 14). This is not to say that there is not an ethical dimension to impurity in the Torah. Particularly in writings biblical scholars have linked with the Holiness so-called source, committing sin can lead to impurity and can even pollute the land itself.⁷⁰ But again there is a sense of physicality; this is not a symbolic pollution; it seeps into the very earth. Although one can certainly see certain trends in the Torah such as birds of prey being unfit to eat, this or any other behavior of animals is never stated explicitly as reasons to eat or not eat a particular species.

A comparison of *Aristeas* with Leviticus 11 and Deuteronomy 14 is revealing. Neither book of the Torah names the different types of permitted birds. There are no geese, no partridges, and no turtledoves as mentioned in *Aristeas*. Deuteronomy states simply that one can eat any clean bird or winged creature (Deut. 14:20). It is the unclean birds that are described in great detail (Lev. 11:13–19; Deut. 14:12–8), exactly the birds which are only described in general terms in *Aristeas*. Locusts are explicitly permitted along with other winged insects that walk on all fours in Deuteronomy (14:21–22); Leviticus does not mention them.

Of the three passages, Deuteronomy alone provides a list naming permitted ruminating quadrupeds: ox, sheep, goat, deer, gazelle, roebuck, wild goat, ibex, antelope and mountain sheep. Leviticus 11:4–7 and Deuteronomy 14:7–8 also have an important feature entirely lacking in *Aristeas*: the listing of animals that either have split hooves but do not chew cud (pig) and those which chew cud but do not have split hooves (camel, hare, daman). Also unlike *Aristeas*, Leviticus 11:9–12 and Deuteronomy 14:9–10 both talk about permitted and non-permitted fish (and sea-creatures, in the case of Leviticus) with an emphasis on the need for fin and scales.

Aristeas' reference to mice and weasels derives from Leviticus 11:29–38, which presents the most extreme degree of impurity resulting from coming into contact with animal corpses. Along with various reptiles, including the crocodile, a touch of their corpses renders one impure until evening and any object that touches their corpses must be dipped in water, impure until evening; their corpses also permanently render impure any vessel, oven or stove they fall upon, as well as any grain seed for planting.

The extreme uncleanness of these animals already present appears to have made an impression on the author of *Aristeas*. But one wonders if much of his choice of animals to discuss was based on what would lend itself well to symbolism? The non-mention of the pig and other animals that have either cleft hoofs or chew cud but not both is very striking. Perhaps such ambiguity did not lend itself well to straightforward symbolism.

⁷⁰ With respect to sexual prohibitions, Lev. 18:24–25 states, “Do not defile yourselves (אל-תטמאו) in any of those ways, for it is by such that the nations that I am casting out before you defiled themselves (נטמאו). Thus the land became defiled (ותטמא); and I called it to account for its iniquity, and the land spewed out its inhabitants.” Note that the land is spoken of as if it were a kind of animate body, capable of vomiting.

Perhaps the avoidance of pig was already a part of Egyptian culture and thus not as striking to Alexandrians⁷¹ Or, on the other hand, perhaps the avoidance of pig (featured so prominently in 1 and 2 *Maccabees*) would make very little sense to the Alexandrians.⁷² Whatever the case may be, one can conclude that Eleazar's speech is highly selective of its sources in Torah, eliminating entire categories in some cases, speaking in generalities where the Torah is specific and speaking in specifics where the Torah is general. In no way could it said to be an accurate summary of Leviticus 11 and Deuteronomy 14.

But of course, Eleazar has not claimed that it was. He uses only those examples that prove his larger point. Upon several readings, it seems that the chief difficulty with Eleazar's argument is that he does not explain why if the reasons are symbolic, they still have the physical implications of not eating or not touching. It is probably not the case that the author of the document shared the views of the Allegorists condemned by Philo for seeing the commandments as symbolic only, but the argument almost appears to allow this possibility.⁷³ On the other hand, why did God not have simply told the Jewish people to avoid evil people? – why the need for the symbols and for the concepts of purity and impurity and by extension, the dietary laws? No doubt symbols can be very effective, but that is not the claim made. To better understand the relationship between the physical and the symbolic, it would be useful to analyze certain parts of the speech that make a reference to purity and impurity. Let us first examine line 142,

Therefore, so that we should be polluted (συναλισγοῦμενοι)⁷⁴ by none nor be infected by per-
versions (διαστροφὰς λαμβάνωμεν) by associating with worthless persons, he has hedged us
about on all sides with prescribed purifications (ἀγνεύαις ... νομικῶς) in matters of food and
drink (βρωτῶν καὶ ποτῶν) and touch and hearing and sight.

With *Aristeas* being the only citation in Liddell, Scott, and Jones, συναλισγομαι is no commonplace verb. H. G. Meecham suggests comparing the form with LXX Daniel 1:8 and elsewhere; "And Daniel determined in his heart not to defile himself with the dinner of the king (μὴ ἀλισγηθῆ ἔν τῷ δείπνῳ τοῦ βασιλέως). Note that the verb in *Aristeas* is used about associating with men; in Daniel it is physically grounded in avoiding food, avoiding a royal meal that *Aristeas* will not have the translators avoid. διαστροφή is found one other place in *Aristeas* and twice in the *Testaments of the Twelve Patriarchs*.⁷⁵ In line 130 the term is likewise used with (unspecified) perverse human behavior. In *T. Levi* 16:2 it has a similar sense, and in *T. Issach* 4:4 it refers to the kind of corruption that can defile (μιάνη) the mind of man who gazes upon female beauty. In all cases, the perversion is not experienced physically although the link with sex in the last example is slightly closer to

⁷¹ There appears to have been some but definitely not total avoidance of the pig in Ancient Egypt by some segments of the population, which could have persisted in some form in later periods. On the archaeology side of the question, see HOWARD M. HECKER, "A zooarchaeological inquiry into pork consumption in Egypt from prehistoric to New Kingdom times".

⁷² Pig avoidance or indulgence appears to be linked to philosophical orientation, see the talk of MISGAV HAR-PELED, "Avoiding the Most Legitimate Meat": Stoicism, Platonism and Jewish Pork Avoidance. http://www.academia.edu/1691114/_Avoiding_the_Most_Legitimate_Meat_Stoicism_Platonism_and_Jewish_Pork_Avoidance

⁷³ Philo, *Migr*, 89–93.

⁷⁴ MEECHAM, *The Letter of Aristeas*, 251, discusses textual variants of this verb as well as support for this particular reading. The main alternative, συμμισγόμενοι refers to commingling.

⁷⁵ Citations from *T12P* are presented with the caveat that the text is currently in Christian form. The term is also found in OG Proverbs 2:14 referring to the perversions of wicked men.

the physical, with a internal reaction based on what is taken in by the senses. ἀγνεία on the other hand is fairly common term. In the LXX/Old Greek it refers to the purity of the Nazirite (Num. 6:2, 21) and being purified so as to enter the sanctuary (2 Chr. 30:19); Both states of purity are physical: special drinking and hair-cutting restrictions for the Nazirite and being free from a host of impurities including sexual for entering the sanctuary; sanctuary purity is also what the word refers to in 1 Macc. 14:36. It is used once prior in *Aristeas* (106) in stating that the rules of purity govern not touching certain things, which is physically based, although as we have seen that understanding of impurity itself is less than physical. This is certainly the case with Pseudo-Phocylides 228, which has been linked with *Aristeas*, which includes the interesting statement, “Purifications are purity of the soul, not of the body (ἀγνείη ψυχῆς, οὐ σώματός εἰσι καθαρμοί)” Philo for his part, uses the term to refer both to physical purity, including with regard to sexual purity (e.g. *Contemp* 68) and in terms of avoiding bad behavior (*Free* 84). Especially interesting, however, is his remark in *Dreams* 2:25,

Now the reaping a harvest is like cutting a second time what has been cut already; When some persons fond of novelty applied themselves to they found a circumcision of circumcision, and a purification of purification (“ἀγνείαν ἀφαγνίζεσθαι); 70 that is to say, they found that the purification of the soul was itself purified (κάθαρσιν τῆς ψυχῆς αὐτὴν καθαίρεσθαι), attributing the power of making bright to God, and never fancying that they themselves were competent, without the assistance of the divine wisdom, to wash and cleanse a life which is full of stains.

In a sense, *Aristeas* has not gone as far as either Pseudo-Phocylides or Philo in this last example. to speak of the purity of the soul; it is still at the stage of staying away from people of bad behavior. At the same time, *Aristeas* is moving away from physically based purity and impurity.

Let us now turn to Eleazar’s discussion of the tame and wild birds. He says that the tame birds are distinguished by their “cleanliness (καθαριότητα)” because of their vegetarian diet (145). καθαριότης already can refer to purity in a general sense in the LXX/Old Greek. In the parallel poems 2 Sam. 22:21 and Psalm 17 (18 in the Hebrew Bible) however they refer God requiting “the purity (καθαριότητα) of my hands” twice (2 Sam. 22:21, 25; Ps. 17:21, 25). Here physical purity is used metaphorically. In Philo, however, it refers directly to the purity of the body and the sanctuary.⁷⁶ *Aristeas*, by stating that birds are pure by virtue of their diet has moved at least one step away from the Torah in which the birds are inherently pure or impure without explicitly attributing to what they eat (and later how they behave.) Referring to the wild birds, *Aristeas* presents an interesting view of impurity (147).⁷⁷

Through these creatures then, by calling them “unclean” (ἀκάθαρτα προσονομάσας) he set up a symbol that those for whom the legislation was drawn up must practise righteousness in spirit and oppress no one.

By both etymology and by usage, προσονομάζω means “to give something a name”. To give something a name implies that it would not otherwise have that name or in fact could have some other name chosen at random. *Aristeas* appears to be saying that something is not impure inherently, organically, but only because it has been called so, with

⁷⁶ Philo, *Spec.* 1: 5, 156.

⁷⁷ A similar kind of purity move might be seen in 4QMMT B 49–54 in which the blind and deaf are not inherently impure but due to their disabilities impurity can take place.

the ultimate purpose of it serving as a symbol. If we take the notion of arbitrary beyond the lexical level to the argument as a whole, *Aristeas*' treatment of both the concept of purity/impurity and specific animals comes across as *arbitrary* as they are not necessary to make the argument that Jews need to separate themselves from badly behaving non-Jews. This is surely not what the author must have hoped for. By moving away from a strong, inherent and physical sense of purity but at the same time not creating a fully expansive theory in which purity is itself extends to the soul, *Aristeas* misses the opportunity for a fully integrated symbolic understanding that is also grounded in reality, something Philo can achieve.

Aristeas has not entirely removed itself from physical impurity. In fact, it is through sexual impurity (which can be seen as both physical and moral) that *Aristeas* centers his argument. Food and drink have been less central to the argument; they have been replaced by sex, which is a key reason that fully explains why Jews are separate from non-Jews and which notably is not symbolic, although it appears to arise out of the symbol of cloven hoofs representing separation (152).

For most of the rest of mankind defile (μολύνουσιν) themselves by their promiscuous unions, working great unrighteousness, and whole countries and cities pride themselves on these vices. Not only do they have intercourse with males, but they even defile mothers and daughters.

μολύνω can refer to actual soiling (Gen. 37:31) and pollution of non-Jewish nations (1 Esdr. 8:80). Sarah in the Book of Tobit uses the verb with respect to disgracing herself or her father after she mentions she is free of sexual impurity (Tob. 3:15; sexual impurity seems to be the meaning more directly in the Old Greek Song of Songs 5:3. 1 and 2 Maccabees use it with respect to the pollution of the sanctuary (1 Macc. 1:37, 2 Macc. 6:2) and 2 Macc. 14:3 refers to Alcimus defiling himself. *T. Asher* 4:4 uses it interestingly with reference to polluting the soul. Most strikingly, this is the verb used in 1 Cor. 8:7 with reference to the defilement of the conscience of the person who is too weak to cope with the Jewish purity implications of eating idol meat. Here in *Aristeas*, is the most graphic account of impurity and it stands by itself without a single reference to food. Sexual impurity is more directly mixed up with food, as noted above with reference to the behaviour of weasels which conceive through ears and give birth through the mouth.

Altogether, *Aristeas* has inherited the concepts of dietary regulations and of purity/impurity but is not able to fit them into a self-containing argument. The document never justifies the usage of symbols in the first place; its presentation of purity and impurity are largely rendered non-physical, but without bringing the idea full circle with ideas about pollution or purity of the soul. It transfers the bulk of the physical sense of impurity with sexual activities that are more than just symbolically impure or "called" impure in their minds. From the viewpoint of cultural integration, one might submit that for all its Greek dress and appeal to logic and virtue, it is consistent with Jewish thought of the time. With an emphasis on separation, one would think the Jews and non-Jews have no meeting point.

4.2.1.3. Dining with the King

Yet there is a meeting point. The king lets his guests the translators know that everything they eat will not only will be "served in compliance with your habits; it will be served to

me as you” (181). The need for these special arrangements is then repeated by the steward to a man named Dorotheus. Notably Dorotheus is described as a “most punctilious man,” thus ensuring that the orders will be followed most exactly. The scene ends with the guests turning to the meal with great enjoyment (echoes of the slow presentation of Tobit’s Shavuot meal). For this and over the next six days (which oddly includes Shabbat), the king fields a question to each of the translators.

Let us first comment on the very existence of the banquet. Having Jews able to eat with the Gentile king by itself seems to offer the ultimate in cultural integration. The Jews’ needs are seen as both reasonable and easily accommodated. The objections one finds in both *Jubilees*, in which dining with non-Jews is strictly forbidden and the objections of *3 Maccabees*, in which the Alexandrian Greek population is offended by Jewish dietary practices, all of these have been transcended or may not even be on the table.⁷⁸ *Aristeas*’ closest parallel is *Joseph and Aseneth*, as discussed in the fine article in this volume by Dieter Sänger.⁷⁹ Both narratives are concerned with the unification of Jewish and Greek Egyptian culture; in *Aseneth* it is achieved via marriage and in *Aristeas* it is attempted by means of the translation, the gifts of the king to the Temple, and by the banquet.

The seven-day banquet serves at least two obvious roles. It first of all binds together the king and the guests in a most intimate manner. It also provides structure for the questions. Just about every day after the questions and answers are presented, they are followed by a closing activity. The closing activities often relate to food and eating, especially drinking. The closing activities are typically followed by references to making preparation. Here are the first five closing activities: 1) they turn to the feast again, *until evening* (179); 2) the guests are invited to sleep (220); 3) the dialogue is followed by the king drinking healths (235); 4) the discussion is followed by turning to celebrations (247); and 5) the king drinks to the health of the translators (263). The actions reach a climax on the sixth and seventh days. After the sixth day of questions and answers, the king “applauded loudly and expresses his hearty approval, and then drank generous healths to each of them and turned to enjoyment, sharing the men’s society with merriment and gladness” (273). On the seventh day the pattern now includes a special description at the outset, “more bountiful preparation was made, for many others from the cities were admitted (there were many ambassadors present)” (275). At the close of the seventh day,

There was a burst of applause, with ejaculations and jubilations, for a considerable space. And when it stopped the king took a goblet and poured a toast in honor of all of those present and of the words that had been spoken. [The King praises them for their wisdom on kingship and gives three talents to each and to slave handing the money out.] All shouted their approval and the banquet was filled with joy while the king addressed himself to the festivity unalloyed.

Although seven is a universally special number and the length of wedding celebrations and the festivals of Succot and Passover, the special emphasis on the 6th and 7th days and the use of closing statements for each day might suggest the seven days of creation in a repetitive pattern similar to Genesis.⁸⁰ The reason why this may be taking place is that it is already been demonstrated that *Aristeas* is using biblical models in a typological way.

⁷⁸ *Jub.* 22:16; *3 Macc.* 3:4.

⁷⁹ DIETER SÄNGER, “Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit”, in this publication, 181–222.

⁸⁰ OSWYN MURRAY, “Aristeas and Ptolemaic Kingship”, 347, points out that with 72 translators, six or twelve days might seem more logical than seven.

In Genesis 1 the pattern consists of 1) God stating, “let there be ...” 2) the thing God speaks of comes into existence, 3) God sees that it is good and 4) “There was evening, there was morning,” the next day. The discussions in *Aristeas* might reflect the divine speech in Genesis. The special approbatory actions of the king might correspond with God speaking of creation as good. The preparations for the next day might correspond with the Evening/Morning, which could conceivably be connected with the partying until evening on the first day. Furthermore, the climaxes of the sixth and seventh days befits a link with the days in which humanity was created and upon which God rested.

We now turn briefly to questions and answers that reference food. These include a mention of God providing food to humans in question about rulership (191), a mention of human impulse for food and drink contrasted with the king’s drive to acquire territory (222–223), and a question on the last day of how to behave at banquets, with the pointed answer that learned men be invited.

4.2.2. Role of Food and Eating/ Connection with Cultural Integration

Tcherikover writes of *Aristeas* “There is no unity in the book, as there was no unity either in the heart of the author or in the social class to which he belonged. . . . But it is probably this duality which most important for the scholar studying the cultural aspect of Hellenistic Jewry”⁸¹ (84–85). There are two key tensions in the narrative with respect to food. We have already noted that the speech of Eleazar appears tries to defend Jewish separation yet yearns for Jewish acceptance. The second tension involves reconciling the need for Jews to be separate as reflected in their eating habits with the ability to eat together with the king. The ability of the translators to dine together with the king creates more problems than it solves. The fact that dietary regulations are followed is in some ways besides the point. It is clear from Eleazar’s speech that the rules are not simply rules about food and eating, they are rules designed to keep the Jewish people separate, so much so that “iron walls” are used to make sure that happens (139). But the Jews cannot really have it both ways: they cannot be separate and superior and at the same time welcomed fully. The speech and the meal must be seen as paradoxical.

5. Conclusion: Both Works Compared

Food and eating in Tobit and *Aristeas* are reflections of the wider aim of these writings to integrate Judaism with the wider non-Jewish world. A case could be made that Tobit and *Aristeas* are yin and yang – complementary opposites that each contain a small portion of the essence of the other. *Aristeas* even alludes to a story about a man who goes blind and then cured! – although apparently this reflects on a well-known motif in Greek Literature.⁸²

Tobit and *Aristeas* could also be seen as right and left brain counterparts. Tobit, the right brain is a richly symbolic story that but never explains its symbols outright. In *Aristeas*, the left brain, explicit symbolic reasoning is accounted for at great depth. One sees a yin-yang relationship in other respects. One can summarize the story of Tobit

⁸¹ TCHERIKOVER, “The Ideology of the Letter of Aristeas”, 84.

⁸² KOVELMAN, “Typology and Peshet”, 170–71 quotes a famous story about lost sight from Plato, *Phaedrus* 243a–b.

without mentioning food; one cannot do so with *Aristeas*. In Tobit, food plays a supportive role often behind the scenes. Even main events like meals serve to further larger concerns about either righteousness or danger. In *Aristeas*, the subject of dietary regulations and the banquet with the king are the main event, giving food a direct prominence in the document. Indeed in Tobit, dietary regulations are mentioned only once; in *Aristeas* they take up the better part of the High Priest's discourse. In Tobit, they are stated vaguely in terms of avoiding "Gentile Food" with the general explanation that is how one is faithful to God. In *Aristeas* specific animals are named (but never of the porcine variety!) and detailed reasons are given for why they are not eaten.

At the same time, there is a greater number of individual references to food and eating and of greater variety within the Book of Tobit, so many that an entire doctoral thesis has been written on the subject.⁸³ By and large, food serves three purposes in the story: (1) as a way to illustrate the story's central theme of righteousness; (2) as a way of linking the story to the patriarchs and matriarchs of Genesis (and other writings to a lesser extent); (3) as a way of proving structure and drama to the story. In *Aristeas*, food serves these purposes as well. The theme of righteousness is a major component of Eleazar's monologue. A link to Genesis is also possible made by means of the banquet. Structure is also provided by the banquet.

In both cases, an examination of the presence and function of the food reverences reveals much about the relative successes of the narrative's attempts at integration. Although Tobit comes across as very Jewish with references to tithes, dietary concerns and references to angelic eating behavior, the most exciting chapter in Tobit shows food and its consumption in its most raw and powerful way. Tobit has not fully tamed and domesticated its wilder roots. *Aristeas*, despite its appeal to symbolism, virtue and reason, in no ways captures the *Zeitgeist* of the finest of Greek thought which can be seen, in contrast, in Philo. In *Aristeas*, Hellenistic forms are a veneer at best.

As Tcherikover observes, "Like most people who strive to be "citizens of two worlds", Aristeas did not belong to either of them".⁸⁴ Indeed, neither Tobit nor *Aristeas*, both fantasies of a hybrid quality, fully integrate their Jewish and non-Jewish elements into a fully coherent unity. Throughout Jewish history the ability to reconcile one's Judaism and one's life in the wider world remains a pressing and never fully resolvable problem. This underlines just how significant fiction is for the ancient Jewish historian. By allowing this kind of outlet to the hopes and dreams of Jews of this period, and then combining it with documentary evidence such as the Zenon Papyri, one can distill a far richer understanding of what it meant to live as a Jew in a non-Jewish world.

What general themes can we derive from this examination to the larger project concerned with the Eucharist? Tobit is valuable for showing how primal food and its consumption are, how they reverberate in the psyche and that no amount of taming will fully erase its wildness. *Aristeas* in turn suggests that the greatest unity that can be achieved is to be found in eating together food that is good for all. And both Tobit and *Aristeas* show that what one does with food is in many cases tied intimately with the practice of righteousness. Together, Tobit and *Aristeas* show that the issue of dietary regulations was

⁸³ JACOBS, "Delicacies".

⁸⁴ TCHERIKOVER, "The Ideology of the Letter of Aristeas", 84.

exceedingly important for Jews in this period, but also that the importance of food and eating evokes a set of wider issues as well.

Bibliography

- BARCLAY, JOHN M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Berkeley, Calif. 1996.
- BEAVIS, MARY ANN L., “Anti-Egyptian Polemic in the Letter of Aristeas 130–165 (The High Priest’s Discourse)”, in: *JSJ* 18 (1987) 145–151.
- BERTHELOT, KATELL, “L’interprétation symbolique des lois alimentaires dans la Lettre d’Aristée: une influence pythagoricienne”, in: *JJS* 52 (2001) 253–268.
- BHABHA, HOMI, “Cultural diversity and cultural differences”, in: BILL ASHCROFT/ GARETH GRIFFITHS/HELEN TIFFIN (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London/New York 1995, 206–209.
- BHABHA, HOMI K., *The Location of Culture*, London/New York 1994.
- CHARLES, RONALD, “Hybridity and the Letter of Aristeas”, in: *JSJ* 40 (2009) 242–259.
- CLARKE, ERNEST G., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken, New Jersey 1984.
- COLSON, FRANCIS H./GEORGE H. WHITAKER, *Philo*, 10 vol., (LCL), London 1929–1962.
- CONYBEARE, FREDERICK C./HARRIS, J. RENDEL/LEWIS, AGNES S., *The Story of Ahikar: From the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions*, London 1898.
- COWLEY, ARTHUR ERNEST, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923.
- DAVIDSON, JAMES N., *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, London 1998.
- DESELAERS, PAUL, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, Göttingen, 1982.
- DIETRICH, MANFRED/LORETZ, OSWALD/SANMARTÍN, JOAQUÍN, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit: einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits* (AOAT 24), Kevelaer 1975.
- DÍEZ MACHO, ALEJANDRO, *Neophyti 1: Targum Palestinense: Ms, de la Biblioteca Vaticana*, 6 vols, Madrid 1968.
- FITZMYER, JOSEPH A., “The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit From Qumran Cave 4”, in: *CBQ* 57 (1995) 655–75.
- “Tobit,” in MAGEN BROSHI, et al. *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD 19), Oxford 1995, 1–76 (+ pls. I–X).
- GILULA, DWORA, “Comic Food and Food for Comedy”, in JOHN WILKINS/DAVID HARVEY/MIKE DOBSON (eds.), *Food in Antiquity*, Exeter 1995, 386–399.
- GOODENOUGH, ERWIN R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 11 vols., New York 1953.
- GRUEN, ERICH S.; *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (HCS 30), Berkeley, Calif. 1998.
- HADAS, MOSES, *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, Eugene 1951.
- HANHART, ROBERT, *Tobit* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 8/5), Göttingen 1983.
- HACHAM, NOAH, “The Letter of Aristeas: a New Exodus Story?”, in: *JSJ* 36 (2005) 1–20.
- HAR-PELED, MISGAV, “Avoiding the Most Legitimate Meat”: Stoicism, Platonism, and Jewish Pork Avoidance” (paper presented at the International Society of Neoplatonic Studies, Haifa, Israel, March 22–24, 2011). Online: http://academia.edu/1691114/_Avoiding_the_Most_Legitimate_Meat_Stoicism_Platonism_and_Jewish_Pork_Avoidance.
- HECKER, HOWARD M., “A Zooarchaeological Inquiry into Pork Consumption in Egypt from Prehistoric to New Kingdom Times.” in: *JARCE* 19 (1982) 59–71.
- HONIGMAN, SYLVIE. *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the ‘Letter of Aristeas’*, London/New York 2003.
- JACOBS, NAOMI S. “You did not Hesitate to Get Up and Leave the Dinner’: Food and Eating in the Narrative of Tobit with some Attention to Tobit’s Shavuot Meal”, in: GÉZA G. XERAVITS/JÓZSEF ZSENGELLÉR (eds.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology: Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 20–21 May, 2004* (JSJSup 98), Leiden 2005, 121–38.
- “And I Saw That the Delicacies Were Many: A Commentary on Food and Eating in the Book of Tobit”, Ph.D diss, Durham University 2007.

- KOVELMAN, ARKADY. "Topology and Peshet in the Letter of Aristeas", in: JACOB NEUSNER (ed.) *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johan Illman* (Studies in Judaism), Lanham, (2006): 153–182.
- LEBRAM, JÜRGEN, *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, Part IV, fascicle 6: Canticles or Odes – Prayer of Manasseh – Apocryphal Psalms – Psalms of Solomon – Tobit -1. (3 Esdras)*, Leiden, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *The Raw and the Cooked*, trans. John and Doreen Weightman, London 1970.
- LEVINE, AMY-JILL, "Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit", in: J. ANDREW OVERMAN/ROBERT S. MCNAMARA, *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with A. Thomas Kraabel* (South Florida Studies in the History of Judaism 41), Atlanta, Ga. 1992, 105–117
- LICHTHEIM, MIRIAM, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, 3 vols., Berkeley, Calif. 1976.
- MASON, STEVE, *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, Leiden 2000.
- MEECHAM, HENRY G., *The Letter or Aristeas*, Manchester 1935.
- MEISNER, NORBERT, *Aristeasbrief* in: (JSRZ 2/1) Gütersloh 1977, 35–87.
- MENDELS, DORON, "On Kingship' in the 'Temple Scroll' and the Ideological 'Vorlage' of the Seven Banquets in the 'Letter of Aristeas to Philocrates'", in: *Aegyptus* 5 (1979) 127–136.
- MODRZEJEWSKI, JOSEPH MÉLÈZE, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*. Princeton, 1997.
- MOORE, CAREY A., *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A), New York 1996.
- MURRAY, OSWYN, "Aristeas and Ptolemaic Kingship", in: *JTS* 18 (1967) 337–371.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E. "Tobit, Genesis, and the Odyssey: a Complex Web of Intertextuality." Pages 41–55 in *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity*. Edited by D. R. MacDonald. Harrisburg 2001.
- OULTON, JOHN E. L./LAKE, KIRSOPP/LAWLOR, HUGH J., *Eusebius, Ecclesiastical History*, 2 vols. (LCL), London 1957–1959.
- PEARSON, LIONEL I. C./SANDBACH, FRANCIS HENRY, *Plutarch's Moralia*, 15 vols., London 1960.
- PELLETIER, ANDRÉ, *Lettre D'Aristée À Philocrate; Introduction, Texte Critique, Traduction Et Notes, Index Complet Des Mots Grecs Par André Pelletier*, Paris 1962.
- PERVO, RICHARD I. Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles. Philadelphia, Penn. 1987.
- PURCELL, NICHOLAS, "Eating Fish: the Paradoxes of Seafood", in: JOHN WILKINS/DAVID HARVEY/MIKE DOBSON (eds.). *Food in Antiquity*, Exeter 1995, 132–149.
- QIMRON, ELISHA/STRUGNELL, JOHN, *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994.
- RABENAU, MERTEN, *Studien zum Buch Tobit*, Berlin 1994.
- RACKHAM, H., *Pliny the Elder, Naturalis historia*, 10 vols. (LCL) London 1938–63.
- RAHMANI, LEVI YITZHAK "Jewish Rock-Cut Tombs in Jerusalem", in: *Atiqot* 3 (1961) 93–120.
- REINER, ERICA, Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations (AfOB 11), Graz 1958.
- REARDON, BRYAN P., *Collected Ancient Greek Novel*, Berkeley, Calif. 1989.
- SÄNGER, DIETER, "Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit: Vom Nutzen des Essens in 'Joseph und Aseneth'" in this publication, 181–222.
- SCHUMPP, MEINRAD M., *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt* (EHAT 11), Münster 1933.
- TCHERIKOVER, VICTOR, "The Ideology of the Letter of Aristeas", in: *HTR* 5 (1958), 59–85.
- VANDERKAM, JAMES C., *The Book of Jubilees: a Critical Text*, Leuven 1989.
- WAGNER, CHRISTIAN J., *Polyglotte Tobit-Synopse: Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Hebräisch, Aramäisch; mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer*, Göttingen 2003.
- WEEKS, STUART/GATHERCOLE, SIMON J./STUCKENBRUCK, LOREN T., *The Book of Tobit: Ancient and Medieval Versions* (Fontes et Subsidia), Berlin 2004.
- WILLS, LAWRENCE M., *The Jew in the Court of the Foreign King: Ancient Jewish Court Legends*. Minneapolis, Minn. 1990.
- *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca 1995.
- ZUNTZ, GÜNTHER. "Aristeas Studies I: 'The Seven Banquets'", in: *JSS* 4 (1959) 21–36.

„Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit“

Vom Nutzen des Essens in ‚Joseph und Aseneth‘¹

Dieter Sanger

Abstract

The formulaic references to the bread of life, cup of immortality, and ointment of incorruption, which occur several times in the first part of the Jewish romance „Joseph and Aseneth“, often have been supposed to reflect some sort of sacred meal, perhaps related to the meals of known groups (e.g. the Qumran sectarians, the Egyptian Therapeutae, mystery religions). In this article it is argued, that the expressions refer, by metonymy, to the distinctively Jewish way of life in contrast to the outsiders way of life. They function in the narrative as an Identity marker indicating the promises of God for all believers – whether Jews by birth or proselytes: eternal life in heaven, beginning as of now to the extent that terrestrial conditions permit.

1. Einführung: Die erzählte Geschichte

Unter den apokryphen und pseudepigraphischen Schriften des antiken Judentums hat wohl keine in vergleichbar kurzer Zeit wie ‚Joseph und Aseneth‘ (JosAs)² Karriere gemacht und das Interesse nicht allein der neutestamentlichen und judaistischen, sondern auch der altphilologischen, religionsgeschichtlichen und literaturwissenschaftlichen Forschung auf sich gezogen. Die eine Leerstelle der biblischen Josephsgeschichte (Gen 37–50) ausfüllende romanhafte Erzahlung³ besteht aus zwei unterschiedlich langen, eher locker miteinander

¹ Zum Folgenden vgl. KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN, „The Meal Formula, the Honeycomb, and Aseneth’s Transformation“ (in dieser Publikation 223–251), die aber eine andere Fragestellung verfolgt. – Mit dem Beitrag grüße ich Jürgen Becker, den Kollegen und Vorgänger auf dem Lehrstuhl, zum 80. Geburtstag.

² Diese inzwischen gebräuchliche Bezeichnung findet sich in keiner der überlieferten Handschriften, ist wohl auch nicht ursprünglich, vgl. CHRISTOPH BURCHARD, *Untersuchungen*, 50–54.

³ Das Werk entzieht sich einer exakten literarischen Zuordnung. Einerseits weist es enge Parallelen zu biblischen und auerkanonischen Novellen auf (Daniel/Susanna, Est, Ruth, Tob, Jdt), andererseits berührt sich die Liebesgeschichte zwischen Aseneth und Joseph strukturell, stoff- und motivlich mit dem hellenistischen Roman (Chariton, Xenophon v. Ephesus, Achilleus Tatius, Longus, Heliodor, Apuleius [Amor und Psyche]). Zu den gemeinsamen genretypischen Zügen vgl. die Synopse bei CHRISTOPH BURCHARD, *Der dreizehnte Zeuge*, 66–81. Diese doppelte Affinität spiegelt sich in den unterschiedlichen Gattungsbestimmungen, STEPHANIE WEST, „Joseph and Asenath“, 70–81; RICHARD I. PERVO, „Joseph and Asenath“, 171–181; CHRISTOPH BURCHARD, „Asenethroman“, 422–425; LAWRENCE M. WILLS, „The Jewish Novellas“, 223–238; CATHERINE HEZSER, „Joseph and Aseneth“, 1–40; MANUEL VOGEL, „Einführung“, 6–11. Die thematisch einschlägige Arbeit von PATRICIA D. AHEARNE-KROLL, *Joseph and Aseneth and Jewish Identity in Greco-Roman Egypt*, Ph.D. Diss. The University

verbundenen Teilen. Hauptprotagonistin ist Aseneth, einzige Tochter des Priesterfursten Pentephres aus dem ägyptischen Heliopolis⁴. In Anknüpfung an Gen 41,45,50–52 und 46,20 wird zunächst erzählt (Kap. 1–21), wie die schöne und viel begehrte, aber hochmütige und mannerfeindliche junge Frau bei ihrer ersten Begegnung in Liebe zu Joseph entbrennt, dank himmlischer Intervention sich zum jüdischen Glauben bekehrt, daraufhin Joseph heiratet und zwei Kinder bekommt, Manasse und Ephraim. Der zweite Teil (Kap. 22–29) setzt neu ein. Er spinnt den Handlungsfaden über das in der Genesis Berichtete hinaus weiter fort und macht dabei einen Zeitsprung von acht Jahren (22,1f, vgl. 1,1f; 3,1). Mit dem Erstgeborenen des Pharaos und Josephs Brüdern greifen jetzt Akteure in das Geschehen ein und treiben es weiter voran⁵, die in der erzählten Welt bisher nur eine Nebenrolle spielten⁶. Der vermeintlich Aseneth schon lange versprochene (23,3), aber leer ausgegangene Kronprinz wird von Eifersucht geplagt und trachtet danach, wie er Aseneth für sich gewinnen kann. Er fasst den Plan, Joseph zu töten. Um freie Hand gegen ihn zu haben, will er zuvor seinen eigenen Vater umbringen. Nach dem jämmerlich gescheiterten Anschlag versucht er Aseneth mit Hilfe einiger ihrer Schwäger zu entführen, was die übrigen Söhne Jakobs gerade noch verhindern können. Schwer verletzt stirbt der Pharaosohn, und Joseph herrscht anstelle des noch unmündigen Thronerben als König in Ägypten. Der oft als hart empfundene Übergang von Kap. 21 zu Kap. 22 ist völlig sachgemäß und kein Anlass für quellenkritische uberlegungen⁷. Auf der literarischen Ebene reflektiert er den schon in der biblischen Vorlage (Gen 41,53f) deutlich markierten Bruch im Zeitkontinuum: Die „sieben Jahre der Fülle“ (1,1) sind zu Ende, es beginnen nun die „sieben Jahre des Hungers“ (22,1)⁸. Beide Teile sind in sich geschlossen und jeweils aus sich heraus verständlich, so dass sie separat gelesen werden können. Dennoch sind sie thematisch, strukturell und konzeptionell eng aufeinander bezogen und bilden eine kompositorische Einheit⁹.

of Chicago 2005, auf die Vf.in in ihrer unten Anm. 108 genannten Studie mehrfach hinweist, war mir nicht zugänglich.

⁴ Die Erstnennung Josephs im Titel ist ebenso wie das verbindende „und“ irreführend. Zentrale Erzhlfigur im narrativen Plot ist Aseneth, auch wenn Joseph als Parallelfigur aufgeboten wird.

⁵ Die Akolouthie der Ereignisse orientiert sich an dem biblischen Prertext, der Josephs Brüder und ihren Vater Jakob erst im zweiten Hungerjahr nach Ägypten übersiedeln lässt (Gen 45,6; 46,1–7). Man kann deshalb nicht sagen, dass „the story that this novel unfolds is not based on the biblical text at all“, so LAWRENCE M. WILLS, *The Jewish Novel*, 174.

⁶ Bis 23,1 bleibt der eingangs (1,7–9; 4,11) als Heiratskandidat und Wunschpartner Aseneths vorgestellte Sohn des Pharaos Statist. Allerdings wird hier ein Spannungsmoment erzeugt, das sich später entlädt. Abgesehen von der kommentierenden Bemerkung: „Jakob hatte nämlich zu seinem Sohn Joseph und zu allen seinen Söhnen gesagt: ...“ (7,5) ist von den Josephsbrudern in Kap. 1–21 keine Rede. Entbehrlich sind aber auch sie nicht. Denn diese Notiz und die sich anschließende Warnung Jakobs: „Hütet euch sehr, meine Kinder, vor einer fremden Frau, mit ihr Gemeinschaft zu haben“, bilden mit dem zweiten Teil, auf den sie vorausweisen, eine kontrastive Einheit. Aseneth ist dort nicht mehr eine „fremde Frau“ (7,7; 8,1.5, vgl. 8,7), sondern gehört als Proselytin zum erwählten Gottesvolk Israel (8,9) und steht deshalb unter dem Schutz seiner Mitglieder.

⁷ Aufgrund des Neueinsatzes und der veränderten Thematik meint PERVO, „Joseph and Asenath“, 177f, Jos-As sei „composed of two novels, the Conversion Story and the Foiled Plot of the Jealous Rival“, wobei die Kap. 22–29 „are ... derived from a source, while the author is mainly responsible for the first two-thirds of the book“.

⁸ Diesen im Darstellungskonzept sich niederschlagenden chronologischen Aspekt übersieht NOAH HACHAM, „Joseph and Aseneth“, 54, wenn er Teil 2 wegen des erst ab 23,1 aktiv in Erscheinung tretenden Pharaosohns mit diesem Kapitel beginnen lässt.

⁹ Zudem weist 1,7–9 auf Kap. 22–29 voraus und gewinnt dadurch den Charakter einer intradiegetischen Prolepse (vgl. 4,11), während 29,9 auf den Wunsch Aseneths in 4,11 zurucklenkt. Zu nennen wäre auch die Bienenepisode. Die symbolisch aufgeladene Szene, in der einige Bienen Aseneth stechen wollen und daraufhin tot zu Boden fallen (16,22f), antizipiert im Erzhlgefuge den vereitelten Anschlag der Söhne Bilhas

Zu den auffälligsten Charakteristika der Erzählung gehören die sog. Mahlformeln. Sie begegnen ausschließlich im ersten Teil (8,5; 15,5; 16,16; 19,5; 21,14.21), in den Aseneths Bekehrung eingelagert ist. In der jüngeren Vergangenheit haben sie vor allem im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung des Herrenmahls das Interesse auf sich gezogen, sind aber auch unabhängig von ihr in der Diskussion geblieben. Welche Bewandnis hat es mit ihnen? Wie und in welchem Kontext sind sie zu deuten? Was tragen sie zum Verständnis von JosAs bei? Meine im Folgenden zu begründende Antwort lautet: Die Mahlformeln fungieren im intradiegetischen Gefüge als Identitätsmarker und geben am Beispiel der vormaligen Götzendienerin Aseneth zu erkennen, was all jenen, „die sich Gott dem Herrn in Umkehr anschließen“ (16,14), nicht erst im künftigen Leben, sondern schon irdisch zuteilwird.

2. Zur JosAs-Interpretation – ein methodenkritischer Zwischenruf

Bis zum Erscheinen der griechischen Erstausgabe im Jahre 1889/90¹⁰ nahm die Forschung von JosAs so gut wie keine Notiz¹¹. Auch danach kam lange Zeit niemandem in den Sinn, bei dem Werk könne es sich um ein wichtiges Zeugnis aus der Umwelt des Neuen Testaments handeln. Dies hat sich inzwischen gründlich geändert. Freilich muss man gleich hinzufügen: ohne durchschlagenden Erfolg im Blick auf das Gesamtverständnis der Schrift. Heute bestreitet zwar niemand mehr, dass sie ursprünglich auf Griechisch verfasst wurde und keine Übersetzung aus dem Hebräischen darstellt¹². Doch darin erschöpft sich der Fundus an Gemeinsamkeiten fast schon. Von einem weiter reichenden Konsens kann aufs Ganze gesehen nur mit Abstrichen die Rede sein. Die aktuelle Lage ist denn auch durch Meinungsvielfalt und konkurrierende Interpretationsansätze gekennzeichnet, die nicht selten einander ausschließen. Wesentliche Fragen sind immer

und Zilpas auf Aseneths Leben (27,7–11). Zu den intratextuellen Bezügen vgl. näherhin ECKART REINMUTH, „Beobachtungen zur erzählerischen Gestaltung“, bes. 146–149. Für das von WILLS, *The Jewish Novel*, vertretene Schichtenmodell („original narrative“ und „allegorical layer“ [181]), wonach „the mystical union theme of the first half, with its attendant symbolism, has been introduced into a more typical Jewish novel, which actually begins with chapter 1“ (178), gibt es m.E. keine belastbaren Indizien. ERICH S. GRUEN, *Heritage and Hellenism*, bestimmt das literarische Genus von Teil 1 als „love story“, das von Teil 2 als „adventure tale“, was für ihn zugleich heißt, dass sie relativ beziehungslos nebeneinander stehen (93f). MICHAEL CHYUTIN, *Tendentious Hagiographies*, versteht JosAs als eine aus „two story patterns“ komponierte allegorische Erzählung. Ihr erster Teil entspreche dem geläufigen Muster „the successful Jewish counselor“, der zweite orientiere sich am Modell „the establishment of a family and a dynasty“ (209). Die für beide „pattern“ konstitutiven Strukturelemente („Type-Scenes“) begegneten auch anderswo (Jon, Est, Ruth, Dan, Tob, Jdt, Susanna, Achikarlegende, *TragEz*) und gehörten zum festen Motivinventar in den Patriarchenerzählungen der Genesis (268–285).

¹⁰ PIERRE BATIFFOL, *Le livre de la Prière d'Aseneth*, 1–115 (39–86: griechischer Text nach Hs. A [Fam. a], 89–115: lateinische Übersetzung [L1]). Die heutige Kapiteileinteilung stammt von ihm, die Verszählung – in einigen Fällen ist sie zu ändern bzw. zu erweitern – von PAUL RIESSLER, „Joseph und Asenath“, 145–183 (eine Ausnahme bildet Marc Philonenkos Edition, s. unten Anm. 18).

¹¹ Die wichtigsten Etappen der Forschungsgeschichte (bis Ende der 1970er Jahre) habe ich in meiner Dissertation nachgezeichnet: DIETER SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 11–83. Vgl. ferner EDGAR W. SMITH, *Joseph and Asenath*, 4–13; RANDALL D. CHESNUTT, *From Death to Life*, 20–93, und CHRISTIAN WETZ, *Eros und Bekehrung*, 21–42.

¹² Früheren Versuchen in dieser Richtung hätte zu denken geben müssen, dass JosAs in der jüdischen Traditionsliteratur keinerlei Spuren hinterlassen hat und dort nirgends erwähnt wird (vgl. unten Anm. 31). Auch Josephus, der auf Aseneth immerhin zu sprechen kommt (*Ant* 2,92), lässt nichts dergleichen erkennen.

noch oder nach ersten Antwortversuchen wieder offen¹³. Gelegentlich gewinnt man den Eindruck, als stünde das kontinuierlich wachsende Interesse an JosAs in einem umgekehrt proportionalen Verhaltnis zum halbwegs gesicherten oder doch mehrheitlich akzeptierten wissenschaftlichen Ertrag.

Diese allgemeine Situationsbeschreibung spiegelt einen Sachverhalt, der bisher nicht die Aufmerksamkeit gefunden hat, die er wohl verdient gehabt hätte. Er indiziert ein methodisch wie hermeneutisch zu bedenkendes Defizit, das sich negativ auswirkt und im Ergebnis nolens volens zu einem Resonanzverlust innerhalb der Interpretationsgemeinschaft führt. Gemeint ist das oft nicht hinreichend deutlich gemachte Bedingungsgefüge der jeweils entwickelten Perspektive auf JosAs. Immer wieder lässt sich beobachten, dass sie von vage bleibenden oder allenfalls indirekt zu erschließenden Primarannahmen geleitet wird und infolgedessen ein hohes Maß an Selbstaffirmation aufweist. Dadurch fehlt dem Darstellungskonzept gerade, was eine konstruktive Auseinandersetzung mit ihm überhaupt erst ermöglicht: Der transparent gestaltete Referenzbezug seiner Begründungs- und Argumentationsstruktur. Es ist dieser Mangel an diskursorientierter Vermittlung der in der Auslegung zum Zuge kommenden Grundentscheide, der das Erscheinungsbild besonders der jüngeren JosAs-Forschung zu einem gut Teil prägt. Er trägt mit dazu bei, dass in den Diskussionsprozess eingespeiste neue Betrachtungsweisen, die bisherige Deutungsmuster im Ansatz zu überwinden suchen, aufgrund ihrer ungeklärten Voraussetzungen Mühe haben, das ihnen zugeschriebene textanalytische Leistungspotential zur Geltung zu bringen. Und zwar so, dass sie als in sich stimmige und – was nicht dasselbe ist – ebenso dialog- wie anschlussfähige Alternativmodelle wahrgenommen werden und impulsgebend wirken können.

Dass Interpretieren auffallend häufig eine kritische Reflexion auf die präjudizierende Kraft der Vorgaben vermissen lassen, an denen sie sich ausrichten, wiegt umso schwerer, als es eine voraussetzungslose Interpretation von Texten nicht gibt, jedenfalls nicht im Sinne von „vorurteilslos“¹⁴. Sofern sie beansprucht, intersubjektiv vermittelbar – und d.h. zugleich: methodisch kontrollierbar – zu sein, müssen die hermeneutischen Implikationen des Koordinatensystems, in dessen Rahmen die Interpretationsarbeit sich vollzieht und auf das sie durchgängig rekurriert, offengelegt sowie die ihr unterliegenden Prämissen als sachlich gerechtfertigte Imperative¹⁵ plausibilisiert werden. Da sie im Ensemble als ein vorgeschaltetes Verstehensregulativ fungieren, ist diese Forderung unabdingbar. Vor allem auch deshalb, weil uns der direkte Zugang zur narrativ entfalteten symbolischen Sinnwelt, an der die Texte nicht nur teilhaben, sondern die sie repräsentieren, prinzipiell verschlossen ist.

Aus alledem folgt: Über die kriteriologische Bedeutung der auf der propositionalen Ebene angesiedelten Referenzen für die Sinnkonstitution eines Textganzen oder -segments wird bereits im operativen Vorfeld entschieden. In exegetischer Hinsicht haben wir es hier mit einem nicht hintergehbaren Grund-Satz zu tun, der natürlich auch und, wie sich zeigt, gerade im Interpretationskontext von JosAs zu beachten ist. Daran zu erinnern erscheint angesichts der oft nur unzureichend wahrgenommenen konnektiven Struktur von Erkenntnis und Interesse, methodischer Präferenz und historischer (Re-)Konstruktion keineswegs überflüssig.

¹³ Vgl. die bei CHESNUTT, *From Death to Life*, 265–271, notierten Desiderata.

¹⁴ Zur differenzierenden Beurteilung der hermeneutisch notwendigen Unterscheidung von „voraussetzungsloser“ und „vorurteilsloser“ Textauslegung vgl. RUDOLF BULTMANN, „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?“, 142–150.

¹⁵ Vgl. hierzu BRIGITTE FRANK-BÖHRINGER, *Rhetorische Kommunikation*, 36.

3. Vorklärungen

Viel hängt also davon ab, wie die den Horizont der Auslegung maßgeblich bestimmenden Einleitungsfragen beantwortet und gewichtet werden: Verfasserschaft, Herkunft, Datierung, Entstehungsort, literarische Integrität, Primäradressaten, Zweckbestimmung, religionsgeschichtliche Einordnung. Zum Teil gehen sie ineinander über und bedingen sich wechselseitig. Sie gehören zu den variablen Faktoren, deren texthermeneutische Relevanz aus ihrem propositionalen Charakter resultiert. Daher bedürfen sie einer vorgängigen Klärung. Das Gleiche gilt für die Frage, welche der beiden gegenwärtig zur Diskussion stehenden Textrekonstruktionen dem verloren gegangenen Archetypen, der sich später in verschiedene Überlieferungsstränge aufgespalten und mehrere Rezensionen erfahren hat¹⁶, am nächsten kommt. Dass zwischen Sprachgestalt und Sachgehalt ein Junktim besteht, sollte nicht strittig sein.

3.1. Der Text

In diesem Zusammenhang ist es weder nötig noch möglich, auf die komplizierte Textgeschichte und die mit ihr sich verbindenden Probleme en Detail einzugehen. Für unsere Zwecke reicht es aus, einen kurzen Blick auf die editorischen Prinzipien der beiden alternativ zur Debatte stehenden Rekonstruktionsversuche zu werfen. Den einen hat Christoph Burchard vorgelegt¹⁷, der andere stammt von Marc Philonenko¹⁸.

Philonenkos Ausgabe mit neuer Verszählung¹⁹ basiert auf der Handschriftenfamilie *d*²⁰. Den von ihr repräsentierten Text, der mit Abstand der kürzeste ist (ca. 8270 Wörter), hält er für den ältesten²¹. Dieser habe dann mehrere Rezensionen durchlaufen: *d* sei nach *b* hin ergänzt, dann *b* zu *c* umgeformt und schließlich *c* auf *a* hin bearbeitet worden. Mit seinem Modell einer auf *d* fußenden sukzessiven Erweiterung der Textgestalt verbindet Philonenko die Autoren- bzw. Herkunftsfrage und damit die nach dem religionsgeschichtlichen Horizont. Während *d* zweifellos jüdisch sei, entstammten die Zusätze in *b* der Hand

¹⁶ Vgl. das bei UTA B. FINK, *Joseph und Aseneth*, 17, abgedruckte Stemma (griechische Hss.-Überlieferung einschließlich der nicht mehr erhaltenen griechischen Vorlagen der Übersetzungen) sowie die Legende (14f) und die ausführlichen Erläuterungen (18–101). Archetyp heißt in diesem Fall nicht Original oder Autograph. Gemeint ist vielmehr das Exemplar, das am Anfang der Textgeschichte stand, soweit sie noch rekonstruierbar ist, und zu erkennen gibt, „wie JosAs etwa um 500 n.Chr. aussah“, CHRISTOPH BURCHARD, *Joseph und Aseneth*, 33.

¹⁷ *Joseph und Aseneth*, 70–335 (Text mit kritischem Apparat). Vgl. DERS., „Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth“, 163–209.

¹⁸ MARC PHILOENKO, *Joseph et Aséneth*. Auf ihr fußen die Übersetzungen von ANDRZEJ SUSKI, *Józef i Asenet*, 199–240; MARTINUS DE GOEIJ, *Jozefen Aseneth*, 23–44 (9–22: Einleitung, 45–62: Anmerkungen); RAMON MARTÍNEZ FERNÁNDEZ/ANTONIO PIÑERO, „José y Asenet“, 209–238 (191–208: Einleitung); DAVID COOK, „Joseph and Aseneth“, 473–503; ROSS S. KRAEMER, „The Confession and Marriage of Aseneth“, 263–279 (nur 1,1–21,9).

¹⁹ Vgl. oben Anm. 10.

²⁰ Zur Verteilung der seinerzeit bekannten griechischen Handschriften und Übersetzungen auf die nach damaligem Kenntnisstand vier Textfamilien *a–d* vgl. BURCHARD, *Untersuchungen*, 4–23. Philonenko ist ihm darin gefolgt. Die hier und weiter unten verwendeten Sigla sind wie folgt aufzulösen: Großbuchstaben (altgriechische Hss.); Übersetzungen: Slaw (serbisch-kirchenslawische), Syr (syrische), Arm (altarmenische), L1, L2 (lateinische [zwei unterschiedliche]), NGr (frühneugriechische), Rum (rumänische), Äth (äthiopische).

²¹ Der gleichen Ansicht war schon VASILIJ M. ISTRIN, *Apokrif ob Iosifě i Asnefě*, 146–199 (Text 146–179). Er druckte B (gehört zu *d*) mit NGr 671 synoptisch ab (Corrigenda sind notiert bei CHRISTOPH BURCHARD, „Joseph und Aseneth“ neugriechisch, 44–46).

eines christlichen Gnostikers oder aber eines der spekulativen Mystik²² nahestehenden Juden; hingegen seien *c* und *a* insgesamt christlich bearbeitet. Erweiterungen, Eingriffe in die Erzählstruktur und stilistische Glättungen, die – wenn auch nicht durchgängig oder gleichgewichtig verteilt – in *b*, *c* und *a* zu finden sind, bucht Philonenko also auf das Konto einer stufenweise erfolgten planmäßigen Rezensententatigkeit.

Im Unterschied dazu fußt Burchards Rekonstruktion der Textüberlieferung auf der Gruppe *b*. Sie vertritt einen Text, der um etwa die Hälfte länger ist als der von *d* (ca. 13400 Wort). Zudem ist er der am frühesten bezeugte, am weitesten verbreitete, aber auch inhomogenste von allen. Mit Philonenko stimmt Burchard darin überein, dass *a* eine grazisierte Bearbeitung darstellt. Das Gleiche gilt für *c* (bricht in 16,10 [J] bzw. 16,17γ [HK] ab²³), wengleich in anderer Weise: *d* und *b* sind literarisch eng miteinander verwandt. Überschüsse von *a*, *c* und/oder *d* über *b* hinaus gehören für Burchard in der Regel zum positiven Textbestand, sofern sie nicht offenkundig sekundär sind. Das Mehr an Stoff und Umfang von *b* führt er darauf zurück, dass *d* gegenüber *b* gekürzt hat.

In seiner 2003 erschienenen kritischen Ausgabe (mit Anhängen zu Titeln, Lücken, Erweiterungen, Miniaturen, einem Sonderregister sowie Verbesserungsvorschlägen und Problemanzeigen zum abgedruckten Text) sind einige wichtige Neuerungen zu verzeichnen. Burchard löst *b* in zwei Untergruppen auf: Syr, Arm, L2, *f* sowie E, Äth und erhält dadurch (1) *a* (= A, CR, O, PQ), (2) E, Syr, Arm, L2, Äth, (3) *f* (= FW, Rum, GNgr, L1), (4) Mc (= M und *c*, bestehend aus J, HK), (5) *d* (= BD, Slav)²⁴. Der gegenüber der Erstfassung²⁵ revidierte Text umfasst jetzt ca. 13140 Wort. Da Batiffols *Editio princeps* textkritischen Ansprüchen nicht genügt und überholt ist, hat man sich bei der Arbeit an JosAs zwischen Philonenkos „Kurztext“ und Burchards „Langtext“ zu entscheiden.

Burchard und jüngst noch einmal Uta B. Fink²⁶ haben m.E. überzeugend dargelegt, dass der Kurztext gegenüber dem Langtext sekundär ist. Wengleich er in seiner rekonstruierten Form nicht identisch ist mit dem Autorenexemplar, kommt er dem am Anfang der Überlieferung stehenden Archetypen ω doch am nächsten. Dies wird mehrheitlich auch so gesehen²⁷. Dass die Priorität nicht beim Kurztext liegt, zeigt der von Philonenko noch nicht berücksichtigte, weil damals noch nicht allgemein zugängliche

²² Vgl. hierzu auch MARC PHILONENKO, „Un mystère juif?“, 63–70.

²³ Der sekundäre fruhneugriechische Schluss, er reicht bis 21,9, ist abgedruckt bei BURCHARD, *Joseph und Aseneth*, 351–356.

²⁴ Vgl. BURCHARD, a.a.O. 46–48, ferner DERS., „Ein neuer Versuch zur Textgeschichte von Joseph und Aseneth“, 237–246; „The Text of *Joseph and Aseneth* Reconsidered“, 83–96.

²⁵ CHRISTOPH BURCHARD, „Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth“, 163–209.

²⁶ *Joseph und Aseneth* (s. oben Anm. 16). Vgl. DIES., „Textkritische Situation“, 33–44; „Anhang: Erlauferung zum Stemma“, 45–53.

²⁷ Vgl. die Überblicke bei CHESNUTT, *From Death to Life*, 36–41.61–69, und EDITH M. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 17–27. Anders etwa ANGELA STANDHARTINGER, *Frauenbild*, bes. 27–47; DIES., „Joseph und Aseneth. Vollkommene Braut oder himmlische Prophetin“, 459–464; ROSS S. KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 6–9.13f.305. Wie PHILONENKO, *Joseph et Aseneth*, 22f, und JACQUES SCHWARTZ, „Recherches sur l’évolution“, 273–285, bezweifelt Kraemer aber, dass es einen griechischen Archetypen jemals gegeben hat. Dabei bezieht sie sich ausgerechnet auf Burchard („From [...] his position to my proposal ... is not a very great leap“ [8]). Die Priorität des Kurztexts vertreten auch JOHANNES TROMP, „Response to Ross Kraemer“, 266f, und jüngst wieder LJUBICA JOVANOVIĆ, „Aseneth’s Gaze Turns Swords into Dust“, 85 („the *d* version [is] the closest text to its Hellenistic predecessor“). Sie geht allerdings mit keinem Wort auf Finks wichtige Studie ein, scheint diese Arbeit auch nicht zu kennen.

Minuskeltext M, ein Palimpsest. Er ist mit *c* eng verwandt²⁸, geht aber über JosAs 16,17y hinaus (bis 29,9) und ist ganz auf Altgriechisch verfasst. Da M nicht jünger ist als B (= *d*), zudem einen volleren Wortlaut bietet und darüber hinaus Lesarten enthält, die im frühesten Stadium der Überlieferung bezeugt sind (Syr), wird man nicht mehr mit den Verfechtern der Kurztext-Priorität sagen können, der hinter *d* stehende griechische Vorfahre sei die Mutter der Überlieferung.

Fazit: Stellt man in Rechnung, dass der gemeinsame Vorfahre von M und *c* „mindestens so alt (ist) wie die ältesten erhaltenen griechischen Handschriften A und B, wenn nicht älter“²⁹, repräsentiert er einen Text, der weiter zurückreicht als der Ahn der von Philonenko bevorzugten Familie *d*.

Im Folgenden wird deshalb der in Burchards Ausgabe abgedruckte Text als die vermutlich älteste erreichbare Textgestalt von JosAs vorausgesetzt, wobei die auf Finks Edition der zweiten lateinischen Übersetzung zurückgehenden Korrekturen berücksichtigt worden sind bzw. eigens vermerkt werden³⁰. Ob eine bisher unbekannte griechische Leithandschrift noch existiert, ist ungewiss. Jedenfalls erscheint Burchards Rekonstruktionsversuch – um einen solchen handelt es sich, was freilich oft übersehen wird, natürlich auch bei Philonenko – in Form des nunmehr revidierten Texts als die derzeit beste aller Möglichkeiten.

3.2. Herkunft, Primäradressaten, Ort, Datierung, literarische Integrität

Trotz der konfligierenden Interpretationsansätze und Deutungsmuster zeichnet sich mittlerweile in einigen Punkten ein gewisses Einvernehmen ab, wenn auch nur grob und nicht ohne Widerspruch.

Zumindest darf als sicher gelten, dass JosAs eine originalgriechische Schrift ist³¹. Der Verfasser – gelegentlich wird (im Blick auf den Kurztext) auch an eine Frau gedacht³² – ist unbekannt. Für seine bzw. ihre jüdische Herkunft sprechen a) das Sujet: Aseneths Bekehrung zum jüdischen Glauben, b) die bei den Erstlesern vorausgesetzte Kenntnis

²⁸ So das Ergebnis der Untersuchung von CARSTEN BURFEIND, „Der Text von *Joseph und Aseneth* im Palimpsest Rehder 26“, 42–53. Burfeinds Zuordnung hat FINK, *Joseph und Aseneth*, 32–38, durch eine erneute Prüfung vor Ort bestätigt.

²⁹ BURFEIND, a.a.O. 53.

³⁰ Eine diesem Tatbestand Rechnung tragende Textfassung mit annotierter deutscher Übersetzung findet sich in ECKART REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth*, 56–129 (Text und Übersetzung), 130–137 (Anmerkungen). Vgl. auch die Textproben bei FINK, *Joseph und Aseneth*, 171–197.

³¹ Eine hebräische Vorlage postulierten etwa RIESSLER, „Joseph und Asenath“, 1–3; VICTOR APTOWITZER, „Asenath, the Wife of Joseph“, bes. 243–256.305f, und LOUIS GINZBERG, *The Legends of the Jews II*, 374f. Doch hinter JosAs verbirgt sich nicht die in verschiedener Form begegnende rabbinische Abstammungslegende Aseneths von Dina (vgl. Gen 34), wie sie z.B. im TPJ zu Gen 41,45, in der syrischen Überlieferung (GUSTAV OPPENHEIM [Hg.], *Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro Syriaco Latine versa*, 4f [lateinische Übersetzung 6f]) oder in dem späten Midrasch PRE 36.38 zu finden ist. Vgl. nur KAUFMANN KOHLER, „Asenath“, 173, und BURCHARD, *Untersuchungen*, 96–99. Eine Zusammenstellung der in Frage kommenden Texte findet sich bei JOSEPH PERLES, „La légende d’Asnath“, 87–92, und KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 307–321. Im Übrigen wäre Aseneth in diesem Fall als Protagonistin einer Bekehrungserzählung völlig untauglich gewesen, da sie nach Gen 34,1 Leas Enkelin, d.h. die Nichte Josephs war und somit zur leiblichen Verwandtschaft gehörte.

³² ROSS S. KRAEMER, „Women’s Authorship“, 234–236; DIES., *When Aseneth Met Joseph*, 215f.221.296 (hier etwas zurückhaltender); STANDHARTINGER, *Frauenbild*, 225–237.

der Josephsgeschichte und weiterer biblischer Texte bzw. Motive³³, c) die Handlungsträger der Erzählung, die bis auf den Pharaosohn alle aus der Josephsgeschichte stammen, d) der Vergleich Aseneths mit den biblischen Erzmuttern Sara, Rebekka und Rachel (1,5, vgl. Philo, *Cher* 41), dem ihr Tochterverhaltnis zu Jakob (22,3,9) korrespondiert, e) die Anlehnung an die Sprache der Septuaginta (Vokabular, Stil, Phraseologie, Bildmaterial)³⁴, f) der Verweis auf die kultischen Gebote, näherhin auf die Speise- und Reinheitsvorschriften (7,1), und schließlich g) die zwar nicht im Vordergrund stehende, aber doch präsente Gesetzesthematik (12,2, vgl. 12,4 sowie 11,10,17; 12,3: ννομια)³⁵. Dies lässt den Schluss zu, dass JosAs kaum für ein anderes als für ein jüdisches Lesepublikum verfasst worden sein kann, jedenfalls in erster Linie. Christliche Autorschaft scheidet mit größter Wahrscheinlichkeit aus³⁶. In diesem Fall müsste man wohl erwarten, dass Aseneths Taufe zumindest erwähnt wird³⁷. Für samaritanische Herkunft oder die Zuschreibung an einen heidnischen Sympathisanten des Judentums (θεοσεβής) spricht ebenfalls nichts³⁸.

Als Entstehungsort ist Ägypten nahezu konkurrenzlos. Diese breit geteilte Annahme wird durch eine Fülle von Indizien gestützt. Da ist zunächst der narrative Plot: Die

³³ Vgl. z.B. 15,7 mit Sach 2,15 (Kommen der Völker zum Zion); 17,8 mit 2Kon 2,11 (Elias Himmelfahrt); 22,7fin mit Gen 32,23–33 (Jakobs Kampf am Jabbok); 23,2.14 mit Gen 34 (Dinas Vergewaltigung, Simeons und Levis Rache); 27,1f.4f; 29,2 mit 1Sam 16,12; 17,47–51; 29,2 (David und Goliath). Aus diesem Befund schließt JOHN M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 207 (Anm. 43) auf eine „biblically literate audience“ – m.E. zu Recht.

³⁴ Ausführlich hierzu GERHARD DELLING, „Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in ‚Joseph und Aseneth‘“, 232–256. Vgl. PHILONENKO, *Joseph et Aseneth*, 28–32; HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 31–33. Von „[a]n unambitious koine, strongly influenced by the Septuagint“ spricht WEST, „Joseph and Aseneth“, 71.

³⁵ Wenngleich der Sabbat in 9,5 (vgl. 14,1; 21,8) nicht genannt wird, ist er in die jüdische Zählung der Tage mit einbegriffen. Dass die Beschneidung unerwähnt bleibt, überrascht kaum. Erzählt wird die Konversion einer Frau. Für den Autor bestand auch sonst kein Anlass, auf die Beschneidung hinzuweisen. Zu den durchweg impliziten Bezugnahmen auf die Tora in JosAs und deren narratologische Funktion vgl. KARL-WILHELM NIEBUHR, „Ethik und Tora“, 187–202.

³⁶ Anders z.B. PETER HOFRICHTER, „Johanneische Thesen“, 213f (der himmlische Anthropos sei als praxistenter Christus Archetyp des ägyptischen Joseph und bekehre in dessen heidnischer (!) Frau Aseneth vorbildhaft seine eigene ägyptische Kirche); COOK, „Joseph and Aseneth“, 469 (vgl. auch unten Anm. 38), und MICHAEL PENN, „Identity Transformation“, 171–183. Er unterscheidet zwischen einem „literal level“, auf dem Aseneth eine Konvertitin bleibe, und einem „symbolic level“, auf dem sie als Modell einer christlichen Katechumenin fungiere. Ihre Bekehrungsgeschichte parallelisiere „contemporary transformations from paganism to Christianity“ (182). Aufgrund der auch bei Paulus bzw. Johannes bezeugenden Ausdrücke „Kelch des Segens“ (1Kor 10,16) und „Brot des Lebens“ (Joh 6,35.48) erwägt BENEDIKT ECKHARDT, Art. „Mahl V (Kultmahl) C III“, 1063f, ebenfalls christliche Verfasserschaft. Keines der für sie geltend gemachten Argumente ist jedoch zwingend. Die zu Recht gesehene sprachliche Näher zum Neuen Testament (1063) spricht nicht *eo ipso* gegen jüdische Herkunft, sondern lässt sich hier wie dort problemlos durch das Einwirken beiderseits adaptierter Vorstellungen erklären. Dass schließlich JosAs „in der Antike“ als „christlicher Text“ gelesen wurde (1064) – so auch ROBERT A. KRAFT, *Exploring the Scripturesque*, 32.55 –, trifft in der Form nicht zu. Die christliche Überlieferung des Texts ist erst seit dem 6. Jh. bezeugt. Sie erlaubt keine Rückschlüsse auf frühere Tradenten, geschweige denn auf die ursprünglich adressierte Lesergemeinde.

³⁷ Darauf weist JOACHIM JEREMIAS, „Die missionarische Aufgabe in der Mischehe“, 293, zu Recht hin.

³⁸ Ohne sich festzulegen lässt KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 245–285, neben christlichem Ursprung auch diese beiden Möglichkeiten gelten. Vgl. DIES., „Could Aseneth Be Samaritan?“, 149–165. Doch schon der Sprachgestus ist verräterisch. Immer wieder werden die vorgebrachten Argumente durch ein „vielleicht“, „möglich“, „nicht sicher“ abgeschwächt und relativiert oder durch die suggestive Frage „warum nicht?“ in eine Zustimmung heischende bejahende Richtung gedrängt. berzeugend ist das nicht. GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishna*, 262, denkt an einen jüdischen Autor mit „a Gentile readership in mind“. Das ist zwar prinzipiell vorstellbar, vor allem wenn an die sog. „Gottesfürchtigen“ gedacht sein sollte, bleibt aber eine vage und nicht unbedingt naheliegende Möglichkeit.

Bekehrung der Tochter eines ägyptischen Oberpriesters zum jüdischen Glauben (Teil 1), ihre Gefährdung durch den Pharaosohn und glückliche Rettung (Teil 2)³⁹. Schauplatz der Erzählung ist Heliopolis. Aseneth trägt einen theophoren Namen, dessen Patronin die ägyptische Allgöttin Neith („die Schreckliche“, „die Entsetzliche“) ist⁴⁰. Joseph wird mit Attributen versehen, die an den Sonnengott Ra erinnern (5,4f; 6,2). Seit der 6. Dynastie ist Ra mit der nordöstlich des heutigen Kairo gelegenen Stadt Heliopolis/On (vgl. Gen 41,45-50; 46,20; Ex 1,11^{LXX}; Ez 30,17) verbunden und wird dort an Stelle von Atum verehrt⁴¹. Hinzu kommen polemisch grundierte Anspielungen auf den ägyptischen Tiergötterkult⁴². In diesen Rahmen passt die auf Abgrenzung bedachte oder mit einem negativen Touch versehene allgemeine Rede von *den Ägyptern* (1,5; 4,10; 7,1)⁴³. Selbst Pentephres und der Pharaon, die als Sympathisanten des Judentums dargestellt werden, bleiben trotz der spürbaren Tendenz, sie in ein jüdisches Licht zu tauchen (4,3–12; 20,6–9; 21,2–8), letztlich doch „Fremde“ (vgl. 7,5,7; 8,1,5,7) – wenngleich Fremde höherer Ordnung⁴⁴: Beiden wird eine charakteristisch jüdische Eulogie bzw. Segensformel in den Mund gelegt (3,3; 21,4,6, vgl. 15,12), Pentephres würdigt Joseph als geistbegabten und von Gott begnadeten Weisheitsträger (4,7)⁴⁵, preist mitsamt Frau und Verwandtschaft den Tote lebendig machenden Gott (20,7) und veranstaltet zu Ehren des künftigen Ehepaares ein Festessen in seinem Haus (20,8); der Pharaon segnet Aseneth und Joseph (21,6) und richtet für sie die mit einem opulenten Mahl gefeierte siebentägige Hochzeit aus (21,8, vgl. Tob 11,19 [A,B]). Entscheidendes Differenzmerkmal, das gerade auch die Tischgemeinschaft mit ihm und Pentephres ausschließt (7,1)⁴⁶, ist deren Polytheismus (vgl. 2,3; 10,12f; 11,7–9; 12,5,9; 13,11; 21,13). Vor allem er galt in der frühjüdischen Literatur zur Zeit des Zweiten

³⁹ Der Plot ist nicht im biblischen Vorlagentext angelegt, sondern aus ihm herausgesponnen. Die Josephsgeschichte kennt weder eine Bekehrung der späteren Stammutter Aseneth noch weiß sie etwas über den Pharaosohn und dessen Anschläge zu berichten.

⁴⁰ Vgl. dazu DIETER SÄNGER, „Exodus und Bekehrung“, 13–20. Die Wiedergabe von $\eta\tau\tau\theta$ (MT) mit $\Lambda\sigma\epsilon\nu\epsilon\theta$ („sie gehört der Neith“) in der LXX ist wegen der lautgerechteren Vokalisation sachgemäßer.

⁴¹ Vgl. STEPHEN QUIRKE, *The Cult of Ra*, bes. 23–40,73–114.

⁴² 10,13: Tiere, hier Hunde, fressen auf, was Aseneths Göttern als Opfergabe zgedacht war. Anubis, der Unterweltgott, wurde mit einem Schakalskopf dargestellt, der einem Hundekopf ähnelt und entsprechend gedeutet, vgl. Plutarch, *De Iside* 71–76, und dazu THEODOR HOPFNER, „Plutarch, *Über Isis und Osiris I.*“ 48f. Zur jüdischen Polemik gegen den ägyptischen Tiergötterkult vgl. Arist 138; Philo, *Post* 165; *Decal* 76–80; *All I* 79; *VitMos I* 23; *VitCont* 8f; *LegGai* 139.

⁴³ PHILONENKO, *Joseph et Aseneth*, 106f; VOGEL, „Einführung“, 11f. Von Ägyptenfeindschaft zu sprechen (ebd. 11), erscheint mir aber überzogen. Ich kann auch nicht sehen, dass JosAs einen kulturellen Antagonismus widerspiegelt, so BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 204–216. Denn die Botschaft ist ja nicht, dass eine Heirat zwischen einem Juden und einer Ägypterin als schichtenspezifische Ausnahme zu gelten hat, sondern „to show how it can be made possible“, JOHN J. COLLINS, *Joseph and Aseneth*, 102 (Anm. 19).

⁴⁴ Anders interpretiert ihre vom Erzähler zugewiesene Rolle REINMUTH, „Beobachtungen zur literarischen Gestaltung“, 151f.

⁴⁵ Vgl. hierzu DIETER SÄNGER, „Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und die Weisheit“, *Kairos NF* 23 (1981) 231–242.

⁴⁶ Von 7,1 her wird man kaum unterstellen dürfen, in 20,8 und 21,8 sei es doch dazu gekommen. Dass hier von einem separaten Tisch der jüdischen Festteilnehmer keine Rede ist, hat erzählerische Gründe, vgl. VOGEL, „Einführung“, 18 (Anm. 78). Anders BURCHARD, „Asenethroman“, 431f: Nach 20,7 („Da erschranken sie über ihre Schönheit und gaben Gott die Ehre, der die Toten lebendig macht“) habe es den Anschein, „daß auch die Familie sich bekehrt“ und Joseph deshalb „seine in 7,1 berichtete Separation auf[gibt]“ (432). Unklar bleibt in dieser Hinsicht REINMUTH, „Beobachtungen zur literarischen Gestaltung“, 155f. Einerseits beurteilt er das Bekenntnis der Eltern und Verwandten Aseneths zu dem Gott, der die Toten lebendig macht, als „entscheidend“ für die „nun ungeteilte Mahlgemeinschaft im Haus des Pentephres“ (155). Andererseits erscheint ihm fraglich,

Tempels als die eigentliche „source of moral defilement“⁴⁷. Überhaupt ist der einzige sich durchhaltende Antagonismus der zwischen Götzendienst und wahrer Gottesverehrung⁴⁸. Mit alledem ist der von Erich S. Green geforderte Beweis⁴⁹ für ägyptische Herkunft zwar noch nicht erbracht. Doch summiert man die sie stützenden Argumente „they do establish a considerable weight of probability“⁵⁰.

Bei der Suche nach einer genaueren Ortslage hat innerhalb des Groraums Ägypten Alexandria und Umgebung das Meiste für sich⁵¹. Andere Lokalisierungsversuche (Kleinasien, Syrien, Palästina)⁵² können dagegen nicht aufkommen. Damit ist zugleich gesagt: JosAs gehört in den Bereich des hellenistisch-jüdischen Schrifttums, ist also nicht essenisch, aber auch kein Produkt der therapeutischen Gemeinschaft, über die Philo in VitCont berichtet⁵³.

Hinsichtlich der Datierung markieren zwei Rahmendaten den ungefähren *terminus a quo* und *terminus ad quem*. Zum einen ist es die bereits fortgeschrittene LXX-Übersetzung – auffällig sind vor allem die zahlreichen Beruhungen mit dem Buch Genesis und den Psalmen⁵⁴ –, zum anderen der jüdische Aufstand in Alexandria, Ägypten und der Kyrenaika unter Trajan (115–117 n.Chr.)⁵⁵. Für die dortige jüdische Bevölkerung endete er in einer Katastrophe. Da die hymnische Sprache der LXX-Psalmen als bekannt vorausgesetzt und nachgebildet wird, muss sie bereits seit geraumer Zeit Eingang in die religiöse Koine der Gottesdienst- und Gebetsprache gefunden haben. Zu Recht spricht Edith M. Humphrey vom „Septuagintal character of *Aseneth*“⁵⁶. Von daher versteht sich die Annahme, JosAs könne frühestens an der Wende vom 2. zum 1. Jh. v. Chr. entstanden sein. Demnach verbleibt ein Zeitraum von gut 200 Jahren⁵⁷. Eine Abfassung nach der niedergeschlagenen

„ob Pentephres und seine Familie (oder gar Pharao) nun als Juden verstanden werden“ (156 Anm. 49). Das ist sicher nicht der Fall. Aber unterhalb dieser Schwelle könnte man sie als potentielle „Gottesfürchtige“ bezeichnen.

⁴⁷ JONATHAN KLAUANS, *Impurity and Sin*, 134. vgl. 43–60.177–186.

⁴⁸ Vgl. JOHN J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, 238.

⁴⁹ *Heritage and Hellenism*, 93.

⁵⁰ COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, 105. Vgl. CHESNUTT, *From Death to Life*, 78f; JÜRGEN K. ZANGENBERG, „*Josephs und Aseneths Ägypten*“, bes. 179–185, und (mit weiteren Argumenten) JANOS BOLYKI, „Egypt as the Setting for JOSEPH AND ASENETH“, 81–96. Nicht festlegen möchte sich STANDHARTINGER, *Frauenbild*, 15f.

⁵¹ So u.a. HOWARD C. KEE, „The Socio-Religious Setting“, 190 (Alexandria sei „the most likely candidate for provenance“); HEZSER, „Joseph and Aseneth“, 39. An ein ländlich geprägtes Milieu denken PHILONENKO, *Joseph et Aseneth*, 107 („[I]es rapports entre Egyptiens et Juifs étaient la inévitables et quotidiens“), und CHYUTIN, *Tendentious Hagiographies*, 214f.

⁵² So wahlweise KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 296 (vgl. 286–293), vor allem aufgrund ihrer Situierung von JosAs in einen spätantiken soziokulturellen und religiösen Kontext.

⁵³ Diese früher häufiger vertretene These hatte bereits BURCHARD, *Untersuchungen*, 107–112, mit guten Gründen zurückgewiesen. Vgl. SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 48–57, und CHESNUTT, *From Death to Life*, 186–198. Einen essenischen Hintergrund nehmen wieder ROGER T. BECKWITH, „The Solar Calender of Joseph and Asenath“, 90–111, und JOHN C. O’NEILL, „What is Joseph and Aseneth about?“, 189–194 (vielleicht auch therapeutisch), an.

⁵⁴ Ihre Übersetzung ins Griechische fand vermutlich in der ersten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. statt, GILLES DORIVAL, „L’achèvement de la Septante dans le judaisme“, 110f.

⁵⁵ Vgl. nur E. MARY SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, 389–412. Die wichtigsten Quellen sind Euseb, *HistEccl* IV 2,1–4; Cassius Dio LXVIII 32,1–2. Vgl. CPJ II, 158a.158b.435–450. Zur Vorgeschichte gehört, was Josephus in *Bell* 7,407–421.437–450 berichtet.

⁵⁶ *Joseph and Aseneth*, 32.

⁵⁷ Diesen Rahmen sprengen GIDEON BOHAK, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, DERS., „From Fiction to History“, 273–284, und CHYUTIN, *Tendentious Hagiographies*, 217–232.260–262. Vor allem

Erhebung ist aus inhaltlichen Gründen kaum möglich. Im Darstellungskonzept von JosAs fungiert Aseneth als exemplarische Proselytin, die die Hinwendung zum „Gott der Hebräer“ (11,10), der mit den „Göttern der Ägypter“ (12,9) kontrastiert wird und alle, die sie verehren, „hasst“ (11,7f), prototypisch verkörpert⁵⁸. Durch ihre kollektive Deutung als „Zufluchtsstadt“ (πόλις καταφυγῆς, 15,7; 17,6; 19,5.8) und „befestigte Mutterstadt“ (μητρόπολις τετειχισμένη, 16,16) wird sie zu einer Identitätsfigur für alle ἔθνη, die wie sie selbst „zum Herrn, dem höchsten Gott fliehen“ und sich zu ihm bekehren (15,7f; 16,14, vgl. 9,2; 11,10f). Dies lässt darauf schließen „that proselytism was a lively prospect in the author’s day“⁵⁹. Nach dem Aufstand erscheint die hier vorausgesetzte oder für den Autor doch zumindest im Bereich des Möglichen liegende soziale Interaktion zwischen Juden und Ägyptern⁶⁰ schwer vorstellbar. Sie wird auch im zweiten Teil trotz konfrontativer Störmanöver, in die beide Seiten involviert sind, nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Der Pharao dankt Levi kniefällig für die Verschonung seines Sohnes (29,6, vgl. 29,2–5), Joseph avanciert vom Vizekönig zum 48 Jahre herrschenden Regenten und wird dem verwaisten Thronerben wie ein Vater (29,9). Für eine genauere Datierung innerhalb des genannten Zeitraums fehlen eindeutige Kriterien. Immerhin vermittelt die Erzählung den Eindruck einer trotz aller auf der religiösen Ebene angesiedelten Differenzen relativ spannungsfreien

aufgrund der Bienenepisode datiert Bohak in die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (160–145 v. Chr.). Der Autor sei ein jüdischer Priester levitischer Abstammung gewesen. Mit JosAs habe er die Absicht verfolgt, das von Onias IV. nach seiner Flucht aus Jerusalem in Heliopolis errichtete Konkurrenzheiligtum (vgl. Josephus, *Bell* 1,33; 7,420–432; *Ant* 12,387f; 13,62–73; 20,236) zu legitimieren. Chyutin tendiert in die gleiche Richtung: JosAs sei verfasst worden „in support of Onias’ temple“ (209). Die Erzählung beschreibe „the purification of an Egyptian pagan temple in Heliopolis“, den Aseneths von Mauern umgebener Wohnturm mit seinen verschiedenen Gemächern (vgl. 2,1–12) repräsentiere, und „how the land of Onias becomes a haven for the Jews in Egypt and from the Land of Israel“ (261). Joseph und Aseneths Hochzeitsfest symbolisiere die Konsekration des Tempels und der Tempelstadt (231).

⁵⁸ Insofern ist Aseneth „ein weiblicher Abraham“, BURCHARD, *Untersuchungen*, 120.

⁵⁹ CHRISTOPH BURCHARD, „The Present State of Research“, 307. Vgl. SARA R. JOHNSON, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity*, 117–120.

⁶⁰ Näheres dazu in Abschnitt „4.2.1. Der jüdische Referenzrahmen: Speisetora und Speisepraxis“ auf Seite 196. Vgl. HEZSER, „Joseph and Aseneth“, 2: „[A]ccording to *Joseph and Aseneth* the religious boundaries between Jews and non-Jews can be crossed from the gentile to the Jewish side“. Ihrer Ansicht nach gilt das nicht in gleicher Weise für die „social and civic boundaries“, ebd. Aber auch diese Grenzen erscheinen partiell durchlässig. Pentephres will seine Tochter Joseph zur Frau geben (4,8), lädt ihn zum Essen ein (7,1) ein und bietet ihm an, in seinem Haus zu übernachten (9,4). Der Pharao richtet für das Brautpaar die Hochzeit aus und verbietet während der sieben Festtage im ganzen Land jegliche Arbeit (21,8). Zumindest in der erzählten Welt erscheint das soziale Beziehungsgefüge nach beiden Seiten hin offener als Hezser meint. Für HACHAM, „Joseph and Aseneth“, zeigt sich dies vor allem in Kap. 23–29. Sie spiegelten die ungebrochene jüdische Loyalität zum ptolemäischen Herrscherhaus, gleichzeitig aber auch einen mörderischen Kampf innerhalb der königlichen Familie, wie das Komplott des Pharaosohns gegen den eigenen Vater erkennen lasse. Beide Sachverhalte verwiesen auf die spannungsreiche Zeit zwischen 107–88 v. Chr., in der die Juden im Machtkampf zwischen Kleopatra III. und ihrem Sohn Ptolemaios IX. Soter II. sich gegenüber der Regentin solidarisch zeigten und sie in Gestalt der jüdischen Generäle Ananias und Chelkias unterstützten (Josephus, *Ant* 13,285–287.349). Die Verwicklung der Juden in diesen ptolemäischen Familienzwist begünstigte antijüdische Ressentiments „which apparently provoked anti-Jewish riots in Alexandria“ (64 [vgl. CP] I, 24f.63f.96f und PETER M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 88.688f.715f]). Da der zweite Teil von JosAs sich darum bemühe, die absolute Regimetreue der Judenschaft zu demonstrieren, sei es wahrscheinlich, dass zumindest die Kap. 23–29 spätestens in den 80er Jahren des 1. Jh.s v. Chr. verfasst wurden. Auf die naheliegenden Fragen, ob Teil 1 dann vielleicht eine eigenständige Komposition darstellt, wie beide Teile sich in literarischer Hinsicht zueinander verhalten und warum in den Kap. 1–21(22) von dem hinter Kap. 23–29 stehenden Konflikt nichts zu spüren ist, geht Hacham nicht weiter ein.

Beziehung zur nichtjüdischen Umwelt. Davon kann nach dem gezielten Pogrom gegen die Juden unter C. Iulius Caesar Germanicus (Caligula) im Jahre 38 n.Chr. durch den Präfekten A. Avilus Flaccus⁶¹ kaum noch die Rede sein. Als Entstehungsdatum kommen m.E. am ehesten die Jahre zwischen 50 v.Chr. und ca. 30 n.Chr. in Betracht⁶².

Noch ein Wort zur literarischen Integrität. Beide Erzahlteile sind thematisch aufeinander bezogen, bilden eine organische Einheit und gehören von Beginn an zusammen. Das wird in der Regel auch so gesehen. Eine andere Frage ist, ob eine jüdische Grundschrift später christlich bzw. christlich-gnostisch überarbeitet worden ist. Damit rechnet Traugott Holtz, der vor allem in den sog. Mahlformeln (8,5–7,9; 15,5; 16,16; 19,5; 21,14.21) und der Bienenwabenepisode (16,1–17,4) die redigierende Hand christlicher Interpolatoren am Werk sieht⁶³. Warum dann bei den gezielt und planmäßig erfolgten Eingriffen in den Text zugunsten einer eucharistischen Interpretation die Trias „Brot des Lebens“, „Kelch der Unsterblichkeit“, „Salbe der Unverweslichkeit“ unverändert übernommen und nicht durch die Taufe ersetzt oder um sie erweitert wurde, erklärt Holtz u.a. mit der sakramentalen Bedeutung des $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ in gnostisierenden christlichen Kreisen. Bei ihnen habe die als Geistmitteilung verstandene Salbung „die Taufe entweder ganz verdrängt ... oder doch ... an Bedeutung weit überragt[]“⁶⁴. Textkritisch gibt es keine Anhaltspunkte für eine christliche Bearbeitung. Wer mit ihr rechnet, muss zusätzlich annehmen, sie sei bereits sehr früh erfolgt und deshalb textkritisch nicht mehr greif- und nachweisbar. Die zum Vergleich herangezogenen neutestamentlichen Texte Joh 6,35.48–51; 1Kor 10,1–22 erlauben lediglich den Schluss, dass auf sie Vorstellungen eingewirkt haben, die sich auch in JosAs finden⁶⁵. Nichts zwingt dazu, an Interpolationen zu denken, um den als christlich verdächtigten Passagen einen Sinn abzugewinnen, der sie in einem jüdischen Kontext belasst⁶⁶.

⁶¹ Philo, *Flacc* 10–90, bes. 62–70; *LegGai* 120–137; Josephus, *Ant* 18,257–260.

⁶² Vgl. DIETER SÄNGER, „Erwägungen zur historischen Einordnung und Datierung“, 86–106. Allerdings ist der gegen meinen dortigen Datierungsvorschlag (30–38 n.Chr.) erhobene Einwand zu beachten, dass „the tensions evidenced in *Joseph and Aseneth* allow us to reconstruct the general social climate, but not the specific historical events, that led to the writing of the work“, CHESNUTT, *From Death to Life*, 84f (Anm. 80), ähnlich COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, 106. Eine Abfassung zur Zeit der „Ptolemaic period in Egypt before the Roman takeover in 30 BCE“ favorisiert jetzt RANDALL D. CHESNUTT, „*Joseph and Aseneth*: Food as an Identity Marker“, 358. Aus der Nichterwähnung des Proselytentauchbads schließt Jeremias, die Schrift müsse spätestens gegen Ende der ptolemäischen Periode verfasst worden sein, *Die Missionarische Aufgabe in der Mischehe*, 293. Er setzt also die Existenz des Proselytentauchbads schon in vortannaitischer Zeit voraus. Dagegen spricht die Quellenlage. Es fehlen überzeugende Belege, auf die sich diese Annahme stützen kann. Sehr wahrscheinlich fungierte das Proselytentauchbad erst ab der Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr. als – freilich noch nicht von allen rabbinischen Gelehrten geforderte – Zulassungsbedingung für den Eintritt in den „Bund“ (bKer 9,1, vgl. bYev 46a; SifBam 108 zu Num 15,14). Vgl. DIETER SÄNGER, „Ist er heraufgestiegen, gilt er in jeder Hinsicht als ein Israelit“ (bYev 47b)“, 291–334.

⁶³ Christliche Interpolationen, 55–71.

⁶⁴ A.a.O. 63. Weil er JosAs in toto für christlich hält, bezieht PENN, „Identity Transformation“, 182f, das $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ auf die Taufe, Brot und Kelch auf die Eucharistie.

⁶⁵ Zu ergänzen wäre noch, dass der Makarismus in JosAs 16,14 eine enge Parallele in Mt 16,17 hat, vgl. CHRISTOPH KÄHLER, „Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matth. XVI. 17–19“, 48–50. Dessen Ansicht, dadurch werde *Aseneth* zur Offenbarungstragerin, teile ich aber nicht. Die jeweiligen Kontexte sind doch zu verschieden (vgl. unten Abschnitt „5 Der religiöse und soziokulturelle Kontext: Ein jüdisches Kultmahl?“).

⁶⁶ Vgl. HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 195; VOGEL, „Einführung“, 23–25.

4. Die sog. Mahlformeln

4.1. Struktur und Kontext

Nachdem die Schrift über Jahrhunderte hinweg nahezu in Vergessenheit geraten war, obwohl sie einmal zu den verbreitetsten und meistgelesenen literarischen Werken gehörte⁶⁷, lenkte Pierre Batiffol mit seiner *Editio princeps* wieder die Aufmerksamkeit auf JosAs. Allerdings hielt er das Werk für ein christliches Produkt aus byzantinischer Zeit⁶⁸ und übergab es damit den Kirchenhistorikern. Erst in den 1950er Jahren widerfuhr der Schrift Gerechtigkeit. Mit zwei kleinen Artikeln holten George D. Kilpatrick und Joachim Jeremias⁶⁹ sie aus dem hagiographischen Exil in ihre angestammte jüdische Heimat zurück.

Beide brachten JosAs im Laufe der Diskussion über den Ursprung des Herrenmahls ins exegetische Gespräch. Kilpatrick erschloss aus den sog. Mahlformeln ἄρτος ζωῆς – ποτήριον ἄθανασίας – χρῆσμα ἄφθαρσίας⁷⁰ und aus der Herrenmahlstradition ein „common pattern“, nämlich „the blessing and partaking of bread and wine as a religious meal“⁷¹. Da sich dieser nur durch JosAs bezeugte Mahltypus vom Passamahl signifikant unterscheidet, aber eine deutliche Affinität zu Jesu letztem Mahl aufweist⁷², orientierten sich Jesus und der Verfasser vom JosAs unabhängig voneinander an einem älteren jüdischen Mahlritus. Hingegen meinte Jeremias, die Mahlformeln referierten auf „the benedictions at the beginning and at the end of the ordinary daily meal“, wobei es sich um „solemn phrases“ handle „borrowed from Hellenistic syncretism“⁷³. Kilpatrick's These hat sich nicht durchgesetzt

⁶⁷ Darauf lassen die zahlreichen Übersetzungen und Bearbeitungen der Schrift sowie ihre literarische Wirkungsgeschichte schließen. Ausführlich hierzu BURCHARD, „Asenethroman“, 330–408. Vgl. auch DERS./CARSTEN BURFEIND, „Nachlese zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte“, 475–497; ANGELA STANDHARTINGER, „Zur Wirkungsgeschichte von *Joseph und Aseneth*“, 219–234.

⁶⁸ Ihm zufolge ist „*La Prière d'Aseneth une œuvre catholique*“, das „appartient à (la) littérature romanesque et mystique du *v^e siècle*“ (35) und zur „[p]roduction littéraire grecque de quelque centre catholique de la haute Asie Mineure“ (37) gehört. Nachhaltig gewirkt hat Batiffols allegorische Interpretation: Joseph sei „la figure du Christ“ (24), Aseneth repräsentiere das christliche Ideal der Virginität (29). Vgl. LUCIEN MASSEBIEAU, „Rez. P. Batiffol“, 161–172 (unio mystica von Nous und göttlichem Geist); RIESSLER, „Joseph und Asenath“, 8–10 (Erlösung der Seele durch den Messias Joseph); ETHELBERG STAUFFER, Art. „γαμέω, γάμος“, 654f (Hochzeit des Messias mit der Gottesstadt bzw. der Gemeinde); HANS PRIEBATSCH, *Josephsgeschichte*, 127 (Vereinigung des himmlischen Christus mit der erlösungsbedürftigen Kirche oder Seele); HEINRICH SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 275 Anm. 4 (christlich-gnostische Sicht auf die „Rettung der Sophia [Aseneth] durch den Soter [Joseph]“); PHILONENKO, *Joseph et Aseneth*, 83–89 (valentianisch-gnostische Syzygie von Soter und Sophia-Achamoth). Gewiss trifft es zu, dass JosAs nicht nur eine Geschichte aus der biblischen Vergangenheit erzählt, sondern den Text auf der Bedeutungsebene mit einer Sinnlinie verwebt, durch die das Erzählte transparent wird für die Verfassergegenwart. Doch transportiert die Schrift keine höhere Wahrheit, die allegorisch entschlüsselt werden müsste, hierzu SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 13–22. Dass Batiffol wenig später als Reaktion auf die Kritik von LOUIS DUCHESNE, „Rez. Batiffol“, 461–466, seine Meinung änderte und dessen Einschätzung, „ce petit livre ... réclame une place parmi les œuvres littéraires du judaïsme hellénique et propagandiste, contemporain de Jésus-Christ ou même antérieur à lui“ (466) zustimmte, blieb weithin unbeachtet – bis heute, vgl. KRAFT, *Exploring the Scripturesque*, 36 (mit Anm. 4).

⁶⁹ GEORGE D. KILPATRICK, „The Last Supper“, 4–8; JOACHIM JEREMIAS, „The Last Supper“, 91f.

⁷⁰ Die beiden Stellen 21,14.21 bleiben bei Kilpatrick und Jeremias ausgespart. Sie finden sich in Aseneths Exhomologese (21,[10]11–21), die in Batiffols Ausgabe, der A zugrunde liegt, fehlt. Dort schließt 22,1 unmittelbar an 21,9 an. Auch Philonenko bietet diesen Abschnitt nicht.

⁷¹ KILPATRICK, „The Last Supper“, 6.

⁷² A.a.O. 7.

⁷³ JEREMIAS, „The Last Supper“, 91.

und, soweit ich sehe, auch keine Verteidiger gefunden. Wohl zu Recht. Anders verhält es sich mit der von Jeremias gelegten Spur. Sie ist mehrfach aufgenommen worden, freilich auf unterschiedliche Weise und ohne dass die Wege in eine Richtung geführt hätten.

Die hier interessierenden Wortgruppen begegnen sechs Mal, und zwar ausschließlich im ersten Teil der Erzählung. Einheitlich sind sie allerdings nicht, wie der folgende Überblick zeigt:

Bei ihrem ersten Zusammentreffen stellt Pentephres seine Tochter Joseph vor. Als sie ihn auf Gehei ihres Vaters geschwisterlich küssen will, wehrt er ab und begründet seine Weigerung so:

Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann (οὐκ ἔστι προσήκον ἀνδρὶ θεοσεβεῖ), der mit seinem Mund den lebendigen Gott segnet und isst gesegnetes Brot des Lebens (ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς) und trinkt (den) gesegneten Kelch der Unsterblichkeit (ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας) und sich salbt mit (der) gesegneten Salbe der Unverweslichkeit (χρίσματι εὐλογημένῳ ἀφθαρσίας), zu küssen eine fremde Frau, die mit ihrem Mund tote und stumme Götter segnet und isst von ihrem Tisch Brot des Erwürgens (ἄρτον ἀγχόνης) und trinkt aus ihrem Trankopfer (den) Kelch des Hinterhalts (ποτήριον ἐνέδρας) und sich salbt mit der Salbe des Verderbens (χρίσματι ἀπολείας) (8,5).

Aseneth ist bestürzt und den Tränen nahe. Daraufhin legt Joseph die rechte Hand auf ihr Haupt und bittet für sie:

Du Herr, segne diese Jungfrau, und erneuere sie wieder mit deinem Geist und forme sie wieder mit deiner verborgenen Hand und mache sie wieder lebendig; und sie esse Brot deines Lebens (ἄρτον ζωῆς σου) und trinke (den) Kelch deines Segens (ποτήριον εὐλογίας σου), und zähle sie zu deinem Volk, das du auserwählt hast, bevor alle Dinge wurden (8,9).

Aseneth zieht sich in ihre Gemächer zurück. Sie streut Asche auf ihr Haupt, fastet sieben Tage lang, tut Buße und schwört den bisher verehrten Göttern ab. Am achten Tag (11,1) erscheint ein Mensch vom Himmel (14,3). Er teilt ihr mit, dass ihr Name in das Buch der Lebenden geschrieben wurde. Dann fährt er fort:

Siehe, von heute an wirst du wieder erneuert und wieder lebendig gemacht; und du wirst essen gesegnetes Brot des Lebens (ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς) und wirst trinken (den) gesegneten Kelch der Unsterblichkeit (ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας) und wirst dich salben mit der gesegneten Salbe der Unverweslichkeit (χρίσματι εὐλογημένῳ ἀφθαρσίας) (15,5).

Was Aseneth zu essen bekommt, ist ein Stück von einer Bienenwabe (κηρίον μελίσσης). Anschließend sagt der Himmelsbote:

Siehe, nun aest du Brot des Lebens (ἄρτον ζωῆς) und trankst (den) Kelch der Unsterblichkeit (ποτήριον ἀθανασίας) und hast dich gesalbt mit (der) Salbe der Unverweslichkeit (χρίσματι ἀφθαρσίας) (16,16 [fehlt bei Phil.]).

Als Aseneth und Joseph sich zum zweiten Mal begegnen, berichtet sie ihm vom Besuch des Engels:

Und ein Mensch kam heute aus dem Himmel zu mir, und er gab mir Brot des Lebens (ἄρτον ζωῆς), und ich a, und (den) Kelch des Segens (ποτήριον εὐλογίας), und ich trank (19,5 [fehlt bei Phil.]).

Teil 1 endet mit einem im Stil der Psalmen gehaltenen Bekenntnislied (ὕμνος ἔξομολογήσεως) Aseneths. Darin heißt es:

Ich sündigte Herr, ich sündigte, viel sündigte ich vor dir. Brot des Erwürgens (ἄρτον ἀγχόνης) aß ich, und (den) Kelch des Hinterhalts (ποτήριον ἐνέδρας) trank ich vom Tisch des Todes (21,14 [fehlt bei Phil.]).

Ich sündigte, Herr, ich sündigte ..., bis Joseph kam, der Starke Gottes ..., und er gab mir Brot des Lebens (ἄρτον ζωῆς) zu essen und (den) Kelch der Weisheit (ποτήριον σοφίας) zu trinken (21,21 [fehlt bei Phil.]).

In sprachlich-formaler Hinsicht erscheinen die Wendungen instabil und wenig homogen. Sie begegnen entweder paarweise (8,9; 19,5; 21,21) oder sind dreigliedrig (8,5; 15,5; 16,16). Bei Zweigliedrigkeit entfällt jeweils das χρῖσμα. Singulär ist außerdem die Verbindung ποτήριον σοφίας (21,21). Sonst heißt es durchweg „Kelch der *Unsterblichkeit*“. In 8,9 und 19,5 fehlt das qualifizierende ἀθανασία. Es könnte aber in dem (dann verkürzten) Ausdruck ποτήριον εὐλογίας bzw. ποτήριον εὐλογημένον mitgedacht sein, zumal das Verb εὐλογεῖν gerade dort steht, wo ἀθανασία mit dem Kelch kombiniert wird (vgl. 8,5). Einzige Ausnahme ist das konstant sich durchhaltende Syntagma ἄρτος ζωῆς. Die zu beobachtenden Varianz legt es nicht gerade nahe, von einer geprägten oder technischen Formel auszugehen⁷⁴. Gelegentlich wird vermutet, in 8,5 läge sie in ihrer ursprünglichen Gestalt vor, auf die alle übrigen Stellen, wenn auch nur locker, Bezug nähmen. Dafür sind die Differenzen jedoch zu groß. Sie sprechen gegen einen festen liturgischen Zusammenhang. Überdies gibt das bei Zweigliedrigkeit jeweils fehlende χρῖσμα zu erkennen, dass ihm sachlich nicht das Gewicht der beiden anderen Glieder zukommt, ohne es deshalb beiseiteschieben zu dürfen⁷⁵.

4.2. Zum Verständnis der Trias Brot – Kelch – Salbe

In 8,5 kennzeichnet die Dreierreihe Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit, Salbe der Unverweslichkeit die spezifische Eigenart des gottverehrenden jüdischen Mannes (vgl. 4,7). Joseph begründet in den relativisch angeschlossenen Sätzen (ὅς εὐλογοεῖ ... ἐσθίει ... πίνει ... χριεῖται) nicht alleine seine Weigerung, Aseneth zu küssen, sondern formuliert, was ihn als frommen Juden bleibend ausmacht⁷⁶. Für die gottverehrende jüdische Frau (γυνὴ θεοσεβῆς) gilt das Gleiche (8,7: ὁμοίως). Dem gottverehrenden Mann wird unmittelbar darauf die mit ihrem Munde tote und stumme Götterbilder segnende „fremde Frau“ (γυνὴ ἄλλοτρία) gegenübergestellt. Kennzeichnend für sie ist, dass sie Brot des Erwürgens isst, den Kelch des Hinterhalts trinkt und sich mit der Salbe des Verderbens salbt. Diese negativ konnotierte Trias fungiert als Interpretament der γυνὴ ἄλλοτρία und bringt zum Ausdruck, wer Aseneth im Unterschied zum ἀνήρ bzw. zur γυνὴ θεοσεβῆς ist: eine Götzdienerin. Jedesmal charakterisieren die Wendungen eine bestimmte Existenzweise, die von der anderen prinzipiell unterschieden und mit ihr unvereinbar ist. Schaut man sich die übrigen Stellen an, wird schnell deutlich, dass sie einen neuen Akzent setzen. Doch geschieht dies auf der Basis und im Rahmen des eben Gesagten.

⁷⁴ So etwa KARL G. KUHN, „The Lord's Supper“, 75.

⁷⁵ Vgl. die lapidare Bemerkung von K. G. KUHN, a.a.O. 261 Anm. 35: „[T]his third element does not interest us in the present connection“.

⁷⁶ Zu beachten ist, dass alle Verben im durativen Präsens stehen und sich auf ein kontinuierliches, immer wiederkehrendes Handeln beziehen.

4.2.1. Der jüdische Referenzrahmen: Speisetora und Speisepraxis

In 21,14 bekennt Aseneth: Ich a Brot des Erwürgens und trank den Kelch des Hinterhalts vom Tisch des Todes. Der unmittelbare Kontext gibt zu erkennen, dass an Opfermahlzeiten gedacht ist (21,13, vgl. 11,9.16; 12,5), an denen sie als Priesterin (2,3) der angestammten Götter teilhatte. Aseneth erinnert in 21,11–21 an die fatalen Folgen des jetzt von ihr als Sünde qualifizierten vormaligen Tuns bzw. Nichttuns⁷⁷, das mit ihrer früheren Mahlpraxis einherging. Sie gehörte zu den distinkten Merkmalen ihrer vorkonversionellen religiösen Identität, deren Fehlorientierung auf der Verhaltensseite in dem Vorgang von Essen und Trinken verdichtet erscheint. Den Hintergrund bildet die Vorstellung, beim realen Genuss von Speise und Trank, die gotzenkultisch infiziert sind, komme der Mensch mit den im Hinterhalt lauernden dämonischen Mächten in Beruhung. Das ist natürlich jüdisch gedacht. Nach Jub 22,16f macht sich ein Jude durch die Teilnahme an heidnischen Mahlzeiten und insbesondere den Verzehr von Speisen, deren Genuss die Tora verbietet – etwa Fleisch von Fremdgottern geopferten (Ex 34,15)⁷⁸ oder nicht rituell geschlachteten Tieren (Lev 3,17; 7,25; Dtn 12,23–25; 15,23) –, zum „Gefährte“ der Dämonen anbetenden Völker und wird unrein. Aus diesem Grund weigert sich Daniel, der ansonsten keine Skrupel hat, sich in der chaldäischen Sprache und Literatur unterrichten zu lassen (Dan 1,4), von der königlichen Tafel zu essen oder zu trinken (1,8–16)⁷⁹. In assyrischer Gefangenschaft bleibt Tobit standhaft und rührt heidnische Speisen nicht an (Tob 1,10–12). Als Holofernes Judith an seinen Tisch bittet und sie auffordert, sich zu bedienen, lehnt sie das Angebot ab und isst nur von dem, was sie mitgebracht hat (Jdt 12,1–4.17–19, vgl. 10,5). JosAs 7,1 lässt trotz der szenischen Vorbereitung in 3,2–4 offen, ob dies auch bei Joseph der Fall ist. Er nimmt zwar Pentephres' Einladung an und bekommt einen Ehrenplatz zugewiesen. Erzählt wird aber lediglich, dass Joseph sein Essen an einem Tisch zu sich nimmt, den man eigens für ihn hingestellt hat⁸⁰. Von den jüdischen Priestern, die der Prokurator Felix nach Rom überstellen ließ, berichtet Josephus, sie hätten sich ungeachtet ihrer misslichen Lage mit Feigen und Nüssen begnügt, um nicht gegen göttliches Gebot zu verstoßen (Vit 13f). Gemeint ist, dass sie durch ihre vegetarische Ernährung sich vor gotzenkultischer Verunreinigung schützen wollten.

⁷⁷ Jedes einzelne Bekenntnis wird durch den Kehrvers eingeleitet: „Ich sündigte, Herr, ich sündigte; viel sündigte ich vor dir“ (man kann εὐώπιόν σου auch auf das zweite ἤμαρτον beziehen). Mehrfach betont Aseneth, sich unwissentlich verfehlt, den wahren Gott nicht erkannt und ihm deshalb nicht vertraut zu haben (12,5; 13,12f; 17,7; 21,15). Nach Num 15,30 hat sie damit nicht vorsätzlich (*b'jād rāmāh*), sondern aus Versehen (*bišgāgāh*) gesündigt (15,27–29). Ihre Bitte um Vergebung setzt dieses differenzierte Sundenverstandnis voraus.

⁷⁸ In 4Makk 5,2 wird es als εἰδωλόθυτον bezeichnet. Der Begriff findet sich in der jüdischen Literatur nur hier. In Ps.-Phok 31 ist εἰδωλόθυτων ἀπέργεσθαι aufgrund der schwachen Bezeugung wohl textkritisch sekundär und wie der ganze Vers als christliche Interpolation anzusehen (vgl. Sib 2,96). Wenn Paulus von εἰδωλόθυτα bzw. εἰδωλόθυτον spricht (1Kor 8,1.4.7.10; 10,19.28 [v.l. für ursprüngliches ἐρόθυτον]), geht es um den Verzehr (8,4.7) von Opferfleisch (8,13: κρέας). Vgl. Act 15,29; 21,25; Apk 2,14.20; Did 6,3; Justin, *Dial. c. Tryphone* 34,8; 35,1.6; Justin, *Adv Haer* I 6,3; 24,5; 26,3; 28,2; Euseb, *HistEccl* IV 7,7.

⁷⁹ Dan 10,3 setzt freilich voraus, dass er nicht prinzipiell auf Fleisch und Wein verzichtet. Nur wird über die Herkunft der Produkte nichts gesagt. Im Unterschied zu Daniel sitzt der judaische König Jojachin nach seiner Begnadigung durch den babylonischen König „alle Tage lang“ an dessen Tisch und isst mit ihm (2Kon 25,27–30, vgl. Jer 52,31–34).

⁸⁰ Judiths Praxis setzt CHRISTOPH BURCHARD, „The Importance of Joseph and Aseneth“, 263–295, im Blick auf 7,1 offenbar auch für Joseph voraus, wenn er meint: „[H]e was eating his lunch“ (274). Deshalb kann man m.E. nicht pauschal sagen: „Reinheitsvorschriften kommen nicht vor“, so CHRISTOPH BURCHARD, *Joseph und Aseneth* (JSHRZ 2/4), 615 (Einleitung).

Die Funktion der in der Tora gezogenen Verbotslinie zwischen reinen und unreinen Speisen (Lev 11; 20,25; Dtn 14,3–21)⁸¹ erhellt Lev 11,44f (vgl. Dtn 14,2). Ziel der Positivliste ist es, die Heiligkeit des Gottesvolkes zur Darstellung zu bringen: „Seid heilig, denn ich (Jahwe) bin heilig“ (V.45fin). Das unlösliche Beziehungs- und Zuordnungsverhältnis von kultischer Reinheit und Heiligkeit einerseits sowie dessen Kehrseite, die Abgrenzung von den Völkern andererseits, verdeutlicht exemplarisch Arist 141C.142:

„... wir betrachten das ganze Leben lang Gottes Herrschaft. Damit wir nicht besudelt⁸² und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in bezug auf Speisen und Getränke und Berühren, Hören und Sehen“⁸³ (vgl. 139.144–151).

Obwohl Ps.-Aristeas die jüdische Gesandtschaft vom König feierlich bewirten lässt, betont er doch ausdrücklich, dass die Speisen nach den Gebräuchen der Gäste zubereitet wurden (181)⁸⁴. Der zu ihrer Betreuung abgeordnete Beamte Dorotheos, vermutlich selbst jüdischer Herkunft (vgl. 47–50), sollte eigens für die korrekte Durchführung Sorge tragen (182–184.186). Entgegen den ägyptischen Gepflogenheiten wird das gemeinsame Mahl nicht mit einer opferkultischen Handlung der einheimischen Priester eröffnet, sondern der König bittet ihren jüdischen Kollegen Elissaios, ein Gebet zu sprechen (184f). Die dem Hohenpriester Eleazar in den Mund gelegte allegorische Interpretation der Speise- und Reinheitsgebote ([128f]130–169[170], vgl. 305f), mit deren Hilfe er die tiefere Bedeutung (139–160) und Rationalität (15f.139.161) des göttlichen νόμος verständlich zu machen sucht⁸⁵, hindert Ps.-Aristeas nicht daran, an ihrem Literalsinn festzuhalten und ihre buchstäbliche Befolgung einzufordern (127). Beides gehört für ihn zusammen⁸⁶. Jüdischerseits hat es zwar auch einen laxeren Umgang mit den in der Tora kodifizierten Speisetabus gegeben. Ein solches nicht erzwungenes Verhalten setzt 3Makk 7,10f voraus. Vermutlich richtet sich die Gesetzesapologie des zum Martyrium bereiten Eleazar (4Makk 5,16–38, vgl. 2Makk

⁸¹ Vgl. Gen 7,2; 8,20; 9,4; Lev 7,26f; 22,25; Jes 65,2–4; Ez 4,13f; Hos 9,3, ferner Jub 22,16; CD 12,11–15.19f; 11QT^a (11Q19) 48,4–7; 1Makk 1,47.62; 3Makk 3,4; TestAss 4,4f; Philo, *SpecLeg* 4,100–118; Josephus, *Ant* 3,259.

⁸² Das der Übersetzung zugrundeliegende Verb συναλισγομαι ist textkritisch wohl ursprünglich, seine Bedeutung aber nicht völlig gesichert. Es findet sich nur noch in Form eines Zitats bei Euseb, *Praep.ev* VIII 9,13. In Dan 1,8^{LXX.Th} wie anderswo (z.B. Mal 1,7.12; Sir 40,29 [jeweils LXX]; Mk 9,49 v.l.) begegnet das Simplex ἀλισγέω und meint dort „verunreinigen, beflecken“. Dies spricht dafür, das Kompositum in gleicher Weise zu verstehen.

⁸³ Übers. NORBERT MEISNER, *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1), Gütersloh ²1977, 35–85; 63f. Zur Interpretation dieses Passus vgl. NAOMI S. S. JACOBS, „Biting Off More Than They Can Chew“ (in diesem Band 157–179, bes. Abschnitt „4.2.1.2. Eleazar’s Discourse“ auf Seite 169).

⁸⁴ Vgl. Philo, *Jos* 201f; Josephus, *Ant* 12,94–98; 14,259f.

⁸⁵ Vgl. hierzu MARIE SIMON, „Das Problem der jüdischen Identität“, 46–49; KATELL BERTHELOT, „L’interprétation symbolique“, bes. 255–262.

⁸⁶ Gleiches gilt für Philo. Trotz seiner Bemerkungen in *SpecLeg* 1,8–11 (vgl. Quaest in Ex 2,2) fasst er die Beschneidung nicht bloß symbolisch auf, so gewiss sie für ihn wie alle Gesetze einen verborgenen, tieferen Sinn hat. Vielmehr besteht er, nicht nur in dieser Hinsicht, auf der wortgetreuen Erfüllung der Gebotsvorschriften (*Migr* 89–93, *Prob* 4; *Imm* 7f.127–135; *Cher* 94; *SpecLeg* 1,257–260). Auf der anderen Seite wendet sich Philo, der sich selbst als ἀλληγορικός bezeichnet (*Som* 2,142), gegen Glaubensgenossen, die am Buchstaben kleben und eine allegorische Deutung der Schrift nicht akzeptieren, *Cher* 42; *Som* 1,39; *Sacr* 131, vgl. *SpecLeg* 3,134; *VitCont* 2 und dazu CHRISTOPH RIEDWEG, *Mysterienterminologie*, 74f.85–88. Die vieldiskutierte Stelle Ps.-Phok 228 (ἀγνεῖη ψυχῆς, οὐ σώματος εἰσι καθαρμοί) unterstreicht den sittlich-moralischen Wert der Reinheitsgebote und damit auch der Speisetora, reduziert ihre Bedeutung aber nicht darauf. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch 1QS 5,5, wo von der Beschneidung der „Vorhaut des Triebes“ die Rede ist, vgl. 1QpHab 11,13; Beschneidung der „Vorhaut seines Herzens“. Dennoch stand für die Qumranfrommen die Notwendigkeit, dem Wortlaut des Beschneidungsgebots zu entsprechen, außer Frage.

6,18–31) gegen eine von den Geboten abweichende und zur Unreinheit führende (4Makk 5,19.25.27.36f) Speisepraxis⁸⁷. Auch 2Makk 7,1–41 (vgl. 4Makk 4,26; 8,1–14,10) kann in dieser Richtung gedeutet werden. Darüber hinaus waren selbst traditionell sich verstehende jüdische Männer und Frauen außerhalb des palästinischen Kernlandes schon aufgrund ihrer sozialen Einbindung in die überwiegend pagan geprägte Mehrheitsgesellschaft gerade auch in Fragen der Kaschrut zu gewissen Zugeständnissen genötigt. Eine wirkliche Alternative hatten sie nicht, jedenfalls nur um den Preis, sich selbst zu marginalisieren. Die Herausforderung, vor die sie gestellt waren, bestand darin, ihr Judesein im Spannungsfeld von Abgrenzung und Isolation auf der einen, abgestuften Graden von Akkulturation und Partizipation auf der anderen Seite zu bewähren. Nach allem, was wir wissen, wird man aber zumindest hinsichtlich der Speisevorschriften sagen können, dass sie aufs Ganze gesehen „als Erkennungszeichen jüdischen Erwahlungs Glaubens und jüdischer Identität beachtet wurden, auch unter den schwierigen Bedingungen des Lebens in der Diaspora“⁸⁸. Dabei kam der jüdischen Minorität entgegen, dass die Tora den Kontakt zwischen Juden und Heiden nirgends ausdrücklich verbietet, auch nicht ihre Tischgemeinschaft. Diese angesichts der Diasporasituation oft unvermeidliche Form von Kommensalität stand allerdings unter dem verpflichtenden Vorbehalt, auf unreine Speisen zu verzichten⁸⁹. JosAs geht noch einen Schritt weiter und beharrt grundsätzlich auf sozialer Exklusion (5,6; 19,3, vgl. Jub 22,16–20; 3Makk 3,4–7). Die Grenze verläuft zwischen Juden und Nichtjuden. Separierender Faktor ist die jeweilige religiöse Orientierung.

Jedoch weiß der Erzähler zu differenzieren. Keine der Gruppen erscheint als eine homogene, fest gefügte Größe; keine wird von ihm in toto als prinzipiell unwillig oder unfähig dargestellt, sich auf einen gemeinsamen Nenner zu verständigen, der jenseits aller sonstigen Unterschiede als beiderseits akzeptiertes Regulativ ihres Zusammenlebens dient⁹⁰. Er signalisiert damit sein vitales Interesse an einem gedeihlichen Miteinander von Juden und Nichtjuden. Da er verdeckt bleibt und sich mit keiner Handlungsfigur identifiziert, kommuniziert er sein Anliegen durch Figurencharakterisierung und Erzählerkommentar. Dies zeigt sich vor allem an Pentephres. Er wird als eine Person geschildert, die dem Judentum zugetan ist und ihre positive Haltung mehrfach offen bekundet. Von Joseph, neben Jakob (22,3–9) und Levi (22,13; 23,8–13; 28,17; 29,3–5) der Exponent jüdischer Religiosität und Frömmigkeit, weiß Pentephres nur Gutes zu sagen. Er spricht voller Hochachtung von ihm, lädt ihn zu sich ein, begegnet ihm ohne Distanz und wünscht sich ihn sogar als Schwiegersonn. Auch seine Frau und die Verwandtschaft sähen ihn

⁸⁷ HERMUT LÖHR, „Speisenfrage und Tora“, 23. Vgl. hierzu TESSA RAJAK, „Dying for the Law“, 126–129.

⁸⁸ LÖHR, ebd.

⁸⁹ Vgl. ED P. SANDERS, „Purity, Food and Offerings in the Greek Speaking Diaspora“, bes. 272–283, und ROLAND DEINES, „Aposteldekret“, 358–360.

⁹⁰ In der Erzählung verschränkt er die Konfliktlinien, um sie am Ende in die Bahnen der von ihm angestrebten Konfliktlösung einmünden zu lassen: Die Söhne Bilhas und Zilpas sind zwar Israeliten, handeln aber dem auf Sozialität angelegten Ethos zuwider, das den gottverehrenden Mann kennzeichnet (23,9f.12; 28,7.10.14; 29,3). Aus Hass auf ihren Bruder (22,11) werden sie zu Komplizen ihres vermeintlichen Retters (24,7–12) und machen sich mit ihm gemein (24,2–19), um den vorbildlichen ἀνὴρ θεοσεβῆς Joseph zu töten. Der gemeinschaftsfeindliche Plan misslingt. agyptischerseits stehen Aseneths Elternhaus und der Pharao, in betontem Gegensatz zu dessen Sohn und seiner Entourage, für die auf Konvivenz bedachte nichtjüdische Umwelt. Ihre gemeinschaftsdienliche Haltung gewinnt die Oberhand (29,9). Zur auktorialen Intention und pragmatischen Funktion dieser um Differenzierung bemuhnten Relationsmarkierungen vgl. REINMUTH, „Beobachtungen zur literarischen Gestaltung“, 152–155.

gerne als künftiges Familienmitglied an der Seite Aseneths (4,7f; 5,3f.7; 19,1f; 20,6.8; 21,1). Dieses vom Autor entworfene Bild des heidnischen Priesterfürsten reflektiert das in JosAs zum Vorschein kommende Modell eines *modus vivendi*, das den gegebenen Verhältnissen Rechnung trägt, zugleich aber torakonform und halachisch unbedenklich ist. Wir haben es hier mit einem Identitätskonzept zu tun, das der Erzähler in die „Sinnmatrix“ seiner gruppenspezifischen „Weltansicht“⁹¹ zu integrieren vermag und den adressierten Lesern als Leitlinie präsentiert: Formen sozialer Gemeinschaft mit Nichtjuden sind unterhalb der ausschließlich den eigenen Glaubensgenossen vorbehaltenen Beziehungsebene möglich, sofern diese Gemeinschaft von einem Ethos bestimmt ist, das kohäsive Kraft entfaltet und sich an dem inklusiven Ethos des gottverehrenden Juden ausrichtet. Dessen handlungsorientierte Maxime bringt Aseneth kurz und bündig auf den allgemeinen Begriff: jeden Menschen respektieren (28,7, vgl. Arist 168f). Dass damit keiner Relativierung oder gar Suspendierung fundamentaler religiöser Differenzen im Namen der Humanität das Wort geredet ist, macht der Erzähler am Beispiel der theologischen, anthropologischen und soteriologischen Implikationen, die sich mit der jüdischen Mahlpraxis verbinden, unmissverständlich deutlich. Der in der Selbst- und Außenwahrnehmung eine zentrale Rolle spielende religiöse Aspekt muss aber im alltagsweltlichen Bereich kein Hindernis sein für eine ethisch qualifizierte, d.h. auf gegenseitiger Akzeptanz beruhende friedliche Koexistenz von Juden und Nichtjuden⁹².

4.2.2. Theologische und kultische Implikationen

Wie Aseneths Exhomologese zu erkennen gibt (21,14), stehen ἄρτος ἀγγώνης und ποτήριον ἐνέδρας zum einen für den konkreten Vollzug, zum anderen pars pro toto für eine bestimmte Lebensweise oder Existenzorientierung. Nichts spricht gegen die Annahme, dass es sich in 8,5, wo beide Begriffspaare erstmals begegnen, ebenso verhält. Daraus folgt: Für die mit ihnen syntaktisch koordinierten, aber semantisch eine Antithese bildenden Wendungen „Brot des Lebens“, „Kelch der Unsterblichkeit“ und „Salbe der Unverweslichkeit“ gilt das Gleiche. Sie kennzeichnen, worauf das jeweils hinzugefügte εὐλογεῖν hinweist, den spezifischen Charakter der durch die Benediktionen geheiligten täglichen Mahlzeiten *more judaico* und qualifizieren damit das ganze jüdische Leben als wahrhaftes Leben, das ἀθανασία und ἀφθαρσία mit sich bringt. Umgekehrt bedeutet das: „Fremden Göttern“ (21,13) zu dienen und von ihrem Tisch zu essen führt ins Verderben und in den Tod. Damit klinkt sich JosAs – ob bewusst oder unbewusst, sei

⁹¹ Vgl. THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, 93.

⁹² Vgl. REINMUTH, „Beobachtungen zur literarischen Gestaltung“, 156f. Den auf Reziprozität angelegten Charakter dieses in den Kap. 22–29 narrativ entfalteten gemeinschaftsbezogenen Ethos verkennt RONALD CHARLES, „A Postcolonial Reading“, 265–283, wenn er darin eine auf den eigenen (sc. jüdischen) Vorteil bedachte imperiale Strategie des Erzählers erblickt: „When it comes to accepting a favour and taking advantage of the social system, the offer of the Other is gladly accepted“ (273). Gewiss trifft es zu, dass „there is no room in the author’s mind for any dialogue concerning the religious sentiments of the Other“ (274). Aber die Feststellung „The conversion of Aseneth represents the possibility for the Egyptians to come to accept the Jewish social-religious way of thinking and doing“ (ebd.) lässt gerade die Differenzierung vermissen, um die der Autor bemüht ist. In religiöser Hinsicht profiliert er jüdische Identität, indem er sie im eigentlichen Sinn des Wortes theologisch definiert und dadurch unterscheidbar macht (vgl. Arist 151fin. mit dem begründenden Verweis auf den „von Gott zur Erkenntnis aller Dinge“ [139] befähigten Gesetzgeber Mose). In sozialer Hinsicht korreliert er sie mit einem Ethos, dessen Wertmaßstab allgemein anerkannt werden kann und das deshalb auf Inklusion angelegt ist.

dahingestellt – in einen Identitatsdiskurs ein, in dem es vornehmlich um die Frage nach den „quintessentials of Judaism“⁹³ geht. Aus Sicht des Autors besteht jedenfalls kein Zweifel, dass die von ihm vorausgesetzte oder geforderte Praxis jüdischer Kommensalität nicht nur wesentlich dazugehört, sondern auch insofern kriteriologische Bedeutung hat, als sie auf der rituellen Gestaltungsebene wie aus der Fremdperspektive die exklusive Bindung der Tischgemeinschaft an den Gott Israels sichtbar zum Ausdruck bringt. Gerade daraus resultiert die spezifische Eigenart des jüdischen Essens. Dadurch, dass es aufgrund seiner kultisch-religiösen Substruktur der „Banalität des Alltäglichen“⁹⁴ enthoben ist, wird es unterscheidbar und gewinnt den Charakter einer identitätsstiftenden Größe. Von daher versteht sich, dass JosAs der intendierten Leserschaft immer wieder „the profoundly religious quality inherent in even the ‚ordinary‘ meal“ einschärft und sie dazu ermahnt „to maintain separateness from Gentiles and from the pollution of idols at mealtime“⁹⁵.

Es scheint mir deshalb eine falsche Alternative zu sein, wenn Burchard meint, „die Relativsätze in 8,5 charakterisier[t]en kein Mahl, sondern eine Person und nicht nur als Esser“⁹⁶. Dagegen sprechen die auffallenden und vom Verfasser doch wohl bewusst hergestellten intratextuellen Bezüge zwischen 8,5 und 21,14. Eher ist Karl G. Kuhn zuzustimmen, der, ausgehend von den qualifizierenden Genitiven ζωής und θανασίας, 8,5 mit Joh 6,35.48.51 und Ignatius, *Eph* 20,2 verbindet⁹⁷. Für JosAs ist das Essen des „gesegneten Lebensbrots“ und ist das Trinken des „gesegneten Unsterblichkeitskelchs“ in der Tat so etwas wie ein φαρμακον θανασίας, ντίδοτες τοϋ μη ποθανεῖν, λλ ζήν („Unsterblichkeitsarznei, Gegengift, dass man nicht stirbt, sondern lebt“ [Ign, *Eph* 20,2]).

⁹³ CHESNUTT, *From Death to Life*, 179. Zu ihnen gehört auch das vom Erzähler thematisierte Problem der Mischehe. Bereits im Einführungsteil wird es dialogisch inszeniert eingespielt (4,7–11), ist seitdem ständig présent und wartet darauf, gelöst zu werden. Mit seiner Lösung des Problems, das aus der scheinbaren Mesalliance resultiert, die dem Exogamieverbot (Ex 34,15f; Dtn 7,1–4 u.., vgl. auch Tob 4,12) entgegenstünde – Gen 41,45 stellt Aseneth als Heidin vor –, positioniert sich der Erzähler innerhalb einer offenbar kontrovers geführten Diskussion über die Legitimität ihrer Heirat mit dem Stammvater Joseph. Vor allem in der rabbinischen Literatur fungiert der Bezugstext Gen 41,45 als Aufhänger, um durch den (versuchten) Nachweis der jüdischen Herkunft Aseneths ihrer Ehe den Stachel der Illegitimität zu nehmen (vgl. oben Anm. 31). Im Darstellungskonzept von JosAs ist diese Thematik nicht zu trennen von der ihr zu- und nebeneordneten Speiseproblematik. Weder das eine noch das andere Themenfeld wird in der Erzählung um seiner selbst willen narrativ bearbeitet, sondern beide dienen im Verständnis des Verfassers „der Reflexion kollektiver jüdischer Existenz in der Diaspora“, REINMUTH, „Beobachtungen zur literarischen Gestaltung“, 153.

Aufgrund ihrer kulturanthropologisch orientierten Perspektive auf JosAs setzt BARBARA D. LIPSETT, *Desiring Conversion*, einen anderen Akzent: Aseneths Wandlung „from virgin to bride, from stranger to kin, from idolater to venerator of the most high God“ impliziere zwar eine „identity transformation“ (94), was aber nicht bedeute, dass sie nun ihr Ziel erreicht habe und den Geliebten heiraten könne. Vielmehr werde sie als Identitätsfigur einer „transformed and elevated reality“ (121) aufgeboten. Denn Aseneth, „the exemplar of the mutability of *metanoia*“, werde zur „city of refuge – the space within which godly virtues of clemency, self-control, and civic service not only advance Israelite authority but create complex interconnections and transactions between Israelite and Egyptian identity“ (121f) (Kursivierung im Orig.).

⁹⁴ KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 196.

⁹⁵ CHESNUTT, *From Death to Life*, 179. Dass der Verfasser in dieser Hinsicht eine rigide, die einschlägigen Reinheitsvorschriften der Tora in seinem Sinn – nämlich exzessiv – auslegende Position vertritt, ist offenkundig. Zur Sache vgl. nur PETER J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law*, 230–236; ED P. SANDERS, „Jewish Association with Gentiles“, 176–180, und BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 434–437.

⁹⁶ BURCHARD, „Asenethroman“, 426 (Anm. 236).

⁹⁷ „The Lord’s Supper“, 76. Vgl. DERS., „Repas culturel essenien et cene chrétien“, 90.

Oder mit Harald Hegermann formuliert: „[D]as götzekultfreie, gewöhnliche jüdische Mahl ist voll himmlisch-pneumatischer Segnungen“⁹⁸.

4.3. Das topische Gepräge der Trias

Bei diesem Verständnis der positiv konnotierten Trias muss freilich erklärt werden, warum das $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ in 21,14 fehlt, obwohl man es erwarten könnte, da es in 8,5 neben Brot und Kelch als weiteres Differenzmerkmal des „gottverehrenden Mannes“ und der $\gamma\upsilon\nu\eta$ $\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$ genannt wird. Zudem ist schwer vorstellbar, dass Salbe – oder vielleicht auch Salböl – auf jüdisches Alltagsessen referieren soll. Jedenfalls sind die dafür sprechenden Belege, anders als im griechisch-römischen Bereich⁹⁹, relativ spärlich. bBer 42a setzt den Gebrauch von Öl voraus, mit dem sich die um den Tisch Versammelten zur Reinigung die Hände bestreichen (vgl. γ Ber 10d). Wie über den Wein wird über das Öl der Segen gesprochen (bBer 43b). Nach bBer 53b [Bar.] hält das zum Reinigen der Hände verwendete Öl den Tischsegen auf, der das Mahl beschließt¹⁰⁰. Dem Öl wird hier im Zusammenhang der Mahlzeit durchaus eine besondere Bedeutung zugeschrieben. Fraglich ist jedoch, ob man so weit gehen darf, dass es immer – oder doch verbreitet – zu den mahltypischen Üblichkeiten gehörte.

Nun hat der Stellenüberblick gezeigt, dass das $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ mit Brot und Kelch nicht so fest verbunden ist, dass es immer aufgeführt werden muss, wenn von ihnen die Rede ist. Überhaupt scheint es entbehrlich zu sein, weil die dreigliedrige Wendung offenkundig nichts anderes sagt, als was in ihrer zweigliedrigen Variante zum Ausdruck gebracht wird. Dies belegen 16,16 und 19,5. An der zuletzt genannten Stelle berichtet Aseneth Joseph, während des Engelbesuchs habe sie Lebensbrot gegessen und den Segenskelch getrunken. Tatsächlich aber teilte ihr der himmlische Anthropos mit, nachdem sie von der Bienenwabe gegessen hatte: „Siehe, nun aßest du Brot des Lebens und trankst (den) Kelch der Unsterblichkeit und hast dich gesalbt mit (der) Salbe der Unverweslichkeit“. Daraus wird ersichtlich, dass durch das $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ nichts hinzukommt, was mit Brot und Kelch nicht schon gegeben wäre. Anders gesagt: Die dyadisch strukturierte Formulierung meint in Abbeviatur genau dasselbe wie ihr dreigliedriges Pendant. Welche Bewandnis hat es dann aber mit der Salbe?

Die Trias $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$ – $\pi\omicron\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ – $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ lässt sich weder in dieser Reihenfolge noch in ihrer Zusammenstellung aus den jüdischen Mahlzeiten ableiten. Burchard hat daher vermutet, wir hätten es mit einem „rhetorischen und literarischen Topos“¹⁰¹ zu tun, der in Anlehnung an die im Alten Testament (Dtn 7,13; 12,17; 14,23; 2Chr 31,5; 32,8; Neh 5,11; Hos 2,8; Hag 1,11 u.ö.) und frühen Judentum vielfach bezeugte Kombination Speise – Trank – (Salb-)Öl (vgl. nur 2Esdr 3,7: „Und den Sidoniern gaben sie Speisen [$\beta\rho\rho\omega\mu\alpha\tau\alpha$] und Getränke [$\pi\omicron\tau\acute{\alpha}$]

⁹⁸ „Griechisch-jüdisches Schrifttum“, 174.

⁹⁹ Nach griechischem Vorbild war es römische Sitte, zu Beginn des geselligen Teils (*comissatio*) der Tafelrunde und vor dem Nachtisch Kränze und Salben unter den Gästen zu verteilen, Catull. 13,11ff; Hor. *carm.* II 3,13; 7,7,22; 11,16f; III 1,44; IV 12,17; *epod.* 13,8; *ars* 375; Mart. III 12,4; Juv. 11,122; Cic. *Tusc.* V 62. Die Salbe war in der Regel dazu bestimmt, die erhitzten Köpfe zu kühlen und das Wohlbefinden der Mahlteilnehmer zu steigern. Gelegentlich wurden Salben wie Aromata auch als Geschmacksverstärker dem Wein zugesetzt, Theophr. *od.* 9,67. Weitere Belege bei ARNOLD HUG, Art. „Salben“, 1855–1857.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Bill I 426–428 (zu Mt 6,17). 986 (zu Mt 26,7); IV/2 625–627, und GUSTAV DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina IV*, 264f.

¹⁰¹ BURCHARD, *Untersuchungen*, 128. Vgl. DERS., „The Importance of Joseph and Aseneth“, 272–274.

und Öl [ελαιον])“ bzw. Brot (Getreide) – Wein – Öl das für den menschlichen Unterhalt Benötigte zusammenfasst¹⁰². Mir erscheint diese Vermutung nach wie vor plausibel. Joseph formuliert in 8,5 programmatisch, in welcher Hinsicht „the distinctively Jewish way of life“¹⁰³ sich unterscheidet von dem „way of life“ der Nichtjudin Aseneth¹⁰⁴. Die stellvertretend für die grundlegenden Nahrungsmittel genannten Produkte Brot, Kelch – er steht metonymisch für seinen jeweiligen Inhalt – und (Salb-)Ol fungieren dadurch, dass zu Beginn der Mahlzeit über das Brot die Berakha gesprochen und am Schluss Gott für Speise und Trank gepriesen wird¹⁰⁵, als Interpretament der vom Segnen gekennzeichneten jüdischen Existenz. Nirgends ist aber davon die Rede, die Gaben als solche vermittelten – gewissermaßen *ex opere operato* – Leben, Unsterblichkeit und Unverweslichkeit. Vielmehr ist es, wie JosAs betont herausstellt (8,5; 15,5, vgl. 8,9; 19,5), ihr gesegneter Gebrauch, der Brot, Kelch und (Salb-)Öl zum „Geist des Lebens“ werden lässt (16,14.16) und deshalb ζωή, αθανασία und αφθαρσία mit sich bringt, während das gotzenkultisch affizierte heidnische Essen¹⁰⁶ zum Verderben gereicht: αγχόνη, ένδρα, άπώλεια. Die Begründung geben 8,5 und 21,13: Wer vom „Brot ihrer Opfer“ isst, „segnet mit (dem) Mund tote und stumme Götterbilder“.

4.4. Die eschatologisch-soteriologische Perspektive

Nachdem Aseneth in ihrer Vorratskammer eine auf wunderbare Weise erzeugte Bienenwabe gefunden (16,8f) und von ihr gegessen hat¹⁰⁷, heißt es, nun habe sie Brot des Lebens gegessen, den Kelch der Unsterblichkeit getrunken und sich mit der Salbe der Unverweslichkeit gesalbt (16,16). Damit hat sie bekommen, was nach 8,5 den frommen Juden, ob Mann oder Frau, ausmacht, was Joseph für sie in 8,9 erbeten und der himmlische Mensch¹⁰⁸ ihr in 15,5 angekündigt hat. Bevor er von der Wabe ein kleines Stück abbricht,

¹⁰² Belege bei BURCHARD, *Untersuchungen*, 128f (sein Hinweis, in 2Chr 28,15 fehle das Trinken, bezieht sich nur auf die LXX-Fassung und gilt nicht für den MT). Neben den von ihm genannten Stellen vgl. noch 3Esr 6,30; Arist 92.112; Sib 3,243.745; 4,17 (ένδρα, μπελος, λαίη); thHen 10,19; TestLev 8,4f; TestJud 9,8; ApkAbr 9,7; Philo, *VitMos* 2,223; *SpecLeg* 1,141.179 (vgl. 1,248); 4,98; *Virt* 92,95; 1QH 18,24 (olim 10,24). Ps 23,5 und Ps 104,15 rechnen das Öl neben Speise und Trank zu den wichtigsten Gütern, mit denen Gott die Menschen versorgt.

¹⁰³ CHESNUTT, „Joseph and Aseneth: Food as an Identity Marker“, 361.

¹⁰⁴ Vgl. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, 233, und CHESNUTT, *From Death to Life*, 130: „[T]he language of eating, drinking and being anointed clearly refers to the continuing experience of those who worship God“, sowie DERS., *Perceptions of Oil*, 119f. Zu Recht betont Chesnutt, dass „oil ranks with food and drink as those items deemed most vulnerable to pagan defilement, and conversely, if used properly, as representative items to express a distinctive Jewish identity“, ebd. 113. Ein illustratives Beispiel liefert Josephus, *Ant* 12,119f.

¹⁰⁵ Vgl. mBer 6,1; 7,3; bBer 50.

¹⁰⁶ Vgl. 10,13: Zu Aseneths koniglichem δειπνον gehören neben erlesenen Speisen auch die Opfergaben für ihre Götter.

¹⁰⁷ Aufgrund der unterstellten „allegorical meaning of the story as a whole“ (232f) deutet CHYUTIN, *Tendentious Hagiographies*, den „neuen Tisch“ (τράπεζαν καινήν), den Aseneth vor den Engel hinstellt, um ihn bewirten zu können (16,1), als „a new altar ... replacing the previous table that stood in Aseneth’s room, i.e., her temple of idolatrous worship“ (233). Da die Bienenwabe die Tora und die Weisheit Israels symbolisiere, werde Aseneth jetzt in „the new religious customs and laws“ unterrichtet (ebd.). Von einer Belehrung in Sachen Tora und jüdischer Halachot durch den Engel verlautet im Text aber nichts.

¹⁰⁸ Um wen es sich handelt, bleibt offen. Er weigert sich, seinen Namen zu nennen (15,12x), bezeichnet sich aber selbst als στρατιάρχης πάσης στρατιάς τοῦ ὑψίστου (14,8) und ρχων τοῦ οἴκου κυρίου/τοῦ ὑψίστου (14,8; 15,12x, vgl. 21,21). Das passt gut zu Michael, vgl. TestAbr [Rez. A] 7,19 u..; ApkEsr 4,24; sIHen 33,10; grApkBar 11,4, vgl. Dan 8,11 und DELLING, „Einwirkungen“, 247f. Vielleicht ist aber auch an Gabriel gedacht. Darauf könnte die mit 14,9 weithin identische Beschreibung des himmlischen Wesens in Dan 10,5f^{LXX} deuten, vgl.

selbst davon isst und den übriggebliebenen Rest Aseneth in den Mund schiebt, sagt er zu ihr:

„Glücklich bist du, Aseneth, denn dir sind die unsagbaren Geheimnisse des Höchsten offenbart worden. Und glücklich sind alle, die sich Gott dem Herrn in Umkehr anschließen, da sie von dieser Wabe essen werden; denn diese Wabe ist (der) Geist des Lebens. Und diese haben die Bienen des Wonneparadieses Gottes¹⁰⁹ aus dem Tau der Rosen des Lebens und aller Blumen¹¹⁰ gemacht, die im Paradiese Gottes sind. Deshalb essen alle Engel Gottes von ihr und alle Auserwählten Gottes, das heißt alle Söhne des Höchsten¹¹¹; denn diese ist eine Wabe des Lebens. Und jeder, der von ihr isst, wird auf ewige Zeit nicht sterben“ (16,14).

Die deutenden Worte und der Erzählerkommentar: „Die Wabe war groß, weiß wie Schnee und voller Honig. Und jener Honig war wie Tau vom dritten¹¹² Himmel und sein Duft wie ein Hauch von Lebensgeist¹¹³“ (16,8) geben zu erkennen, dass der Honig mit dem Manna identifiziert wird (vgl. Philo, *Fug* 138; *Det* 117f; Sib 3,746)¹¹⁴. Verbindet man die beiden Begründungssätze (ὅτι ... φάγονται, διότι ... ἐστὶ πνεῦμα ζωῆς) des doppelten Makarismus und die sich anschließenden Erläuterungen mit 16,16, wird deutlich, dass zwischen Aseneths Honigessen und dem gesegneten Essen *more judaico* kein prinzipieller Unterschied besteht. Freilich ist damit nicht gemeint, jeder auf jüdische Weise Lebende bekomme täglich faktisch Manna zu essen. Genau genommen gilt dies nur für Aseneth¹¹⁵, wie aus 15,5 hervorgeht. Dort teilt ihr der Engel mit, „vom heutigen Tage an“ werde sie neu gemacht (ἀνακαινισθήσῃ) neu gebildet (ἀναπλασθήσῃ) und neu belebt (ἀναζωοποιηθήσῃ)

PATRICIA D. AHEARNE-KROLL, „The Portrayal of Aseneth“, 48–52. Mit Raphael identifiziert den Engelsboten MICHAEL MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens*, 268f.271.

¹⁰⁹ τοῦ θεοῦ wird bezeugt von Syr Arm L1 L2 und ist wohl ursprünglich, vgl. 16,16 und den Apparat z.St. in Burchards kritischer Ausgabe.

¹¹⁰ „Und aller Blumen“ (καὶ πάντων τῶν ἀνθέων) wird von FINCK, *Joseph und Aseneth*, 122, eingefügt. Die Bezeugung (435 [L2] E c a sowie 671 [NGr]) spricht dafür.

¹¹¹ καὶ πάντες οἱ υἱοὶ τοῦ ὑψίστου ist m.E. exegetisch zu verstehen.

¹¹² Mit Syr und L2 (436: *tertio celo*) ist τρίτου οὐρανοῦ zu lesen, FINCK, *Joseph und Aseneth*, 121.183. Im dritten Himmel liegt das Paradies (ApkMos 37,5; sHen 8,1, vgl. 2Kor 12,2.4), in dem das Manna für die Frommen gemahlen wird (bHag 12b).

¹¹³ Die Lesart ὡς πνοὴ πνεύματος ζωῆς wird gestützt von Syr und L2 (alle zu ihr gehörenden Hss. lesen *tamquam odor spiritus vite*) und dürfte wegen der Formulierung in 16,14: τοῦτο τὸ κηρίον ἐστὶ πνεῦμα ζωῆς ursprünglich sein, vgl. FINCK, a.a.O. 121.

¹¹⁴ Nach Ex 16,14 lag Manna, das „Brot vom Himmel“ (V.4, vgl. Neh 9,15; Ps 105,40; Sap 16,20), wie Reif auf der Erde und schmeckte wie Honigkuchen (Ex 16,31). Sap 19,21 (vgl. Sib 5,282f) bezeichnet es als eisartige (κρυσταλλοειδῆς) ambrosische Nahrung (ἀμβροσίας τροφή), Josephus, *Ant* 3,30 als εἶον βρώμα, Paulus in 1Kor 10,3 als πνευματικὸν βρώμα. Manna essen die Engel (Ps 78,25; Sap 16,20; LibAnt 19,5; bYom 75b [Bar.]), alle Auserwählten Gottes (vgl. äthHen 1,1; 38,2; 52,6; Sap 4,15; 1QpHab 5,4; 1QM 12,1.4f u.ö.) und alle Söhne des Höchsten, die sich im Paradies befinden. Gemeint sind die Verstorbene Gerechten, die wie z.B. Henoch zu den Auserwählten (Sap 4,15, vgl. 4,10) und Söhnen Gottes (5,5) gehören. Sie ernähren sich schon jetzt im Paradies vom Manna und nicht erst in der messianischen Heilszeit. Zu dieser Vorstellung vgl. syrBar 29,8; MekSh 16,25 [58b]; QohZ 1,9, weitere Belege bei RUDOLF MEYER, Art. „μάννα“, 468. Die Gleichsetzung des Honigs mit dem Manna bestreitet MOYER HUBBARD, „Honey for Aseneth“, 98. Zum einen sei vom Manna nie ausdrücklich die Rede, und zum anderen spielten Motive der Exodustradition in JosAs keine Rolle. Das erste am Begriff haftende Argument ist kurzschlüssig, das zweite m.E. unzutreffend, vgl. SÄNGER, „Exodus und Bekehrung“, 12–20.

¹¹⁵ So mit Recht TRAUGOTT HOLTZ, „Christliche Interpolationen“, 59f, und jetzt auch BURCHARD, „Asenethroman“, 430. Er versteht Aseneths Seligpreisung als Anerkennung ihrer bestandenen Probe (16,1–12). Dafür werde sie mit Manna belohnt, erhalte nicht vergehende Jugend und Schönheit (16,16; 18,9), werde zur Zufluchtsstadt für die Proselyten und bekomme schließlich – so deutet Burchard die Bienenepisode (16,17–23) – die Fähigkeit zugesprochen, „durch ihren Mund, das heißt kraft Wortes, Lebensbrot zu produzieren“. Doch ist damit nicht alles gesagt.

werden. Der Ton liegt auf dem ersten Glied, wenn es richtig ist, dass die beiden anderen erklärende Funktion haben¹¹⁶. Die temporale Bestimmung markiert den radikalen Bruch im biographischen Kontinuum. Aseneths Neuwerdung, die nichts gemein hat mit „einer die *alte* Schöpfung überholenden *neuen* Schöpfung“¹¹⁷, impliziert, dass sie „vom heutigen Tage an“¹¹⁸ „gesegnetes Brot des Lebens“ essen, „(den) gesegneten Kelch der Unsterblichkeit“ trinken und sich „mit der Salbe der Unverweslichkeit“ salben wird. Die alte Aseneth gibt es nicht mehr. War ihre vorkonversionelle Existenz dadurch charakterisiert, dass sie ihren Göttern opferte und als deren Tischgenossin sich den eigenen Tod herbei a und trank (21,13f), beginnt von *heute* an, d.h. schon in der Gegenwart, mit dem nun unter jüdischem Vorzeichen stehenden Essen die Zukunft eines gesegneten Lebens¹¹⁹. Ihr neuer Name, den sie nicht selbst wählt, sondern erhält, ist Programm. Indem sie wie Abram, aus dem Abraham, der „Vater vieler Völker“ wird (Gen 17,4f), kollektiv gedeutet und in „Zufluchtsstadt“ umbenannt wird (15,7; 17,6; 19.5.8, vgl. 16,16: „befestigte Mutterstadt“)¹²⁰, figuriert sie, und zwar ganz analog zu ihrem männlichen Pendant, als „das gottgewollte Urbild und damit die theologische Rechtfertigung der Proselyten“¹²¹.

Der zweite Makarismus bezieht sich auf alle, „die sich Gott dem Herrn in Umkehr anschließen“ (16,14). Aus der fast gleichlautenden Formulierung in 15,7 („die sich dem höchsten Gott im Namen der Umkehr anschließen“) wird ersichtlich, dass grammatisches Subjekt die dort genannten „vielen Völker“ (θνη πολλα) und „vielen Nationen“ (λαοι πολλοι) sind. Sie werden seliggepriesen, weil auch sie von dieser Wabe (= Manna) essen werden. Im Unterschied zu Aseneth aber nicht vom Tage ihrer Bekehrung zum jüdischen Gott an, sondern, worauf das futurische φαγονται (16,14) hinweist, erst im künftigen Leben. Wesentliches Differenzmerkmal ist demnach der Zeitfaktor, nicht das vom himmlischen Anthropos verheiene transmortale Geschick der Gottesglaubigen. An Aseneth wird exemplarisch veranschaulicht, womit diejenigen, die sich wie sie „Gott dem

¹¹⁶ CHRISTOPH BURCHARD, „Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch“, 327. Vgl. 1Kor 2,3; 4,9; Eph 2,5f; 3,6. Dass der Engel Aseneth an einem Sonntag, dem ersten Schöpfungstag, besucht, könnte dies bestätigen.

¹¹⁷ ULRICH MELL, *Neue Schöpfung*, 235. Präzise muss man sagen: Aseneths Bekehrung wird dezidiert als eine Neuschöpfung *verstanden*, nicht nur mit ihr *verglichen*. Mells Auffassung, das theologische Konzept von JosAs sei „im Ereignis der singulären Konversion eines Proselyten nur *uneigentlich* als ‚Neubelebung/ Neuschöpfung‘ zu bezeichnen“ (251), erscheint mir deshalb unzutreffend (Kursivierungen im Orig. jeweils fett gedruckt).

¹¹⁸ Das Satzgefüge in V,5 ist durch das verbindende καὶ syntaktisch koordiniert. Die Zeitangabe bezieht sich daher auf beide Aussagereihen.

¹¹⁹ RUDOLF SCHNACKENBURG, „Das Brot des Lebens“, schließt sich diesem Deutungsvorschlag an, erweitert ihn aber, indem er Brot, Kelch und Salbe als sinnbildlichen Ausdruck für das ganze „durch die Tora geregelt[e] und geheiligt[e]“ jüdische Leben versteht (329).

¹²⁰ Dementsprechend sind die Aseneth dienenden sieben Jungfrauen (2,6) die sieben Säulen, auf denen jene Stadt und ihre Bewohner ruhen (17,4–6), vgl. Prov 9,1; Ps 144,12 (anders ψ 143,12). Umbenannt werden auch Sara (Gen 17,15) und Jakob (Gen 32,29: Israel). Eine eschatologische Perspektive verbindet sich mit der Umbenennung Zions/Jerusalems in Jes 62,4. Statt „Verlassene“ (ηβρωζ/καταλειμμένη) soll die Stadt „Mein-Gefallen an-ihri“ (הַבְּרִיבָה לַיהוָה/LXX: θελημα μου heißen. Einen neuen Namen erhält sie auch in Sach 8,3: „Stadt der Wahrheit“ (הַבְּרִיבָה יְרִיבָה/πόλις ἡ ἀληθινή) und Bar 5,4: „Friede der Gerechtigkeit“ bzw. „Herrlichkeit der Gottesfurcht“. Vgl. ferner Mt 16,17f.

¹²¹ Vgl. BURCHARD, *Untersuchungen*, 117. Kritisch hierzu AHEARNE-KROLL, *Portrayal of Aseneth*, 53f: Aseneths neuer Name „Zufluchtsstadt“ diene nicht primär dazu, sie der Leserschaft als „model proselyte“ zu präsentieren. Vielmehr reflektiere die Namenssymbolik zum einen „the personification of Zion as female in biblical literature“, und zum anderen entspreche die Aseneth nun zugeschriebene Rolle als Beschützerin dem „image of Greek goddesses as guardians of cities (such as Athena)“ (54).

Herrn in Umkehr anschließen“, rechnen dürfen: ewiges Leben zu haben und im Himmel zusammen mit den Engeln Gottes und allen seinen Auserwählten Manna zu essen¹²². Mit anderen Worten: Die in den Engelbesuch eingelagerte Honigspeisung Aseneths ist das narrative Pendant zu den sog. Mahlformeln. Sie bringen auf den theologischen Begriff, was in 16,14–16 erzählerisch entfaltet wird¹²³.

Vergleichbar einer Reihe von Qumrantexten, zu nennen sind hier vor allem die Hodayoth (1QH^a; 1QH^b; 4Q427–431) und die Sabbatopferlieder¹²⁴, betont JosAs stark den Gegenwartsaspekt des eschatologischen Heils¹²⁵. Mit dem Hinzukommen der Konvertiten zur Gemeinschaft des auserwählten Gottesvolkes ist über ihre Zukunft entschieden. Sie sind schon jetzt neue Schöpfung, haben Unsterblichkeit erlangt und dürfen sich des ewigen Lebens erfreuen. Das irdisch bereits realisierte endzeitliche Heil steht in Kontinuität zum transmortalen Geschick und findet in ihm seine Erfüllung¹²⁶. Nach ihrem Tod wird Aseneth mitsamt allen, die zum „Gott der Hebräer“ (11,10) umkehren und sich zu ihm bekennen, in die himmlische Ruhe (κατάπαυσις) eingehen (8,9)¹²⁷. Offen bleibt, wo genau (im Wonneparadies [16,14]?) und wie man sich diesen zukünftigen Heilsort vorzustellen hat, der den „Auserwählten Gottes“ (16,14) – geborenen Juden und Proselyten – bereitet ist. Ebenso wenig wird gesagt, in welcher Daseinsform sie in der Ruhe leben. Auf dem Hintergrund von 16,15 – der himmlische Mensch teilt sich mit Aseneth ein Stück der Bienenwabe, von dem beide essen – könnte an eine engelhaftige Existenz gedacht sein (vgl. Lk 20,36). 16,16 zufolge („deine [sc. Aseneths] Schönheit wird in Ewigkeit nicht aufhören“) bleiben die körperlichen Merkmale erhalten (vgl. 18,9). Sinnvoll ist eine solche Aussage nur unter der Voraussetzung, dass JosAs sich diese Existenz in leiblicher Form vorstellt¹²⁸. Nirgends ist davon die Rede, Trägerin von Unsterblichkeit und ewigem Leben sei die – nach verbreiteter frühjüdischer Anschauung nicht völlig unleiblich oder substanzlos gedachte – Seele. Das geht auch nicht aus 27,10: ὁ εἰπὼν μοι ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα ζήσεται ἡ ψυχὴ σου („der zu mir sprach: deine Seele wird in Ewigkeit leben“) hervor. Denn wie in der LXX häufig (Gen 12,13; 19,20; Jdt 7,27; ψ 68,33; 118,175; Jes 55,3 u.ö.) ist hier ψυχή („Seele“) Umschreibung für ein Personalpronomen¹²⁹. Vor allem aber: In diese himmlische Ruhe gehen die Frommen

¹²² Eben darauf zielt die Pragmatik von 16,15.

¹²³ Vgl. BURCHARD, „Asenethroman“, 431.

¹²⁴ 4Q400–407; 11QShirShabb (11Q17); MasShirShabb (= oQShirShabb), vgl. 4Q510; 4Q511; 4QBer (= 4Q286–290). Die in diesem Zusammenhang ebenfalls (und kontrovers) diskutierten Texte 4Q385–388 (Pseudo-Ezechiel), 1QH^a 14,35–37 (olim 1QH 6,32–34) und 1QH^a 19,15 (olim 1QH 11,2) können m.E. unberücksichtigt bleiben, zumal ihre qumranische Herkunft nicht gesichert ist, vgl. ÉMILE PUECH, *La croyance des Esséniens II*, 335–338. 605f; JOHN J. COLLINS, *The Essenes and the Afterlife*, 35–53; NICOLE ZWANZIG, „Die Frage nach der Auferstehung“, bes. 151–156. Fraglich ist auch, ob 4QPsDan (4Q245 2,4), 4Q181 I II 3–6, 4Q385 2,5–10 (PsEz), 4Q416 2 III 6–8 und insbesondere 4Q521 Frgm. 2 II 12 sowie Frgm. 7,6 in Betracht kommen. Diese beiden Fragmente sind vermutlich keine Originaldokumente der Qumrangemeinde, sondern einer anderen Gruppierung zuzuordnen, vgl. HERMANN LICHTENBERGER, „Auferstehung in den Qumranfunden“, 84.

¹²⁵ Grundlegend im Blick auf die Hodayoth: HEINZ-WOLFGANG KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*.

¹²⁶ Vgl. ULRICH FISCHER, *Eschatologie und Jenseitserwartung*, 107–115.

¹²⁷ 15,7: τόπος ἀναπαύσεως und 22,13: τόπος καταπαύσεως geben zu erkennen, dass κατάπαυσις keinen Zustand, sondern wie in Hebr 3,11.18; 4,1.3.5.9 (vgl. ψ 94,11; Jes 66,1) eine lokale Größe bezeichnet. Vgl. OTFRIED HOFIUS, *Katapausis*, 30f.50.52f.67; GÜNTER FISCHER, *Die himmlischen Wohnungen*, 186–189; U. FISCHER, a.a.O. 112f.

¹²⁸ Vgl. BURCHARD, *Joseph und Aseneth* (JSHRZ 2/4), 613 (Einleitung). Anders etwa ÉMILE PUECH, *La Croyance des Esséniens I*, 172 („corps spirituel“).

¹²⁹ Eine „[a]ffirmation particulièrement nette de la doctrine de l’immortalité de l’âme“, so PHILONENKO, *Joseph et Aséneith*, 215 (Anm. z.St.) liegt daher nicht vor. Zu Recht kritisch in dieser Hinsicht sind U. FISCHER, a.a.O. 111; HANS C. C. CAVALLIN, *Life After Death*, 157, und PUECH, a.a.O. 170. Nur nebenbei sei angemerkt, dass nach 1Kor 15,35–49 auch für Paulus die „Seele“ des Menschen „kein Kontinuum zwischen diesem Leben

ohne Verzug gleich nach ihrem Tode ein (vgl. Lk 23,43; LibAnt 23,13). Der insbesondere im apokalyptischen Schrifttum, aber nicht nur dort des öfteren begegnende Gedanke eines zeitlich befristeten Zwischenzustands – als Aufenthaltsorte werden wahlweise genannt Seelen- oder Schatzkammern (*promptuaria animarum* [LibAnt 32,13], *thesauri tenebrosi* [LibAnt 15,5]), Gräber, Scheol/Unterwelt, Gehinnom, Totenreich/Hades¹³⁰ – ist JosAs völlig fremd. Es gibt weder ein eschatologisches Gericht mit doppeltem Ausgang – ewige Verdammnis als Strafe für die Gottlosen, ewiges Leben als Lohn für die Gerechten¹³¹ – noch eine Auferstehung. Wenngleich die futurische Dimension der verheißenen Unsterblichkeit nicht ausgeblendet wird (8,9; 15,7f; 22,13), ist der an den wahren Gott Glaubende, johanneisch gesprochen, schon irdisch „aus dem Tod ins Leben übergegangen“ (Joh 5,24). Ein qualitatives Mehr bietet der Eintritt in den postmortalen Vollendungszustand nicht.

5. Der religiöse und soziokulturelle Kontext: Ein jüdisches Kultmahl?

Mehrfach und mit unterschiedlicher Begründung ist die Auffassung vertreten worden, zusammen mit der Honigspeisung reflektiere die im gesamten frühjüdischen Schrifttum singuläre Verbindung: Lebensbrot – Unsterblichkeitskelch – Unverweslichkeitssalbe das spezifische Gepräge einer kultisch-rituellen Handlung, in deren Mittelpunkt ein symbolisch aufgeladenes Mahl gestanden habe. Jeremias denkt an ein Festmahl anlässlich des Übertritts zum Judentum¹³², Peter Dschulnigg aufgrund der Deutung von Brot und Kelch an ein Passamahl in der Diaspora, das sich – vielleicht angeregt durch hellenistische Mysterienkulte – durch ein „uberhohotes Verständnis“ der Elemente ausgezeichnet habe¹³³. Von einem den Mysterienmahlern konzeptionell zur Seite gestellten jüdischen Kultmahl mit initiatorischer Funktion geht Hans-Josef Klauck aus, wobei er die Frage nach dem sozialen und religiösen Kontext dieser Mahlfeier offen lasst¹³⁴. Philonenko sieht ein analog zu den Mysterienreligionen gestaltetes kultisches Mahl im Hintergrund, das aus „trois phases liturgiques distinctes“ bestanden habe. In der ersten habe das Brot, in der zweiten der Kelch und in der dritten die Salbe eine zentrale Rolle gespielt¹³⁵. Allerdings müsse die „communion au miel“, für ihn „un rite réellement celebre“, von dem Mahl unterschieden

und einem zukünftig erhofften bilden kann“, REINHARD VON BENDEMANN, „ΣΩΜΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ“, 118. Für den Apostel sind Auferstehung und Leiblichkeit untrennbar verbunden (11,37f).

¹³⁰ Vgl. etwa athHen 11,11–13; 4Esr 4,32; 7,7,32–75.80.85.93.95f; syrBar 11,4; 21,23; 30,2; 50,2; ApkMos 37,5; VitAd 48,1f, ferner Luk 16,22–24; 1Petr 3,19; 2Petr 2,4; Jud 6; ApkPauli 11.19–51; ApkPetr 6–12.

¹³¹ Die beiden Stellen 28,7 („Jedoch soll der Herr richten zwischen mir und euch“) und 28,14 („Dem Herrn sollst du übergeben die Vergeltung für ihre [euch angetane] Schmach“) besagen nicht das Gegenteil. Sie liegen auf der gleichen Ebene wie 28,3 („Und der Herr hat uns vergolten nach unseren Werken“). Dort ist, wie 27,11 ebenfalls zu erkennen gibt, der Gerichtsgedanke ganz innerweltlich gedacht, vgl. Gen 16,5; 1Sam 24,13. KENT L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds*, 79, spricht denn auch davon, dass in JosAs „[t]he divine repayment ... thus takes place on a mundane level“. Wie JosAs sich das ewige Verderben vorstellt, dem die Götzendiener anheimfallen, zeigt 12,9–11. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der hier verwendeten Metaphorik vgl. U. FISCHER, *Eschatologie und Jenseitserwartung*, 114, und CHYUTIN, *Tendentious Hagiographies*, 255f. Dass die Löwen-Metapher dominiert, ist vielleicht kein Zufall. Zu den heiligen Tieren, die dem ägyptischen Sonnengott Ra zugeordnet werden, gehört neben dem Kater, Skarabäus, Phönix und Mnevis-Stier auch der Löwe. Vgl. Ps 7,3; Philo, *VitCont* 8; 2Tim 4,17; 1Petr 5,8.

¹³² „The Lord’s Supper“, 91f.

¹³³ „Überlegungen zum Hintergrund der Mahlformeln“, 272.

¹³⁴ *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 187–196.

¹³⁵ „Joseph et Aséneth“, 91.

werden. Erst nach dieser „Erstkommunion“ seien die Konvertiten zum „heiligen Mahl“ zugelassen worden und hätten Brot, Kelch und Salbe empfangen¹³⁶.

Das Problem dieser und anderer Vorschläge¹³⁷, zu denen auch mein früherer Versuch gehört, ausgehend von 16,14–16 die basalen Elemente einer liturgisch fixierten Übertrittsagenda („Proselyten-Aufnahmeformular“) zu rekonstruieren¹³⁸, liegt in dem zu wenig beachteten Umstand, dass das vorausgesetzte Ritualgeschehen in eine romanhafte Erzählung eingekleidet ist. Aufgrund welcher Kriterien lassen sich die strukturell fest in das Erzählgefüge integrierten Handlungselemente auf Ritus reduzieren? Natürlich kann ein fiktionaler Text, der die biblische Vergangenheit zu vergegenwärtigen sucht und vor allem (aber nicht nur) die *dramatis persona* Aseneth den Lesern als Identitätsfigur anbietet, transparent werden für die politische, soziokulturelle und religiöse Wirklichkeit, an der er und seine Primäradressaten teilhaben. Doch wäre erst einmal zu fragen, wie aus einer erzählten Geschichte, die vom glücklichen Ausgang einer verbotenen Liebe dank göttlichen Einschreitens handelt und keinen Ritus beschreiben will, der reale Ablauf einer kultisch-rituellen Handlung erschlossen werden kann. Jedenfalls erscheint der direkte Sprung von der literarischen Ebene in die außertextliche Welt methodisch wie hermeneutisch anfechtbar. Er greift zu kurz, solange man nicht weiß, was in der Darstellung traditions- und formgeschichtlich vorgeprägt ist, ob und wo sie an rituelle Praktiken aus der nichtjüdischen Umwelt anknüpft, wie der Autor mit ihnen umgeht und was er letztlich daraus macht. Dass er sich einer Symbolsprache bedient und mit Begriffen operiert, die auch in den Mysterienkulten begegnen, ist kaum zu bestreiten. Nur ist damit nicht viel gewonnen. Terminologische Anleihen bzw. Konvergenzen sind noch kein zureichendes Indiz für die Annahme, die narrativ entfaltete Bekehrung Aseneths repräsentiere den literarisch adaptierten Mustertyp eines nach paganem Vorbild rituell inszenierten Übertritts zum Judentum¹³⁹.

In gleicher Weise fällt es schwer, hinter den sog. Mahlformeln ein mit der Konversion verbundenes Festmahl zu entdecken oder sie auf das Passamahl in der Diaspora zu beziehen. Selbst wenn man einmal davon absieht, dass nirgends zweifelsfrei belegt ist, „Juden der Diaspora (hätten) während der Zeit des Zweiten Tempels eine Form eines tempellosen Pesach außerhalb von Jerusalem gefeiert“¹⁴⁰, ist der Verweis auf dessen kultische

¹³⁶ A.a.O. 98. Wie Philonenko ist auch HARTWIG THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament*, der Ansicht, JosAs bezeuge die Existenz eines sakramental verstandenen Mysterienmahls, wie es in der jüdischen Gemeinde, „in der die Allegorie von Joseph und Aseneth entstand“ (127), gefeiert wurde. Ganz ähnlich urteilen SMITH, *Joseph and Asenath*, 23 („the symbolism of the honey, as well as other promises signifying immortality that are comparable with initiations to mystery religions, show that JA represents entrance into the Jewish community as a mystery initiation“); MARTÍNEZ FERNÁNDEZ/PINERO, „Jose y Asenet“, 200f; KEE, „Socio-Religious Setting“, 185f; „The Socio-Cultural Setting“, 399.403, und CHRISTIAN GRAPPE, „Le repas de Dieu“, 90–95 (ein mysterienkultisch und weisheitstheologisch affiziertes Initiationsmahl).

¹³⁷ Vgl. etwa HANS DIETER BETZ, „Die Makarismen der Bergpredigt“, 102 („liturgische Initiation“); EGON BRANDENBURGER, „Die Auferstehung der Glaubenden“, 144f („sakramentale Einführungshandlung“ bzw. „sakramentale[r] Initiationsakt“).

¹³⁸ *Antikes Judentum und die Mysterien*, 174–187.

¹³⁹ Vgl. CHESNUTT, *From Death to Life*, 251f; VOGEL, „Einführung“, 19–22.

¹⁴⁰ CLEMENS LEONHARD, Art. „Mahl V (Kultmahl) C II“, 1053. Philo, *SpecLeg* 2,145–149, besagt nicht das Gegenteil. Die vorausgesetzte Ortslage ist der Tempel und damit Jerusalem (145.148). Anders jetzt wieder JOEL MARCUS, „Passover and Last Supper Revisited“, 309 (mit Anm. 27), und zwar unter Berufung auf 2,148: „Jedes Haus erhält in jener Zeit den Charakter (σχήμα) und die Würde eines Tempels“. Aber die Bemerkung, am Passafest schlachte die ganze Gemeinde „vom Mittag an bis zum Anbruch der Nacht viele tausend Opfertiere“

Dimension¹⁴¹ zu allgemein und deshalb wenig aussagekräftig. Auch die über das Manna (= Honig) hergestellte Verbindung zum „Heil des Auszugs“, an dem Aseneth „durch das Essen des himmlischen Manna ... teilgenommen und jene lebensvermittelnde Kraft bekommen (hat), die gewöhnlich im Paschamahl ... verliehen wird“¹⁴², bleibt spekulativ. Man müsst nämlich zusätzlich annehmen, Brot und Becher/Wein seien bei dieser Gelegenheit entsprechend gedeutet worden, und zwar „in Richtung der Verleihung von Leben und Unsterblichkeit“¹⁴³. Fraglich ist jedoch, ob es ein solches mysterienkultisch angehauchtes Passamahl, bei dem zumindest den beiden in Frage stehenden Ritualelementen aufgrund des über sie gesprochenen Segens soteriologische Qualität zugeschrieben wurde, überhaupt gegeben hat¹⁴⁴.

Bedenklich stimmt vor allem ein weiterer Negativbefund, der trotz des ambivalenten Charakters, den ein *argumentum e silentio* besitzt, in diesem Zusammenhang von einigem Gewicht ist. In keinem der hier interessierenden Texte aus dem Bereich des hellenistischen Judentums¹⁴⁵ sind deutende Worte überliefert, die ein „berhhotes Verständnis“ von Brot und Becher/Wein erkennen lassen. Philo betont kaum zufällig den Unterschied, der zwischen einem gewöhnlichen Gelage (σὺμπόσιον) und dem Passamahl besteht (*SpecLeg* 2,148). Wenn er davon spricht, mit ihren „Gebeten und Lobgesangen“ (εὐχαὶ καὶ ᾠμοὶ)¹⁴⁶ während der Mahlfeier folgten die versammelten Teilnehmer dem „väterlichen Brauch“ (πατριον ἔθος), hat es sogar den Anschein, als wende er sich gegen ein naheliegendes Missverständnis der beiden im Rahmen des „worship ritual“¹⁴⁷ eine besondere Rolle spielenden Elemente Brot und Becher resp. Wein. Dann wäre gemeint: Etwas den performierten Legomena der Mysterienkulte Vergleichbares stellen die Gebete und rezitierten Segenssprche gerade nicht dar¹⁴⁸.

(2,145), kann sich m.E. nur auf die Verhältnisse in Jerusalem beziehen und schließt nicht auch alle diejenigen ein, „who have not engaged in pilgrimage but perform the Passover sacrifice in their own homes, wherever they are“, MARCUS, ebd. In diesem Zusammenhang verweist ED P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief*, 134 (vgl. 132f), noch auf das bei Josephus, *Ant* 14,259–261, überlieferte Dekret aus Sardis. Der dort mitgeteilte Beschluss der Rats- und Volksversammlung, den jüdischen Bürgern der Stadt solle ein Ort gegeben werden, „an dem sie zusammenkommen ... und die angestammten Gebete und Opfer (θυσίαι) Gott darbringen können“ (260), gilt Sanders als Beleg „that some Jews in the Diaspora sacrificed at Passover“ (134). Doch ist zum einen fraglich, ob bei den „Opfern“ aus heidnischer Perspektive speziell an das Passaopfer gedacht ist. Zum anderen ist zu beachten, dass die Wendung „Gebete und Opfer“ metonymisch gebraucht werden und sich ganz allgemein auf die Ausübung kultischer und ritueller Praktiken des Judentums beziehen kann, vgl. JUTTA LEONHARDT, „Εὐχαὶ καὶ θυσίαι (A 14:260)“, 189–203, zu Philo bes. 194–197.

¹⁴¹ PETER DSCHULNIGG, „Überlegungen zum Hintergrund der Mahlformeln“, 274.

¹⁴² A.a.O. 273f.

¹⁴³ A.a.O. 273.

¹⁴⁴ Vgl. hierzu den Beitrag von CLEMENS LEONHARD, „Pesach and Eucharist“ (in diesem Band 275–312).

¹⁴⁵ Ihre Zahl ist überschaubar. Lediglich Philo, *SpecLeg* 2,145–175; *VitMos* 2,224–233, und *TragEz* 155–167,175–187, gehen ausführlicher auf den Ursprung und die Besonderheiten des Passamahls ein. Das Jubilaenbuch (bes. Kap. 49), Qumran (vor allem 11QT^b [11Q19] 17,1–16), Josephus (*Ant* 2,311–319; 5,20–32) und die rabbinische Literatur können in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.

¹⁴⁶ Bei den ᾠμοὶ ist vermutlich an die Hallel-Psalmen gedacht, JUTTA LEONHARDT, *Jewish Worship*, 30.134.

¹⁴⁷ LEONHARDT, a.a.O. 133.

¹⁴⁸ Zur mysterienkultischen Funktion der λεγόμενα, die wie die δρώμενα und δεικνύμενα der Arkandisziplin unterlagen, vgl. SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 101.103–114, zum Phänomen der λόγοι WALTER BURKERT, *Antike Mysterien*, 58–62. Die von Karl Kerényi begründete und von Reinhold Merkelbach weitergeführte mysterientheologische Interpretation der antiken Romane, zu denen im weitesten Sinn auch JosAs gerechnet werden kann, hat sich nicht durchgesetzt. Sie wird auch von Burkert kritisch gesehen, a.a.O. 56f.

In den oben skizzierten Interpretationsrahmen der sog. Mahlformeln fügen sich der als Manna qualifizierte Honig und die Bienenepisode – aus der angebrochenen Wabe schlüpfende Bienen umschwärmen Aseneth, bauen auf Mund und Lippen eine neue Wabe und essen davon (16,17y–20) – zwanglos ein. Dabei zeigt sich, wie bewusst der Erzähler ihm (und den intendierten Adressaten) aus dem paganen Milieu vertraute Vorstellungen und Motive einspielt, um ihren im kulturellen Gedächtnis verankerten symbolischen Gehalt für sein Darstellungskonzept fruchtbar zu machen. Dies gilt zunächst im Blick auf Aseneths Honigessen, das den übrigen Gottesgläubigen im himmlischen Paradies zuteilwird. Es mag hier genügen, an die vielfach belegte mythische, kultische und magisch-religiöse Bedeutung des Honigs zu erinnern. Er gilt als Himmelsgeschenk¹⁴⁹ und Götterspeise¹⁵⁰. Im Mithraskult bestreichen die Initianden bei der Einweihung in den Nymphus-, Löwen- und Persergrad ihre Hände und Zungen zur rituellen Reinigung mit Honig¹⁵¹. Von ihm ernähren sich die Menschen in paradiesischer Zeit¹⁵². Überhaupt wird er als bewahrende Kraft verstanden und symbolisiert Unsterblichkeit und ewiges Leben¹⁵³. Was ihn aus Sicht des Erzählers als Interpretament schon irdisch sich realisierender Heilserwartungen besonders geeignet erscheinen lässt, ist die mit seiner Verwendung in paganen Kontexten immer wieder evozierte Lebens-Semantik. Die dergestalt semantisch miteinander verlinkten metasprachlichen Interpretationskategorien „Heil“ und „Leben“ fungieren auf der Ausdrucksebene jeweils als Denotat von Honig. Deshalb bot es sich jüdischerseits geradezu an, die in der hellenistischen Umwelt vorhandene enzyklopädische Kompetenz zu nutzen, um mit Hilfe der Ähnlichkeitsverhältnisse strukturierenden Honig-Metapher den distinkten Sinngehalt des Essens *more judaico* – es bringt ewiges Leben mit sich, das bereits jetzt beginnt – in Hinsicht auf den zeitgenössischen Rezeptionshorizont als anschlussfähig zu erweisen und im Rückgriff auf konventionelle Vorstellungen zu profilieren.

Das Bild vom Wabenbau auf Mund und Lippen Aseneths hat motivliche Parallelen in der griechisch-römischen Literatur. Ich beschränke mich auf einige markante Beispiele. Sie lassen sich um weitere vermehren¹⁵⁴. Pausanias berichtet, Bienen hätten auf den Lippen des schlafenden Pindar eine Wabe geformt (ἔπλασσαν). Danach habe er sich der Dichtkunst zugewandt¹⁵⁵. Auf Platon bezieht sich eine entsprechende Notiz in der *Varia historia* des römischen Rhetors Aelian. Dort heißt es im unmittelbaren Anschluss an das über Pindar Gesagte, Bienen hätten im Mund des noch jungen Knaben eine Wabe gebildet (*var.* 12,45). Offenbar handelt es sich um eine verbreitete Legende, die über die Jahrhunderte hinweg unterschiedlich ausgestaltet worden ist¹⁵⁶. In abgewandelter Form findet sie sich auch bei

¹⁴⁹ Verg. *georg.* 4,1f; Petron. 56,6, vgl. PGM² V 6 (p. 180 ed. Preisendanz).

¹⁵⁰ Orph. fr. 154 (p. 193 ed. O. Kern); Cic. *nat. deor.* 1,112; Ver. *georg.* 4,220–222; Colum. IX 2,3; Diod. V 70,2f; Porph. *antro. nymph.* 16 (p. 67 ed. Hauck).

¹⁵¹ Porph. *antro. nymph.* 15 (p. 67 ed. Hauck).

¹⁵² Colum. IX 2,4, vgl. Verg. *ecl.* 3,88f; Hor. *epod.* 16,47.

¹⁵³ Hdt. I 198,1; Pind. P. 9,62–65; Theokr. 15,106–108; Apoll. Rhod. 4,870–872; Diod. XV 93,6; Plut. *Agesilaos* 40,3; Lucr. 3,892. Vgl. ADELHEID SALLINGER, Art. „Honig B: Nichtchristlich I. Griechisch-römisch“, 434–457, ferner KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 193f.

¹⁵⁴ Vgl. hierzu das von WETZ, *Eros und Bekehrung*, 180–184, dargebotene Material, auf das ich mich im Folgenden weithin beziehe.

¹⁵⁵ Paus. IX 23,2f. Varianten dieser Erzählung begegnen in der Vit. Pind. (p. 496 ed. Werner) und dem Πινδαρου γένος (p. 502,504 ed. Werner). Vgl. Dion Chrys. 64,23; Anth. Pal. 2,385–387.

¹⁵⁶ Vgl. Cic. *div. I* 36,78; Plin. *nat.* XI 18 (55); Val. Max. I 6,3; Ail. *var.* 10,21; Olympiodorus, *Alc.* 2,26–28 (p. 2 ed. Westerink)

Christodorus v. Theben. Hier geht es um Homer, genauer noch um eine Statue von ihm. Deren Besonderheit wird unter anderem so beschrieben: „Eine pierische¹⁵⁷ Biene schwirrt um den göttlichen Mund und gebiert eine Wabe, aus der Honig tröpfelt“¹⁵⁸. Verbindendes Element ist die mythisch inspirierte Wabenbau-Metaphorik. Ihre pragmatische Funktion besteht darin, die Genannten als Träger außergewöhnlicher Fähigkeiten auszuweisen: Homer wird ein berühmter epischer Dichter, Pindar ein gefeierter Lyriker und Sänger, Platon ein zungenfertiger Redner und bedeutender Philosoph. Man kann den Wabenbau deshalb als „auslösendes Moment“ für die Begabung mit solchen Fähigkeiten bezeichnen¹⁵⁹.

Es fällt nicht schwer, die Bienenepisode analog zu verstehen. Die Wabe auf Aseneths Mund und Lippen gleicht der wunderbar erzeugten Wabe, von der sie isst (16,15) und von der der Engel sagt, sie sei „der Geist des Lebens“ (16,14)¹⁶⁰. Durch den Verzehr eines Wabenstucks, mit dem sie Lebensbrot gegessen, den Unsterblichkeitskelch getrunken und sich mit der Unverweslichkeitssalbe gesalbt hat (16,16), hat Aseneth diesen Geist empfangen und ist mit der Fähigkeit begabt worden, in ihrer Eigenschaft als „Zufluchtsstadt“ und „befestigter Mutterstadt“ selbst Lebensbrot hervorzubringen für alle, „die sich Gott dem Herrn in Umkehr anschließen“ (16,14). Sie, die vormalige Repräsentantin paganer Religiosität, wird zur Verheißungstragerin und wirkt „durch ihren Mund, das heißt kraft Wortes“¹⁶¹, was der himmlische Mensch angekündigt hat: Die Teilhabe der bei ihr Zuflucht suchenden gottverehrenden Proselyten am zukünftigen Leben. Damit fungiert der Wabenbau im Darstellungskonzept wie der Honig als wirklichkeiterschlieende Metapher. Sie versinnbildlicht den schon irdisch erfahrbaren Realitätsgehalt der in den Mahlformeln zur Anschauung gebrachten eschatologisch-soteriologischen Dimension des durch das Tischgebet vor und den Tischdank nach der Mahlzeit von Gott gesegneten jüdischen Essens.

¹⁵⁷ Pierien ist eine mazedonische Landschaft unweit des Olymp, in der nach Hes. *theog.* 53, die Musen geboren wurden.

¹⁵⁸ Anth. Pal. 2,342f.

¹⁵⁹ WETZ, *Eros und Bekehrung*, 184. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „initiatorischen Akt“ (ebd.).

¹⁶⁰ Die Vorstellung vom pneumatischen Charakter der Honigwabe = Manna entspricht weisheitlichem Denken. Es liegt daher nahe, sie mit der göttlichen Weisheit zu identifizieren. Die nächste Analogie zur Pneuma-Sophia, die als himmlische Speise sich dem Menschen inkorporiert, finden wir bei Philo. Er deutet das vom Himmel regnende Brot (Ex 16,4) auf die himmlische Weisheit, die in die Seelen der nach Tugend Strebenden herabkommt und sie nährt (*Mut* 259f, vgl. *Fug* 137f). Unter alle, die es gebrauchen wollen, verteilt der göttliche Logos das himmlische Manna, d. h. die Weisheit (*Her* 191). Aus *Gig* 23 wird ersichtlich, dass Philo die Sophia als Weisheitspneuma auffasst. berhaupt betont er ihren von Gott selbst herrhuhrenden pneumatischen Charakter (*Gig* 23; *Plant* 23f, vgl. *Sap* 1,6; 7,7.21f). Näheres hierzu bei SÄNGER, „Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und die Weisheit“, 30–35.

¹⁶¹ BURCHARD, „Asenethroman“, 430. Vgl. auch ECKART REINMUTH, „Joseph und Aseneth. Übersetzung und Anmerkungen zur Übersetzung“, 135 Anm. 88: Das Bild vom Wabenbau „intendiert die Vorstellung, dass Aseneth zur Trägerin des Wortes Gottes geworden ist“. Etwas anders akzentuiert ANATHEA E. PORTIER-YOUNG, „Sweet Mercy Metropolis“, 133–157. Ihr zufolge fungiert die Bienenwabe als Medium von Gottes Barmherzigkeit. Dadurch, dass Aseneth von der Wabe isst, wird sie umgewandelt „into an agent of divine mercy for others“ (155). Indem sie die ihr nach dem Leben trachtenden Josephsbruder aus Todesgefahr rettet und auf Vergeltung verzichtet (27,7–28,15), verkörpert sie „an ethic of mercy which elevates the practice of forgiveness above the exercise of vengeance“ (ebd.).

6. Ergebnisse

JosAs entstammt einem Milieu, das sich durchaus offen zeigt für hellenistische Kultur, Denk- und Lebensformen. Dennoch erscheint es wenig plausibel, der Erzähler habe Aseneths Bekehrung als ein Initiationsgeschehen nach Art der Mysterienkulte inszeniert. Weder die dafür in Anspruch genommenen Mahlformeln noch die den erfolgten Wandlungsprozess¹⁶² symbolisch deutende Bienenepisode legen die Annahme eines mysterienkultischen bzw. -theologischen Referenzrahmens nahe.

Eine ganz andere Frage ist, ob und inwieweit gängige Ritualmotive aus dem Fundus der religiösen Koine zur narrativen Ausgestaltung herangezogen und verarbeitet worden sind. Das ist nicht nur möglich, sondern schon wegen der literarischen Affinität zum antiken Roman und der im ersten Teil der Erzählung einen breiten Raum einnehmenden Bekehrungsthematik (Kap. 9–18) auch sehr wahrscheinlich¹⁶³. Aber im Unterschied zu Lucius, der sich zunächst in die Isismysterien und dann auf Geheiß der Göttin in die Mysterien des Osiris einweihen lässt (Apul. *met.* XI 28,4), gewinnt Aseneth ihre neue heilvolle Identität nicht, indem sie mit der Gottheit stirbt und anschließend wiedergeboren wird, um frei zu sein von der Macht des Schicksals, der *Fortuna caeca* und *crudelis* (*met.* XI 15,2)¹⁶⁴. Ihre neue Identität, die einer Neuschöpfung gleicht und in dem vom Engel angeordneten zweimaligen Wechsel ihrer Kleider (14,12.14f; 15,10; 18,5f) sinnfällig zum Ausdruck kommt¹⁶⁵, gewinnt sie durch die Hinwendung zu dem sündenvergebenden, barmherzigen Gott (11,7.10; 12,3.15; 13,1) und die Eingliederung in sein auserwähltes Volk. Die Abkehr von den „toten und stummen Idolen“ (8,5) markiert den Übergang „from death to life, from darkness to light, from nothingness to a blessed existence“¹⁶⁶. Und dieses gesegnete Leben, das schon innerweltlich Ewigkeitswert besitzt, ist Implikat

¹⁶² Er spiegelt am Beispiel ihrer Ahnfrau Aseneth modellhaft das für Konvertiten Anziehende am Judentum. Eine missionarische Absicht im Sinne von Proselytenwerbung verfolgt der Erzähler aber nicht. Vgl. SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 209–215; CHESNUTT, *From Death to Life*, 257–265; BURCHARD, „Asenethroman“, 433f.

¹⁶³ Es wäre eine lohnende Aufgabe, dieser Frage noch einmal gesondert nachzugehen.

¹⁶⁴ Dieser Lohn (*salus*) winkt Lucius nach seiner Einweihung in den Isiskult, Apul. *met.* XI 21,6. Dann ist er ein *renatus* (XI 16,2; 21,6). Freilich wird der Begriff jeweils im metaphorischen Sinn gebraucht: *renatus quodam* bzw. *quodam modo renatus*. Von ἀνασεία oder sonstigen postmortalen Hoffnungen ist nirgends die Rede. Auch der Mystagoge (XI 15,1–5) oder Isis selbst (XI 5,1–6,6) verheißten nichts dergleichen. Vgl. SÄNGER, a.a.O. 130–139.

¹⁶⁵ Vgl. MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens*, 269. Im Rahmen seiner These, Aseneths Wandlung vom Mädchen zur Frau, von der Götzendienerin zur exemplarischen Proselytin habe rituelle, initiatorische Struktur, versteht WETZ, *Eros und Bekehrung*, 1,1–21,9 als literarische Repräsentanz von Arnold van Genneps Stufenmodell, das sich in drei von *rites de passage* begleiteten Phasen gliedert: Ablöse-, Schwellen- und Integrationsphase. Jeder der insgesamt vier Kleiderwechsel Aseneths (3,6; 10,10–14; 14,14f; 18,5f) besitze eine den narrativen Progress der Erzählung vorantreibende dramatische Funktion. Die an den dritten Kleiderwechsel sich anschließenden Worte des Engels (15,5) ließen erkennen, dass Aseneths Transformation nicht mehr aufzuhalten sei. Doch erste der vierte Kleiderwechsel markiere das Ende des Wandlungsprozesses. Aseneth legt ihr Brautgewand an. Der Übertritt zum Judentum ist vollzogen. Jetzt kann sie Josephs Frau werden (104–131). Ganz ähnlich schon JUNG HOON KIM, *The Significance of Clothing Imagery*, 58–69, der zu dem Ergebnis kommt: „[E]very step of her (sc. Aseneth's) conversion is represented by her changing garments, which point to the transformation of her very being“ (69).

¹⁶⁶ CHESNUTT, *From Death to Life*, 255. Diese Oppositionsbegriffe begegnen in 8,9 (σκότος-φῶς, πλάνη-ἀλήθεια, θάνατος-ζωή) und 12,1: ὁ ἐξενέγκας (sc. Gott) τὰ ἄορατα εἰς τὸ φῶς, vgl. auch 15,12. Wir haben es hier mit Bekehrungsterminologie zu tun, die metaphorisch die frühere heidnische mit der jetzigen jüdischen Existenz kontrastiert, vgl. Philo, *Virt* 179.221; *Abr* 70; *Migr* 122f, und neutestamentlich 1Thess 1,9; Kol 1,13; Eph 5,8; 1Petr 2,9. Zur Sache s. SÄNGER, „Exodus und Bekehrung“, 17–19; HUBBARD, „Honey for Aseneth“, 100f.

ihres gotzenkultfreien Essens *more judaico*. In Anlehnung an Paulus könnte man sagen: Dadurch, dass Aseneth nicht mehr am „Tisch der Dämonen“ teilhat, sondern am Tisch des „wahrhaften und lebendigen Gottes“ (11,10) auf jüdische Weise isst und trinkt, isst und trinkt sie sich selbst zum ewigen Leben (vgl. 1Kor 10,21f; 11,27–29).

7. Ausblick: Die Mahlformeln und das Herrenmahl

Die sog. Mahlformeln spiegeln einen innerjüdischen Identitatsdiskurs und sind zunächst für sich zu interpretieren. Entgegen der Meinung Kilpatrick's scheiden sie als Kandidat bei der Suche nach den Ursprüngen des christlichen Abendmahls aus. Dennoch kann man fragen, ob JosAs zu seinem Verständnis etwas beizutragen vermag. Im Blick auf Paulus und Johannes erscheint dies immerhin möglich. Ihre jeweilige Deutung des eucharistischen Geschehens ist Vorstellungen verpflichtet, die – ohne dass man an direkte Einwirkungen denken muss – auch in JosAs zu finden sind. Wenn dort vom „(gesegneten) Brot des (deines) Lebens“ die Rede ist (8,5,9; 15,15; 16,16; 21,21), erinnert dies an Joh 6,35.48 (vgl. 6,51): ἄρτος τῆς ζωῆς als Selbstpradikat des johanneischen Christus¹⁶⁷. Wer nach JosAs 16,14 von der mit dem Manna identifizierten Wabe isst „wird auf ewige Zeit nicht sterben“. Im Kontext von Joh 6 lenken die V.49–51 auf V.31f zurück und kontrastieren das von Mose den Vätern in der Wüste gegebene himmlische Manna mit dem wahren, vom Himmel herabgekommenen Brot (= Christus), das der Vater gegeben hat (V.32b). Ganz analog zu JosAs 16,16 heißt es dann in Joh 6,51b: „Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben“.

Die Wendung „Kelch des Segens“ begegnet im christlichen Bereich erstmals bei Paulus (1Kor 10,16), hier bezogen auf den Herrenmahlsbecher. Griechisch belegt ist sie auerchristlich nur noch in JosAs (8,9; 19,5). Will man nicht den Zufall bemuhlen, erscheint die Vermutung plausibel, der Ausdruck stamme aus dem Traditionsreservoir des hellenistischen Judentums und sei von Paulus übernommen worden. Auffällig sind schließlich auch die sprachlichen Beruhungen zwischen JosAs 12,5; 21,14 („Tisch der Götter“ bzw. „Tisch des Todes“, vgl. 11,9: „ihr Tisch“ [sc. der Götter]) und Paulus' Ermahnung an die Korinther (1Kor 10,21b), sie könnten nicht am „Tisch des Herrn“ und gleichzeitig am „Tisch der Dämonen“ sitzen. Ferner ist JosAs 16,14 in formaler und sachlicher Hinsicht mit 1Kor 10,16 und 11,24b.25b zu vergleichen. Wie die Honigwabe der Geist des Lebens *ist* und denen, die von ihr essen, ewiges Leben zuteilwird (16,14 fin.)¹⁶⁸, empfangen alle, die vom eucharistischen Brot essen und aus dem eucharistischen Kelch trinken, Anteil an dem „für euch“ in den Tod gegebenen Leib Christi und der in seinem vergossenen Blut begründeten „neuen Heilssetzung“¹⁶⁹.

Diese wenigen Hinweise müssen hier genügen. Sie zeigen aber, dass JosAs dazu verhelfen kann, den traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund des paulinischen und johanneischen Eucharistieverständnisses sowie deren Aussagegehalte schärfer als bisher zu profilieren¹⁷⁰. über die Art und Weise der Beziehungsverhaltnisse mehr und Genaueres zu wissen, käme nicht nur der JosAs-Forschung zugute. Das heuristische Potential der

¹⁶⁷ Vgl. JÜRGEN BECKER, *Johanneisches Christentum*, 153.167.175.186f.

¹⁶⁸ Dass JosAs mit dem ἔστί „das Moment des Anteilgebens zur Sprache (bringt)“, betont OTFRIED HOFIUS, „Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis“, 225, zu Recht.

¹⁶⁹ Vgl. HOFIUS, a.a.O. 224.226.

¹⁷⁰ Einiges findet sich bei BURCHARD, „The Importance of Joseph and Aseneth“, 280–289; „Asenethroman“, 432f. Vgl. CHESNUTT, „Joseph and Aseneth: Food as an Identity Marker“, 361f.

sog. Mahlformeln ist jedenfalls noch lange nicht erschöpft und wartet darauf, exegetisch weiter fruchtbar gemacht zu werden.

8. Nachtrag

Erst nach Abschluss des Manuskripts bin ich auf Ulrike Mittmann-Richerts Studie „Joseph und Aseneth. Die Weisheit Israels und die Weisheit der Heiden“¹⁷¹ gestoßen. Der erkennbar cum studio geschriebene Beitrag verdient besondere Aufmerksamkeit, weil er gängige Interpretationsmuster auf den Prüfstand stellt und sie für untauglich befindet. Zugleich wirft er eine Reihe von Fragen auf, die z.T. auch meine Ausführungen berühren. Aus Raumgründen beschränke ich mich auf drei mir wesentlich erscheinende Punkte. Sie betreffen das literarische Genus der Schrift, ihre pragmatische Funktion und schließlich den Versuch, Aseneth, Joseph, den himmlischen Anthropos und seine Schwester Metanoia (15,8) als Personifikationen der göttlichen Weisheit zu deuten.

Ad 1) Für Mittmann-Richert (M.-R.) greifen die bisherigen Gattungsbestimmungen allesamt zu kurz. Sie verstellten von vornherein den Blick auf das spezifische Gepräge der Erzählung. Bei ihr handele es sich um eine „Weisheitsschrift“, in der das Verhältnis Israels zu den Völkern offenbarungsgeschichtlich systematisiert und in eschatologischer Perspektive reflektiert werde¹⁷². Fraglich ist jedoch, ob diese Klassifikation wirklich geeignet ist, das mit biographischen Reminiszenzen angereicherte episodische Geflecht von Liebes- und Bekehrungsgeschichte auf den literarischen Begriff zu bringen. M.-R. reißt eine Alternative auf, die sich als ein durch Abstraktion gewonnenes Konstrukt entpuppt. Von einer „Sapiental Novel“ hatte im Übrigen schon Richard I. Pervo gesprochen, wobei er, analog zur Verfasserin, auf das Tobitbuch verwies¹⁷³. Zudem lässt sich kaum bestreiten, dass die in den ersten Teil eingesponnene Love-Story Topoi und Motive enthält, die für den hellenistischen Liebesroman konstitutiv sind. Mit seinen klassischen Vertretern – Charitons *Chaereas und Kallirrhoe*, Xenophons *Ephesiaca*, Achilles Tatius’ *Leucippe und Klitophon*, Longus’ *Daphnis und Cloe*, Heliodors *Aethiopica* – hat JosAs weit mehr gemeinsam, als M.-R. wahrhaben will¹⁷⁴. Insofern die „most important characteristics of an ancient romance novel“¹⁷⁵ in das Struktur- und Kompositionsgefüge der Erzählung fest eingebunden sind, erscheint es willkürlich, diese genretypischen Züge als Sekundärphänomene zu deklarieren und sich ihrer damit zu entledigen. Ein solches Verfahren ist methodisch suspekt und läuft nolens volens Gefahr, den Aussagewillen der Texte zu präjudizieren und gegen den Strich zu büreten¹⁷⁶.

Ad 2) Die Kritik an der Bezeichnung „Missionsroman“ ist sicher berechtigt, rennt aber offene Türen ein. Heute gibt es kaum noch jemanden, der JosAs dieses Etikett aufklebt¹⁷⁷.

¹⁷¹ Vgl. ferner ULRIKE MITTMANN-RICHERT, „Die theologische Bedeutung der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“, 1301–1314.

¹⁷² „Joseph und Aseneth“, 244.273.

¹⁷³ PERVO, „Joseph and Asenath“, 172. Vgl. MITTMANN-RICHERT, „Bedeutung“, 1311.

¹⁷⁴ Vgl. jetzt RENÉ BLOCH, „Take Your Time“, bes. 82–87.

¹⁷⁵ BLOCH, a.a.O. 94. JosAs sei vielleicht sogar „the earliest Greek novel we know of“, ebd.

¹⁷⁶ Der mehrfach gegen andersmeinende Interpreten erhobene und m.E. schwer erträgliche Vorwurf einer „textbeugenden Exegese“, „Joseph und Aseneth“, 266 (Anm. 51), vgl. 246.254.268, fällt letztlich auf die Verfasserin zurück.

¹⁷⁷ Zu den wenigen Ausnahmen gehört MOYER V. HUBBARD, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, 56: JosAs „can be considered religious propaganda aimed“.

Allerdings schüttet M.-R. das Kind mit dem Bade aus, wenn sie meint, Aseneths Bekehrung zum Judentum sei nicht das „Hauptthema der Schrift“¹⁷⁸. Vor allem deshalb nicht, weil es ihr primär darum gehe, „weisheitliche[] Lehrerkenntnisse“ zu vermitteln¹⁷⁹. Dies hat zur Folge, dass der immerhin über zehn Kapitel (9–18) sich erstreckende Wandlungsprozess – die vormalige Götzendienerin wird zur exemplarischen Proselytin – de facto marginalisiert wird, obwohl er im Darstellungskonzept eine zentrale Rolle spielt. Dafür spricht schon die architektonische Positionierung des Geschehens im Aufriss der Erzählung. Die inhaltlichen Argumente brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Das Nötige ist oben bereits gesagt (vgl. besonders Teil 4 und 5).

Ad 3) Der Einfluss weisheitlichen Denkens auf die Schrift ist in der Tat vielfach unterschätzt worden. Allerdings ist der Versuch, den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der in JosAs rezipierten weisheitstheologischen Vorstellungen zu erhellen und ihre kategoriale Funktion als Verstehensregulativ herauszuarbeiten, so neu nicht. Neu ist freilich die Entschiedenheit, mit der M.-R. nahezu alles über diesen Leisten schlägt. Dabei ist es, wie sie selbst konstatiert, vornehmlich „ein Erzahlelement“¹⁸⁰, auf dem ihre weisheitstheologische Interpretation der Vierergruppe basiert: Aseneths Bezeichnung als Zufluchtsstadt und endzeitlicher Ruheort für alle Proselyten (15,7f; 16,16; 19,5,8, vgl. 22,13).

Dazu nur so viel: Ich stimme M.-R. zu, wenn sie die in 15,7 als „Tochter des Höchsten“ (15,7) vorgestellte himmlische Metanoia mit der Weisheit identifiziert¹⁸¹. Dafür sprechen u.a. die ihr in 15,7f zugeschriebenen Attribute und Wirkaspekte (vgl. Sap 7,22f; 8,3f; Prov 8,30; Philo, *All* 1,64; *Fug* 50–52; *Imm* 160; Quaest in Gn 4,97, ferner Jak 3,17). Ob das auch für Aseneth zutrifft, erscheint mir trotz 17,6, wo erkennbar auf Prov 9,1 angespielt wird, keineswegs ausgemacht. Zwar wird sie ebenfalls „Tochter des Höchsten“ genannt (15,7; 21,4), aber m.E. nicht als göttliche Hypostase konzeptualisiert¹⁸². Schlicht falsch ist hingegen die Behauptung, Aseneths „Abwehr der an ihr interessierten Männer Ägyptens und die Erhaltung ihrer Keuschheit“ seien „auf der Erzählebene das Zeichen (ihrer) besonderen göttlichen Bestimmung“¹⁸³. Im Text liest es sich weniger prosaisch. Der Grund, warum die mit achtzehn Jahren (1,4) für antike Verhältnisse nicht mehr ganz junge Frau alle Freier verschmahrt, ist eher trivial: Ihr ist keiner gut genug (1,6; 2,1). Deshalb will sie unbedingt den Königssohn heiraten (4,8–11), der sie seinerseits begehrt (1,7; 23,1.4; 24,14).

Ihre Tücken hat auch Josephs Identifikation mit der Weisheit. Für M.-R. ergibt sich das u.a. aus 14,9. Dort werde der himmlische Anthropos hinsichtlich der sein Wesen kennzeichnenden Merkmale in gleicher Weise ins Bild gesetzt wie Joseph bei seinem Kommen (5,4f). Über diese Auskunft, die den Textbefund ungefähr ins genaue Gegenteil verkehrt, kann ich mich nur wundern. Exegetisch ist der Sachverhalt völlig klar. Zunächst heißt es in 14,9a, der Mensch sei „in allem Joseph gleich“. Unmittelbar darauf wird das „in allem gleich“ (κατὰ πάντα ὁμοιος) relativiert. Es bezieht sich ausschließlich auf das äußere Erscheinungsbild von beiden (Obergewand, Kranz, königlicher Stab). Eingeleitet durch die einen Vorbehalt ausdrückende Konjunktion πλὴν (jedoch, indessen, nur) folgen jetzt detaillierte Angaben über Gesicht, Augen, Haare, Hände und Füße mit ihrer

¹⁷⁸ „Joseph und Aseneth“, 241.

¹⁷⁹ A.a.O. 270, vgl. 244.

¹⁸⁰ A.a.O. 242 (Kursivierung im Orig.).

¹⁸¹ A.a.O. 266–268.

¹⁸² Vgl. a.a.O. 274.

¹⁸³ A.a.O. 255 Anm. 38.

übernatürlichen Ausstrahlung. Sie sind es aber, die bei der Beschreibung Josephs gerade fehlen. Das exzeptiv gebrauchte *πλήν* markiert also die Grenze der Vergleichbarkeit. Offenbar trübt der Hang zur weisheitlichen Systembildung den Blick für den limitierenden Charakter dieses vom Autor doch bewusst gesetzten Textsignals. Nur so wird erklärlich, dass M.-R. in der Lichte- und Feuersymbolik (14,9b), die *allein* auf den Himmelsboten referiert, nicht mehr als eine Steigerung der Erscheinung Josephs zu sehen vermag¹⁸⁴. Nimmt man die um Differenzierung bemühte Figurencharakterisierung ernst, ist es weit hergeholt, von einer Wesensidentität im Sinne einer „multiplen Personifikation der Geschichtsmächtigkeit Gottes“¹⁸⁵ zu sprechen, die hier in Gestalt der Wirkeinheit von irdischer und himmlisch-transzendenter Weisheit zutage tritt.

Dass der anonym bleibende Besucher Aseneths immer nur als „Mann“ (*ἀνὴρ*) oder „Mensch“ (*ἄνθρωπος*) bezeichnet wird, lässt Raum für unterschiedliche Optionen. M.-R. zufolge ist er „niemand anderes als die Weisheit Gottes“¹⁸⁶, weil er die himmlische *Metanoia* zur Schwester hat (15,8). Der begründende Rekurs auf ihr Geschwisterverhältnis¹⁸⁷ verliert bei näherem Zusehen an Gewicht. Textkritisch ist die häufig bevorzugte und auch von M.-R. vorausgesetzte Lesart „sie ist meine Schwester“ nicht gesichert. Als Variante bieten *c* und *a* „meine Schwester ist *auch sie* (*καὶ αὐτή*)“. Sollte diese Lesart ursprünglich sein, hätte der aus dem Himmel herabsteigende Mensch neben der *Metanoia* mindestens noch eine weitere Schwester. An wen gedacht sein könnte und wie dieser nicht auszuschließende Eventualfall sich mit der These verträgt, die Weisheit erscheine in JosAs vierfach personifiziert, wäre eine Überlegung wert gewesen. Gleiches gilt für die höchst bemerkenswerte, aber ignorierte Tatsache, dass auch Aseneth als Josephs Schwester bezeichnet und er ihr Bruder genannt wird (7,8f; 8,1.4). Aus dem Erzählerkommentar geht hervor, was ihre geschwisterliche Beziehung konstituiert: Beide sind jungfräulich (1,3; 4,7; 7,7f; 8,1.9, 14,12; 15,1f.6.10; 19,9 u.ö. vgl. Josephus, *Ant* 2,91).

Als nicht minder sperrig erweist sich die zweigeteilte Selbstprädikation des Mannes. In 14,8a stellt er sich mit den Worten vor: „Ich bin der Oberste des Hauses des Herrn *und* Heerführer (der) ganzen Heeresmacht des Höchsten“. Der die erste Aussage weiterführende oder, fasst man das *καὶ* epexegetisch auf, erläuternde Nachsatz gibt zu erkennen, dass es sich, wie zumeist angenommen, um einen Engel handelt. Denn im Unterschied zum *Logos* (Sap 18,14–16) wird die hypostatisch gedachte Weisheit nie mit kriegerischen Attributen versehen. Zudem hat eine weisheitliche Interpretation in jedem Fall das koordinierende „und“ gegen sich¹⁸⁸, gleichviel, wie man es versteht.

Ich breche hier ab. Besonderes Profil gewinnt die Studie durch die Konsequenz, mit der M.-R. JosAs in den Horizont frühjüdischer Weisheitstheologie rückt und als eine Schrift begreift, die „weisheitliche[] Lehrerkennnisse“ vermitteln soll. Dass diese funktionale

¹⁸⁴ A.a.O. 256f.

¹⁸⁵ A.a.O. 274.

¹⁸⁶ A.a.O. 263.

¹⁸⁷ A.a.O. 268f.

¹⁸⁸ Mittmann-Richert macht aus der Not eine Tugend, indem sie das Herrscherattribut (*ἀρχων*) *pars pro toto* nimmt und als entscheidende Deutekategorie versteht. Dadurch werden nicht nur die Gewichte innerhalb des syntagmatischen Gefüges ohne Anhalt am Text zugunsten des erstrebten Beweisziels verschoben, sondern es entfällt auch von vornherein die Notwendigkeit, dem spezifischen inhaltlichen Profil der zweiten Selbstaussage nachzuspüren und kritisch zu fragen, ob sie sich der Gesamtinterpretation überhaupt einfügt. Kann nicht sein, was nicht sein darf?

Bestimmung dem spezifischen Anliegen der Erzählung und ihrem literarischen Charakter gerecht wird, erscheint mir allerdings mehr als zweifelhaft. Denn die Stärke des Entwurfs, seine innere Geschlossenheit, ist zugleich seine Schwäche. Er lässt eine kritische Reflexion auf die Plausibilität der ihm unterliegenden Grundannahme vermissen, der Text habe nicht nur Anteil an der vorausgesetzten symbolischen Sinnwelt, sondern sie sei es auch, die den maßgeblichen Referenzrahmen jeder Interpretation bilde und die Koordinaten abstecke, innerhalb derer sie sich zu vollziehen habe. Wir haben es hier mit einer zirkulären Argumentationsfigur zu tun, die strukturell darauf angelegt ist, ihre eigenen Vorgaben selbst zu bestätigen. Das schmälert die Überzeugungskraft der Resultate und belastet sie mit einer unkalkulierbaren Hypothek.

Kritik ist aber nur das eine. Ungeachtet positioneller Differenzen halte ich den Beitrag gerade wegen der in ihm entfaltenen theologischen Perspektive auf JosAs für wegweisend. Er erinnert nämlich daran, dass es an der Zeit, ja überfällig ist, die in der jüngeren Forschung kaum noch thematisierte Frage nach dem Proprium theologiae der Schrift erneut anzugehen und sie als das zu begreifen, was sie ist: eine hermeneutisch unverzichtbare Frage. Meine Replik ist darum als eine Offerte an die Verfasserin – und nicht nur an sie – zu verstehen, das von ihr initiierte Gespräch fortzusetzen. Man darf auf den weitem Gang der Debatte gespannt sein.

Bibliographie

Quellen

- (aufgeführt werden nur die benutzten Textausgaben und Übersetzungen von ‚Joseph und Aseneth‘)
- BURCHARD, CHRISTOPH, „Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth“, in: DERS., *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth* (SVTP 13), Leiden u.a. 1996, 163–209.
- „Joseph und Aseneth“ (JSHRZ 2/4), Gütersloh 1983, 577–733.
- *Joseph und Aseneth*. Kritisch hg. v. CHRISTOPH BURCHARD mit Unterstützung von CARSTEN BURFEIND und UTA B. FINK (PVTG 5), Leiden/Boston 2003.
- BATIFFOL, PIERRE, *Le livre de la Prière d’Aseneth* (Studia Patristica. Études d’ancienne littérature chrétienne 1), Paris 1889/90, 1–115 (39–86: griechischer Text, 89–115: lateinische Übersetzung [L1]).
- COOK, DAVID, „Joseph and Aseneth“, in: HEDLEY F. D. SPARKS (ed.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1985, 473–503.
- FINK, UTA B./REINMUTH, ECKART, „Joseph und Aseneth. Text, Übersetzung und Anmerkungen“, in: ECKART REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009, 55–137.
- DE GOEIJ, MARTINUS, *Jozef en Aseneth. Apokalyps van Baruch. Vertaald, ingeleid en toegelicht* (De Pseudepigraphen 2), Kampen 1981, 23–44.
- ISTRIN, VASILIJ M., „Apokrif ob Iosife i Asnefe“, in: P. A. LAVROV (ed.), *Drevnosti* (Trudy Slavjanskoi kommissii Imperatorskago moskovskago archeologičeskago obščestva 2), Moskau 1898, 146–179.
- KRAEMER, ROSS S., „The Confession and Marriage of Aseneth“, in: DIES. (ed.), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women’s Religions in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1988, 263–279 (nur 1,1–21,9).
- MARTINEZ FERNANDEZ, RAMON/PINERO, ANTONIO, „José y Aseneth“, in: ALEJANDRO DIEZ MACHO (ed.), *Apocrifos del Antiguo Testamento*, Bd. III, Madrid 1982, 209–238.
- OPPENHEIM, GUSTAV (Hg.), *Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro Syriaco Latine versa*, Berlin 1886 (Nachdr. Whitefish, Mt 2009).
- PHILONENKO, MARC, *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes* (SPB 13), Leiden 1968.
- RIESSLER, PAUL, „Joseph und Asenath. Eine altjudische Erzählung“, in: *ThQ* 103 (1922) 1–22: Einleitung, 145–183: Übersetzung.

SUSKI, ANDRZEJ, *Józefi Asenet. Wstęp, przekład z greckiego, komentarz* (STV 16), Warschau 1978, 199–240.

Sekundärliteratur

- AHEARNE-KROLL, PATRICIA D., „The Portrayal of Aseneth in Joseph and Aseneth. Women’s Religious Experience in Antiquity and the Limitations of Ancient Narratives“, in: STEPHEN P. AHEARNE-KROLL et alii (eds.), *Women and Gender in Ancient Religions. Interdisciplinary Approaches* (WUNT 263), Tübingen 2010, 39–58.
- APTOWITZER, VICTOR, „Asenath, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study“, in: *HUCA* 1 (1924) 239–306.
- BARCLAY, JOHN M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Edinburgh 1996.
- BECKER, JÜRGEN, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004.
- BECKWITH, ROGER T., „The Solar Calender of Joseph and Asenath: A Suggestion“, in: *JSJ* 15 (1984) 90–111.
- VON BENDEMANN, REINHARD, „ΣΩΜΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ – Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes?“, in: PHILIPP DAVID/HARTMUT ROSENAU (Hg.), *Auferstehung. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Kiel* (Kieler Theologische Reihe 10), Berlin 2009, 81–119.
- BERTHELOT, KATELL, „L’interprétation symbolique des lois alimentaires dans la Lettre d’Aristée: une influence pythagoricienne“, in: *JJS* 52 (2001) 253–268.
- BETZ, HANS DIETER, „Die Makarismen der Bergpredigt (Mt. 5: 3–12). Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung“, in: DERS., *Synoptische Studien*. GAufs. II, Tübingen 1992, 92–110.
- BLOCH, RENÉ, „Take Your Time. Conversion, Confidence and Tranquility in *Joseph and Aseneth*“, in: MATTHIAS KONRADT/ESTHER SCHLÄPFER (Hg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 322), Tübingen 2014, 77–96.
- BOHAK, GIDEON, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* (SBL Early Judaism and its Literature 10), Atlanta, GA 1996.
- „From Fiction to History: contextualizing ‘Joseph and Aseneth’“, in: *SBL.SPS* 35 (1996) 273–284.
- BOLYKI, JÁNOS, „Egypt as the Setting for *JOSEPH AND ASENETH*: Accidental or deliberate?“, in: ANTHONY HILHORST/GEURT H. VAN KOOTEN (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays* (FS Gerard P. Luttikhuizen) (AGJU 59), Leiden/Boston 2005, 81–96.
- BRANDENBURGER, EGON, „Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem“, in: DERS., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* (SBAB 15), Stuttgart 1993, 133–153.
- BULTMANN, RUDOLF, „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?“, in: DERS., *Glauben und Verstehen*. GAufs. III, Tübingen 31965, 142–150.
- BURCHARD, CHRISTOPH, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung – Ortsbestimmung* (WUNT 8), Tübingen 1965.
- *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas’ Darstellung der Frühzeit des Paulus* (FRLANT 102), Göttingen 1970.
- „Joseph and Aseneth neugriechisch“, in: DERS., *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, 35–51.
- „The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord’s Supper“, a.a.O. 263–295.
- „The Present State of Research on Joseph and Aseneth“, a.a.O. 297–320.
- „Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerik oder von Mosel aus Aggel zu Karl Kerényi“, a.a.O. 321–436.
- „Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch“, in: DERS., *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, hg. v. DIETER SÄNGER (WUNT 107), Tübingen 1998, 315–329.
- „Ein neuer Versuch zur Textgeschichte von Joseph und Aseneth“, in: ARNDT MEINHOLD/ANGELIKA BERLEJUNG (Hg.), *Der Freund des Menschen* (FS Georg Ch. Macholz), Neukirchen-Vluyn 2003, 237–246.
- „The Text of *Joseph and Aseneth* Reconsidered“, in: *JSP* 14.2 (2005) 83–96.
- BURCHARD, CHRISTOPH/BURFEIND, CARSTEN, „Nachlese zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte von Joseph und Aseneth“, in: MANUEL BAUMBACH u.a. (Hg.), *Mousopolos Stephanos* (FS Herwig Görgemanns) (BKAU NS 102), Heidelberg 1998, 475–497.
- BURFEIND, CARSTEN, „Der Text von *Joseph und Aseneth* im Palimpsest Reh diger 26 der Universitätsbibliothek Wrocław (Breslau)“, in: *JSJ* 32 (2001) 42–53.
- BURKERT, WALTER, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 31994.

- CAVALLIN, HANS C. C., *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15. Part I: An Enquiry into the Jewish Background* (CB.NT 7/1), Lund 1974.
- CHARLES, RONALD, „A Postcolonial Reading of *Joseph and Aseneth*“, in: *JSP* 18.4 (2009) 265–283.
- CHESNUTT, RANDALL D., *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth* (JSPE.S 16), Sheffield 1995.
- „Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal Formula in *Joseph and Aseneth*“, in: *JSP* 14.2 (2005) 113–132.
- „Joseph and Aseneth: Food as an Identity Marker“, in: AMY-JILL LEVINE et alii (eds.), *The Historical Jesus in Context* (Princeton Readings in Religion), Princeton, N. J. 2006, 357–365.
- CHYUTIN, MICHAEL, *Tendentious Hagiographies. Jewish Propagandist Fiction BCE* (Library of Second Temple Studies 77), London/New York 2011.
- COLLINS, JOHN J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Mich./Cambridge, U.K. 2000.
- „Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?“, in: *JSP* 14.2 (2005) 97–112.
- „The Essenes and the Afterlife“, in: FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ et alii (eds.), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en homage à Émile Puech* (STDJ 61), Leiden/Boston, Mass. 2006, 35–53.
- DALMAN, GUSTAV, *Arbeit und Sitte in Palästina IV: Brot, Öl und Wein* (BFChTh 2/33), Gütersloh 1935.
- DEINES, ROLAND, „Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?“, in: JÖRG FREY et alii (eds.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World* (Ancient Judaism and Early Christianity 71), Leiden/Boston, Mass. 2007, 323–395.
- DELLING, GERHARD, „Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in ‚Joseph und Aseneth‘“, in: DERS., *Studien zum Frühjudentum. GAufs. 1971–1987*, hg. v. Cilliers Breytenbach/Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen 2000, 232–256.
- DORIVAL, GILLES, „L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet“, in: DERS. et alii, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 2^e 1994, 83–125.
- DSCHULNIGG, PETER, „Überlegungen zum Hintergrund der Mahlformeln in JosAs. Ein Versuch“, in: *ZNW* 80 (1989) 272–275.
- DUCHESNE, LOUIS, „Rez. P. Batiffol“, in: *Bulletin critique* 10 (1889) 461–466.
- ECKHARDT, BENEDIKT, „Art. Mahl V (Kultmahl) C III“, in: *RAC* 23 (2010) 1054–1064.
- FINK, UTA B., *Joseph und Aseneth. Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung* (FoSub 5), Berlin/New York 2008.
- „Textkritische Situation“, in: ECKART REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth*, 33–44.
- „Anhang: Erläuterung zum Stemma“, in: a.a.O. 45–53.
- FISCHER, GÜNTER, *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f* (EHS.T 38), Bern/Frankfurt a.M. 1975.
- FISCHER, ULRICH, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW 44), Berlin/New York 1978.
- FRANK-BÖHRINGER, BRIGITTE, *Rhetorische Kommunikation. Mit einem Anhang: Eristik von Arthur Schopenhauer*, Quickborn 1963.
- FRASER, PETER M., *Ptolemaic Alexandria I*, Oxford 1972.
- GINZBERG, LOUIS, *The Legends of the Jews II*, Philadelphia, Penn. 7^e 1954.
- GRAPPE, CHRISTIAN, „Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant“, in: DERS. (ed.), *Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes* (WUNT 169), Tübingen 2004, 69–113.
- GRUEN, ERICH S., *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Hellenistic Culture and Society 30), Berkeley, Calif. 1998.
- HACHAM, NOAH, „Joseph and Aseneth: Loyalty, Traitors, Antiquity and Diaspora Identity“, in: *JSP* 22.1 (2012) 53–67.
- HARTVIGSEN, KIRSTEN MARIE, „The Meal Formula, the Honeycomb, and Aseneth's Transformation“, in dieser Publikation, 223–251.
- HEGERMANN, HARALD, „Griechisch-jüdisches Schrifttum“, in: JOHANN MAIER/JOSEF SCHREINER (Hg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Würzburg/Gütersloh 1973, 163–180.
- HEZSER, CATHERINE, „Joseph and Aseneth' in the Context of Ancient Greek Erotic Novels“, in: *FJB* 24 (1997) 1–40.

- HOFIUS, OTFRIED, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11), Tübingen 1970.
- „Herrenmahl und Herrenmahlsparradosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b–25“, in: DERS., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen ²1994, 202–240.
- HOPFNER, PETER, „Johanneische Thesen“, in: *Bili* 54 (1981) 212–216.
- HOLTZ, TRAUGOTT, „Christliche Interpolationen in ›Joseph und Aseneth‹“, in: DERS., *Geschichte und Theologie des Urchristentums*. GAufs., hg. v. ECKART REINMUTH/CHRISTIAN WOLFF (WUNT 57), Tübingen 1991, 55–71.
- HOPFNER, THEODOR, „Plutarch, *Über Isis und Osiris I: Die Sage. Text, Übersetzung und Kommentar*“, Darmstadt 1967 (= Prag 1940).
- HUBBARD, MOYER V., „Honey for Aseneth: Interpreting a Religious Symbol“, in: *JSP* 16 (1997) 97–110.
- *New Creation in Paul's Letters and Thought* (MSSNTS 119), Cambridge 2002.
- HUG, ARNOLD, Art. „Salben“, in: *PRE* II 2/1 (1920) 1851–1866.
- HUMPHREY, EDITH M., *Joseph and Aseneth* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield 2000.
- JACOBS, NAOMI S. S., „Biting Off More Than They Can Chew: Food, Eating and Cultural Integration in Tobit and Letter of Aristeas“, in dieser Publikation, 157–179.
- JEREMIAS, JOACHIM, „The Last Supper“, in: *ET* 64 (1952/53) 91f.
- „Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (1.Kor 7,16)“, in: DERS., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 292–298.
- JOHNSON, SARA R., *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in Its Cultural Context* (Hellenistic Culture and Society 43), Berkeley, Calif. 2004.
- JOVANOVIĆ, LJUBICA, „Aseneth's Gaze Turns Swords into Dust“, in: *JSP* 21.2 (2011) 83–97.
- KÄHLER, CHRISTOPH, „Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matth. XVI. 17–19“, in: *NTS* 23 (1977) 36–58.
- KEE, HOWARD C., „The Socio-Religious Setting and Aims of 'Joseph and Asenath'“, in: *SBL.SPS* 10 (1976) 183–192.
- „The Socio-Cultural Setting of Joseph and Aseneth“, in: *NTS* 29 (1983) 394–413.
- KILPATRICK, GEORGE D., „The Last Supper“, in: *ET* 64 (1952/53) 4–8.
- KIM, JUNG HOON, *The Significance of Closing Imagery in the Pauline Corpus* (JSNT.S 268), London/New York 2004.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA NS 15), Münster ²1986.
- KLAWANS, JONATHAN, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York 2000.
- KOHLER, KAUFMANN, „Aseneth. Life and Confession or Prayer of“, in: *JE* 2 (1902) 172–176.
- KRAEMER, ROSS S., „Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period“, in: AMY-JILL LEVINE (ed.), „Women Like This“. *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta, Ga. 1991, 221–242.
- *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York/Oxford 1998.
- „Could Aseneth Be Samaritan?“, in: BENJAMIN G. WRIGHT (ed.), *A Multiform Heritage. Studies on Early Judaism and Christianity* (FS Robert A. Kraft), Atlanta, Ga. 1999, 149–165.
- KRAFT, ROBERT A., *Exploring the Scripturesque. Jewish Texts and their Christian Contexts* (JSJ.S 137), Leiden/Boston, Mass. 2009.
- KUHN, HEINZ-WOLFGANG, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu* (StUNT 4), Göttingen 1966.
- KUHN, KARL GEORG, „The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran“, in: KRISTER STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957 (= London 1958), 65–93.259–265.
- „Repas culturel essénien et cène chrétien“, in: *Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg 25–27 mai 1955* (Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris 1957, 75–92.
- LEONHARD, CLEMENS, Art. „Mahl V (Kultmahl) C II“, in: *RAC* 23 (2010) 1051–1054.
- „Pesach und Eucharist“, in dieser Publikation, 275–312.

- LEONHARDT, JUTTA, *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Tübingen 2001.
- „Εὐχαὶ καὶ θυοίαι (A 14:260) – Opfer in der jüdischen Synagoge von Sardis?“, in: JÜRGEN U. KALMS (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000* (Münsteraner Judaistische Studien 10), Münster 2001, 189–203.
- LICHTENBERGER, HERMANN, „Auferstehung in den Qumranfunden“, in: FRIEDRICH AVEMARIE/HERMANN LICHTENBERGER (Hg.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 80–91.
- LIPSETT, BARBARA D., *Desiring Conversion. Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford/New York 2011.
- LÖH, HERMUT, „Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum“, in: ZNW 94 (2003) 17–37.
- LUCKMANN, THOMAS, *Die unsichtbare Religion* (stw 947), Frankfurt a.M. ⁴2005.
- MACH, MICHAEL, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34), Tübingen 1992.
- MARCUS, JOEL, „Passover and Last Supper Revisited“, in: NTS 59 (2013) 303–324.
- MASSEBIEAU, LUCIEN, Rez. P. Batiffol, in: ABT 11 (1898) 161–172.
- MELL, ULRICH, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), Berlin/New York 1989.
- MEYER, RUDOLF, Art. „μαβνα“, in: ThWNT 4 (1942) 466–470.
- MITTMANN-RICHERT, ULRIKE, „Joseph und Aseneth. Die Weisheit Israels und die Weisheit der Heiden“, in: HERMANN LICHTENBERGER/ULRIKE MITTMANN-RICHERT (eds.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2008), Berlin/New York 2009, 239–279.
- „Die theologische Bedeutung der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“, in: ThLZ 138 (2013) 1301–1314.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishna. A Historical and Literary Introduction*, London 1981.
- NIEBUHR, KARL-WILHELM, „Ethik und Tora. Zum Toraverstandnis in Joseph und Aseneth“, in: ECKART REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth*, 187–202.
- O’NEILL, JOHN C., „What is Joseph and Aseneth about?“, in: Henoah 16 (1994) 189–194.
- PENN, MICHAEL, „Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth“, in: JSP 13 (2002) 171–183.
- PERLES, JOSEPH, „La légende d’Asnath, fille de Dina et femme de Joseph“, in: REJ 21 (1891) 87–92.
- PERVO, RICHARD I., „Joseph and Asenath and the Greek Novel“, in: SBL.SPS 10 (1976) 171–181.
- PHILONENKO, MARC, „Un mystère juif?“, in: FRANÇOISE DUNAND et alii, *Mystères et Synchrétismes* (EtHR 2), Paris 1975, 63–70.
- PORTIER-YOUNG, ANATHEA E., „Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth’s Honeycomb“, in: JSP 14.2 (2005) 133–157.
- PRIEBATSCH, HANS, *Die Josephsgeschichte in der Weltliteratur. Eine legendengeschichtliche Studie*, Breslau 1937.
- PUECH, ÉMILE, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d’une croyance dans le judaïsme ancien, Vol. I: La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (EtB NS 21), Paris 1993.
- *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d’une croyance dans le judaïsme ancien, Vol. II: Les données qumraniennes et classiques* (EtB NS 22), Paris 1993.
- QUIRKE, STEPHEN, *The Cult of Ra. Sun-Worship in Ancient Egypt*, London 2001.
- RAJAK, TESSA, „Dying for the Law: The Martyr’s Portrait in Jewish-Greek Literature“, in: DIES., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction* (AGJU 48), Leiden u.a. 2001, 99–133.
- REINMUTH, ECKART, „Joseph und Aseneth. Beobachtungen zur erzählerischen Gestaltung“, in: DERS. (Hg.), *Joseph und Aseneth*, 141–157.
- RIEDWEG, CHRISTOPH, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (UALG 26), Berlin/New York 1986.
- SÄNGER, DIETER, *Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth* (WUNT II/5), Tübingen 1980.

- „Erwägungen zur historischen Einordnung und Datierung von ‚Joseph und Aseneth‘“, in: ZNW 76 (1985) 86–106.
- „Ist er heraufgestiegen, gilt er in jeder Hinsicht als ein Israelit“ (bYev 47b). Das Proselytentauchbad im frühen Judentum“, in: DAVID HELLMHOLM et alii (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity – Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (BZNW 176/1), Berlin/Boston, Mass. 2011, 291–334.
- „Exodus und Bekehrung. Zum jüdischen Traditionshintergrund von ‚Joseph und Aseneth‘“, in: DERS., *Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2016, 3–27.
- „Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und die Weisheit“, in: DERS., *Schrift – Tradition – Evangelium*, 28–51.
- SALLINGER, ADELHEID, Art. „Honig B: Nichtchristlich I. Griechisch-römisch“, in: RAC 16 (1994) 434–457.
- SANDERS, ED P., „Purity, Food and Offerings in the Greek Speaking Diaspora“, in: DERS., *Jewish Law From Jesus to the Mishnah. Five Studies*, London/Philadelphia, Penn. 1990, 255–308.
- „Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14“, in: ROBERT T. FORTNA/BEVERLY ROBERTS GAVENTA (eds.), *The Conversation Continues. Studies in Paul and John* (FS James L. Martyn), Nashville, Tenn. 1990, 170–188.
- *Judaism: Practice and Belief (63 BCE – 66 CE)*, London/Philadelphia, Penn. 21994.
- SCHLIER, HEINRICH, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1971.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, „Das Brot des Lebens“, in: GERD JEREMIAS u.a. (Hg.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (FS Karl G. Kuhn), Göttingen 1971, 328–342.
- SCHWARTZ, JACQUES, „Recherches sur l'évolution du roman de Joseph et Aséneth“, in: REJ 143 (1984) 273–285.
- SIMON, MARIE, „Das Problem der jüdischen Identität in der Literatur des jüdischen Hellenismus“, in: *Kairos NF* 30/31 (1988/89) 41–52.
- SMALLWOOD, E. MARY, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian* (SJLJ 20), Leiden 21981.
- SMITH, EDGAR W., *Joseph and Asenath and Early Christian Literature. A Contribution to the Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Ph.D. Diss. Claremont Graduate School 1975.
- STANDHARTINGER, ANGELA, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von ‚Joseph und Aseneth‘* (AGJU 26), Leiden u.a. 1995.
- „Joseph und Aseneth. Vollkommene Braut oder himmlische Prophetin“, in: LUISE SCHOTTRUFF/MARIE-THERES WACKER (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 459–464.
- „Zur Wirkungsgeschichte von *Joseph und Aseneth*“, in: ECKART REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth*, 219–234.
- STAUFFER, ETHELBERG, Art. „γάμέω, γάμος“, in: ThWNT 1 (1933) 646–655.
- THYEN, HARTWIG, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen* (FRLANT 96), Göttingen 1970.
- TOMSON, PETER, J., *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRI III/1), Assen/Minneapolis 1990.
- TROMP, JOHANNES, „Response to Ross Kraemer. On the Jewish Origin of Joseph and Aseneth“, in: ATHALYA BRENNER/JAN W. VAN HENTEN (eds.), *Recycling Biblical Figures. Papers Read at the NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12.–15. May 1997*, Leiden 1999, 266–271.
- VOGEL, MANUEL, „Einführung in die Schrift“, in: ECKART REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth*, 3–31.
- WEST, STEPHANIE, „Joseph and Asenath. A Neglected Greek Romance“, in: CQ 24 (1974) 70–81.
- WETZ, CHRISTIAN, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu ‚Joseph und Aseneth‘* (NTOA/StUNT 87), Göttingen 2010.
- WILLS, LAWRENCE M., „The Jewish Novellas Daniel, Esther, Tobit, Judith, Joseph and Aseneth“, in: JOHN R. MORGAN/RICHARD STONEMAN (eds.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London 1994, 223–238.
- *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca, N.Y./London 1995.
- YINGER, KENT L., *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (MSSNTS 75), Cambridge 1999.
- ZANGENBERG, JÜRGEN K., „Josephs und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer ‚gefährlichen‘ Kultur“, in: ECKART REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth*, 159–186.

ZWANZIG, NICOLE, „Die Frage nach der Auferstehung in Ez 37,1–14 im Vergleich mit der Septuagintafassung und 4QpsEz^{ac}“, in: STEFAN BEYERLE/JÖRG FREY (Hg.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* (BThSt 120), Neukirchen-Vluyn 2011, 137–157.

The Meal Formula, the Honeycomb, and Aseneth's Transformation¹

Kirsten Marie Hartvigsen

Abriss

In diesem Artikel werden die Funktionen von den Mahlformeln und der himmlischen Honigwabe anhand von Blending-Theorie und kognitiver Theorie über Magie analysiert. In *Joseph und Aseneth* haben Brot, Kelch und Salbe zwei unterschiedliche Funktionen, abhängig von den Kontexten, in denen sie verwendet werden. Wenn Aseneth Götterbilder segnet, vermitteln das Brot, der Kelch und die Salbe, die Aseneth verwendet, die Essenzen des Erwürgens, der Hinterlist und des Verderbens. Durch den Gebrauch dieser Gegenstände werden ihre negativen Eigenschaften auf Aseneths Seele übertragen. Die Seele von Joseph, der „mit seinem Mund den lebendigen Gott segnet“ (*JosAs* 8:5), erhält nur positive Eigenschaften, wie Leben, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit durch die Verwendung von Brot, Kelch und Salbe. Um Aseneths negative Eigenschaften zu vermeiden, kann Joseph keineswegs Aseneth küssen oder heiraten. Sie muss zuerst transformiert werden. Aseneths Transformation geschieht durch Einnahme einer himmlischen Honigwabe. Dadurch erhält Aseneth die Essenz des lebendigen Gottes. Danach muss sie wahrscheinlich, wie Joseph, Brot des Lebens essen, den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinken und sich mit gesegneter Salbe der Unvergänglichkeit einsalben.

Joseph and Aseneth is a fascinating novel about Aseneth, the young and beautiful daughter of a pagan Egyptian priest.² In the Old Testament, Aseneth is merely mentioned in passing three times, in Genesis 41:45, 50 and 46:20. In these excerpts, she is presented as the daughter of Potiphera, the priest of On, as Joseph's wife, and as the mother of Manasseh and Ephraim, but in the novel, Aseneth is the main protagonist. Aseneth's brief appearances in Genesis probably stimulated interest in how the daughter of an Egyptian priest could marry Joseph, the patriarch, and become the mother of Manasseh and Ephraim. In a manner similar to modern fan fiction, the author of the novel has filled in the *missing scenes* in the canonical narrative by describing in detail the considerable transformation Aseneth had to go through in order to become Joseph's bride.³ With regard to the reli-

¹ For a more elaborate discussion of this theme, see my forthcoming monograph. KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

² Most scholars agree that *Joseph and Aseneth* is a novel or a romance, but they do not agree on the level of sub-genre. See for instance RANDALL D. CHESNUTT, *From Death to Life*, 85–91. EDITH M. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 40. STEVEN L. WEST, "Joseph and Asenath." HOWARD C. KEE, "The Socio-Religious," 183–184. KARL-GUSTAV SANDELIN, *Wisdom*, 151. Many scholars tend to employ the terms *novel* and *romance* as synonyms, HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 40.

³ On fan fiction and missing scenes, see SHEENAGH PUGH, *The Democratic Genre*, 243. See also 57–61. On *Joseph and Aseneth* as rewritten Bible, see SUSAN DOCHERTY, "Joseph and Aseneth." On the fact that the nar-

gious identities of Joseph and Aseneth, the consumption of bread, cup, and ointment play essential roles. Furthermore, the transformation of the female protagonist is facilitated by ingestion of a piece of a heavenly honeycomb. The functions of these items in *Joseph and Aseneth* therefore constitute the main topic of this article.

1. Introduction to the Storyline of *Joseph and Aseneth*

In this study, Christoph Burchard's longer version of *Joseph and Aseneth* is analyzed.⁴ The novel consists of two main parts. Although the two parts of the novel are interrelated, the emphasis is on the first part in this investigation.

In the first part of the novel, Aseneth, who initially resents all men, falls in love with Joseph, but he rejects her because he is a man who worships God, eats the blessed bread of life, drinks a blessed cup of immortality, and anoints himself with the blessed ointment of incorruptibility. He can only kiss his mother, his sister who is born of his mother, clan, or family, or his wife. Aseneth is a foreign woman who worships idols, eats the bread of strangulation from their table, drinks from their libation a cup of insidiousness, and anoints herself with an ointment of destruction. In Joseph's opinion, these religious and ethnic differences imply that they cannot be intimate.

In response to Joseph's rejection and subsequent blessing, Aseneth chooses to dissociate herself from her former life. She destroys her idols, throws away her food and clothes, and over a seven-day period, she fasts, cries, and prays. On the eighth day, a man from heaven appears. He announces that Aseneth's name has been entered in the book of the living, he predicts that she will marry Joseph, and he gives her the name City of Refuge. Furthermore, he feeds Aseneth a piece of a honeycomb, which represents the bread of life, a cup of immortality, and the ointment of incorruptibility. Through these events, Aseneth converts to Joseph's religion. She becomes a woman who may be kissed and an acceptable wife. They immediately get married, and she is acknowledged by Joseph's family.

The second part of the novel elaborates on a theme that was mentioned at the beginning of the story. Before Aseneth met Joseph, Pharaoh's firstborn son heard about Aseneth and asked his father for permission to marry her, but his request was rejected by Pharaoh because she was beneath him. When Pharaoh's firstborn son later on sees Joseph and Aseneth pass by, her beauty makes him sick and he plans to kill Pharaoh and Joseph and take Aseneth as his wife. In order to achieve his goal, Pharaoh's son conspires with some of Joseph's half-brothers, but all their attacks fail and their soldiers are killed thanks to the intervention of Joseph's other brothers and of God, all of whom protect Aseneth. Aseneth and Levi, Joseph's brother, plead for the life of the surviving attackers, i.e. Joseph's half-brothers and Pharaoh's son, but the latter is already wounded and he dies of his injuries three days later. When Pharaoh subsequently dies, Joseph succeeds him.

rative was written in order to explain how Joseph could marry the daughter of an Egyptian Priest, see Ross S. KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 20. See also JOHN J. COLLINS, "Joseph and Aseneth," 101–102.

⁴ CHRISTOPH BURCHARD et al., *Joseph und Aseneth: Kritisch herausgegeben*. On the versions of the novel, see below.

2. Overview of the Text, Provenance, and Date

According to the current scholarly consensus, *Joseph and Aseneth* was originally written in Greek,⁵ but the novel has been translated into Syriac, Armenian, Latin, Serbian Slavonic, Romanian, Ethiopian, and Modern Greek. The oldest witness to *Joseph and Aseneth* is a Syriac manuscript from approximately 600 CE.⁶

The novel is extant in 91 manuscripts, which scholars traditionally have divided into four families, a, b, c, and d. In their quest to reconstruct the archetype of the text, scholars have disagreed about the interrelationships between the four conventional families and about which of the families is closer to the archetype. Marc Philonenko, Angela Standhartinger, and Ross Kraemer favor family d, which is a short version of the novel. However, most scholars base their work on Burchard's longer version, and it is his version that is examined in this article. The longer version is an eclectic text which primarily follows family b. Lately, Burchard has come to realize that family b could consist of several subgroups. He has therefore proposed a more detailed classification of the manuscripts.⁷

In 1889–90, the Byzantinist Pierre Batiffol was the first to publish the Greek text in its entirety. He introduced the text as a Christian work written in Asia Minor in the fifth century.⁸ Many scholars agreed with his opinion about the text, and consequently the novel was not noticed by scholars who worked on Judaism and formative Christianity.⁹ However, some of Batiffol's reviewers questioned his assessment of the text. Batiffol later admitted that it could be a Jewish work from the first century which had been modified by Christians.¹⁰

Due to the fictional character of the narrative and the lack of text-external evidence, the scholarly consensus on the provenance and date of *Joseph and Aseneth*, which dominated the research during the 1980s and 1990s and is still defended by many scholars,¹¹ was predominantly founded on text-internal data, such as the settings, characters, and actions portrayed in the novel. After having examined the available information, the scholars who adhered to this consensus claimed that the novel was Jewish and probably written in Egypt,¹² but the provenance of the novel has not yet been examined in detail.

⁵ ERNEST WALTER BROOKS, *Joseph and Aseneth*, xix. KEE, "The Socio-Religious," 184. CHRISTOPH BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 181. CHESNUTT, *From Death to Life*, 69–71. GIDEON BOHAK, *Joseph and Aseneth*, xii–xiii. KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 238. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 31–32. BURCHARD et al., *Joseph und Aseneth: Kritisch herausgegeben*, 9. MANUEL VOGEL, "Einführung in die Schrift," 6. Cf. VICTOR APTOWITZER, "Aseneth," 280–281. Aptowitz claimed that the novel was originally composed in Hebrew.

⁶ See BURCHARD et al., *Joseph und Aseneth: Kritisch Herausgegeben*, 1–8. BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 179.

⁷ Burchard realized that family b could have been established because its members did not belong to family a, c, or d. CHRISTOPH BURCHARD, *Gesammelte Studien*, 300–301. For the new classification, see BURCHARD et al., *Joseph und Aseneth: Kritisch herausgegeben*, 1–34. UTA B. FINK, "Textkritische Situation," 34.

⁸ PIERRE BATIFFOL, "Le Livre," 10–18, 30–37.

⁹ BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 187.

¹⁰ CHESNUTT, *From Death to Life*, 24. See also HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 29.

¹¹ BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 187–188. CHESNUTT, *From Death to Life*, 71–85. ANGELA STANDHARTINGER, *Das Frauenbild im Judentum*, 5–20. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 115. COLLINS, "Joseph and Aseneth." VOGEL, "Einführung in die Schrift," 11–15.

¹² On the Egyptian provenance, see for instance JÜRGEN K. ZANGENBERG, "Joseph und Aseneths Ägypten." RANDALL D. CHESNUTT, "Joseph and Aseneth," 357–358. JÁNOS BOLYKI, "Egypt."

The conceptions, imagery, style, and vocabulary of the novel imply knowledge of at least parts of the Septuagint. Consequently, the text could not have been written earlier than the middle of the second century BCE.¹³ If the novel was written in Egypt, the relationship between Jews and Gentiles in that area suggests that it was written before the Jewish revolt under Trajan in 115–117 CE.¹⁴

During the last decades, the previous consensus on the provenance and date of the novel has been challenged.¹⁵ Gideon Bohak claimed that *Joseph and Aseneth* was composed in Egypt, but he proposed a very early date compared to most other scholars, namely the mid-second century BCE. Ross Kraemer questioned the Egyptian provenance and argued for a much later date, i.e. at the earliest in the third or fourth century CE. Kraemer suggested that *Joseph and Aseneth* could have been composed anywhere in the Greek-speaking world, but she claimed that the evidence slightly favors a Syrian context and a Christian author.¹⁶

On the basis of the currently available evidence, it is impossible to pinpoint the exact date and provenance of *Joseph and Aseneth*. The aim of this article is therefore to illuminate some of the text-internal features of the novel, i.e. the key meal components associated with the religious identity of the protagonists and Aseneth's transformation, on the basis of conceptual blending theory and cognitive theory of rituals and magic.

3. Synopsis of the Occurrences of the Meal Formula in the Longer Version of *Joseph and Aseneth*

As I pointed out in the introduction to this article, essential aspects of the protagonists' religious identity are associated with the consumption of bread, cup, and ointment, items which in turn are connected with specific, sometimes divergent characteristics. In *JosAs* 8:5, Joseph's and Aseneth's consumption of bread, cup, and ointment are contrasted because of the different religious contexts in which these items are utilized, i.e. by a man who worships the living God or by a foreign woman who worships dead and dumb idols. The ways in which these items are utilized in the two religious contexts seem to imbue these key objects with contrasting essences or qualities,¹⁷ which in the novel reflect the divergent characterizations of the protagonists' deities, i.e. the living God and the dead and dumb idols. In the former religious context, bread, cup, and ointment are primarily

¹³ HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 31–33. VOGEL, "Einführung in die Schrift," 13.

¹⁴ See BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 187–188. BURCHARD, *Gesammelte Studien*, 307. See also RANDALL D. CHESNUTT, "The Social Setting," 21. CHESNUTT, *From Death to Life*, 76–85. BOHAK, *Joseph and Aseneth*, xiii. VOGEL, "Einführung in die Schrift," 13. If Egypt is not the place of composition, the latest possible date was probably 132–135 CE, i.e. the Second Jewish War and Hadrian's edict against circumcision. BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 187. On the basis of the content of the novel, such as conflicts between characters and character groups, SÄNGER tried to narrow down the time frame. He suggested that the novel was written around 38 CE. DIETER SÄNGER, "Erwägungen," Cf. RANDALL D. CHESNUTT, "From Text to Context," 289–290. See now DIETER SÄNGER, "Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit," 3.2, in this volume, 187ff.

¹⁵ BOHAK, *Joseph and Aseneth*. KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*. For parallels between *Joseph and Aseneth* and Christian sources, see MICHAEL PENN, "Identity Transformation."

¹⁶ KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, esp. 291–292. For similar insights, see JAMES R. DAVILA, *The Provenance*, 195. RIVKA NIR, "Aseneth." RIVKA NIR, *Joseph and Aseneth*.

¹⁷ See the latter part of this article and HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

associated with life, immortality, and incorruptibility; in the latter, with strangulation, insidiousness, and destruction.¹⁸

When the phrases containing the bread, cup, and ointment describe practices associated with the worship of the living God, they are conventionally labeled the meal formula by scholars who investigate the novel. Different versions of this formula occur six times in the longer version of *Joseph and Aseneth*.¹⁹ These pericopes are similar with reference to form and language, but as Dieter Sanger, Randall Chesnutt, and Manuel Vogel assert, the degree of correspondence between these six phrases is too inaccurate to suggest that they represent a liturgically fixed formula.²⁰

The meal formula occurs three times in a triadic form (*JosAs* 8:5; 15:5; 16:16) and three times in a dyadic form (*JosAs* 8:9; 19:5; 21:21). In the dyadic version of the formula, it is always the ointment which is absent.²¹ With regard to the individual phrases, there is also some diversity which can be explained by the contexts in which they occur in the novel.²² The phrases concerning the bread and the ointment contain the least variation. The bread is always described by means of a genitival qualifier which points out its effect,²³ i.e. to transmit life. Similarly, the ointment produces incorruptibility. In *JosAs* 8:5 and 15:5, both of these phrases are characterized by means of an addition, i.e. the “**blessed** bread of life” and the “**blessed** ointment of incorruptibility.” These additions may indicate that the elements in question were blessed before they were consumed.²⁴ The phrases concerning the cup are subject to the most variation. The cup is twice characterized as the “**blessed** cup of immortality” (8:5; 15:5), twice as a “cup of blessing” (8:9; 19:5), once as a “cup of immortality,” and once as a “cup of wisdom.”

Verse	Bread	Cup	Ointment
8:5	Blessed bread of life	Blessed cup of immortality	Blessed ointment of incorruptibility
8:9	Bread of life	Cup of blessing	
15:5	Blessed bread of life	Blessed cup of immortality	Blessed ointment of incorruptibility
16:16	Bread of life	Cup of immortality	Ointment of incorruptibility

¹⁸ For a detailed investigation of the function of these meals, see HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

¹⁹ See also CHESNUTT, *From Death to Life*, 129. RANDALL D. CHESNUTT, “Perceptions of Oil,” 113–114. In the shorter version, the meal formula occurs only three times (8:5; 8:11, and 15:4). As Chesnutt points out, the language of the two versions is almost identical. CHESNUTT, “Perceptions of Oil,” 114.

²⁰ DIETER SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 170. CHESNUTT, *From Death to Life*, 129. VOGEL, “Einführung in die Schrift,” 20. On the originality of the practice referred to by the meal formula, see MARC PHILONENKO, “Initiation,” 150.

²¹ See also SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 170. CHESNUTT, *From Death to Life*, 129. According to Holtz, the phrase concerning the ointment is a later interpolation. TRAUGOTT HOLTZ, “Christliche Interpolationen,” 487–490.

²² See the analyses of these contexts in the latter part of this article. For a comparison between *JosAs* and the Gospel of John, see CHRISTINE GERBER, “Blickwechsel,” 206–208.

²³ CHRISTOPH BURCHARD, “The Importance,” 111.

²⁴ See also BURCHARD, *Untersuchungen*, 127. BURCHARD, “The Importance,” 112. On the blessed bread, cup, and ointment as representative of Jewish identity, see CHESNUTT, “Perceptions of Oil,” 116. RANDALL D. CHESNUTT, “The Dead Sea Scrolls,” 411.

Verse	Bread	Cup	Ointment
19:5	Bread of life	Cup of blessing	
21:21	Bread of life	Cup of wisdom	

According to this overview, the bread, cup, and ointment primarily transmit life, immortality, and incorruptibility to the partakers who bless the living God, but the consumption of the cup also conveys blessings and wisdom. One may consider the possibility that these characteristics should be treated collectively, so that those who worship God, ingest the bread and the content of the cup, and are anointed with ointment are characterized by all these qualities.

In the subsequent sections dealing with theory and method, the mechanisms of consumption of food and drink and anointing with ointment are explored on the basis of cognitive theory on rituals and magic. Furthermore, similar mechanisms concerning kisses and clothing are sketched.

4. Previous Interpretations of the Meal Formula

Over the years, scholars have scrutinized the constitutive elements of the meal formula in order to clarify the link between them and different types of meals known in antiquity. Thus far, at least six alternatives have been proposed.²⁵ (1) The meal formula refers to a cultic meal. This meal may initiate converts into Judaism and/or it may constitute a recurrent ritual meal. Alternatively, it refers to cultic aspects of the regular meal of a specific Jewish group, such as the Essenes, the Therapeutae, or an as yet unidentified group. (2) The meal formula denotes the ordinary Jewish meal which is consecrated by means of benedictions. (3) The meal formula refers to Jewish mystery meals which are initiatory and/or occasional. (4) The meal formula represents “Jewish piety as governed by faith in God and adherence to the Law, and as endowed with the promise of eternal life.”²⁶ (5) The meal formula refers to the proper Jewish use of bread, wine, and ointment.²⁷ According to some scholars, the proper use of these items refers by metonymy to the Jewish way of life in general.²⁸ (6) The meal formula refers to the Eucharist.²⁹

The number of alternatives listed indicates the difficulties in relating components of a fictional narrative to the text-external world, and one should probably ask to what extent fiction actually mirrors the real world.³⁰ Scholars such as Burchard, Chesnutt, and Vogel all seem to favor alternative 5, i.e. they think that the meal formula refers to the proper Jewish use of bread, cup, and ointment, in contrast to the manner in which Gentiles

²⁵ For most of these alternatives, see also the overviews provided by BURCHARD, “The Importance,” 110–111, 113. RANDALL D. CHESNUTT, “Bread of Life,” 4. CHESNUTT, *From Death to Life*, 128. CHESNUTT, “Perceptions of Oil,” 114–115. According to Sandelin, the elements that constitute the meal formula do not refer to an actual meal, but to heavenly nourishment. SANDELIN, *Wisdom*, 155–156.

²⁶ BURCHARD, “The Importance,” 111.

²⁷ BURCHARD, “The Importance,” 113, 117. CHESNUTT, *From Death to Life*, 132–135. Both emphasize the use of benedictions.

²⁸ CHESNUTT, “Bread of Life,” 8–9.

²⁹ NIR, “Aseneth,” 112–119.

³⁰ On the problem of reconstructing rituals on the basis of a particular text, see also BURCHARD, “Joseph and Aseneth,” 193.

utilize these products.³¹ As the subsequent analysis demonstrates, they may be right, at least to some extent. However, Edith Humphrey points out the main problem with this consensus when she asks:

Does a common Jewish fear of corrupt Gentile staples, and the prospect of ordinary Jewish eating and anointing account sufficiently for this recurrent formula? What are we to make of its connection with the 'food of the angels' symbolized by the mysterious honeycomb, and of Aseneth's assertion that she has been fed in this way and so transformed (19:5)?³²

In this article, I suggest that the elements constituting the meal formula and the honeycomb should be interpreted as ritual components, and I utilize cognitive theory of rituals and magic to shed light on them. However, this approach does not imply that these items represent facets of genuine rituals as they were actually performed in the text-external world.³³ Because *Joseph and Aseneth* is fiction, the author was probably inspired by genuine ritual elements which were then altered and incorporated into the novel in order to suit the requirements of the plot. In this case, the ritual elements and the procedures portrayed in the novel were most likely included because the author and the addressees were familiar with the transformative character of rituals.³⁴ Against this backdrop, it is probable that the bread, cup, ointment, and the honeycomb were utilized by the author to elucidate the profound transformation Aseneth had to experience in order to be intimate with and marry Joseph, the patriarch.

In the novel, Aseneth's transformation seemingly occurs in three phases. The first two stages, i.e. the ingestion of a piece of the heavenly honeycomb, which corresponds to the elements constituting the meal formula (*JosAs* 16:15–16), and Joseph's three kisses (*JosAs* 19:11), are interrelated. As I will demonstrate on the basis of the theoretical backdrop sketched below, these phenomena may explain and reflect the transformation of Aseneth's essence/soul. The later physical transformation of Aseneth seemingly draws on the crucial initial transformation process (*JosAs* 16:16), but her physical transformation does not occur until Aseneth abides by the heavenly visitor's command and dresses in her wedding robe that shines like lightning (*JosAs* 18:4–11).³⁵ Because of the meal theme of this book, emphasis is put on the transformations associated with the honeycomb and the items constituting the meal formula in the novel, not on Joseph's kisses and Aseneth's new clothing.³⁶

The analysis in the latter part of this article is inspired by insights drawn from cognitive theories of ritual and magic. These theories explain *inter alia* how essence change and transfer of essences/qualities may occur through ritual actions. In the case of *Joseph and Aseneth*, essence change takes place through the implied blessings of the items that constitute the meal formula and Aseneth's ingestion of the honeycomb, whereas the transfer of essences/qualities occurs through ingestion of food/bread, cup/drink/wine, and through anointing with ointment.

³¹ BURCHARD, "The Importance," 113. CHESNUTT, *From Death to Life*, 132–135. VOGEL, "Einführung in die Schrift," 20.

³² HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 59.

³³ See also HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

³⁴ See also CHRISTIAN WETZ, *Eros und Bekehrung*, 81. ARNOLD VAN GENNEP, *The Rites of Passage*. VICTOR W. TURNER, *The Ritual Process*.

³⁵ See HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

³⁶ For these and other aspects of Aseneth's transformation, see HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

In the novel, the transformation of Aseneth turns her into a woman who worships the living God. This implies that she can be kissed by Joseph, who from the outset blessed the living God, without defiling him. Furthermore, she may consume in the future the items that constitute the meal formula. In this study, cognitive theories of ritual and magic are employed to understand the functions of the honeycomb and the meal formula in the novel and the relationship between the meal formula and the honeycomb, which are all vital to understand both Aseneth's transformation from an impure, Gentile idolater into a pure bride who may be kissed, and her future sustenance.³⁷

5. Introduction to the Theoretical Backdrop of the Study

According to current cognitive theory of rituals and magic, rituals involve conceptual blending.³⁸ Before the cognitive theory of rituals and magic is introduced and exemplified by scenes drawn from *Joseph and Aseneth*, the main ideas of blending theory are therefore sketched.

The cognitive theory of rituals and magic which is employed in this article was informed by the results of psychological studies of disgust which were carried out by scholars on American college students in the 1980s and 1990s. Along with others, Paul Rozin and Carol Nemeroff discovered that questions raised by their experiments could be explained by the principles of thought underlying James George Frazer's typology of sympathetic magic, and they continued to develop their research to account for this type of magic.³⁹ Their studies performed on educated, modern people in the USA thus confirmed earlier observations within the field of anthropology. Rozin and Nemeroff claimed that the patterns of thought found in sympathetic magic are widespread in all cultures. Thus, they constitute fundamental structures of human cognition.⁴⁰ In this study, these structures are used to shed light on the transformative effects associated with some of the scenes referring to meals in *Joseph and Aseneth*.

5.1. Blending Theory⁴¹

As I hope to elucidate in the subsequent subsection, rituals take place in a blended space where elements which are projected from the profane space and the sacred space interact. In order to provide the tools which will enable an examination of how blended ritual spaces are constructed, I first offer the following sketch of blending theory.

According to Gilles Fauconnier and Mark Turner, blending theory is able to elucidate a conceptual integration network which is composed of at least four mental spaces: to be precise, a minimum of two input spaces, a generic space, and the blended space.⁴²

³⁷ For an interpretation of the main elements of the novel, including the enigmatic meal scene, on the basis of the approaches employed in this article, see HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

³⁸ JESPER SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 63.

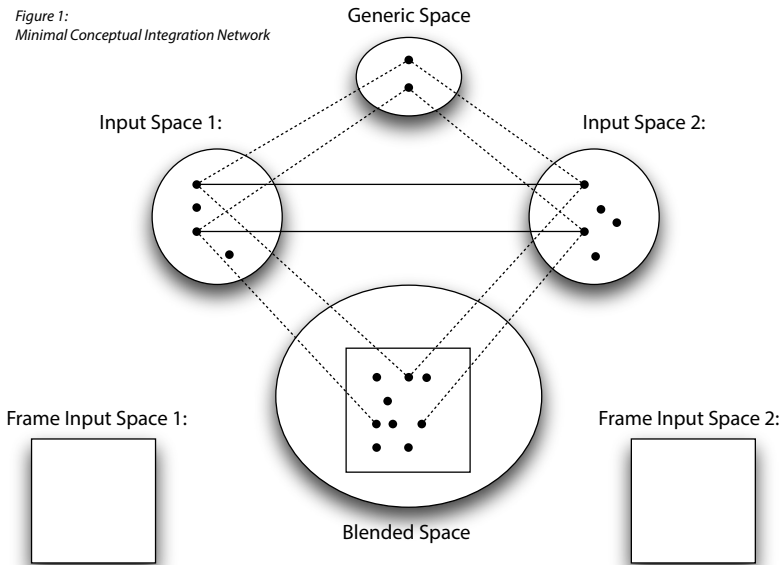
³⁹ PAUL ROZIN/CAROL NEMEROFF, "The Laws, 205. CAROL NEMEROFF/PAUL ROZIN, "The Makings."

⁴⁰ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 95.

⁴¹ For a more elaborate introduction to this approach, see KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN, *Prepare the Way*, 91–97. See also HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

⁴² On the following information on these spaces, see GILLES FAUCCONNIER/MARK TURNER, "Mental Spaces," 307–315. GILLES FAUCCONNIER/MARK TURNER, *The Way*, 40–50. JOSEPH E. GRADY/TODD OAKLEY/SEANNA

Figure 1:
Minimal Conceptual Integration Network



“Mental spaces are small conceptual packets constructed as we think and talk, for purposes of local understanding and action.”⁴³ These mental spaces operate in working memory.⁴⁴ They are comprised by elements and structured by frames and cognitive models, i.e. long-term schematic knowledge.⁴⁵ Mental spaces are partial, momentary representational structures which are created when an individual thinks or talks about perceived, imagined, past, present, or future scenarios.⁴⁶ Because these situations are structured by domains, mental spaces rely on domains, but they are not identical to them. Mental spaces only employ parts of the information that constitutes a specific domain. Moreover, one mental space may utilize structure from more than one domain.⁴⁷ Domains therefore represent general, constant knowledge structures, whereas mental spaces are temporary constructs. Mental spaces are partial and interconnected, and they may be adapted during the discourse.⁴⁸

Some conceptual integration networks may contain more than two input spaces. Counterparts in these input spaces can be linked by means of partial cross-space map-

COULSON, “Blending and Metaphor,” 103. HUGO LUNDHAUG, *Images of Rebirth*, 31–32. MASAKO K. HIRAGA, *Metaphor*, 37–38.

⁴³ FAUCONNIER/TURNER, *The Way*, 40. See also 102–103. FAUCONNIER/TURNER, “Mental Spaces,” 307.

⁴⁴ See FAUCONNIER/TURNER, *The Way*, 102.

⁴⁵ “Some experience (e.g., a perception) serves as a probe to activate particular procedural schemas, involving attention, lexical scanning, etc. It also activates certain representational structures – schemas, prototypes, and exempla – not as objects of lexical scanning, but as organizational principles for the contents of working memory. These schemas, prototypes, and exempla provide the structure for the blend.” PATRICK COLM HOGAN, *Cognitive Science*, 112. See also FAUCONNIER/TURNER, *The Way*, 102–103. For a slightly different approach based on ICM’s, see LUNDHAUG, *Images of Rebirth*, 40–42.

⁴⁶ See GRADY/OAKLEY/COULSON, “Blending and Metaphor,” 102.

⁴⁷ GILLES FAUCONNIER/MARK TURNER, “Conceptual Integration Networks,” 184.

⁴⁸ See FAUCONNIER/TURNER, *The Way*, 40. FAUCONNIER/TURNER, “Mental Spaces,” 307. SEANNA COULSON/TODD OAKLEY, “Blending,” 1512–1513. See also SEANNA COULSON, “Conceptual Blending,” 189.

pings, which in turn produce the generic space. The generic space contains conceptual, often abstract, features that these input spaces have in common. If a conceptual integration network contains several input spaces, they may not all share the same generic space.⁴⁹

The blended space is comprised by selected elements and structure which are projected from the input spaces to the blended space⁵⁰ and by emergent structure which does not exist in the inputs. This structure comes into existence in the blend by means of principles of composition, completion, and elaboration. Through composition, elements from the different inputs are related to each other. As a result, relations that could not occur in the input spaces can now be investigated in the blend. By means of a process labeled “completion,” these new relations may activate well-known background frames that are stored in long-term memory. Moreover, elements of a familiar frame may activate other aspects of this frame.⁵¹ One or more of these activated structures is/are projected into the blended space. By means of these well-known structures, one can run the blend, i.e. one can simulate it mentally and thus elaborate it. Through elaboration, novel logic and principles may be produced. Throughout this process, flashes of comprehension may occur because elements comprising the blend map back to the respective input spaces. Because the processes labeled completion and elaboration are unrestricted, a blend may be run in different ways.

5.2. *Cognitive Theory of Rituals and Magic/Ritual Efficacy*

Because rituals and magic generally entail conceptual blending,⁵² the main principles of blending theory which were presented in the previous paragraph are important in order to understand the ritual components as they are represented in *Joseph and Aseneth*, but in this study, blending theory is also supplemented by other insights from Jesper Sørensen’s work on rituals and magic.

When Sørensen explained rituals and magic, he started out with the minimal template of a conceptual integration network. He claimed that religious and magical rituals entail a blended space comprised by elements projected from two input spaces. These input spaces are produced by elements constituting the sacred and the profane domains. Moreover, the blended space is structured by a ritual frame.⁵³

⁴⁹ See also FAUCONNIER/TURNER, *The Way*, 279.

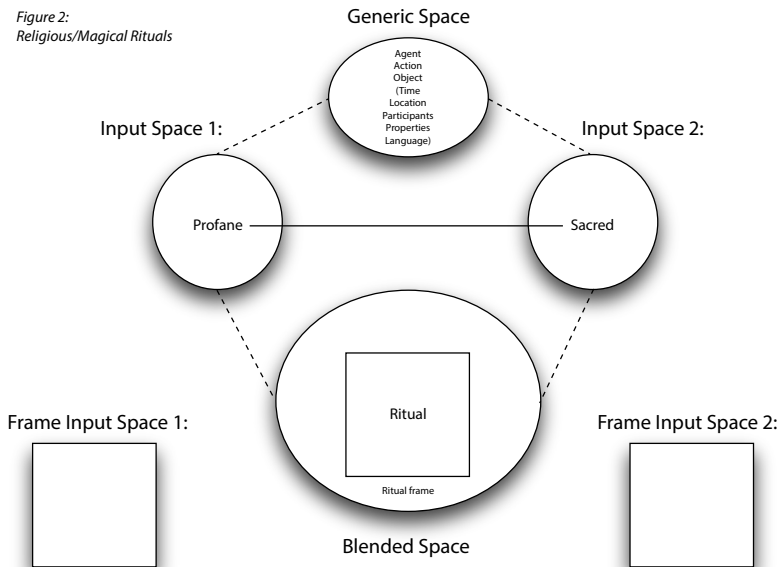
⁵⁰ With regard to selected projection, disintegration may serve an important function. “Thus, while blending serves to combine and unify separate inputs in blended mental spaces, disintegration serves to fragment or partition conceptual wholes into elements, features and partial structures that may be recruited for individual projection to blended spaces. If it were not for disintegration in this technical sense, there would be little or no basis for blending.” CARL BACHE, “Constraining,” 1616. See also 1630–1632. ANDERS HOUGAARD, “Conceptual Disintegration.”

⁵¹ See FAUCONNIER/TURNER, *The Way*, 48. See also FAUCONNIER/TURNER, “Mental Spaces,” 314–315.

⁵² SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 63.

⁵³ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 63.

Figure 2:
Religious/Magical Rituals



During a ritual, religious concepts create ritual efficacy because they are related to elements that constitute the profane world. Accordingly, the division between the sacred and the profane domains should not be regarded as too rigid. Because there are concepts, frames, and models which include elements that belong to both domains, the two realms are connected. Furthermore, those who participate in the rituals and the ritualized actions operate in the blended space, which contains both sacred and profane elements. They do not operate in the sacred space per se.⁵⁴

Sørensen argued that the ritual frame does not originate in one of the input spaces. It is rather “a frame applied to the blend structuring a specific interaction between the sacred and the profane domain as a ritual interaction.”⁵⁵ Among other things, the ritual frame organizes three main elements of rituals, that is, agent, action, and object. On the basis of mappings between the sacred and the profane domains, at least one of these elements is invested with magical agency.⁵⁶ The element which is invested with magical agency transfers power from the sacred space to the blended space. Consequently, this element brings about the change of state which is implied by the performed ritual.⁵⁷

In accordance with the main elements mentioned above, one distinguishes between agent-based agency, action-based agency, and object-based agency.⁵⁸ In *Joseph and Aseneth*, object-based agency seems to be more significant with regard to Aseneth's transformation than action-based agency and agent-based agency, but the latter may be

⁵⁴ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 64.

⁵⁵ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 64–65.

⁵⁶ In addition to agent, action, and object, the following elements may influence attribution of magical agency to a certain extent: time, location, participants, properties, and language. SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 74–77.

⁵⁷ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 65.

⁵⁸ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 65–74. Dissimilar types of magical agency will often appear together in different combinations. SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 76.

implied on some occasions in the novel. Before the consumption of the blessed objects that constitute the meal formula, the blessing of these objects by a person who worships the living God, which probably is implied in *JosAs* 8:5 and 15:5, seemingly transforms the essences of these objects into life, immortality, and incorruptibility. Accordingly, this part of the ritual highlights agent-based ritual agency,⁵⁹ but as soon as the essences of the bread, cup, and ointment have been changed and they are ready for consumption, the ritual agency is object-based.⁶⁰

There are different types of object-based agency, which all involve the idea that performing a ritual action by employing a specific object can generate a particular state of affairs. (i) The object has ritual efficacy on account of its origin. (ia) “Being a part of or having touched an agent from the sacred space all enables the establishment of metonymic counterpart connections between the profane and the sacred space.”⁶¹ (ib) Religious and magical rituals may be embedded in each other. The ritual power of the object in question could therefore be “facilitated by another ritual changing the very essence of that object.”⁶² In this manner, objects may have ritual power because they are containers of an essence which connects them to the sacred realm. (ii) The object has ritual efficacy because it belongs to a specific category of magical objects. (iii) The objects, such as pictures, statues, or other material objects, possess magical power because they resemble elements in the sacred space.⁶³

With regard to the honeycomb, Aseneth’s suggestion that the comb came out of the heavenly visitor’s mouth (*JosAs* 16:9.11) may indicate that the honeycomb has ritual efficacy because of the metonymic counterpart connection its origin establishes between the profane space and her visitor from the sacred space. In this case, the honeycomb would belong to category (i) sketched above, and its ritual efficacy would be a result of the comb’s association with the heavenly visitor from the sacred space (ia). This link is underscored by the idea that the exhalation of the honeycomb is like the breath of the heavenly visitor, i.e. they have the same essence, life (*JosAs* 16:8–9.11).⁶⁴

In contrast, the agent from the sacred space, the heavenly visitor, presents the honeycomb as a comb whose essence was actually made by bees from the dew of the roses of life in paradise (*JosAs* 16:14). Thus, he describes the ontological properties of the honeycomb. This explanation does not fit well with the model presented by Sørensen, probably because he first and foremost described rituals which take place in the real world, whereas the novel is fiction. Within the framework of Sørensen’s model, the ritual efficacy of the honeycomb could be regarded as an instance of category (iii). In that case, the honeycomb does not merely resemble an object in the sacred space (metaphor); rather, it bursts this category, because it is presented as a genuine element projected from the sacred space,

⁵⁹ According to Burchard, “[t]he benedictions will not work unless used by a person who blesses God and is endowed by him with life, wisdom, and truth.” BURCHARD, “The Importance,” 117. Burchard does not regard these benedictions as magical.

⁶⁰ Sørensen has drawn similar conclusions with regard to elements constituting the Eucharist, see SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 104.

⁶¹ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 69.

⁶² SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 70. On embedded rituals, see ROBERT N. MCCAULEY/E. THOMAS LAWSON, *Bringing Ritual*, 16, 19, 28–29. In this ritual, two elements constitute possible containers of a particular essence. On the container schema, see below.

⁶³ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 70–71.

⁶⁴ On honey as the source of life, see HOLTZ, “Christliche Interpolationen,” 483–484.

whose essence/honey is made from the dew of the roses of life. Because of the fictitious character of the narrative, the boundary between heaven and earth, the sacred space and the profane space, can be transgressed. Furthermore, the ritual takes place in a blended space composed of elements drawn from the sacred and the profane spaces. Since the novel is fiction, the honeycomb could alternatively be regarded as a new subcategory of category (i) above. In that case, the object itself originated in the heavenly realm (ic) and becomes manifest in Aseneth's storeroom thanks to the speech act performed by her heavenly visitor, who has the authority to change brute facts through performative speech acts.⁶⁵

Both explanations of the origins of the honeycomb underline its connection with the sacred space and thus its ritual efficacy. The difference is that Aseneth's explanation is metonymic, whereas the explanation of the heavenly visitor focuses on identity across the profane and the sacred spaces.⁶⁶ During the processing of the narrative, the addressees may maintain both explanations, but they may also favor one of them.

Whereas the attribution of ritual agency constitutes a prerequisite for accounts of ritual efficacy, the following classification treats the kinds of "conceptual blending used *inside* the ritual space produced in order to effect a transformation or change in a relevant target domain."⁶⁷ According to Frazer, Rozin, and Nemeroff, magical actions and thoughts are governed by two principles: (1) association by means of contagion or contact or (2) by similarity or imitation.⁶⁸ With regard to *Joseph and Aseneth*, association by contagion or contact constitutes the chief principle. Consequently, emphasis is put on this principle below.

"Contagion is based on the notions that (a) an essence is transferred by means of contact (by smelling, touching or ingesting) and (b) once in contact, elements will keep some connection even if the spatio-temporal relation is terminated. The central representation facilitating this connection is therefore common essence."⁶⁹ With regard to both contagion and similarity, one can distinguish between forward and backward causation.⁷⁰ Forward contagion means that a component can transfer an essence or quality by coming into contact with another component. Accordingly, spatial proximity during the ritual is essential.⁷¹ Backward contagion entails that a component which previously was in contact with another component is able to influence the second component even after the contact has ceased. Contagion may be positive, i.e. the transferred essence has a positive effect on the recipient, or negative, i.e. pollution.⁷² In the case of *Joseph and Aseneth*, forward contagion is the most significant type of causation. Depending on the contexts, it may be positive or negative.

⁶⁵ See also below and HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

⁶⁶ On identity, see FAUCONNIER/TURNER, *The Way*, 95–96.

⁶⁷ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 97.

⁶⁸ JAMES G. FRAZER, *The Golden Bough*, 11–45. ROZIN/NEMEROFF, "The Laws." SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 95.

⁶⁹ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 95–96. On contagion and transfer of essence, see also ROZIN/NEMEROFF, "The Laws," 206.

⁷⁰ On forward and backward contagion, see also ROZIN/NEMEROFF, "The Laws," 208.

⁷¹ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 103. ROZIN/NEMEROFF, "The Laws," 207.

⁷² ROZIN/NEMEROFF, "The Laws," 208–209. In some cases, the context is important, i.e. the people by whom the food is prepared, the gods to whom it is offered, etc. Negative contagion seems to be more widespread than positive contagion.

On the basis of conceptual blending, Sørensen argues that associations of similarity (metaphor) and contagion (metonymy) constitute ways to create connections between mental spaces. In this respect, he differentiates between two types of magical actions: (i) Transformative magical action and (ii) Manipulative magical action. Rituals that take place in the real world may combine transformative and manipulative magical action into one ritual sequence, but transformative magical action is the most significant with regard to *Joseph and Aseneth*. *Transformative magical action* is comprised by magical actions that “transfer essential qualities from elements belonging to one domain to elements belonging to another domain.”⁷³

Transformative magical action draws on the container schema. This schema is constituted by the interior, a boundary, and the exterior.⁷⁴ In addition to objects, bodies may function as containers, i.e. they have an interior (human essence/personality/mind), a boundary (skin), and an exterior (body/perceptual appearance).⁷⁵

With regard to *Joseph and Aseneth*, both ritual objects and participants in the ritual function as containers. Ritual objects contain an essence which may or may not correspond to the exterior of the object. For instance, the elements that constitute the meal formula are all characterized by genitival qualifiers indicating their essence/effect, i.e. life, immortality, incorruptibility, wisdom, and blessing. Even though ordinary food, drink, and ointment may prolong life and the quality of life, the above-mentioned effects seem to go well beyond the consequences of ingesting ordinary food and drink and anointing with ordinary ointment. Consequently, the essences of these objects amount to more than their customary nutritional and cosmetic value. In the novel, the only indication that the essences of these objects have been transformed is the blessings uttered over these elements by those who worship the living God, as implied by *JosAs* 8:5 and 15:5.⁷⁶ In the novel, these blessings may thus constitute a ritual intended to achieve essence change.⁷⁷

⁷³ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 96.

⁷⁴ On the container schema, see ZOLTÁN KÖVECSES, *Language*, 209. On the body as a container and the containment schema, see MARK JOHNSON, *The Body*, 21–23, 33–34.

⁷⁵ According to Rozin and Nemeroff, “[e]ssences would seem to be able to make contact with (and perhaps be comprised of) the soul/self.” ROZIN/NEMEROFF, “The Laws,” 213.

⁷⁶ See above. For a similar insight without a theoretical backdrop, see BURCHARD, “The Importance,” 117. “[T]he benedictions will somehow imbue food, drink, and ointment with spirit of life, making them the earthly substitute for celestial manna which is spirit of life by essence. The spirit will in turn permeate a person as he or she consumes blessed food and drink and applies blessed ointment to the skin.” According to Burchard, these blessings are more than prayers, but they are not magical because “[t]he benedictions will not work unless used by a person who blesses God and is endowed by him with life, wisdom, and truth.” BURCHARD, “The Importance,” 117. The items are used as sacramentals. According to Sørensen’s preliminary definition of magic, “[m]agic is about *changing the state or essence of persons, objects, acts and events through certain special and nontrivial kinds of actions with opaque causal mediation*.” SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 32. This definition seems to fit the events taking place in *Joseph and Aseneth* perfectly. In this case, the magical agency is agent-based. Sørensen has successfully employed cognitive theory of rituals and magic to analyse aspects of the Eucharist. See SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 98–111. In my opinion, the similarities between the manner in which food and drink are employed in *Joseph and Aseneth* and the Eucharist makes it plausible that the honeycomb and the elements that constitute the meal formula can be analysed in a similar manner.

⁷⁷ See also HARTVIGSEN, *Aseneth’s Transformation*. On essence change and the Catholic doctrine of transubstantiation, see SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 98–102. According to Burchard, “[t]he passages mentioning blessed bread, cup, and ointment in *JosAs* do not point to a special religious meal held in certain Jewish quarters of the Diaspora. They do not point to meals at all. They refer rather to the special Jewish way of using the three chief elements of human subsistence, namely, food, drink, and ointment. The special Jewish way is

With regard to forward contagion, one container “absorbs and dissolves another container thereby releasing the essence it contains.”⁷⁸ Against this backdrop, food, drink, air etc. can be contained by bodily containers. Such elements may enter the human body through the orifices in the skin, such as the mouth and the nose, or they may be transferred by other means of contact.⁷⁹ “The CONTAINER schema ensures that essence, once transferred, can be retained and will remain inside the new object for some period of time [...]. Thus objects can wield ritual agency by virtue of being containers of a given essence connecting them to the sacred domain.”⁸⁰

In *Joseph and Aseneth*, transformative magical actions take place through ingestion of food (the bread/honeycomb) and drink (cup),⁸¹ by anointing the skin (ointment), through kisses, and through dressing in bridal attire. Essence change and essence transfer are thus associated with different types of actual contact between containers of essence. With regard to contagion by means of actual contact, oral contact/ingestion is the most potent. Because ingestion involves more intimacy than skin contact, it may be regarded as more dangerous.⁸² However, Joseph's initial reaction to Aseneth's attempt to kiss him indicates that this type of contact with a person whose essence is impure should also be avoided.⁸³ These processes will be examined in detail below with regard to the relevant narrative scenes.

6. Some Identity Markers in *Joseph and Aseneth*: Bread, Cup, Ointment, Honeycomb, and Kisses

In *Joseph and Aseneth*, the identities of the characters are established, preserved, or transformed through many components and mechanisms, but in this article, emphasis is put on the maintenance or transformation of the identities of the protagonists through food, drink, and ointment. In the novel, Joseph's identity remains the same, but Aseneth's identity is transformed from her initial status as a foreign woman and idolater into a suitable bride for Joseph, a man who worships the living God (*JosAs* 8:5–7). In order to kiss Joseph

to pronounce benedictions over them before use. The effect of such benedictions is that food, drink, and ointment will not only serve to keep a person alive and clean, but will also guarantee him or her eternal life in heaven, beginning as of now to the extent that terrestrial conditions permit.” BURCHARD, “The Importance,” 117.

⁷⁸ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 106. According to Sørensen, this is “a very basic schema of forward contagion, relevant in all representations of nutritional value of foods, of transfer of diseases by close contact with infected people, as well as in representations of more symbolic values attached to elements, such as bravery of the bear, believed to be transferred by ingestion or other types of contagious interaction ...” SÄNGER has pointed out similar ideas with regard to Philo. He states that Philo describes “das Einströmen des göttlichen Weisheitspneumas in den Menschen metaphorisch mit den Bildern von Essen und Trinken. Die gut veranlagten Seelen sind für die Weisheit aufnahmefähig ... wie Zisternen für Wasser, Fug 176.” SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 193. For similar ideas, see also Ethiopian Enoch 32:3; 48:1. SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 194.

⁷⁹ On the physical body as a structure which can be entered by means of different types of contact, see ROZIN/NEMEROFF, “The Laws,” 213–214.

⁸⁰ SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 70.

⁸¹ According to Rozin and Nemeroff, “[y]ou are what you eat” exemplifies “[c]ontagion via the oral route.” ROZIN/NEMEROFF, “The Laws,” 214. On this theme, see also CAROL NEMEROFF/PAUL ROZIN, “You Are What You Eat’.”

⁸² ROZIN/NEMEROFF, “The Laws,” 214.

⁸³ See below.

and marry him, Aseneth must become a woman who worships God, that is, Joseph's counterpart.

After having been blessed by persons who worship the living God or used in an idol cult, food, drink, and ointment serve as containers of essences and qualities connected with divergent aspects of the sacred realm. The food, drink, and ointment are thus associated with the religious practices described in the novel. For example, the types of worship with which the consumption of food, drink, and ointment are connected determine the essences or qualities of these ritual elements. Worship of the living God transfers life,⁸⁴ whereas worship of dead and dumb idols transfers death. When elements associated with these religious practices are consumed, the participants in the rituals assimilate the essences or qualities of the items used, a process which determines the identity of the participants. Persons who bless the living God consume bread of life, a cup of immortality, and ointment of incorruptibility, whereas those who bless dead and dumb idols consume bread of strangulation, a cup of insidiousness, and ointment of destruction. As a result of the consumption of these containers and their respective essences, the souls/selves of the characters are either transformed or retained. In Aseneth's case, her initial consumption of the bread, cup, and ointment associated with the idol cult transferred their essences/qualities associated with death to her. These items retained her soul/self, whereas her subsequent ingestion of the honeycomb of life effected a change of her soul/self. Joseph's regular consumption of the elements that constitute the meal formula accomplished the transfer of their essences/qualities associated with life to him, which meant that his soul/self was retained.⁸⁵ Because of the risk of contagion, the characters may be intimate with and kiss only other characters who ingest food with essences and qualities associated with their own type of religious practice.⁸⁶

Last, but not least, Joseph's three kisses transfer the "spirit of life," the "spirit of wisdom," and the "spirit of truth" (*JosAs* 19:11), which in this case probably represent his essence or qualities. In this manner, the blessed food, drink, ointment, and Joseph's kisses all transfer similar essences and qualities.⁸⁷ Thanks to these functions of food, drink, ointment, and kisses, the above-mentioned elements may serve as identity markers.

⁸⁴ On life as "the single most theologically evocative idea in *Joseph and Aseneth*," see MOYER HUBBARD, "Honey," 102.

⁸⁵ See HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*. On the idea that the meal formula may refer to two types of meals, i.e. regular Jewish meals and honey communion, see SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 174–187. On the idea that a continual feeding is the case with regard to *JosAs* 16:16 and 8:5, see also CHESNUTT, "Perceptions of Oil," 118–119.

⁸⁶ As Michael Penn has shown, kisses may be used to construct and transform identity. PENN, "Identity Transformation." Burchard agrees with this idea, but he thinks Penn goes too far when he claims that kissing is "the central narrative device for facilitating this work's primary goal: the transformation of Aseneth from an impure daughter of a pagan priest into an acceptable mate for Joseph." CHRISTOPH BURCHARD, "Küssen," 322. PENN, "Identity Transformation," 177. As the present article demonstrates, kissing is merely one of many devices through which Aseneth's transformation is manifested.

⁸⁷ According to Chesnutt, "[t]he variety of actions to which the same or similar effects are ascribed tends to devalue the fixed ritual character of any one of them and to highlight what is common to them all – the distinctive benefits that Aseneth now enjoys as a worshiper of God that she did not formerly enjoy." CHESNUTT, "Perceptions of Oil," 119. On the idea that the honey and the meal formula may symbolize life and immortality, see CHESNUTT, "Perceptions of Oil," 119–120.

7. The Function of the Meal Formula in Different Contexts and Its Association with the Honeycomb

In order to shed light on the purpose of the meal formula in *Joseph and Aseneth*, the formula is studied in the various literary contexts in which it is mentioned. Whereas the first appearance of the meal formula establishes the contrast between the religious practices and identities of Joseph and Aseneth (*JosAs* 8:5), the latter five occurrences focus on various aspects of Aseneth's transformation into a woman who worships the living God, which occurs primarily through her ingestion of a piece of the heavenly honeycomb.

7.1. *The Function of the Meal Formula in JosAs 8:5: Accentuation of the Contrast between a Man Who Blesses the Living God and a Woman Who Blesses Dead and Dumb Idols*

In *JosAs* 8:5, Joseph contrasts the conduct of a man who blesses the living God with that of a foreign woman who blesses dead and dumb idols. Whereas Joseph, the man who worships God, consumes food, drink, and ointment which seemingly have been blessed, Aseneth, the foreign woman who worships dead and dumb idols, consumes food, drink, and ointment which presumably have been sacrificed to idols. As I pointed out earlier, the phrasing of the meal formula in *JosAs* 8:5, probably indicates that the bread, cup, and ointment were blessed before they were consumed (“**blessed** bread of life,” “**blessed** cup of immortality,” and “**blessed** ointment of incorruptibility,” my emphasis). Through these blessings, the customary essences of bread, cup, and ointment are replaced by essences and qualities such as life, immortality, and incorruptibility (agent-agency). With regard to the bread, cup and ointment consumed by the foreign woman, blessings are not explicitly mentioned, but the table and the libation referred to in the pericope may indicate that these items were associated with some type of idol cult. Through these obscure ritual actions, the customary essences of these items were probably replaced by the following essences and qualities: strangulation, insidiousness, and destruction.⁸⁸ The present tense indicates that all the actions mentioned in this paragraph are recurrent.⁸⁹

As I have pointed out, human bodies can be regarded as containers of human essence/soul/self. Containers with other essences may enter into the human body through the orifices of the skin, or these essences may be absorbed through the skin by other means of contact. These essences are then absorbed by the human container. Depending on the quality of the essence of the absorbed container, on the context in which it is absorbed, and on how the essence of the container in question compares to the existing essence of the human container, the human essence may be changed or retained. Rituals of initiation may effect a permanent change of essence, whereas recurrent rituals, which may be reflected by the meal formula, may rather sustain an essence by constantly transferring and renewing important qualities.⁹⁰

⁸⁸ According to Lindars, these actions describe Aseneth's life as a pagan. They are in contrast to Jewish religious life. They refer to actual ceremonies in a vague way and are therefore not strictly symbolical. BARNABAS LINDARS, “Joseph and Asenath,” 185.

⁸⁹ BURCHARD, *Untersuchungen*, 123. BURCHARD, “The Importance,” 111.

⁹⁰ Sørensen uses baptism and the Eucharist as examples. On the different schemas underlying these actions, such as the cleansing schema, the contact schema, etc., see SØRENSEN, *A Cognitive Theory*, 109–110.

In this context, the bread, cup, and ointment associated with the man who blesses the living God contain the essences and qualities of life, immortality, and incorruptibility. When he habitually consumes these items,⁹¹ they enter his body either through ingestion or through contact, i.e. anointing of the skin, and his body assimilates their qualities. Whereas the first two genitival qualifiers, i.e. the qualities of life and immortality, may sustain the essence/soul of the human container,⁹² the latter, incorruptibility, pertains to the protection of the skin, the boundary of the human container.

The bread, cup, and ointment regularly consumed by the woman who worships dead and dumb idols are, on the contrary, characterized by genitival qualifiers connecting them with essences and qualities such as strangulation, insidiousness, and destruction. As in the processes sketched above, the consumption of these items will transfer these qualities to her human essence/soul/self and to her skin. The essences and qualities of the bread and the ointment can be used as synonyms for death, i.e. strangulation and destruction. The third characteristic, insidiousness, is also negative, but it may possibly refer to the deceitfulness of the cult, in contrast to the genuine cult of those who bless the living God.⁹³ From Joseph's perspective, the contrast between the living God and the dead and dumb idols is thus reflected in the manner in which the respective believers are sustained. The consumption of blessed staple commodities leads to eternal life, whereas the consumption of staples sacrificed to dead and dumb idols leads to death and destruction.

In the scene where Pentephres asked Aseneth to kiss Joseph, Joseph regarded her association with idolatry and staple commodities linked to the idol cult as a threat to his purity, because her breath would enter into him and would be absorbed by his body.⁹⁴ Her breath would contain her essence and the qualities associated with repeated consumption of food, drink, and ointment related to the idol cult, i.e. qualities of death. In order to become intimate with Joseph, Aseneth's essence and qualities must therefore be changed from those associated with death to those associated with life. She must become a woman who blesses the living God (*JosAs* 8:6–7).

7.2. *The Meal Formula in JosAs 8:9: Joseph's Blessing and Intercessory Prayer for Aseneth's Transformation*

In *JosAs* 8:9, a short version of the meal formula is included in Joseph's blessing and prayer for Aseneth's transformation. In this prayer, the meal formula is positioned in a context where Joseph addresses God as the one who bestows life. In this capacity, God is asked *inter alia* to bless and renew Aseneth,⁹⁵ to make her alive again, to include her in his chosen people, and to let her enter into his rest so she can live forever. Joseph's prayer that Aseneth should be allowed to eat the bread of life and drink the cup of blessing thus

⁹¹ On the idea that the meal formula refers to a continuing experience in *JosAs* 8:5, see CHESNUTT, "The Dead Sea Scrolls," 111.

⁹² According to Rozin and Nemeroff, "[e]ssences would seem to be able to make contact with (and perhaps be comprised of) the soul/self." ROZIN/NEMEROFF, "The Laws," 213.

⁹³ On food, drink, and ointment as the main indicators of the difference between the people of God and idolaters, see CHESNUTT, "Joseph and Aseneth," 359. For related insights, see CHESNUTT, "The Social Setting," 26.

⁹⁴ For related insights, see ANDREA LIEBER, "I Set a Table before You," 67.

⁹⁵ On Aseneth's transformation as new creation, see HUBBARD, "Honey," 102–103.

constitutes one of several aspects through which Aseneth may receive eternal life, blessings, and a new identity as a member of God's chosen people.

As indicated by the analysis of *JosAs* 8:5 and 8:9, Aseneth's previous association with idols, their food, drink, and ointment necessitates the renewal of her entire being before she can consume the elements that constitute the meal formula when they are blessed according to the custom of those who worship the living God. In *Joseph and Aseneth*, this renewal involves acts of purification of Aseneth herself and her abode.⁹⁶ After some preliminary procedures, Aseneth participates in an initiation ritual officiated by a heavenly being through which her essence is transformed from death to life.

7.3. *The Meal Formula in JosAs 15:5: The Heavenly Visitor's Prediction of Aseneth's Transformation*

After Joseph's prayer, Aseneth separates herself from the rest of the household, gets rid of the items that were related to the idol cult, fasts, prays, and confesses (*JosAs* 9–13). Accordingly, she initiates her transformation.⁹⁷ Subsequently, she is visited by a man who descends from heaven (*JosAs* 14–17). He states that he has observed her actions and heard her prayers and confession. In *JosAs* 15:5, the heavenly visitor repeats all the constituents of the meal formula in the same order as they were listed in *JosAs* 8:5. Not unlike the context of Joseph's shorter version of the meal formula in *JosAs* 8:9, the man from heaven points out that Aseneth first must be renewed (by God's Spirit), formed anew (by God's hidden hand), and made alive again (by God's life).⁹⁸ Because of Aseneth's previous actions and the fact that her name was written at the beginning of the book of the living, Aseneth's transformation is no longer an occurrence which will take place in the distant future. Her transformation will begin immediately. In this context, the meal formula is a prediction that Aseneth will soon "eat blessed bread of life, and drink a blessed cup of immortality, and anoint" herself "with blessed ointment of incorruptibility" (*JosAs* 15:5). Because of the heavenly origin of the visitor, his prediction is uttered with an authority which implies that Aseneth will actually become a woman who blesses the living God, that is, Joseph's counterpart.⁹⁹

⁹⁶ See also KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 95–99. Aseneth's acts correspond to acts performed during van Gennepe's phase of separation. See HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 101. See also REES CONRAD DOUGLAS, "Liminality and Conversion," 36. WETZ, *Eros und Bekehrung*, 120–122, 131. On the differences between how these scholars relate van Gennepe's phases to *Joseph and Aseneth*, see HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

⁹⁷ According to Humphrey, this constitutes an inner transformation. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 101.

⁹⁸ On the idea that the heavenly man announces the fulfillment of Joseph's previous prayer, see KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph*, 121. According to Burchard, "it will not do for a person simply to apply blessing formulae to his or her food and oil. He or she must first leave the idols, learn how to pronounce the name of the living God, and be created anew in order to have the life which will then be sustained by the blessed things." BURCHARD, "The Importance," 113.

⁹⁹ According to Hubbard, Aseneth's visitor answers Joseph's prayer through his utterances in *JosAs* 15:5. HUBBARD, "Honey," 103.

7.4. *The Meal Formula in JosAs 16:16: Its Association with the Honeycomb Which Transforms Aseneth's Essence and Initiates Her Novel Perceptual Appearance*

In *JosAs* 16:16, the man from heaven, Joseph's counterpart, and Aseneth ingest parts of a honeycomb which was created by means of performative words uttered by the heavenly visitor (*JosAs* 16:5–11).¹⁰⁰ Because the man is a supernatural being, his performative capability differs from that of human beings. Whereas those who bless the living God are able to change the essences of bread, cup, and ointment by blessing these items, Aseneth's heavenly visitor is actually able to change brute facts:¹⁰¹ that is to say, he causes the manifestation of a heavenly honeycomb in Aseneth's storeroom. Moreover, his agency implies the heavenly authorization of the event.

According to the heavenly visitor, the essence of the comb is the spirit of life, because the bees made the comb from the dew of the roses of life which are in paradise (*JosAs* 16:14).¹⁰² When the honeycomb mysteriously appears in Aseneth's storeroom, she compares its exhalation to the breath of the heavenly man's mouth (*JosAs* 16:8–11). The heavenly man and the honeycomb thus seem to have the same essence, i.e. life.

The heavenly visitor informs Aseneth that the comb is the food of the angels of God, the chosen of God, and the sons of the Most High (*JosAs* 16:14), and he claims that consumption of it results in eternal life. On the basis of the previously presented theory, the honeycomb can thus be perceived as a container of the spirit of life, whose essence and qualities can be transferred to and assimilated by the bodily containers of those who consume it. By ingesting the honeycomb, they receive the essence of eternal life. The fact that the man from heaven eats parts of the comb confirms that the comb of life constitutes the origin of his essence, life. With regard to the angels of God, the chosen of God, and the sons of the Most High, the honeycomb probably sustains their essences of life. In Aseneth's case, however, her consumption of the honeycomb probably constitutes parts of an initiation ritual¹⁰³ which transforms her essence and qualities from strangulation,

¹⁰⁰ For related insights, see BURCHARD, "The Importance," 115. ANATHEA E. PORTIER-YOUNG, "Sweet Mercy Metropolis," 139. On speech acts, see HARTVIGSEN, *Prepare the Way*, 62–67. On performatives, see also HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

¹⁰¹ JOHN R. SEARLE, "How Performatives Work," 549. On performatives as declarations, see SEARLE, "How Performatives Work," 547–550.

¹⁰² On the fact that the honey may signify manna, see APTOWITZER, "Asenath," 282–283. BURCHARD, *Untersuchungen*, 129 f. MARC PHILONENKO, *Joseph et Aséneth*, 96. SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 192. HOLTZ, "Christliche Interpolationen," 483. BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 212. LINDARS, "Joseph and Asenath," 187. P. DSCHULNIGG, "Überlegungen," 273. CHESNUTT, "The Dead Sea Scrolls," 412. For instance, they are both compared to dew, are white as snow/frost, and they are regarded as the food of angels. On manna as heavenly food and wisdom and its connection to the Torah, see ANDREA LIEBER, "Jewish and Christian," 318. CELIA DEUTSCH, "Aseneth," 338. Furthermore, manna is identified with the Torah and logos in Philo's exegesis. LIEBER, "Jewish and Christian," 318. On the idea that manna may symbolize the Torah, see CHESNUTT, "Bread of Life," 12–13. On the connection between honey/honeycomb and wisdom, see EDMÉE KINGSMILL, *The Song of Songs*, 61–65. According to Sandelin, there is a problem with equating the honeycomb with the nourishment of Wisdom, because wisdom is not personified in the text. Even if Aseneth functions in an analogous manner to Wisdom, she is merely a recipient of the honeycomb which is given to her by the heavenly visitor. SANDELIN, *Wisdom*, 153. On honey as a symbol of immortality, see CHESNUTT, *From Death to Life*, 131. CHESNUTT, "The Dead Sea Scrolls," 112–113. On the idea that Aseneth's consumption of honey may signify her new birth, see HUBBARD, "Honey."

¹⁰³ Cf. CHESNUTT, *From Death to Life*, 128–135.

insidiousness, and destruction, into eternal life.¹⁰⁴ As a result of ingesting a piece of the heavenly honeycomb, she attains the same essence as the angels, the chosen ones, and the sons/daughters of God.¹⁰⁵ This event thus changes Aseneth's identity from a woman who blesses dead and dumb idols into a woman who blesses the living God.

Subsequently, the heavenly visitor states that Aseneth has "eaten bread of life, and drunk a cup of immortality, and been anointed with ointment of incorruptibility" (*JosAs* 16:16). In this manner, the honeycomb maps onto the elements mentioned in the meal formula.¹⁰⁶ By ingesting the honeycomb, Aseneth also apparently assimilated the essences and qualities of the elements that constitute the meal formula, that is, life, immortality, and incorruptibility.

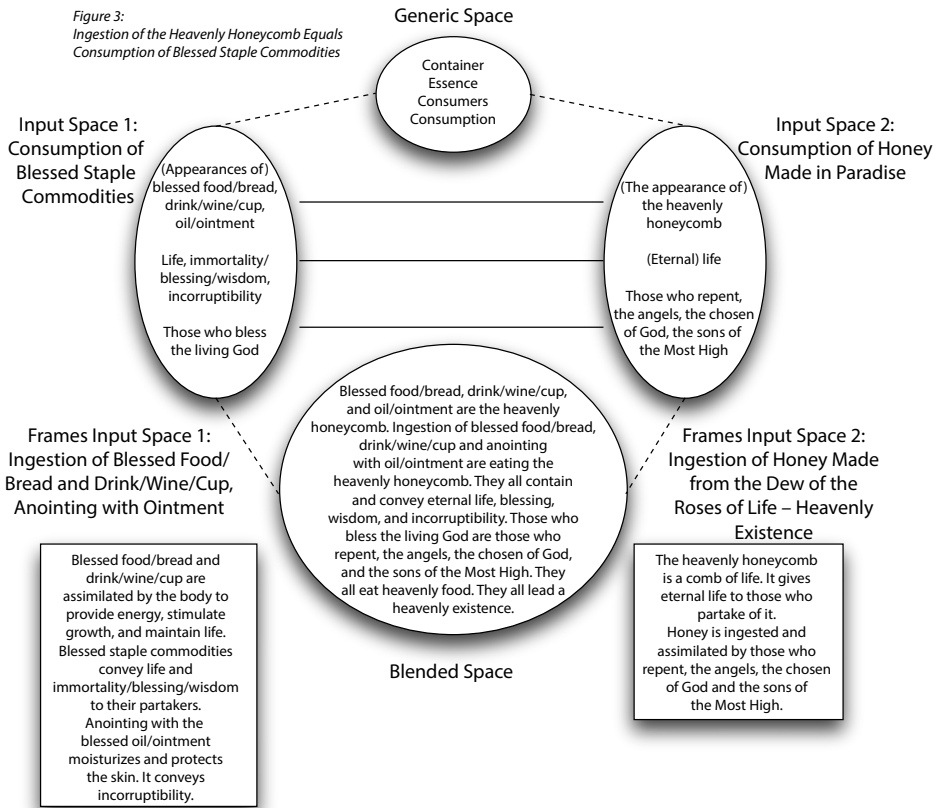
On the basis of blending theory, Aseneth's consumption of the honeycomb and the interrelationship between the honeycomb and the elements constituting the meal formula can be illuminated by means of the following figure:

¹⁰⁴ On the idea that the transformation takes place through the meal, see LIEBER, "I Set a Table before You," 66. On this act as initiation into Judaism, see GEORGE D. KILPATRICK, "Living Issues," 5. According to Chesnutt, eating the honey refers to a continuous feeding, not a ritual of initiation. CHESNUTT, "The Dead Sea Scrolls," 412–413. According to Kilpatrick, the meal has a double character in *Joseph and Aseneth*. For Aseneth it is initiatory, while for Joseph it is recurrent. KILPATRICK, "Living Issues," 6. On the idea that the meal formula may refer to two different meals, see SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, 174–187. On the idea that this ritual conforms to the structure of van Gennep's and Turner's rites of passage, see DOUGLAS, "Liminality and Conversion." HUBBARD, "Honey," 108. WETZ, *Eros und Bekehrung*. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 101–102. COLLINS, "Joseph and Aseneth," 110. See also HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*. VAN GENNEP, *The Rites of Passage*. TURNER, *The Ritual Process*.

¹⁰⁵ According to Lieber, Aseneth "is transformed into an angel" by eating angels' food. LIEBER, "I Set a Table before You," 65.

¹⁰⁶ For similar insights, see BURCHARD, *Untersuchungen*, 129–130. GERHARD DELLING, "Die Kunst des Gestaltens," 24. PORTIER-YOUNG, "Sweet Mercy Metropolis," 139. CHESNUTT, "The Dead Sea Scrolls," 111. The equation of the honeycomb with the elements that constitute the meal formula makes it unlikely that either of them is associated with a fixed ritual form. CHESNUTT, *From Death to Life*, 131.

Figure 3:
Ingestion of the Heavenly Honeycomb Equals
Consumption of Blessed Staple Commodities



On the basis of *JosAs* 8:5, one may claim that the meal formula probably represents a repeated ritual which will subsequently sustain Aseneth’s novel essence of eternal life by constantly renewing the qualities of life, immortality, and incorruptibility.¹⁰⁷ The honeycomb was directly connected with the heavenly realm, because its essence came from the dew of the roses of life in heaven. Its ritual efficacy would therefore probably be more potent than the efficacy of the blessed elements constituting the meal formula. Hence, the ingestion of a piece of the honeycomb is able to transform Aseneth’s essence into eternal life. The function of the blessed bread, cup, and ointment, on the other hand, is to confer the qualities of life, immortality, and incorruptibility on a regular basis. Ordinary food, drink, and ointment, must be consumed regularly in order to maintain life and protect the skin. Similarly, the maintenance of eternal life seems to depend on the consumption of blessed food, drink, and ointment which transmits qualities of life, immortality, and incorruptibility to its partakers.

The heavenly man subsequently predicts that Aseneth’s transformation will become visible, that is, her body will be transformed. The transformation of her appearance may

¹⁰⁷ According to Burchard, “[t]he honey is in lieu of the blessed bread, cup, and ointment promised to her in 15. 5b, yet its effects are palpably different from what blessed food, drink, and ointment can be expected to do for a θεοσεβής on earth.” BURCHARD, “The Importance,” 115. See also BURCHARD, “The Importance,” 116.

correspond to the fact that she previously anointed her skin with ointment of destruction. In this way, not merely her essence, but also the boundary and perceptual appearance of her bodily container are renewed. Her flesh and bones will be comparable to the flowers and cedars of paradise. In sum, she will have eternal life and beauty (*JosAs* 16:16).

This physical transformation does not take place immediately, as one might expect. First, Aseneth has a vision of the bees and then she dresses as a bride. By dressing in this fashion, she carries out the instructions which were previously given to her by the heavenly visitor (*JosAs* 15:10). The wedding robe and possibly the ornaments had been in her room since eternity and the appearance of her robe like lightning (*JosAs* 18:5–6) seems to correspond to Aseneth's altered physical appearance (*JosAs* 18:9). In fact, dressing in the robe like lightning may contribute to Aseneth's physical transformation.¹⁰⁸ Aseneth's face becomes like the sun and her eyes like the stars. The rest of her appearance is comparable to elements of the creation and paradise.¹⁰⁹ When her foster-father sees her, he reacts as if he had seen an angelophany.¹¹⁰

In this fashion, the transformation of Aseneth's essence into eternal life becomes visible and it is portrayed in detail to the addressees. She is presented in a similar manner to supernatural beings, with whom she has a common essence. Even though Aseneth's experience stands out in the novel, since it cannot be compared to those who already worship the living God and there are no other converts, the novel does not merely inform the audience about the conversion of a foreigner to the group of those who bless the living God. By comparing the ingestion of the honeycomb to the manner in which those who bless the living God use staple commodities, the novel also illuminates characteristics of members of this group which are mentioned in the novel, such as Joseph's beauty, wisdom, and insight,¹¹¹ Levi's prophetic abilities, and Jacob's beauty. Moreover, all the members of Joseph's family survive the fights in the second half of the novel, and they are presented as exceptionally good fighters. This may indicate that all who worship the living God and partake in the blessed bread, cup, and ointment share the same qualities, i.e. life, immortality, incorruptibility, blessing, and wisdom. These characteristics are thus all attributed to a life that is led properly, a life that is similar to the one led by angels in heaven.¹¹²

7.5. *The Meal Formula in JosAs 19:5: The Outcome of Aseneth's Transformation*

In *JosAs* 19:5, Aseneth states that she threw away and destroyed her idols before the man from heaven gave her bread of life and a cup of blessing, both of which she ingested. In this case, Aseneth mentions two of the elements with which the honeycomb was previously associated (*JosAs* 16:16), not the honeycomb per se. In this manner, she emphasizes

¹⁰⁸ On the idea that the wedding robe like lightning transforms Aseneth's appearance, see HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*.

¹⁰⁹ See also HARTVIGSEN, *Aseneth's Transformation*. According to Chesnutt, the description may indicate that she is given angelic status. CHESNUTT, "From Text to Context," 296.

¹¹⁰ See also GEORGE J. BROOKE, "Men and Women," 168. On light imagery and angelic appearance, see HOWARD C. KEE, "The Socio-Cultural Setting," 405.

¹¹¹ Chesnutt claims that the description of Joseph "borders on an ascription of angelic status," see CHESNUTT, "The Social Setting," 32. See also CHESNUTT, "From Text to Context," 296.

¹¹² On the idea that Jews lead "some sort of angelic existence," see also BURCHARD, "Joseph and Aseneth," 191. BROOKE, "Men and Women." On the angelic features of Joseph, Aseneth, and Jacob, see BROOKE, "Men and Women," 165–172.

what preceded the ritual meal and its result, namely her transformation into a woman with a purified human essence which enables her to partake of the bread and cup without exposing her fellow partakers to the risk of contagion.¹¹³

Aseneth's information and the confirmation Joseph received from the man from heaven indicate that she has now been transformed into a woman with whom a man who worships the living God can be intimate. Because of her new essence, Joseph can kiss her. They may exchange essences without running the risk of contagion, and she is able to assimilate his essence and qualities, i.e. the spirits of life, wisdom, and truth (*JosAs* 19:11). The first two of these qualities and essences have previously been mentioned in the various variants of the meal formula to which consumption of the honeycomb was likened,¹¹⁴ but the third has not. Life, immortality, and incorruptibility have on many occasions contrasted with the triad strangulation, insidiousness, and destruction. In this case, however, truth is probably contrasted with insidiousness, which may reflect the nature of the cult. The variations observed with regard to the meal formula and these kisses may indicate that the qualities associated with proper worship of the living God are many, but they are all compatible with eternal life.

7.6. *The Meal Formula in JosAs 21:21: Aseneth's Recapitulation of the Elements Constituting Her Transformation*

In *JosAs* 21, Aseneth confesses her sins. During her confession, she once more draws attention to her former idolatry. She states that she has worshipped foreign gods and eaten bread from their sacrifices. Furthermore, she has eaten the bread of strangulation and drunk a cup of insidiousness from the table of death. In *JosAs* 21:21, at the end of her confessions of her former sins, Aseneth focuses on Joseph's role with regard to her transformation from a foreign idolater into a woman who worships God. He was the one who brought her to God and to the chief of the Most High. Furthermore, Joseph gave her bread of life and a cup of wisdom. Accordingly, Aseneth downplays the role played by Joseph's counterpart, the heavenly visitor, the function of the honeycomb, and her own role with regard to her conversion and transformation.

8. Further References to Meals in *Joseph and Aseneth*¹¹⁵

In *JosAs* 7:1, Joseph arrives at Pentephres' house to refresh himself. In this pericope, it is stated that Joseph ate at a separate table, "because Joseph never ate with the Egyptians, for this was an abomination to him." Joseph's initial practice of eating at a separate table probably reflects the issues associated with worship of divergent gods and the manners in which different religious practices affected the consumption of food, drink, and ointment through transformative magical action. This initial meal contrasts with events that occur after Aseneth's transformation. At that point, both Joseph and Aseneth eat, drink and celebrate together with Aseneth's family (*JosAs* 20:8). In this context, Aseneth and Joseph

¹¹³ On the idea that meal language is employed to differentiate between Aseneth's former state and her new status, see CHESNUTT, "Perceptions of Oil," 118–119.

¹¹⁴ According to Chesnutt, Joseph's kisses therefore do not confer something upon Aseneth that is different from the qualities she already possesses. CHESNUTT, *From Death to Life*, 138.

¹¹⁵ On the paragraphs mentioned below, see also KARL-WILHELM NIEBUHR, "Ethik und Tora," 197–198.

clearly sit at the same table, but the seating arrangements of Aseneth's family are not explicitly mentioned. This implies that their seating should be obvious to the addressees of the novel, but we do not know whether Aseneth's family members sit at another table than Joseph and the newly transformed Aseneth or at the same table. The development of the story probably suggests that they sit at the same table, but in the novel, the family has not explicitly undergone a similar transformation to Aseneth, even though her father has been positive to Joseph and his God from the beginning. One may infer that Aseneth's transformation may have had a positive effect on the relationship between her entire family and Joseph. A similar effect may also be seen in *JosAs* 21:8, where all the chiefs of the land of Egypt and all the kings of the nations participate in Joseph and Aseneth's marriage feast, including a dinner and a banquet. Consequently, Aseneth's transformation and subsequent marriage to Joseph, the patriarch, may have influenced the meal practices and interrelationships between those who worship the living God and all other inhabitants on earth.

9. Conclusion

In the novel, Aseneth was transformed from a foreign woman into a woman who worshipped the living God, that is, into a woman who may be kissed and a suitable bride for Joseph. In order to describe and understand her religious transformation and change of identity,¹¹⁶ the author and the addressees had to employ their competences in understanding different types and aspects of rituals and ritualized actions which they had observed in the real world, such as regular meals, kisses, and rituals of initiation.

In *Joseph and Aseneth*, worship of the living God is contrasted with worship of dead and dumb idols. Aseneth initially blessed the dead and dumb idols, ate the bread of strangulation, drank the cup of insidiousness, and anointed herself with the ointment of destruction. She became involved with the table of death and thus the cult of death. Death therefore became her essence, and participation in the cult through consumption of food, drink, and ointment regularly transferred the corresponding qualities to her, i.e. strangulation, insidiousness, and destruction.

In order for her to be intimate with a man who blessed the living God, the essence of this God, eternal life, had to be transferred to her. This was achieved through ingestion of a honeycomb which originated in heaven. Accordingly, it had potent ritual and magical efficacy. By ingesting this honeycomb, Aseneth's essence became eternal life, a quality she had in common with the angels of God, the chosen ones of God, and the sons of the Most High. The transformation of Aseneth's essence was accompanied by a transformation of her perceptual appearance. Through inference on the basis of *JosAs* 8:5, the addressees probably assumed that Aseneth, like those who blessed the living God by birth, from that moment on would be sustained by properly blessed bread, cup, and ointment. The essences of these items, that is, life, immortality, and incorruptibility, would become part of Aseneth's qualities through ingestion of blessed bread, cup, and ointment on a daily basis.

¹¹⁶ In this article, I have focused primarily on Aseneth's transformation with regard to religious identity and social identity. However, as her psalm indicates, the transformation also affected her personality. Some of these aspects have been treated in STANDHARTINGER, *Das Frauenbild im Judentum*.

Whereas the ingestion of food and drink affected Aseneth's essence in a profound manner, anointing with ointment affected her skin and perceptual appearance. These processes corresponded to the image schemata employed to describe the rituals and ritualized actions in the novel, i.e. the container schema, the consumption schema, and the contact schema. In order to become a woman able to be kissed and a suitable bride for Joseph, all the components of her bodily container (essence/skin/external appearance) had to be purified of death, strangulation, insidiousness, and destruction.

Because of its potency, ingestion of the honeycomb during a ritual of initiation transformed Aseneth's essence from death into eternal life. This process is by inference followed by daily blessed meals. As with ordinary food, consumption of the elements that constitute the meal formula must be repeated in order to maintain the qualities of life, immortality, and incorruptibility. The message of the novel to its addressees may thus be that those who bless the living God have eternal life, but this life must be sustained regularly by worshipping the living God and through partaking of blessed bread, cup, and ointment.

Food, drink, ointment, and the honeycomb play a crucial role in interpreting social and religious identities in the novel. Whereas ingestion of the highly potent heavenly honeycomb integrated a new member into the chosen people of God, the blessed elements that constitute the meal formula defined and maintained social boundaries on a daily basis.

Bibliography

- APLOWITZER, VICTOR, "Aseneth, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study." *Hebrew Union College Annual* 1 (1924): 239–306.
- BACHE, CARL, "Constraining Conceptual Integration Theory: Levels of Blending and Disintegration." *Journal of Pragmatics* 37 (2005): 1615–1635.
- BATIFFOL, PIERRE, "Le Livre de la Prière d'Aseneth." In *Studia Patristica: Études d'ancienne littérature chrétienne*, 1–115. Paris 1889–1890.
- BOHAK, GIDEON, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, SBLEJL. Atlanta 1996.
- BOLYKI, JÁNOS, "Egypt as the Setting for *Joseph and Aseneth*: Accidental or Deliberate?" In *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, edited by ANTHONY HILHORST/GEORGE H. VAN KOOTEN, 81–96. Leiden 2005.
- BROOKE, GEORGE J., "Men and Women as Angels in *Joseph and Aseneth*." *JSP* 14, no. 2 (2005): 159–177.
- BROOKS, ERNEST WALTER, *Joseph and Asenath: The Confession and Prayer of Asenath Daughter of Pentephres the Priest*. London 1918.
- BURCHARD, CHRISTOPH, "Joseph and Aseneth (First Century B.C.–Second Century A.D.): A New Translation and Introduction." In *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, edited by JAMES H. CHARLESWORTH, 177–247. New Haven 2010.
- "Küssen in *Joseph und Aseneth*." *Journal for the Study of Judaism* XXXVI, no. 3 (2005): 316–323.
- "The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper." *New Test. Stud.* 33 (1987): 102–134.
- *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, SVTP Leiden 1996.
- *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth: Überlieferung – Ortsbestimmung*, WUNT. Tübingen 1965.
- BURCHARD, CHRISTOPH, et al., *Joseph und Aseneth: Kritisch herausgegeben*, PVTG. Leiden 2003.
- CHESNUTT, RANDALL D., "Bread of Life in Joseph and Aseneth and in John 6." In *Johannine Studies: Essays in Honor of Frank Pack*, edited by JAMES E. PRIEST, 1–16. Malibu 1989.
- "From Text to Context: The Social Matrix of *Joseph and Aseneth*." *SBLSP* (1996): 285–302.

- "Joseph and Aseneth: Food as an Identity Marker." In *The Historical Jesus in Context*, edited by AMY-JILL LEVINE et al., 357–365. Princeton 2006.
- "Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal formula in *Joseph and Aseneth*." *JSP* 14, no. 2 (2005): 113–132.
- "The Dead Sea Scrolls and the Meal Formula in *Joseph and Aseneth*: From Qumran Fever to Qumran Light." In *The Bible and the Dead Sea Scrolls: Volume Two: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, edited by JAMES H. CHARLESWORTH, 397–425. Waco 2006.
- "The Social Setting and Purpose of Joseph and Aseneth." *JSP* 2 (1988): 21–48.
- *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, JSPSup 16. Sheffield 1995.
- COLLINS, JOHN J., "Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?" *JSP* 14, no. 2 (2005): 97–112.
- COULSON, SEANNA, "Conceptual Blending in Thought, Rhetoric, and Ideology." In *Cognitive Linguistics: Current Applications and Future Perspectives*, edited by GITTE KRISTIANSEN/MICHEL ARCHARD/RENÉ DIRVEN/FRANCISCO J. RUIZ DE MENDOZA IBÁÑEZ, 187–208. Berlin 2006.
- COULSON, SEANNA/OAKLEY, TODD, "Blending and Coded Meaning: Literal and Figurative Meaning in Cognitive Semantics." *Journal of Pragmatics* 37 (2005): 1510–1536.
- DAVILA, JAMES R., *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Leiden 2005.
- DELLING, GERHARD, "Die Kunst des Gestaltens in ‚Joseph und Aseneth.‘" *NovT* 26, no. 1 (1984): 1–42.
- DEUTSCH, CELIA, "Aseneth: Ascetical Practice, Vision and Transformation." In *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism*, edited by DAPHNA V. ARBEL/ANDREI A. ORLOV, 325–348. Berlin 2011.
- DOCHERTY, SUSAN, "Joseph and Aseneth: Rewritten Bible or Narrative Expansion?" *Journal for the Study of Judaism* 35, no. 1 (2004): 27–48.
- DOUGLAS, REES CONRAD, "Liminality and Conversion in Joseph and Aseneth." *JSP* 3 (1988): 31–42.
- DSCHULNIGG, PETER, "Überlegungen zum Hintergrund der Mahlformel in JosAs. Ein Versuch." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 80, no. 3/4 (1989): 272–275.
- FAUCONNIER, GILLES/TURNER, MARK, "Conceptual Integration Networks." *Cognitive Science* 22, no. 2 (1998): 133–187.
- "Mental Spaces: Conceptual Integration Networks." In *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, edited by DIRK GEERAERTS, 303–371. Berlin 2006.
- *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York 2002.
- FINK, UTA B. "Textkritische Situation." In *Joseph und Aseneth*, edited by ECKART REINMUTH, 33–44. Tübingen 2009.
- FRAZER, JAMES G., *The Golden Bough: A Study in Religion and Magic (Abridged Edition)*. Mineola 2002.
- VAN GENNEP, ARNOLD, *The Rites of Passage*. Translated by M. B. Vizedom and G. L. Caffee. Chicago 1960.
- GERBER, CHRISTINE, "Blickwechsel. *Joseph und Aseneth* und das Neue Testament." In *Joseph und Aseneth*, edited by ECKART REINMUTH, 203–217. Tübingen 2009.
- GRADY, JOSEPH E./OAKLEY, TODD/COULSON, SEANNA, "Blending and Metaphor." In *Metaphor in Cognitive Linguistics: Selected Papers from the Fifth International Cognitive Linguistics Conference*, edited by RAYMOND W. GIBBS/GERARD J. STEEN, 101–124. Amsterdam 1999.
- HARTVIGSEN, KIRSTEN MARIE *Aseneth's Transformation*, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies. Berlin forthcoming 2017.
- *Prepare the Way of the Lord: Towards a Cognitive Poetic Analysis of Audience Involvement with Characters and Events in the Markan World*, BZNW. Berlin 2012.
- HIRAGA, MASAKO K., *Metaphor and Iconicity: A Cognitive Approach to Analysing Texts*. Basingstoke 2005.
- HOGAN, PATRICK COLM, *Cognitive Science, Literature, and the Arts: A Guide for Humanists*. New York 2003.
- HOLTZ, TRAUOGOTT, "Christliche Interpolationen in ‚Joseph und Aseneth.‘" *NTS* 14, no. 4 (1968): 482–497.
- HOUGAARD, ANDERS, "Conceptual Disintegration and Blending in Interactional Sequences: A Discussion of New Phenomena, Processes vs. Products and Methodology." *Journal of Pragmatics* 37 (2005): 1653–1685.
- HUBBARD, MOYER V., "Honey for Aseneth: Interpreting a Religious Symbol." *JSP* 16 (1997): 97–110.
- HUMPHREY, EDITH M., *Joseph and Aseneth*, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha. Sheffield 2000.
- JOHNSON, MARK, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago 1987.

- KEE, HOWARD C., "The Socio-Cultural Setting of Joseph and Aseneth." *NTS* 29 (1983): 394–413.
- "The Socio-Religious Setting and Aims of 'Joseph and Aseneth'." In *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers*, edited by GEORGE MACRAE, 183–192. Missoula 1976.
- KILPATRICK, GEORGE D., "Living Issues in Biblical Scholarship: The Last Supper." *The Expository Times* 64, no. 4 (1952): 4–8.
- KINGSMILL, EDMÉE, *The Song of Songs and the Eros of God: A Study in Biblical Intertextuality*, Oxford Theological Monographs. Oxford 2009.
- KÖVECSES, ZOLTÁN, *Language, Mind, and Culture: A Practical Introduction*. Oxford 2006.
- KRAEMER, ROSS S., *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*. New York 1998.
- LIEBER, ANDREA, "I Set a Table before You: The Jewish Eschatological Character of Aseneth's Conversion Meal." *JSP* 14, no. 1 (2004): 63–77.
- "Jewish and Christian Heavenly Meal Traditions." In *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, edited by APRIL D. DECONICK, 313–339. Atlanta 2006.
- LINDARS, BARNABAS, "'Joseph and Aseneth' and the Eucharist." In *Scripture: Meaning and Method: Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson for His Seventieth Birthday*, edited by BARRY P. THOMPSON, 181–199. Hull 1987.
- LUNDHAUG, HUGO, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, Nag Hammadi and Manichaean Studies. Leiden 2010.
- MCCAULEY, ROBERT N./LAWSON, E. THOMAS, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge 2002.
- NEMEROFF, CAROL/ROZIN, PAUL, "The Makings of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking." In *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, edited by KARL S. ROSENGREN/CARL N. JOHNSON/PAUL L. HARRIS, 1–34. Cambridge 2000.
- "'You Are What You Eat': Applying the Demand-Free 'Impressions' Technique to an Unacknowledged Belief." *Ethos* 17, no. 1 (1989): 50–69.
- NIEBUHR, KARL-WILHELM, "Ethik und Tora. Zum Toraverständnis in *Joseph und Aseneth*." In *Joseph und Aseneth*, edited by ECKART REINMUTH, 187–202. Tübingen 2009.
- NIR, RIVKA, "Aseneth as the 'Type of the Church of the Gentiles'." In *Early Christian Literature and Intertextuality: Volume 1: Thematic Studies*, edited by CRAIG A. EVANS/H. DANIEL ZACHARIAS. London 2009.
- *Joseph and Aseneth: A Christian Book*, Hebrew Bible Monographs. Sheffield 2012.
- PENN, MICHAEL, "Identity Transformation and Authorial Identification in *Joseph and Aseneth*." *JSP* 13, no. 2 (2002): 171–183.
- PHILONENKO, MARC, "Initiation et mystère dans Joseph et Aséneth." In *Initiation: Contributions to the Theme of the Study – Conference of the International Association for the History of Religions Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, edited by CLAAS JOUCO BLEEKER, 147–153. Leiden 1965.
- *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*. Leiden 1968.
- PORTIER-YOUNG, ANATHEA E., "Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth's Honeycomb." *JSP* 14, no. 2 (2005): 133–157.
- PUGH, SHEENAGH, *The Democratic Genre: Fan Fiction in a Literary Context*. Bridgend 2005.
- ROZIN, PAUL/NEMEROFF, CAROL, "The Laws of Sympathetic Magic: A Psychological Analysis of Similarity and Contagion." In *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, edited by JAMES W. STIGLER/RICHARD A. SCHWEDER/GILBERT HERDT, 205–232. Cambridge 1990.
- SANDELIN, KARL-GUSTAV *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity*, Acta Academiae Aboensis. Ser. A. Åbo 1986.
- SÄNGER, DIETER, "Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit: Vom Nutzen des Essens in 'Joseph und Aseneth'." in this publication, 181–222.
- "Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von 'Joseph und Aseneth'." *ZNW* 76, no. 1–2 (1985): 86–106.
- *Antikes Judentum und die Mysterien*, WUNT 2/5. Tübingen 1980.
- SEARLE, JOHN R., "How Performatives Work." *Linguistics and Philosophy* 12, no. 5 (1989): 535–558.
- SØRENSEN, JESPER, *A Cognitive Theory of Magic*, Cognitive Science of Religion Series. Lanham 2007.

- STANDHARTINGER, ANGELA, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von „Joseph und Aseneth“*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. Leiden 1995.
- TURNER, VICTOR W., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London 1969.
- VOGEL, MANUEL, „Einführung in die Schrift.“ In *Joseph und Aseneth*, edited by ECKART REINMUTH, 3–31. Tübingen 2009.
- WEST, STEVEN L., „Joseph and Asenath: A Neglected Greek Romance.“ *The Classical Quarterly, New Series* 24, no. 1 (1974): 70–81.
- WETZ, CHRISTIAN, *Eros und Bekehrung: Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu „Joseph und Aseneth“*, NTOA. Göttingen 2010.
- ZANGENBERG, JÜRGEN K., „Joseph und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer ‚gefährlichen‘ Kultur.“ In *Joseph und Aseneth*, edited by ECKART REINMUTH, 159–186. Tübingen 2009.

Die Funktion des Mahles für die Gemeinschaft bei Philo und Josephus

Jutta Leonhardt-Balzer

Abstract

The chapter studies Philo's and Josephus' description of meals in comparison with the meal culture of their day. Philo describes details of the symposia, the most important aspect is the joy associated with them. He even compares the Logos to a symposiarch. The most important meal account is that of the Therapeutae, who practise an ascetic symposion. Josephus also presupposes the symposion in his accounts of biblical meals and frequently refers to their social function. In his writings it is the meal of the Essenes which stands out as a communal meal which symbolises the member's communion as well as their discipline and moderation. Both authors hint at, but do not provide clear evidence of synagogal meals.

1. Das antike Mahl

Nahrungsaufnahme ist nicht nur eine biologische Notwendigkeit. Essen hat gemeinschaftsbildende, integrierende und gleichzeitig gemeinschaftsbegrenzende, ausschließende Funktion.¹ Wie diese notwendige Funktion ausgestaltet wird, hängt von der jeweiligen Kultur ab. Die besondere Bedeutung des Mahls für die Gemeinschaft in der Antike ist der Forschung nicht unbekannt: „Communal identities in Graeco-Roman antiquity are often not only strengthened in communal meals, but are, indeed, limited to and created through them.“² Gleichzeitig war das Gastmahl eine soziale Institution, die nicht nur über ethnische, sondern auch soziale Grenzen hinaus verbreitet und mit einer umfassenden Ideologie verbunden war.³

Die Übernahme der hellenistischen Mahlpraxis ist als Beispiel der Bereitschaft zur Akkulturation (nicht Assimilation) gesehen worden, die sich insbesondere in der rabbinischen Haltung beobachten lässt und die für den Kontakt zur griechisch-römischen Oberschicht unerlässlich war.⁴ Philo und Josephus sind frühere Beispiele einer solchen jüdischen Akzeptanz hellenistischer Mahlkultur. Beide entstammen der Oberschicht, so dass ihre Perspektive von diesem elitären Erfahrungshintergrund geprägt war, in dem

¹ Vgl. JODI MAGNESS, „Dining Customs“, 77.

² BENEDIKT ECKHARDT, „Meals and Politics“, 185. Vgl. auch DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 8–12.

³ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 2–3.

⁴ Vgl. SANDRA R. SHIMOFF, „Banquets“, 440–441.

Mahlzeiten nicht egalitären Zwecken dienten, wie z.B. bei Jesus und auch in den frühchristlichen Gemeinden, sondern der sozialen Einteilung und Unterscheidung.⁵

In der griechisch-römischen Kultur wurde mit der Abendmahlzeit eine ganz bestimmte Praxis verbunden, die sich durch das ganze römische Reich verbreitet hatte⁶ und auf die Philo und Josephus zurückgreifen, wenn sie sich auf Mahlzeiten beziehen. Ein *Symposion* bestand aus dem Mahl und dem daran anschließenden geselligen Teil, der im Einzelnen auf verschiedene Weisen gestaltet werden konnte. Die mit dem Mahl verbundenen Grundwerte waren die der freundschaftlichen Gemeinschaft, der festlichen Freude und der geselligen Unterhaltung.⁷ Als philosophische Unterhaltung wurde wie immer wieder literarisch aufgenommen und sogar Grundlage einer Literaturgattung von „Tischgesprächen“ (vgl. Plutarch, *Quaestiones convivales*).⁸ Literarische Schilderung und aktuelle Praxis beeinflussen sich dabei gegenseitig, dürfen jedoch in der Beschreibung antiker Mahlpraxis nicht unreflektiert miteinander vermischt werden.⁹ Sowohl die literarische Ausgestaltung als auch die konkrete Praxis wird von Philo und Josephus zugrundegelegt, selbst wenn diese Mahlzeiten, wie im biblischen Text, ursprünglich nichts mit hellenistisch-römischem Brauch zu tun hatten.¹⁰

Die Teilnehmer des Mahles waren an Tischen liegend entsprechend ihres Ranges angeordnet,¹¹ wobei im hellenistischen Kontext normalerweise nur die freien Männer lagen nach einer genau festgelegten Rangordnung; Frauen, Kinder und eventuell anwesende Sklaven saßen aufrecht.¹² An dem an das Mahl anschließenden *Symposion* nahmen meist die Frauen, die bei dem Mahl durchaus anwesend sein konnten, nicht teil.¹³

In der griechisch-römischen Kultur bestanden diese Mahlzeiten aus Grundnahrungsmitteln, Brot, Gemüse, Fisch, zu gehobeneren Anlässen auch aus Fleisch, und als Nachtschab gab es Obst und Nüsse. Zum Mahl wurde Wein gereicht, wobei bei Speis und Trank in Qualität und Quantität nach oben und unten keine Grenze gesetzt war.¹⁴ Der Wein wurde nicht pur, sondern mit Wasser verdünnt getrunken.¹⁵ Ein Privat- oder Vereinsmahl begann mit dem Mahl, dann wurden die Tische weggeräumt, Essensreste beseitigt, darauf folgten die Libation mit dem Paianengesang, die Bekränzung der Gäste und danach der unterhaltsame Teil bei Wein und Nachtschab, in dem im Anschluss an die Skoliengesänge je nach Geschmack Gespräche, Spiele und andere Unterhaltung dargeboten

⁵ Vgl. MAGNESS, „Dining Customs“, 77–78.

⁶ Das lässt sich an den Ausgrabungen der herodianischen Paläste gut erkennen, vgl. MAGNESS, „Dining Customs“, 77.

⁷ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 9–12, 54–55, 80–81.

⁸ Vgl. DENNIS E. SMITH, „Table Fellowship“, 614–617; MARTIN EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 67–69.

⁹ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 6–7, 47–49.

¹⁰ Es gab in der Antike auch die Möglichkeit, „anti-banquets“ zu schildern, meist literarische Schilderungen fiktiver Mahlzeiten, die durch ihr Abweichen von der gewohnten Form ein moralisches Urteil herausfordern, wie z.B. Räuber, die Kinder essen (Lollianus; Achilles Tatius), oder die Schilderung der christlichen Eucharistie in der paganen Polemik, vgl. ECKHARDT, „Meals and Politics“, 185–186.

¹¹ Vgl. SHIMOFF, „Banquets“, 441–442. Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 14–18.

¹² Vgl. SMITH, „Table Fellowship“, 623; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 42–46

¹³ Abgesehen von besonderen familiären Anlässen, wie Geburtstage und Hochzeiten galt die Teilnahme von Frauen hier als ungehörig. Vgl. MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 112–113.

¹⁴ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 49–60; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 31–33.

¹⁵ Vgl. SHIMOFF, „Banquets“, 442.

wurden.¹⁶ Bei all diesen Vorgängen war der Leiter und Organisator des Symposions, der zu Beginn des Symposions gewählte Symposiarch, für den gelungenen Ablauf der Feier von größter Bedeutung; so entschied er z.B. über das Maß der Gefäße und das Verdünnungsverhältnis des gereichten Weines.¹⁷

Im eigentlichen Symposion, der *comissatio*, dem geselligen Teil, fanden zum einen Gesänge statt, wobei der Dreischritt vom Paian im Chor aller, der abwechselnden Monodie der einzelnen Teilnehmer bis zum Vortrag einzelner besonders fähiger Sänger üblich war. Instrumentenmusik war eher verpönt; meist wurde nur die für den Paian nötige Flöte geduldet.¹⁸ Danach erfolgte Unterhaltung anderer Art, insbesondere die Diskussion konkreter Fragen, die oft mit dem Mahl und Essen im Allgemeinen zu tun hatten, doch auch grundsätzlich philosophischer Natur sein konnten.¹⁹ Im Rahmen des Mahles wurden insbesondere auf die Werte Gemeinschaft (*κοινωνία*), Gleichheit (*ισονομία*) und Freundschaft (*φιλία*) Wert gelegt.²⁰ So spricht Plutarch von „dem Freunde schaffenden Moment des Tisches“ (*τῷ φιλοποῖω [...] τῆς τραπέζης*, *Quaest. conv.* I 612 D).²¹ Die Harmonie galt als besonders wichtig, und so berichtet Plutarch, dass Gäste bei der Zusage einer Einladung darauf achten, wer mit ihnen eingeladen ist (*Sept. Sap.* 147 F–148 B).²²

In hellenistischer Zeit scheint es jedoch auch eine Gegenentwicklung gegeben zu haben, innerhalb derer Gastmähler nicht nur als Gelegenheit genutzt wurden, um bestimmte Gäste zu ehren, sondern auch um andere durch besondere Platzierung an der Tafel, Servieren von minderwertigen Speisen und abfälliges Verhalten der Sklaven ihnen gegenüber zu beleidigen, was insbesondere von den Satirikern kritisiert wird.²³ Somit waren Gastmähler für den Gastgeber oder Leiter des Gastmahles eine Gelegenheit, die Teilnehmer innerhalb des eigenen sozialen Kreises zu verorten, und umgekehrt konnten die Teilnehmer die eigene Stellung innerhalb des sozialen Kreises der Anwesenden ablesen. Die bloße Tatsache der Einladung besagte noch nicht notwendigerweise eine Aussage über gleichwertige Zugehörigkeit zu dem geladenen Kreis.

¹⁶ Zum Ablauf des Mahls und des Symposions vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 27–31, 34–38.

¹⁷ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 99–129; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 33–34. Er konnte auch Gäste bei unangemessenem Verhalten entfernen lassen, SHIMOFF, „Banquets“, 441–442.

¹⁸ Vgl. Plutarch, *Quaest. conv.* I 5 615A; Platon, *Gorg.* 451E; KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 119–120.

¹⁹ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 125–129. SHIMOFF, „Banquets“, 442–443, sieht in der Übung literarischer und rhetorischer Fähigkeiten eine besondere Entwicklung aus hellenistischer Zeit, doch schon Platon zeigt, dass Symposien Gelegenheit der Diskussion philosophischer Themen waren, und die erste Frage in Plutarchs Tischgesprächen behandelt das Thema, ob man bei einem Trinkgelage philosophieren solle, wobei der erste Gesprächsteilnehmer sich überrascht zeigt, dass jemand daran zweifeln könne, vgl. Plutarch, *Quaest. conv.*, I, 612 F–615 C und noch einmal in VIII 716 D, SVEN-TAGE TEODORSSON, *A Commentary on Plutarch's Table Talks I*, 38–39. Doch gibt Plutarch hier gleichzeitig zu, dass bei gewöhnlichen Anlässen den meisten normalen Gästen gehobene philosophische Unterhaltung eher lästig ist. Nicht nur griechische Philosophie oder z.B. die Wortwahl Homers (Plutarch, *Quaest. conv.* V 9 695E–696D) konnten diskutiert werden, sondern z.B. auch „Wer der Gott der Juden sei“ (Plutarch, *Quaest. conv.* IV 6 671C–672C).

²⁰ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 153–174.

²¹ Dies ist ein immer wiederkehrendes Motiv bei Plutarch, ders., *Sept. Sap.* 156 C, D, 621 C, und wird auch von Cato berichtet, Plutarch, *Cato Mai.*, 351 F (25,4); vgl. TEODORSSON, *A Commentary on Plutarch's Table Talks I*, 35.

²² Somit lässt sich die hellenistische Mahlpraxis nicht ausschließlich als Ausschweifung und Übermaß beschreiben, auch wenn diese häufig – und gerade auch von paganer Seite – kritisiert werden. Gegen SHIMOFF, „Banquets“, 452, der in den Ausschweifungen ihren Hauptcharakter sieht.

²³ Vgl. SHIMOFF, „Banquets“, 443; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 45.

Anlässe für Gastmähler konnten Geburtstage, besondere Erfolge, Hochzeiten, Totengedenken oder auch einfach der Wunsch nach Geselligkeit sein.²⁴ Das philosophische Mahl wurde seit Plato sehr geschätzt.²⁵ Gastmähler waren regelmäßiger Bestandteil der Vereinskultur.²⁶ Jüdische Gemeinschaftsmähler unterscheiden sich von paganen in Form und Ablauf nicht fundamental; sie enthielten Gesang, Erzählen von Geschichten und Diskussionen.²⁷ Luxuriöse Gastmähler mit Musik, bei denen die Teilnehmer liegen, werden schon von Amos kritisiert (Am 6,4–7), und Bankette in Luxus mit Rangordnung der Gäste, Symposiarch, Musik und Gesprächen werden von Ben Sira beschrieben.²⁸ Auch in rabbinischer Literatur wird das jüdische Festmahl nach den Mustern der Bankette beschrieben, insbesondere das Passahmahl folgt dieser Etikette (mPesah 10,1–9).²⁹ Der einzige Unterschied besteht darin, dass vor Beginn des Mahls ein Mahleingangsgebet gesprochen wurde.³⁰ Ein Beispiel für jüdische Mahlpraxis lässt sich in Sir 31,12–19 und 32,12–13 finden. Die Betonung liegt hier auf Ordnung und Mäßigung, auf rechter Gesellschaft und Diskussion der Tora. Darüber hinaus scheinen die Teilnehmer nicht gelegen, sondern gesessen zu haben.³¹ In rabbinischen Texten wird das eschatologische Mahl auch als hellenistisches Gastmahl geschildert.³²

Teilnahme an hellenistischen Mählern wurde in der rabbinischen Tradition aufgrund der dort stattfindenden Libationen als Götzendienst kategorisch abgelehnt,³³ doch für Philo und Josephus lässt sich diese Grundhaltung nicht annehmen. Das zeigt sich schon allein daran, dass Philo in *Migr.* 89–92, wo er die für einen Juden grundlegenden Observanzen auflistet, zwar Beschneidung, Sabbateinhaltung, Feiern der jüdischen Feste, Gebete und Opfer aufzählt, jedoch die Einhaltung der Speisegebote mit keinem Wort erwähnt. Dagegen belegt das Gespräch mit dem Kaiser Gaius, in dem der die Gesandtschaft fragt, warum die Juden kein Schweinefleisch essen, dass gerade dieser Brauch von der nichtjüdischen Außenwelt als charakteristisch wahrgenommen wird (*Legatio* 361)³⁴ – in dem ganzen Gespräch geht es abgesehen davon nur um den jüdischen Monotheismus. Die Antwort der Gesandtschaft auf die Frage des Kaisers zeigt deutlich, dass auch für Philo dieser Brauch selbstverständlicher Teil der jüdischen Tradition ist (*Legatio* 362). Wenn er diesen Brauch nun in der Verteidigung jüdischer Praxis gegenüber der extremen Allegorese anderer Exegeten in *Migr.* 89–92 auslöst, weist das darauf hin, dass für ihn persönlich dieser Brauch nicht zu den grundlegenden Identitätsmerkmalen der Juden zählt. Schon frühere Texte wie der Aristeeasbrief belegen, dass die Teilnahme an paganen Banketten von den alexandrinischen Juden nicht als Problem empfunden wurde, auch wenn hier der Pharao das Bankett speziell mit Rücksicht auf die jüdischen Traditionen

²⁴ SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 38–42.

²⁵ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 47–65.

²⁶ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 87–131.

²⁷ Vgl. SHIMOFF, „Banquets“, 446–447.

²⁸ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 133–144.

²⁹ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 144–150.

³⁰ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 177–182; SHIMOFF, „Banquets“, 444–445.

³¹ Vgl. SHIMOFF, „Banquets“, 445.

³² *bBer* 34b, *bSanh* 98a; vgl. SHIMOFF, „Banquets“, 447–449.

³³ Vgl. SHIMOFF, „Banquets“, 444.

³⁴ Auch bei Plutarch wird in einer ganzen *Quaestio* die Frage behandelt, ob die Juden aus Verehrung oder Abscheu vor dem Tier kein Schweinefleisch essen, Plutarch, *Quaest. conv.* IV 5 (669 E–671 C).

ausrichtet.³⁵ Die Hauptbegriffe für Mahlzeiten waren δείπνον, der Grundbegriff für die Hauptmahlzeit des Tages, die am Abend eingenommen wurde, dann das formale Gastmahl, ἐστίασις oder ἐστία, und schließlich das Bankett, das Trinkfest, d.h. das συμπόσιον, also der Teil nach dem Mahl, der eher dem Trinken, der Unterhaltung und den Gesprächen gewidmet war. Die Begriffe überschneiden sich bis zu einem gewissen Maß, da in einem Gemeinschaftsmahl beide Teile vorausgesetzt wurden.

2. Das Mahl bei Philo

2.1. Das Mahl im Allgemeinen

Grundsätzlich kennt Philo das Mahl als Nahrungsaufnahme. Das Mahl spielt wiederholt in Philos Bibelauslegung eine Rolle, manchmal angeregt durch den Text, manchmal von Philo hineingetragen, wobei er ein hellenistisches Gastmahl voraussetzt: z.B. die Mahlbeschreibung in der Josephgeschichte (*Jos.* 98, 205–206, 234) und das Gastmahl, das Balak dem Bileam bei seiner Ankunft bereitet (*Mos.* 1.275). Eine dezidiert hellenisierende Auslegung findet sich in der Abrahamsgeschichte. Hier bereitet Abraham den Engeln ein Symposion mit geziemender Unterhaltung und passenden Gesprächen, und erst im Anschluss an das Mahl versprechen sie ihm die Geburt eines Sohnes (*Abr.* 110–117, 167).

Wie bedeutend das Mahl in der Lebenswelt Philos ist, zeigt sich daran, dass er häufig darauf als Metapher oder als Quelle für Vergleiche zurückgreift: Als allgemeine Regel gilt, dass es in Friedenszeiten gut ist, die Miete einzutreiben, Gastmähler zu halten, zu trinken und Frauen zu umwerben, nicht so jedoch im Krieg (*Agr.* 79). Als Vergleich *a minore ad maius* schließt Philo in *Mut.* 165, wenn schon der Gedanke an Essen und Gastmähler im materiellen Sinn einem hungrigen Menschen Freude bereiten kann, dass ihn der Gedanke an geistige Nahrung um Vieles mehr erfreut.

Metaphorisch heißt es in *Heres* 35, dass das Menschliche, wenn es von der Unsterblichkeit bewirtet wird, ewig frei von dem Bösen bleibt. In diesem Kontext steht der Gedanke der Nahrungsaufnahme im Vordergrund. Auch das Wasserwunder in der Wüste wird mit einem Festmahl verglichen (*Mos.* 1.187). Dies entspricht der Vorstellung des Lernens der Tora, das in *Virt.* 99 und *Decal.* 41 mit einem Festmahl verglichen wird (mit Gott als Gastgeber). Die Gottheit wird auch gelegentlich in heidnischer Bankettliteratur als Gastgeber von Banketten gesehen.³⁶ In ähnlicher Weise wird auch in *Spec.* 1.37 und 321 die Philosophie mit einem Gastmahl verglichen. Auch in dem Brief an Gaius in *Legatio* 310 findet sich der Vergleich der Weisheit des Augustus mit dem Bild des Festmahls in der Philosophie.

Konkret werden jüdische Feste und Riten als Symposien bezeichnet, so das Passahmahl, mit der Besonderheit, dass die jeweiligen Häuser zu Tempeln werden und die Teilnehmer als Priester fungieren (*Spec.* 2.148), und der Versöhnungstag mit seinem Fasten, da er Freude auch ohne Essen, Trinken, Unterhaltung und Übermaß bietet (193). Das Opfermahl wird als Symposion für die Opfernden bezeichnet, wobei Gott selbst, nicht die Opfernden Gastgeber ist (*Spec.* 1.221–222).

³⁵ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 159–166.

³⁶ So in Xenophons *Anabasis* 5,3,7–13. Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 78

2.2. Gastmähler

Philo setzt somit bei allen seinen Verweisen auf Mahlzeiten den griechisch-römischen Ablauf von Mahl und Symposion als selbstverständlich voraus. Er bezieht sich gern auf diese Mahlzeiten als positives und negatives Bild, um philosophisches Leben zu beschreiben. In diesem Rahmen gibt er Detailsichten in den Ablauf des Mahles. So vergleicht er in *Opif.* 78 die Schöpfungsplanung für die Ankunft des Menschen mit den Vorbereitungen, die für die Austragung eines sportlichen Wettkampfes oder ein Gastmahl nötig sind. In diesem Zusammenhang verweist er auf die Notwendigkeit, für die nötige Unterhaltung zu sorgen wie auch dafür, das, wenn die Gäste ankommen, alles bereit ist. Philosophie ist nötig für jede Art menschlicher Organisation: für die vernünftige Verwaltung eines Staates, eines Haushalts wie auch eines Gastmahls (*Ebr.* 91).

Für ein gelungenes Gastmahl ist nach Philo ein guter Bäcker, Mundschenk und Spezialitätenkoch erforderlich: sie sichern die Qualität von Fleisch, Gebäck und Getränk, wobei Philo betont, dass die einen Wert auf den nahrhaften Charakter der Nahrungsmittel legen, während andere nur nach Luxus Ausschau halten (*Ebr.* 43). So stellt Philo in *Som.* II,167–168 zwei Arten des Symposions gegenüber: das des maßvollen Menschen, bei dem die Menschen fröhlich und sorglos miteinander feiern, und das des Schwelgers, bei dem die Teilnehmer miteinander streiten, trunken und freudlos sind. Auch die Tugend wird mit einem Mann verglichen, der bei einem Gastmahl sich und anderen Freude bereitet im Gegensatz zu dem, der sich und andere betrunken macht (*Spec.* 3.186).

Häufig dienen die Gastmähler und insbesondere die Symposien seiner Zeit jedoch als Beispiel für Schwelgerei und Maßlosigkeit. So finden sich Symposien in einer Liste der Konsequenzen der Leidenschaften neben Übermaß, Ausschweifungen und Trunkenheit (*Spec.* 4.91). Um Isidorus negativ zu charakterisieren, nennt Philo ihn Anführer bei allem Unheil bei Feiern und Symposien (*Spec.* 4.136–137). Und in *Legatio* 42 wird beschrieben, welchen mäßigenden Einfluss Macro auf Gaius ausübte: er weckte ihn, wenn er bei einem Symposion eingeschlafen war oder sich sonst lächerlich zu machen drohte, z.B. indem er bei den Tänzern mittanzte oder mit den Musikanten mitspielen wollte.

Für die Weichenstellung eines Symposions zeigt sich die Bedeutung des Symposiarchen in *Post.* 98, wo es heißt, die Sinne fütterten den Menschen wie ein unverständiger Leiter eines Gastmahls, der die Gäste zu unmäßigem Essen verleitet. Doch auch den positiven Einfluss eines Symposiarchen kennt Philo. Diese Funktion ist so wichtig, dass Philo den Logos mit einem guten Vorsitzenden eines Symposions vergleicht (συμποσί-αρχος λόγος), der den Feiern einen Überschwang an Freude (τὸ γάνωμα, τὸ ἡδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφοροσύνης ἀμβρόσιον) einschenkt; hier wird die Metapher auf das Trinken bezogen (*Som.* II, 249).

Auch Plutarch widmet dem Charakter des Symposiarchen eine ganze *Quaestio* (*Quaest. conv.* I 4 [620A–622B]), in der betont wird, dass er sowohl trinkfest und umgänglich sein als auch im Sinne Platons Wächtereigenschaften haben muss, durch die er Ausschweifungen zügeln kann (620 B–C). Ziel ist es, die Anwesenden auf freundliche Weise so zu leiten („Du regierst Freunde!“ – φίλων ἄρχεις), dass sie sich wieder daneben benehmen noch dass man „ihre Freuden“ (τὰς ἡδονάς) beschneidet (620 D). Große Men-

schenkenntnis ist dafür nötig (620 E–621 B). Bei Philo wie bei Plutarch wird somit mit einem gelungenen Gastmahl die Freude aller Beteiligten verbunden (*Quaest. conv.* 660 B).³⁷

Philos Betonung der Bedeutung des Symposiarchen für die Freude der Teilnehmer ist somit eine in der Literatur allgemein anerkannte Erwartung, die Philo jedoch konkret auf den Logos deutet. Diese Allegorisierung der Mahlpraxis geht über das in der Mahlliteratur Bekannte hinaus. Für Philo ist das Mahl immer nur Beispiel, Symbol einer Tugend oder eines Lasters, weniger Selbstzweck. So kommt es, dass er zwar einerseits, wie beschrieben, das biblische Mahl, das Abraham den Engeln bereitet, als Symposion darstellen kann, andererseits das Mahl in Ex 24,9–11 im Anschluss an die Theophanie in QEx gänzlich spiritualisierend als Gottesschau interpretiert.³⁸

Dennoch finden sich bei Philo auch Hinweise auf historische, jüdische Mahlpraktiken, wenn sie auch nach hellenistischem Vorbild geschildert wird. Beispiel eines gelungenen Gastmahls ist das, das von dem ptolemäischen König den Übersetzern der Tora bereitet wird (*Mos.* 2.33). Entsprechend feiern die Juden jährlich die Übersetzung, indem sie beten und in Zelten oder im Freien Festmähler halten (42). Die Schlussfolgerung hieraus ist, dass die hier gefeierten Gottesdienste mit Gemeinschaftsmählern verbunden sind, für die es sonst für diese Zeit wenig Belege gibt. Dass auch die wöchentlichen synagogalen Gottesdienste Gemeinschaftsmähler enthielten, lässt sich aus dieser Beschreibung und Philos Schilderung der Therapeuten plausibel machen, wird jedoch von Philo nirgends ausdrücklich erwähnt. Dieses Schweigen muss nicht unbedingt heißen, dass es keine Mähler gab, sondern vielleicht eher, dass sie für ihn selbstverständlich waren.³⁹

2.3. Therapeuten

Die Therapeuten⁴⁰ werden von Philo als herausragendes Beispiel jüdischer Tugend beschreiben; *De vita contemplativa* ist der vierte Teil von Philos Schrift über die Tugend, andere Teile sind verloren.⁴¹ In *De vita contemplativa* beschreibt Philo ausführlich (ein Drittel der Schrift!),⁴² wie die Therapeuten ihr großes Festmahl gestalten,⁴³ das sie alle

³⁷ Vgl. SMITH, „Table Fellowship“, 634. Im Blick auf die Erwartung von Freude an einem Gastmahl entsteht ein besonderer Kontrast, wenn in *Flacc.* 111–115 beschrieben wird, wie Flaccus bei einem Symposion, zu dem er eingeladen war, festgenommen wird, und wie die Gäste in Furcht die Flucht ergreifen.

³⁸ Vgl. ANDREA LIEBER, „Jewish and Hellenistic Heavenly Meal Traditions“, 314–317.

³⁹ Vgl. die von Josephus in *Ant.* 14 zitierten römischen Dekrete, s.u. 2.2. Die Parallele zwischen der Therapeutenfeier und den Synagogenvorträgen wird auch von EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 75–77, betont.

⁴⁰ Zum Namen der Therapeuten vgl. JOAN E. TAYLOR, *Jewish Women Philosophers*, 54–73.

⁴¹ Zur Schrift und ihrer Geschichte vgl. TAYLOR, *Jewish Women Philosophers*, 31–54.

⁴² Vgl. EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 66.

⁴³ Literatur zu den Therapeuten bei KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 183; vgl. auch TAYLOR, *Jewish Women Philosophers*, 74–104. Bergmeier hat versucht, die Beschreibung Philos durch den Gebrauch einer Quelle, die auch Josephus' Essenerbericht zugrunde liegt (ROLAND BERGMEIER, *Die Essener-Berichte*, 42ff) zu erklären, doch beruhen die Ähnlichkeiten zwischen den Berichten wohl weniger auf einer gemeinsamen Quelle als auf dem gemeinsamen Interesse, eine jüdische Gemeinschaft nach den Prinzipien der griechisch-römischen Philosophie darzustellen.

Ob die Therapeuten jemals existiert haben (zur Leugnung ihrer Existenz vgl. ECKHARDT, „Meals and Politics“, 191; einen Überblick über die verschiedenen Ansichten gibt EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 65), ist für die Frage nach der Funktion des Mahles bei Philo nicht erheblich. Dennoch wäre es für Philos apologetisches Argument für die Qualität der jüdischen Praxis verheerend, wenn man ihm durch eine kurze Reise an den Mareotissee hätte nachweisen können, dass es seine philosophische Elite jüdischer Kultur nicht gegeben hat, vgl. z.B. ROSS S. KRAEMER, „Monastic Jewish Women“, 347.

50 Tage feiern. Philo erwähnt kurz das Sabbatmahl der Therapeuten (*Contempl.* 36–37), doch nur als Sprungbrett für das große Mahl, das alle sieben Sabbate stattfindet und dessen Zyklus den Zyklus des Wochenfestes über das ganze Jahr hin ausdehnt.⁴⁴ Im Rahmen der Schilderung der Therapeuten nimmt die Beschreibung des Festmahls und der Pannychis über die Hälfte der Schrift ein (*Contempl.* 40–89 von 90 Paragraphen insgesamt).⁴⁵ Sie beginnt mit einer Distanzierung von hellenistischen Mählern (40–63), deren Exzesse und Streitereien (40–47), Luxus der Räumlichkeiten (49) und Sklaven (50–52), Fülle an Speisen und Übermaß an Alkohol nach dem Essen (53–56) beschrieben werden.⁴⁶ Die Schilderung des Therapeutenmahls erfolgt dann dennoch, bei aller Betonung der Einfachheit, nach dem Muster hellenistischer Symposia und Symposienliteratur; selbst die Kritik an deren Übermaß findet sich bei griechisch-römischen Autoren.⁴⁷ Philo zeigt sich der Tatsache bewusst, dass er in einer literarischen Tradition steht, wenn er die ihm bekannten Schilderungen von Gastmählern aufnimmt und kritisiert (57, 64).⁴⁸ Plutarch, eine Generation nach Philo, schildert ein fiktives Gastmahl der sieben Weisen und betont, dass der Gastgeber bewusst jeden Luxus weggelassen hat, damit nichts von der Qualität des philosophischen Diskurses ablenkt (*Sept. Sap.* 150 C–D).

Philos Schilderung der Einfachheit der Praxis bei den Therapeuten spricht somit nicht gegen die Symposienliteratur, sondern knüpft bewusst an sie an. Doch steigert Philo seine Kritik noch über das aus der Literatur bekannte und dreht den auch aus der Literatur bekannten (Plutarch, *Quaest. conv.* VI 2 (671E–672A)) Vorwurf des dionysischen Übermaßes gegen die jüdischen Gastmähler um.⁴⁹ So werden nicht nur die aus Übermaß bekannten Ausschweifungen, sondern auch die Symposien der Philosophen (Plato und Xenophon) von Philo kritisiert (57–63), Xenophon wegen der Flötenspieler und Spaßmacher (58), Platon wegen der Eros-Diskussionen (59–62) und der Erfindung des platonischen Urmenschen (63). In genauem Gegensatz dazu beschäftigen sich die Therapeuten mit dem Studium der Natur und der Lehre des Mose (64).⁵⁰ Die Enthaltensamkeit und Anspruchslosigkeit der Therapeuten zeigt sich nicht nur in der Ausgestaltung ihrer Pannychien,⁵¹ sondern auch in deren Häufigkeit: sie finden alle 49/50 Tage statt und sind daher seltener als sonst üblich (46).⁵²

Die Teilnehmer liegen geordnet nach der Zeit der Mitgliedschaft (66). Die Sitzordnung beim Mahl ist ein in der Symposienliteratur immer wieder diskutierter Punkt (Plutarch, *Quaest. Conv.* I 2 [615C–619A]; I 3 [619B–F]; Lk 14,7–11), der entscheidend zum harmonischen und gesitteten Ablauf der Symposia beiträgt.⁵³ Bei den Therapeuten

⁴⁴ Vgl. CELIA DEUTSCH, „The Therapeutae“, 305–307. An diesem Punkt ist Ebner zu widersprechen, der in dem großen Mahl das wöchentliche Sabbatmahl sieht, auch wenn zwischen dem Therapeutenvortrag und den Sabbattreffen in den Synagogen eine Parallele besteht, vgl. EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 75–77.

⁴⁵ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 185–187.

⁴⁶ Vgl. EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 70.

⁴⁷ So z.B. Athenaeus 5.210f; 12.527e–f; 6.275d; 8.363f–364a; 10.420e–f; vgl. ECKHARDT, „Meals and Politics“, 189–192; EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 69.

⁴⁸ Vgl. SMITH, „Table Fellowship“, 615–616.

⁴⁹ Vgl. EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 77–78.

⁵⁰ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 186.

⁵¹ Vgl. EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 70–72.

⁵² Zu der Interpretation des Feierrhythmus als 50-tägiges Intervall wie auch der Vorfeier als Mahl und Hauptfeier als Pannychis mit Gesang vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 188–192.

⁵³ Vgl. SMITH, „Table Fellowship“, 618–619, 634–636.

gibt es keine Hinweise auf eine egalitäre Auflösung der Hierarchie; im Gegenteil, es wird betont, dass jeder seinen Platz in der Gemeinschaft kennt, von den Anwärtern bis zu den langjährigen Vollmitgliedern.

Ein in diesem Zusammenhang relevanter, doch selten diskutierter Punkt ist die Größe der Gemeinschaft: Wenn nach Philos Schilderung alle Männer an einem Tisch sitzen, dann lässt das auf eine äußerst überschaubare Gruppe von wahrscheinlich nicht viel mehr als 12 männlichen Vollmitgliedern (die dienenden jungen Männer nicht mitgerechnet) schließen.⁵⁴ Das Besondere an den Pannychien der Therapeuten ist, dass auch Frauen daran teilnehmen dürfen, doch durch eine Mauer von den Männern getrennt (und wohl an einem eigenen Tisch), um die Sittsamkeit der Feier zu gewährleisten (67–69). Dennoch wird die Zahl der anwesenden weiblichen Vollmitglieder noch unter der der Männer gelegen haben. Somit schildert Philo in den Mahlzeiten die Therapeuten als Elite, und seine Hinweise auf die Herkunft der Frauen scheint darauf hinzuweisen, dass diese Asketenelite ursprünglich aus eher wohlhabenden Hintergründen stammt (*Contempl.* 13–16, 19–20, 24, 69, 72).⁵⁵

Die Bedienung erfolgt durch freie Mitglieder, keine Sklaven, sondern junge Männer aus gutem Hause (70–72).⁵⁶ Im Zusammenhang der Betonung der Askese ist es unmöglich, dass Philo die Päderastie als soziale Initiation in die Oberschicht positiv aufnimmt; der Begriff kommt im Kontext der Kritik an den Gastmählern (*Contempl.* 52) vor, nicht in der positiven Beschreibung der Therapeuten, und er wird eindeutig als Ausdruck des schlechten Geschmacks charakterisiert.⁵⁷ Die Bedeutung der Bedienung der Therapeuten durch freie junge Männer aus gutem Haus steht dagegen im Kontrast zu der Bedienung durch Sklaven bei den hellenistisch-römischen Symposien. Gleichzeitig hat sie eine Parallele in den neutestamentlichen Texten, in denen das Bedienen Jesu beim (Abend-)Mahl den Dienst an der Gemeinde repräsentiert.⁵⁸ In beiden Fällen wird in der Schilderung deutlich, dass dieses Dienen von Freien die Abweichung von der Norm ist.

Das Mahl der Therapeuten besteht aus Brot, Salz und Hyssop. Zu trinken gibt es Wasser, normalerweise kalt, doch angewärmt für die älteren Mitglieder (73–74). Vor dem Essen, und dies ist eine Abweichung von dem üblichen Symposienablauf,⁵⁹ folgt eine Zeit des Schweigens, dann der Vortrag eines angesehenen Mitglieds, dem die anderen nicht überschwänglichen, sondern gemäßigten Beifall spenden (75–79), der Gesang von Hymnen der Reihe (und dem Status) nach, der Vortragende zuerst, wobei alle in den Refrain einstimmen (80). Die Einfügung des Vortrags betont die geistliche Nahrung der Therapeuten.⁶⁰ Darauf folgt das Mahl, danach die Hymnen auf Gott bis zum Morgen – gemeinsam und im Wechsel – nach dem Gesang aus Ex 15, verbunden mit Tanz und beendet

⁵⁴ Vgl. JOAN E. TAYLOR/PHILIP R. DAVIES, „The So-Called Therapeutae“, 18. Plutarch diskutiert die angemessene Anzahl von Gästen bei einem Symposion und betont, dass bei zu vielen Gästen die Geselligkeit leidet, *Quaest. conv.* V 5 678 C–679 E.

⁵⁵ Vgl. TAYLOR/DAVIES, „The So-Called Therapeutae“, 16–24.

⁵⁶ Entweder wurden die weiblichen Therapeuten unterschiedlich behandelt und bedienten um der Schicklichkeit willen nicht bei den Pannychien, oder Philo beschreibt lediglich die Bedienung der Männer und die Frauen wurden hinter ihrer Mauer von Frauen bedient.

⁵⁷ Gegen EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 78–83.

⁵⁸ Vgl. SMITH, „Table Fellowship“, 639–633.

⁵⁹ Vgl. EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 72–74.

⁶⁰ Vgl. EBNER, „Mahl und Gruppenidentität“, 74.

durch ein Gebet (83–89).⁶¹ Die Polemik zu Philosophenmählern und heidnischer Mahlpraxis in der Schilderung der Therapeuten ist zwar übertrieben, doch sie zeigt die Ähnlichkeit zwischen dem Therapeutenmahl und den üblichen Mählern, sogar in Vortrag, Gesang und Tanz; der Unterschied liegt lediglich in der Bescheidenheit der Ausstattung und Speisen.⁶²

Die Grundstruktur von Mahl und Pannychis ist üblich an den Hauptfesten der antiken Kultvereine, genauso die Sitzordnung als „Spiegel der sozialen Hierarchie“.⁶³ Auch für die Beteiligung von Frauen an diesen Kultfesten gibt es jüdische und heidnische Vorbilder.⁶⁴ Die Bedienung durch Freie ist zwar in der Antike nicht üblich, betont jedoch die bei den Philosophenmählern hoch gewertete soziale Gleichheit.⁶⁵ Der Skoliengesang war auch üblich, die Hymnen sind mindestens zum Teil selbst gedichtet.⁶⁶ Auch der Vortrag, im Liegen gehalten, ist gleichermaßen bei Symposien bekannt, bei den Therapeuten handelt es sich um Schriftauslegung nach Art von Philos *Quaestiones* oder der Erörterung eines Problems,⁶⁷ somit den Tischgesprächen Plutarchs vergleichbar. Jedoch geht der Vortrag mit Skoliengesang, im Gegensatz zur heidnischen Antike, dem Mahl und Paian voraus; dieser Ablauf hat wohl seinen Ursprung in den synagogalen Treffen, in denen der Vortrag auch vor dem Mahl stattfand.⁶⁸ Doch ist dies eine Schlussfolgerung, die sich nicht aufgrund von Philos, sondern anderer zeitgenössischer Quellen, insbesondere von Josephus, ziehen lässt. Das Therapeutenfest wird sich wohl lediglich durch die Pannychis von den normalen Sabbatversammlungen der Therapeuten unterschieden haben.⁶⁹

2.4. Mahl und Gemeinschaft bei Philo

Für Philo ist das Ziel eines gelungenen Festmahls die Freude. Er erwähnt immer wieder Einzelheiten der Mahlpraxis der Symposien und arbeitet sie in Bilder für das Verhältnis von Mensch und Gott um.

Dennoch gibt er auch wichtige Hinweise auf die Praxis synagogaler Treffen, die wahrscheinlich nicht nur den exegetischen Vortrag, Gebete und Psalmgesang, sondern auch damit verbunden ein Gemeinschaftsmahl enthielten, so dass die Treffen sich äußerlich nur wenig von den Vereinstreffen der Umwelt unterschieden. Die Beschreibung der Einzelheiten von Symposien, gerade auch der Therapeuten, geschieht in derselben Weise, in der sie in der Symposienliteratur erfolgt, als Beispiel für tugend- oder lasterhaftes Verhalten, und die Freude ist die Grunderwartung an ein Mahl. Diese Beispiele dienen durchweg Philos Interpretation der Bibel. Gelegentlich stellt er biblische Mahlzeiten als hellenistische Symposia dar, doch geschieht dies nicht konsequent. So allegorisiert er das Mahl in Ex 24 und liest es als Gottesschau, nicht als Gemeinschaftsmahl. Die Gemeinschaft, die gestiftet wird nicht nur unter den Teilnehmern, sondern mit Gott, und so schildert er Gott als Gastgeber der Kultmahlzeiten.

⁶¹ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 186–187.

⁶² Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 187–188.

⁶³ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 193.

⁶⁴ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 193–194.

⁶⁵ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 194–195.

⁶⁶ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 195.

⁶⁷ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 196.

⁶⁸ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 197.

⁶⁹ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 197–200.

An der Schilderung der Therapeuten zeigt sich jedoch, dass auch für Philo das Mahl als gemeinschaftsbildendes Ereignis bedeutsam ist, wenn sie an jedem Sabbat und insbesondere an ihrer Pannychis ihre alltägliche Einsamkeit aufgeben und gemeinsam ihrem philosophisch-asketischen Symposion frönen. Doch auch hier bleibt die gestiftete Gemeinschaft ganz auf der Ebene des aus der Symposienliteratur Bekannten.

3. Mahl bei Josephus

3.1. Mahl im Allgemeinen

Auch Josephus erwähnt biblische Mahlzeiten manchmal lediglich unter dem Aspekt der Nahrungsaufnahme ohne tiefere Deutung: In *Ant.* 1.268–271 findet sich das Essen, mit dem Jakob Esaus Erstgeburtssagen stiehlt, in *Ant.* 2.123–124 das Essen, zu dem Joseph seine Brüder einlädt, bevor er Benjamin den Becher unterschiebt, und in *Ant.* 5.9 die Mahlzeit, die die Spione in Jericho bei Rahab einnehmen, nachdem in *Ant.* 5.8 die Mahlzeit des Königs von Jericho erwähnt wird, bei der er von der Anwesenheit der Spione erfährt. Josephus erwähnt auch das Wochenfestopfer als Mahlzeit für die Priester, die nicht bis zum nächsten Tag aufgehoben werden darf (*Ant.* 3.352). Alle diese Erzählungen leiten sich aus biblischen Texten her.

In gleicher Weise folgt Josephus dem biblischen Text, indem er die Nahrungsaufnahme als Zeichen des Lebenswillens darstellt: So erwähnt Josephus mit 2.Sam 12,20, dass David zum Essen geht, nachdem sein Kind gestorben ist, obwohl er vorher alle Nahrung verweigert hatte (*Ant.* 7.157). Umgekehrt schildert er in Übereinstimmung mit 1.Kön 21,5, dass Ahab in den Hungerstreik tritt, als Nabod den Verkauf seines Weinbergs verweigert (*Ant.* 8.356). Mit einem gemeinschaftlichen Mahl haben diese Texte nichts zu tun.

3.2. Gemeinschaftsmähler

In der Mehrzahl der Vorkommen sind jedoch Mahlzeiten in den Schriften des Josephus Gemeinschaftsmähler, insbesondere Gelegenheiten besonderer Geselligkeit und guter Laune. So erwähnt Josephus, dass Nehemia mit dem vom Essen gut gelaunten persischen König über den Wiederaufbau Jerusalems spricht (*Ant.* 11.164). Auch außerhalb der biblischen Berichte sind Mahlzeiten Gelegenheiten unbeschwertem Beisammenseins. Josephus berichtet, welchen Schock die Nachricht bei Herodes auslöst, dass ein Haus, in dem er gemeinsam mit Freunden ein Gastmahl gefeiert hat, einen Tag später eingestürzt ist (*Bellum* 1.331).

Mit dem Mahl wird auch bei Josephus die Vorstellung einer besonderen Gemeinschaft verbunden. Schon die Bedienung beim Essen gehört in den Bereich der Aufgaben, die ein besonderes Vertrauen ausdrücken; das zeigt sich auch in den wiederholten Verweisen darauf, dass Könige von Eunuchen bedient wurden, insbesondere dass sie ihnen das Essen bringen (Herodes: *Ant.* 16.230; Alexander: *Bell.* 1.488). Um wieviel mehr die Teilnahme an dem Mahl Gemeinschaft ausdrückt, zeigt der Vorwurf Sauls, als Jonathan ihm mitteilt, dass David nicht das Opfermahl mit ihm teilt, sondern lieber bei seinem Stamm feiert (*Ant.* 6.235–238).

Das in der Mahlliteratur bekannte Thema der durch das gemeinsame Mahl belegten Freundschaft⁷⁰ zeigt sich bei Josephus in seiner Schilderung des Mahles als Mittel, eine bestehende besondere Beziehung zwischen den Gastfreunden zu pflegen oder eine neue Beziehung aufzubauen. Es erscheint bei Josephus häufig, sowohl in der Aufnahme biblischer Ereignisse als auch der Schilderung historischer Begebenheiten. Jakob und Laban besiegeln laut Gen 31 ihren Eid mit einem Mahl (*Ant.* 1.324).

Auch in historischen Schilderungen fungiert das Mahl als Förderung von strategischen Beziehungen. Als der Wächter des späteren Königs Agrippa I von dem Tod des Tiberius hört, lädt er ihn zum Essen ein, auch wenn er sich nicht traut, ihn freizulassen (*Ant.* 18.231). Antonius richtet ein Festmahl für Herodes aus am Tag, an dem Herodes den Thron besteigt (*Ant.* 14.389; 15.77). König Isates bereitet ein Mahl als Ehrung für Artabanus und unterstützt ihn bei dem Bemühen um seinen Thron (*Ant.* 20.61). Die Ehrung des jüdischen Kultes zeigt sich, indem Marcus Vipsanius Agrippa bei seinem Besuch in Jerusalem dem Volk erlesene Bankette ausrichtet (*Ant.* 16.14). Die Erwartung, dass dies ein besonderes Verhältnis begründet, belegt die Tatsache, dass Nikolaos von Damaskus auf Geheiß des Herodes Agrippa in Ionien noch einmal an diese Großzügigkeit erinnert (56).

In ähnlicher Weise erwartet „Agrippa I“ von Gaius Hilfe, als er ihm ein teures Bankett ausrichtet, um für die Rettung des Tempels zu bitten (*Ant.* 18.289–297). Gaius gewährt Agrippa eine Bitte bei dem Symposion, nachdem er gegessen hat und Agrippa auf ihn angestoßen hat (291). Philo erwähnt dieses Mahl in seiner Schilderung des Konflikts in der *Legatio ad Gaium* nicht, sondern nur den Brief Agrippas an Gaius. Im Blick auf die unten im Zusammenhang negativer Konsequenzen von Banketten hinreichend belegte Neigung des Josephus, Mahlzeiten als literarisches Mittel zur Herbeiführung einer narrativen Wendung zu gebrauchen, ist die Historizität des von Agrippa angeblich gestifteten Mahles fragwürdig, doch belegt seine Schilderung, dass er und seine Leser die Funktion des Mahles zur politischen Beeinflussung selbstverständlich akzeptieren.

Auch in der Schilderung seiner eigenen Taten greift Josephus auf solche gängigen Vorstellungen bezüglich der Gastmähler zurück. So lädt Josephus selbst wiederholt seine Gegner in Galiläa zum Mahl, um mit ihnen Strategie zu besprechen (*Vita* 175–178: Justus von Tiberias; 330: Simon). Über das gemeinsame Mahl soll die Gelegenheit zu neuen Bündnissen gegeben werden. Als geschäftiger Staatsmann nach hellenistischem Vorbild stellt er sich in *Vita* 220–222 dar, wenn er Briefe empfängt, während er mit Freunden speist (220–222).

Gastmähler als politisches Mittel haben auch auf internationaler Ebene Bedeutung. Insbesondere den Gesandten anderer Nationen wird Gastfreundschaft entgegen gebracht, in Josephus' Aufnahme von biblischen wie auch von nachbiblischen Erzählungen: Auf den Rat von Elisa hin entbietet König Joram den syrischen Gesandten Gastfreundschaft (*Ant.* 9.59); Heskia empfängt die babylonischen Gesandten mit Gastfreundschaft (*Ant.* 10.31); der Tobiade Joseph bewirtet die ptolemaischen Gesandten (*Ant.* 12.125), Hyrkanus den König (*Ant.* 12.210).

⁷⁰ Platon, *Nomoi* 2,671C–672A; Plutarch, *Quaest. conv.* 612 D, 660 B; vgl. SMITH, „Table Fellowship“, 620–621, 633–634. Plutarch betont zu Beginn von Buch 4, dass man kein Gastmahl verlassen soll, ohne einen neuen Freund gemacht zu haben, Plutarch, *Quaest. conv.* IV 659 E–660 C.

Ein philosophisches Gastmahl in klassischem Sinn, wenn auch mit politischen Bezügen, ist das Mahl, das die Übersetzer der Septuaginta am ptolemäischen Hof erfahren. Wie Philo nimmt auch Josephus die Schilderung des Aristeasbriefes auf: Pharao lädt die Gesandten aus Jerusalem zu einem Mahl, wartet, bis sie sich gesättigt haben, und stellt dann philosophische Fragen in gut symposiastischer Manier. Zwölf Tage lang geschieht dieser Austausch, und Josephus erwähnt ausdrücklich, dass die Gespräche im Aristeasbrief aufgeschrieben sind (*Ant.* 12.98–100). Nach der Übersetzung erhalten die Übersetzer die Möbel des Bankettraums als Geschenk (116).

Doch nicht nur auf internationaler Ebene, auch im Privatleben zeigt Josephus, dass Gastmähler eine große Rolle spielen. Eine besondere Art der Beziehungsanzeige ist das Totenmahl. Josephus erwähnt die kostspieligen Bankette für das Volk, die Archelaos nach dem Tod seines Vaters ausgerichtet hat (*Ant.* 17.200; *Bellum* 2.1). In diesem Zusammenhang bemerkt er, dass sich viele Menschen durch solche Mähler in den Ruin treiben, um nicht als pietätlos angesehen zu werden (*Bellum* 2.1).

Nicht nur die finanzielle Seite eines Gastmahles birgt Gefahren. Bei geselligen Anlässen werden die Teilnehmer leicht unachtsam, und diese Unachtsamkeit hat meist Konsequenzen. Josephus berichtet, wie Herodes Salome und Sylleus beim Essen beobachtet, um den Grad ihrer Vertrautheit zu beurteilen (*Ant.* 16.220–223). Ähnlich versucht Decius Mundus Paulina zu verführen, indem er ihr ein Mahl mit Anubis vorgaukelt (*Ant.* 18.73). Die entspannte Atmosphäre des Gastmahls führt auch zu gefährlichen Äußerungen: So beklagt sich Alexander bei Eurykles darüber, dass sein Vater Herodes ihn nicht zu Tisch und Gespräch zulässt (μηδὲ συμποσίοις ἢ συλλόγοις ἀνέχεσθαι), und Eurykles verrät ihn bei seinem Vater und Bruder (*Ant.* 16.305). Diese Indiskretion ist kein Einzelfall. Bei einem Festmahl, das Agrippa für Gaius gibt, erwähnt Agrippa, dass er sich den Tod des Tiberius wünscht, damit Gaius den Thron besteigen kann (*Bellum* 2.179). Ein Beispiel für eine makabre Unterhaltung bei einem Mahl bietet *Ant.* 13.380, wonach Alexander während eines Mahls mit seinen Konkubinen die Kreuzigung der Verteidiger von Berthome befiehlt. Unabhängig davon, ob diese Schilderungen auf historischen Anlässen basieren oder nicht, zeigen diese Stellen, dass Gastmähler bei Josephus als literarisches Mittel dienen, um eine narrative Wendung zu erzeugen.

Dass es sich hierbei um ein literarisches Mittel handelt, zeigt sich daran, dass Josephus auch die Vorstellung hellenistischer Gastmähler in die biblischen Text einträgt: So wird Samson laut Ri 16,26 zu einem Festmahl der Philister gebracht. Josephus gibt dieser Szene durch den Begriff Symposion eine speziell hellenistische Prägung (*Ant.* 5.316). Auch in der Geschichte von Adonias Verrat (1 Kön 1,9) wird das im biblischen Text erwähnte Mahl, zu dem er die Gegner Salomos und Bathsebas lädt, als ein Symposium beschrieben (*Ant.* 7.347–359). Bei der Beschreibung von Salomos Palast erwähnt er, dass Salomos Palast auch Räume für Symposien enthielt (*Ant.* 8.137). Auch in der Aufnahme der Esthergeschichte werden die Feiern in dieser Form geschildert (*Ant.* 11.186–194, 203, 242, 260, 265, 266), wobei Josephus im Zusammenhang mit Vashtis Weigerung, an dem Mahl teilzunehmen, eigens bemerkt, dass laut persischem Gesetz Männer und Frauen nicht zusammen feiern.

Die Erwartungen an die mit der Mahlgemeinschaft verbundene Vertrauensbeziehung werden nicht immer erfüllt; so wird das Mahl schon in der Literatur immer wieder

Gelegenheit zum Konflikt.⁷¹ Bei Josephus gibt es hierfür wiederum sowohl biblische als auch nichtbiblische Belege: so die Einladung Davids an Uria aus 2 Sam 11,13, um ihn betrunken zu machen und sein Pflichtgefühl zu untergraben (*Ant.* 7.134) oder Amnons Vergewaltigung Tamars, als sie ihm Essen bringt aus 2 Sam 13,9–10 (*Ant.* 7.168). Josephus beschreibt, wie Hyrkanus die Pharisäer zum Mahl einlädt, damit sie seine Rechtschaffenheit und Rechtmäßigkeit bestätigen, wobei Eleazar Streit anfängt, indem er unterstellt, dass die Mutter des Hyrkanus Kriegsgefangene und er somit für das Hohepriesteramt ungeeignet sei (*Ant.* 13.289). Umgekehrt hieß es, dass Hyrkanus von Herodes bei einem Symposium durch Fragen dazu verleitet wird, sich selbst zu belasten, so dass er hingerichtet werden kann (*Ant.* 15.175). Die Bankette selbst können zum Zeichen der Treuelosigkeit werden, so im Fall der Einwohner von Caesarea und Sebaste, die mit Kränzen, Festmahlen und ungehörigem Benehmen den Tod des Königs Agrippa feiern (*Ant.* 19.358). Drastischer sind die Erzählungen von Ermordungen während Gastmählern: Malichus vergiftet Antipater bei einem Bankett (*Bellum* 1.226), und umgekehrt ermordet ein von Herodes zur Mahlvorbereitung geschickter Sklave Malichus (*Ant.* 14.291). Cherea plant, Gaius beim Essen umzubringen, führt es jedoch nicht aus (*Ant.* 19.27). Simon bar Giora bewirtet einen Kommandanten namens Jakob, der ihn im Anschluss verrät (*Bellum* 4.524).

Ein besonders einprägsames Beispiel von Verrat bei einem Bankett gibt *Ant.* 9.234, wo Josephus von dem Mord an König Pekah berichtet. Dem biblischen Text in 2.Kön 15,25 nach wird er in seinem Palast umgebracht, bei Josephus in der vertrauten Atmosphäre eines Symposions. Ähnlich wird in *Ant.* 10.169 die Geschichte von Ismael und Gedaliah umgestaltet. Laut Jer 31,2–3 teilen beide Brot. Bei Josephus wird daraus ein Gastmahl, das Gedaliah für Ismael gibt und bei dem Gedaliah sich gänzlich betrinkt, worauf Ismael den Bewusstlosen ermordet. Diese biblischen Episoden bilden das Spiegelbild zu den historischen Ereignissen, die Josephus schildert. So wird der Makkabäer Simon von seinem Schwiegersohn Ptolemäus bei einem Symposium ermordet (*Ant.* 13.228; 20.240; *Bellum* 1.54). Auch hier zeigt sich, dass die oben genannten von Josephus geschilderten Bankette als Gelegenheit historischer Streitfälle und Mordtaten als literarische Ausgestaltung gesehen werden müssen, die nicht immer auf historischen Grundlagen basieren.

Dagegen finden sich, im Gegensatz zu den bloßen Andeutungen bei Philo, konkrete Hinweise auf historische Hintergründe von Gemeinschaftsmählern in den jüdischen Synagogengottesdiensten in den römischen Dekreten, die Josephus in *Ant.* 14 auflistet. In *Ant.* 14.216 zitiert Josephus ein Dekret Oktavians, das den Juden von Delos erlaubt, sich nach den väterlichen Gesetzen zu versammeln, „gemeinsame Mahlzeiten zu halten“ (σύνδειπνα ποιεῖν) und „bewirtet zu werden“ (ἐστίασθαι). Hier wird eindeutig die synagogale Versammlung als religiöser Verein (θιάσος) charakterisiert und im Gegensatz zu den anderen *collegia* gestattet.⁷² Auch das Dekret aus Sardis (*Ant.* 14.259–261) besagt, „dass [den Juden dort] ein Ort, gegeben werde, an dem sie, mit Frauen und Kindern, Versammlungen halten und die Gebete und Opfer der Vorfahren darbringen können“ (δοθῆ τε καὶ τόπος αὐτοῖς, εἰς ὃν συλλεγόμενοι μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων ἐπιτελοῦσιν

⁷¹ So schon in Platons *Symposium* wie auch in den Konflikten zwischen Jesus und den Pharisäern in Lk 14; vgl. SMITH, „Table Fellowship“, 622–623.

⁷² Zu diesem Dekret und der Identifikation des genannten Autors „Julius Gaius“ mit Oktavian, vgl. MIRIAM PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights*, 107–118.

τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας τῷ θεῷ, 260).⁷³ Es ist auch möglich, dass diese Versammlungen Mahlzeiten beinhalten, denn zum einen kann das Wort θυσία im Zusammenhang von Opferbanketten nicht nur das Opfer, sondern auch das Bankett beschreiben,⁷⁴ zum anderen bestimmt das Dekret neben der Bereitstellung des genannten Ortes (τόπος, 260)⁷⁵ „dass diejenigen, die mit der Versorgung der Stadt beauftragt sind, dafür sorgen sollen, dass das, was sie für sich als Nahrungsmittel geeignet halten, eingeführt werde“ ([...] ὅπως τε τοῖς τῆς πόλεως ἀγορανόμοις ἐπιμελὲς ἦ καὶ τὰ ἐκείνοις πρὸς τροφήν ἐπιτήδεια ποιεῖν εἰσάγεσθαι, 260).⁷⁶ Einzelheiten erwähnt Josephus nicht, aber es zeigt sich erstens, dass gemeinschaftliche Mahlzeiten als selbstverständliches Merkmal der jüdischen Tradition von den Juden praktiziert wurden, zweitens, dass diese Mahlzeiten von ihrer Umwelt akzeptiert wurden und drittens, dass diese Mahlzeiten in dem Dekret mit dem Versammlungsort der Juden zusammen genannt werden.⁷⁷ Darüber hinaus belegt dieses Dekret, dass die Juden in Sardis Wert auf die Einhaltung der Speisegebote legten, und wiederum, dass diese von der Regierung respektiert wurden⁷⁸ – wenigstens von Oktavian und wohl im Anschluss an sein Dekret auch von den Verantwortlichen in Sardis.

Aufschlussreich ist jedoch, dass auch diese Dekrete nur indirekt von Synagogenmählern reden und dass auch Josephus, wie Philo, keine Schilderung von „normalen“ Synagogenmahlzeiten gibt. So stellt sich die Frage, wie oft solche Mahlzeiten gepflegt wurden, ob wöchentlich oder nur zu besonderen Anlässen. Diese Frage stellt sich bei den Mahlzeiten der Essener nicht.

3.3. Essener

Das Mahl der Essener bietet für Josephus (*Bellum* 2.128–133), wie das der Therapeuten Philos, die nächste Parallele zu den synagogalen Mählern.⁷⁹ Eine erste Mahlzeit findet zur fünften Stunde statt: Vor dem Mahl reinigen sich die Essener durch Eintauchen in kaltes Wasser, wobei Männer und Frauen bekleidet bleiben (*Bellum* 2.129.161). Diese Verweise passen zu den in Qumran gefundenen Miqvaot und den Reinigungsvorschriften

⁷³ Vgl. zu dem Dekret PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights*, 217–225. Zu „Gebet und Opfern“ als allgemeine Beschreibung der Ausübung der jüdischen Riten, vgl. JUTTA LEONHARDT, Εὐχαὶ καὶ θυσίαι (A 14:260), 189–203.

⁷⁴ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 68.

⁷⁵ Der Begriff kann neutral sein, ist jedoch auch für Synagogen bekannt und wird in ägyptischen Inschriften für heilige Räume gebraucht, vgl. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights*, 221.

⁷⁶ Besondere Speiseregeln gab es in verschiedenen philosophischen und religiösen Kontexten, so z.B. die Vermeidung von Bohnen und Fleisch bei den Pythagoräern und die von Schweinefleisch bei den ägyptischen Priestern, vgl. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights*, 222.

⁷⁷ Auch wenn Speiseräume in Synagogen erst später belegt sind, zeigt das Dekret, dass das – gemeinschaftliche, da als „Opfer“ bezeichnete – Mahl anerkannter Teil der jüdischen Kultur war. Die Tatsache, dass der Gemeinde ein „Ort“ für diese Praxis gegeben werden sollte, legt zumindest die Schlussfolgerung nahe, dass diese Mahlzeiten in der Synagoge stattfanden. Die Ausgrabungen von Synagogen vor 70 n.Chr. belegen eine Vielfalt von architektonischen Ausprägungen und Funktionen, offen nicht nur für rein religiöse Rituale, sondern auch als Gemeindezentren, Geldsammelstelle und eben auch – wie die frühen literarischen Zeugnisse (Philo und Josephus) andeuten und die späteren baulichen Anpassungen belegen – Gemeinschaftsmähler, vgl. LEE I. LEVINE, „The Second Temple Synagogue“, 10–15.

⁷⁸ Vgl. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights*, 222, 224.

⁷⁹ Die Essenerberichte bei Philo (*Hypothetica* und *Prob.* 75–91) erwähnen ihre Mahlzeiten fast gar nicht (nur einmal ihre einfache Kost in *Hyp.* 11,11 und ihre gemeinsamen Mahlzeiten in *Prob.* 86), sondern hauptsächlich ihre maßvolle Lebensweise.

der Gemeinde (4Q512).⁸⁰ Es war zwar auch vor römischen Mählern üblich, ein Bad zu nehmen (vgl. Plutarch, *Sept. Sap.* 148B–C).⁸¹ Der Begriff ἀγνεία bezeichnet jedoch bei Josephus die rituelle Reinigung,⁸² und auch schon bei Philo bezeichnet er die Reinigung im Zusammenhang des Tempeldienstes.⁸³ Daher greift Josephus in seiner Schilderung zwar auf aus hellenistischer Praxis Vertrautes zurück, erweitert aber seine Darstellung essenischer Praxis um eine kultische Dimension.

Zu dieser kultischen Konnotation passt, dass Josephus beschreibt, dass sich die Essener nach der Reinigung in einem Raum versammeln, der mit einem Heiligtum verglichen wird. Der zunächst gewählte griechische Begriff ἴδιον οἶκμα (129) ist nicht eindeutig. Es könnte sich auch um ein eigenes Gebäude handeln, linguistisch auch um ein Privathaus im Gegensatz zu einem öffentlichen Gebäude, wie dem Tempel, zu dem jeder Zugang hatte (Herodotus 6.9.3; 8.109.3).⁸⁴ Es ist behauptet worden, dass der Begriff „Speisesaal“ (τὸ δειπνητήριον) vor Josephus unüblich sei und keine sakralen Aspekte habe, was zu der Schlussfolgerung führt, dass er bewusst gewählt worden sei, um Anklänge an die mit Triclinien ausgestatteten Räume für Symposien zu vermeiden.⁸⁵ Doch findet der Begriff sich auch im Zusammenhang von Speiseräumen an Tempeln, die von Vereinen für ihre Symposia genutzt wurden, und der Begriff „Haus“ konnte durchaus auch für das Vereinshaus gebraucht werden.⁸⁶ Der angeblich neutrale Speisesaal wird von Josephus sofort ausdrücklich mit einem „heiligen Bezirk“ (ἅγιόν τι τέμενος) verglichen und sakral gedeutet. Der Begriff ἅγιόν τι τέμενος erstellt keine direkte Parallele zum Jerusalemer Tempel,⁸⁷ die Beschreibung des Josephus bewegt sich durchweg im Rahmen der üblichen Vereinsternologie.

Wie der Zugang zum Tempelinneren nur den Priestern zusteht, haben zu dem Raum nur Gemeindemitglieder Zugang (129),⁸⁸ was mit den Informationen aus 1QS 6.16–21; 4QMMT B64–65 und 4QOrd^c 1,7 über die Bräuche des Yahad übereinstimmt.⁸⁹ Somit ist das Mahl Beleg und Bekräftigung der Gemeindegemeinschaft. Die aus Reinheitsinteressen geborene Trennung von Nichtmitgliedern ist in der älteren Forschung schon auf das babylonische Exil zurückgeführt worden, für die die Essener dann als Beispiel angegeben

⁸⁰ Vgl. MAGNESS, „Dining Customs“, 80–81. In dem hier gegebenen Rahmen ist es nicht möglich, die Verbindung von Qumran und den Qumrantexten mit den bei Philo und Josephus beschriebenen Essenern zu begründen. Dies hat in letzter Zeit JOAN E. TAYLOR, *The Essenes*, ausführlich getan.

⁸¹ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 47–49; ECKHARDT, „Meals and Politics“, 197.

⁸² Vgl. STEVE MASON, *Flavius Josephus*, ad. loc.

⁸³ Vgl. JUTTA LEONHARDT, *Jewish Worship*, 258–260.

⁸⁴ Vgl. MASON, *Flavius Josephus*, ad. loc.

⁸⁵ Der Begriff δειπνητήριον kommt nur hier bei Josephus vor und ist auch in der Literatur erst bei Plutarch (*Luc.* 41.5) belegt, vgl. MASON, *Flavius Josephus*, ad. loc.

⁸⁶ Vgl. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 110–111.

⁸⁷ Der Begriff τέμενος bezeichnet hier einen Tempel im Allgemeinen, ein Heiligtum. Der Josephus persönlich bekannte Tempel in Jerusalem wird von Josephus meist τὸ ἱερόν oder ναός genannt, vgl. MASON, *Flavius Josephus*, ad. loc.

⁸⁸ Der Begriff „heterodox“ erscheint nur hier bei Josephus, ist jedoch in zeitgenössischem Wortgebrauch in philosophischem Kontext bekannt. Vgl. MASON, *Flavius Josephus*, ad. loc., der als Belege Plato, *Theaet.* 190e, 193d; Philo, *Sobr.* 68; *Migr.* 175; *Her.* 247; *Spec.* 2.193; Epictetus, *Diatr.* 2.9.19; Sextus Empiricus, *Pyr.* 2.6, 118; *Math.* 164, 187, 258, 365; Lucian, *Eun.* 2 auflistet und darauf hinweist, dass nach Plutarch, *Mor.* [*Apoph. Lac.*] 238e, auch die Spartaner sich von Außenseitern fernhielten.

⁸⁹ Vgl. MAGNESS, „Dining Customs“, 79–80.

werden,⁹⁰ doch lässt sich eine so frühe Praxis nicht belegen. Für die pharisäische und rabbinische Praxis ist die Bedeutung der Bewahrung der Reinheit von Speis und Trank, wie auch der Gesellschaft, jedoch unbestreitbar.⁹¹ Deutlich ist durch die gewählte Begrifflichkeit für den Raum wie auch für das Heiligtum, die nicht an den Jerusalemer Tempel anspielt, dass Josephus die Mahlzeiten der Essener an die Sakralität der Symposien anlehnt.

Die Teilnehmer setzen sich schweigend (129); auch das Schweigen stellt einen Kontrast zu der lebhaften Atmosphäre bei hellenistischen Mählern dar.⁹² Sie scheinen nicht zu liegen wie bei hellenistischen Gastmählern.⁹³ Auch dies entspricht den Funden in Qumran, wo keine Bänke zum Liegen gefunden wurden, im Gegensatz zu der Beschreibung der Therapeuten bei Philo, deren Mahl, wie beschrieben (*Contempl.* 69), auf Bänken gelagert stattfand. Die sitzende Haltung scheint der durch die Evangelien wie auch durch rabbinische Texte belegten Praxis der Zeit zu entsprechen (m \bar{T} ehar 7,5; tBer 4,20; 5,6; Mk 2,15–17par; Lk 13,29; Joh 13,23).⁹⁴ Doch lässt sich hier nicht zwangsläufig auf eine anti-hellenistische Grundhaltung schließen,⁹⁵ lediglich auf eine kontrastierende Praxis. Gerade der Gegensatz zu der üblichen Praxis unterlegt jedoch die Symposienkultur als eine kontrastierende Matrize, ohne dass Josephus das ausdrücklich hervorhebt.

Josephus' Beschreibung des eigentlichen Mahles passt in dieses Bild. Der Bäcker serviert die Brote der Reihe nach, und der Koch bringt jedem eine einzige Speise (130), ein Hinweis auf die Gleichheit und Ebenbürtigkeit unter den Teilnehmern⁹⁶ und gleichzeitig auf ihre Genügsamkeit im Gegensatz zu den reichhaltigen und vielseitigen Speisen beim Gelage.⁹⁷ Diese Betonung der Gleichheit steht im Gegensatz zu der belegten Betonung der Hierarchie durch die Teilnahme am Mahl,⁹⁸ doch zeigen Parallelen zur antiken Vereinskultur, dass eine grundsätzliche Egalitätsvorstellung der Mitglieder sich durchaus mit einer Ämterhierarchie vereinbaren ließ.⁹⁹

Auffallend ist, dass jeder sein eigenes Geschirr hat, im Gegensatz zu der auch im Neuen Testament und in rabbinischen Texten belegten Praxis, aus denselben Schüsseln zu essen (Mk 14,20; tBer 5,7); auch in Qumran wurden viele Scherben von Geschirr gefunden, was der Beschreibung der Essener entspricht, und sich in Qumran durch ein ausgeprägtes Interesse an ritueller Reinheit und an Einschränkung ritueller Verunreinigung erklären lässt.¹⁰⁰ Bei Plutarch wird die Frage diskutiert, ob die je eigene Portion der Menschen in früheren Zeiten oder die in der Gegenwart übliche gemeinsame Tafel besser sei, wobei die alte Sitte kritisiert wird, da sie anscheinend eher militärischen Rationen nachempfunden und somit der Geselligkeit abträglich sei und nicht auf die unterschiedlichen Bedürfnisse der Anwesenden eingehe (*Quaest. conv.* II 10 [642F–644D]). Vor diesem Hintergrund

⁹⁰ So z.B. GEORGE WESLEY BUCHANAN, „Worship, Feasts and Ceremonies“, 281–282.

⁹¹ Vgl. CHARLOTTE HEMPEL, „Who is Making Dinner“, 51.

⁹² MAGNESS, „Dining Customs“, 82.

⁹³ MAGNESS, „Dining Customs“, 81–82.

⁹⁴ MAGNESS, „Dining Customs“, 81.

⁹⁵ Diese Warnung ist von ECKHARDT, „Meals and Politics“, 188–190, hervorgehoben worden.

⁹⁶ Es wird hier auch immer wieder versucht, die Betonung der Zuteilung von gleichen Portionen als Hinweis darauf zu verstehen, dass die Mahlzeit als Terumah gedeutet wurde, vgl. MAGNESS, „Dining Customs“, 84.

⁹⁷ MAGNESS, „Dining Customs“, 83.

⁹⁸ Vgl. ECKHARDT, „Meals and Politics“, 180–209.

⁹⁹ Vgl. MARKUS ÖHLER, „Die Jerusalemer Urgemeinde“, 410–413.

¹⁰⁰ MAGNESS, „Dining Customs“, 83–84.

zeigt sich, dass Josephus in seiner Schilderung an eine bekannterweise antiquierte Praxis anknüpft, die zwar anscheinend kritisiert, doch immer noch ernsthaft diskutiert wurde. Es zeigt sich auch, dass die Schilderung der Essener weniger die Gemeinsamkeit des Mahles als die Disziplin betont. Diese quasi-militärische Ordnung zeigt sich auch an dem Ausdruck *ἐν τάξει*, der die Reihenfolge beschreibt, in der der Bäcker die Brote serviert; der Begriff kommt nur viermal bei Josephus vor, doch davon zweimal in der Beschreibung der Essener. In 132 beschreibt er die Reihenfolge der Gesprächsteilnehmer.¹⁰¹

Der Priester betet vor und nach dem Mahl, und vor dem ersten Gebet darf nicht gegessen werden (131). Das Gebet nach dem Mahl entstammt Dtn 8,10, doch auch das Gebet vor dem Mahl findet sich *mBer.* 6, und in 1QS 6,5–6 wird betont, dass es von einem Priester ausgesprochen werden muss.¹⁰² Wie sich an Parallelen zu jüdischer und zu hellenistischer Praxis erkennen lässt, lässt sich nicht erkennen, ob dieses Gebet das Mahl heiligt (Porphyrius, *De abst.* 2.20.1 deutet so das Essen, das den Göttern vom Mahl bereitgestellt wird) oder im Gegenteil das geheiligte Essen für den Verzehr „desanktifiziert wird“ (*profanare*, Cato, *De agr.* 132, bezogen auf den Verzehr von Opferfleisch),¹⁰³ wie es auch für die rabbinische Praxis belegt ist (*tBer.* 4:1).¹⁰⁴

Ob Wein getrunken wird, erwähnt Josephus nicht; in diesem Fall ist die Auslassung ein Hinweis darauf, dass er, wie Philo bei den Therapeuten, einen Kontrast zu der Gelagepraxis setzen möchte.¹⁰⁵ Josephus nennt den Empfänger des Gebets *χορηγός*, „Chorleiter“ oder auch „Sponsor“ der gesamten Bankettunterhaltung.¹⁰⁶ Somit erstellt Josephus auch hier einen bewussten Bezug auf die antiken Symposien in ähnlicher Weise, in der Philo in *Spec.* 1.221–222 Gott als Gastgeber der Opfer bezeichnet. Auf diese Weise wird die Balance zwischen kultischer und geselliger Seite beibehalten.

Nach dem Essen gehen die Essener zurück an die Arbeit (131). Ihre Abendmahlzeit nehmen sie genauso ein, wobei Josephus die Ordnung und die gesitteten Gespräche betont, die dabei stattfinden, nicht die Speisen oder Sitzgelegenheiten, so dass anzunehmen ist, diese seien wie bei der früheren Mahlzeit (132). In diesem Kontext erwähnt er, dass die Essener *xenoi*, Fremde, zu der Mahlzeit zulassen (132), wobei keine Nicht-Essener, sondern Essener aus anderen Gemeinden gemeint sind.¹⁰⁷

Josephus betont die Stille, die bei dem Mahl herrscht, und vergleicht sie mit einem Mysterium (133). Als Grund für die Stille gibt Josephus die Nüchternheit der Mahlteilnehmer an,¹⁰⁸ deren Grund in der Rationierung des Essens liegt, bei der jeder so viel bekommt, dass er satt wird, doch nicht mehr (133). Wie in der vorangehenden Schilderung wird nicht gesagt, ob die Essener Wein trinken oder nicht.¹⁰⁹ Im Gegensatz zu den Thera-

¹⁰¹ Vgl. MASON, *Flavius Josephus, ad. loc.*

¹⁰² Vgl. HEMPEL, „Who is Making Dinner“, 55.

¹⁰³ Vgl. ECKHARDT, „Meals and Politics“, 192–199.

¹⁰⁴ Vgl. CLEMENS LEONHARD, „Blessings over Wine and Bread“, 309–318.

¹⁰⁵ J. Magness schließt aus der in den Qumrantexten belegten Praxis der Gemeinde (1QS 6,4–6), dass Wein getrunken wurde, MAGNESS, „Dining Customs“, 82–83.

¹⁰⁶ Vgl. MASON, *Flavius Josephus, ad. loc.*

¹⁰⁷ Vgl. AVI AVIDOV, „Peer Solidarity“, 273.

¹⁰⁸ MASON, *Flavius Josephus, ad. loc.* vergleicht die Schilderung der Mahlzeiten der Essener mit der Nüchternheit der Spartaner bei Xenophon (*Lac.* 5,6), die auch beim Essen keinen Aufruhr oder beschämendes Verhalten dulden. Doch fehlt bei Xenophon die Mysterienanalogie, die die Mahlzeiten der Essener eindeutig in kultischen Kontext stellt.

¹⁰⁹ Gegen die vorschnelle Annahme von ALBERT I. BAUMGARTEN, „He Knew That He Knew“, 58.

peuten Philos sind die Essener bei Josephus jedoch als maßvoll und konservativ in ihrer Ernährung, doch nicht unbedingt als asketisch beschrieben.¹¹⁰ Es findet sich sowohl bei Philo als auch bei Josephus ein Interesse daran, den Gegensatz zu den Ausschweifungen der hellenistischen Symposien zu betonen. In der Mäßigung und Tugendhaftigkeit liegt der Hauptinhalt der Mahlzeiten. Dabei wird an die Erwartungen der hellenistischen Umgebung angeknüpft, jedoch gleichzeitig werden auch Kontraste gesetzt.¹¹¹

Dass die Mahlzeiten der Essener über das gewohnte Maß hinaus die Gemeinschaft definieren, zeigt sich in *Bellum* 2.143–144, wo Josephus davon berichtet, dass Essener, die aus der Gemeinde ausgestoßen werden, lieber verhungern, als dass sie unreines Essen zu sich nehmen. Diese Art von „food extremists“¹¹² ist jedoch nicht als Regel, sondern eher als kuriose Ausnahme zu sehen, die die Stärke der essenischen Überzeugung belegen soll.

3.4. Mahl und Gemeinschaft bei Josephus

Das Mahl ist für Josephus, wie für Philo, ein Zeichen von Gemeinschaft. Josephus benützt es jedoch nicht als Symbol, sondern setzt es als selbstverständliche Realität voraus, auch wo er sich auf biblische Mahlzeiten bezieht. Als geselliges Ereignis ist es jedoch mit Gefahren verbunden: die entspannte Atmosphäre führt nicht nur zu peinlichen Ausschweifungen, sondern auch zu folgenreichen Indiskretionen. Somit ist das Mahl auch Ort der Gefahr und der Intrige, denn das Mahl stiftet nicht nur Gemeinschaft, es kann auch missbraucht werden. Auffallend ist, dass es für jeden historischen Aspekt des Mahls bei Josephus Vorbilder in seiner Aufnahme der biblischen Geschichte gibt, sei es Gemeinschaft, Indiskretion, Verrat oder Mord. Die Mahlschilderungen des Josephus dienen nahezu durchgehend literarischen Zwecken und beruhen nicht ohne Weiteres auf historischen Grundlagen. Über reale rituelle Mähler gibt es jedoch nur wenige Andeutungen in Zitaten von Dekreten.

4. Die soziale Funktion des Mahls

Die Frage bleibt, welche Art der Gemeinschaft nach ihrer Darstellung hier gestiftet wird. Im Zusammenhang einer Beschreibung jüdischer Mahlpraxis ist behauptet worden: „Jewish eating is and has always been a ‘negotiation’, that is, a struggle on the part of individual Jews and the community over where the boundaries of Jewish identity should be laid.“¹¹³ Im Fall von Philo und Josephus jedoch wird das Mahl zwar als sozialer Anlass und Gelegenheit zur Bildung und Pflege von Beziehungen wahrgenommen, doch gilt es weniger als trennendes denn als verbindendes Moment zu ihrer griechisch-römischen Umgebung, selbst im Fall der Therapeuten und Essener, die bewusst in Kontrast zu den Erwartungen an ein Symposion und dennoch als Vereine oder Philosophenschulen geschildert werden. Die Funktion der geschilderten Mahlzeiten entspricht der Funktion des Mahls in der umliegenden Kultur. Die hellenistischen Gepflogenheiten geben die

¹¹⁰ So die korrekte Beobachtung von BAUMGARTEN, „He Knew That He Knew“, 58–60.

¹¹¹ Gegen SHIMOFF, „Banquets“, 449–450, der in der Beschreibung beider lediglich die Ablehnung der hellenistischen Praxis sieht und nicht wahrnimmt, dass beide Autoren ihre Darstellung bewusst polemisch, doch in Aufnahme der bekannten Praxis gestalten.

¹¹² So ED P. SANDERS, *Jewish Law*, 24; vgl. HEMPEL, „Who is Making Dinner“, 49–50.

¹¹³ Vgl. DAVID KRAEMER, *Jewish Eating and Identity*, 5.

Norm an, an der selbst abweichende Praktiken in positiver und negativer Weise gemessen werden. Gemeinschaftlichkeit, Geselligkeit, Freundschaft, Beziehungspflege und Gesprächskultur sind die Ideale, denen die geschilderten Mahlzeiten verpflichtet sind und von denen sich die geschilderten Vorfälle des Übermaßes, der Ausschweifung oder des Verrats negativ abheben. Sowohl Ideal als auch Abweichung sind gänzlich nicht nur der hellenistischen Symposienpraxis, sondern vielmehr auch der mit der Praxis verbundenen Literatur verpflichtet. Der Diskurs über die Mahlgepflogenheiten, in dem sich Philo und Josephus bewegen, findet, selbst wenn sie Einzelheiten der Praxis schildern, die sich auch anderswo in jüdischen Quellen finden, weniger mit ihren Landsleuten als mit der weiteren hellenistischen Umwelt statt, und auch dort weniger mit konkreten Bräuchen als mit deren philosophisch-literarischer Diskussion. Was in der Darstellung von Philo und Josephus positiv hervorgehoben wird, wird von vielen griechisch-römischen Philosophen gleichermaßen geschätzt, was negativ dargestellt wird, von ihnen genauso kritisiert. Somit ist das jüdische Mahl für Philo und Josephus nicht nur ein Identitätsmerkmal innerhalb der jüdischen Gemeinde, sondern verortet die jüdische Praxis fest in der hellenistischen als – manchmal exotischer, doch immer positiv abgehobener – Teil der griechisch-römischen Kultur, die das gesamte Mittelmeergebiet umspannte.

Bibliographie

- AVIDOV, AVI, „Peer Solidarity and Communal Loyalty in Roman Judaea“, *JJS* 49 (1998), 254–279.
- BABBITT, FRANK COLE (ed.), „The Dinner of the Seven Sages“, *Plutarch Moralia*, Bd 2, LCL, Cambridge MA 1928, 346–449.
- BAUMGARTEN, ALBERT I., „He Knew that He Knew that He Knew that he was an Essene“, *JJS* 48 (1997), 53–61.
- BERGMEIER, ROLAND, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essenertexten, im Werk des jüdischen Historiographen*, Kampen 1993.
- BUCHANAN, GEORGE WESLEY, „Worship, Feasts and Ceremonies in the Early Jewish Christian Church“, *NTS* 26 (1980), 279–297.
- CLEMENT, PAUL A./HOFFLEIT, HERBERT B. (eds), *Plutarch Moralia*, Bd. 8: Table-Talk, LCL, Cambridge MA 1969.
- COHN, LEOPOLDUS/WENDLAND, PAUL (eds), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7 Bde, Breslau 1906–1914, Nachdr. Berlin 1962.
- COLSON, FRANCIS. H. et al. (eds), *Philo*, 10 Bde und 2 Ergänzungsbände, LCL, Cambridge, MA, 1929–1953.
- DEUTSCH, CELIA, „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience“, in: APRIL D. DE CONICK (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, SBL Symposium Series 11, Atlanta 2006, 287–311.
- EBNER, MARTIN, „Mahl und Gruppenidentität. Philos Schrift *De Vita Contemplativa* als Paradigma“, in: MARTIN EBNER, *Herrenmahl und Gruppenidentität, Quaestiones Disputatae* 221, Freiburg 2007, 64–90.
- ECKHARDT, BENEDIKT, „Meals and Politics in the Yahad: A Reconsideration“, *DSD* 17 (2010), 180–209.
- HEMPEL, CHARLOTTE, „Who is Making Dinner at Qumran?“, *JThS* 63 (2012), 49–65
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, TANZ 13, Tübingen/Basel 1996, 49–60.
- KRAEMER, DAVID, *Jewish Eating and Identity through the Ages*, New York 2007.
- KRAEMER, ROSS S., „Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt. Philo Judaeus on the Therapeutrides“, *Signs* 14 (1989), 342–370.
- LEONHARD, CLEMENS, „Blessings over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two Independent Traditions“, in: ALBERT GERHARDS/CLEMENS LEONHARD (eds), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, Jewish and Christian Perspectives 15, Leiden 2007, 309–326.

- LEONHARDT, JUTTA, „Εὐχαὶ καὶ θυσίαι (A 14:260). Opfer in der jüdischen Synagoge von Sardes?“, in: JÜRGEN U. KALMS (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000*, Münsteraner Judaistische Studien 10, Münster 2001, 189–203.
— *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, TSAJ 84, Tübingen 2001.
- LEVINE, LEE I., „The Second Temple Synagogue. The Formative Years“, in: LEE I. LEVINE (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia 1987, 7–31.
- LIEBER, ANDREA, „Jewish and Christian Heavenly Meal Traditions“, in: APRIL D. DE CONICK (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, SBL Symposium Series 11, Atlanta 2006, 313–339.
- MAGNESS, JODI, „Dining Customs and Communal Meals“, in: DIES., *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Life in the Time of Jesus*, Grand Rapids, MI/Cambridg, UK 2011, 77–84.
- MASON, STEVE, *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 1B: Judean War 2*, CFJ, Leiden 2008.
- ÖHLER, MARKUS, „Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens“, *NTS* 51 (2005), 393–415.
- PUCCI BEN ZEEV, MIRIAM, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Flavius Josephus*, TSAJ 74, Tübingen 1998.
- SANDERS, ED P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, London 1990.
- SHIMOFF, SANDRA R., „Banquets. The Limits of Hellenization“, *JSJ* 27 (1996), 440–452.
- SMITH, DENNIS E., „Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke“, *JBL* 106 (1986), 613–638.
— *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis MN 2003.
- TAYLOR, JOAN E., *Jewish Women Philosophers of First Century Alexandria. Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford 2003.
— *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, Oxford 2012.
- TAYLOR, JOAN E./DAVIES, PHILIP R., „The So-Called Therapeutae of 'De Vita Contemplativa': Identity and Character“, *HTR* 91 (1998), 3–24.
- TEODORSSON, SVEN-TAGE, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, 2Bde, *Studia Graeca et latina Gothburgensia* 51 u. 53, Arlöv 1989–1990.
- THACKERAY, H. ST. JOHN *et al.* (eds), *Josephus*, 10 Bde, LCL, London/New York 1926–1965.

Pesach and Eucharist

Clemens Leonhard

Abriss

Nach den synoptischen Evangelien stellen die Einsetzungsberichte der Eucharistie das Letzte Abendmahl Jesu als Pesachmahl dar. Schon in den Schriften des Neuen Testaments wird damit eine enge theologische Verbindung zwischen dem eucharistischen Mahl des Christentums und dem jüdischen Pesach gedacht. Die historische Rückfrage nach der Beziehung zwischen Pesach und Eucharistie muss neben dieser theologischen Entscheidung der neutestamentlichen Autoren und Kompilatoren nach Zeugnissen zur Rekonstruktion von Ritual und Verständnis des Pesach zur Zeit Jesu suchen und sie daraufhin befragen, inwiefern sie es erlauben, die sehr knappen Einsetzungsberichte mit zeitgenössischem Material zu ergänzen. Dabei ist nach der Feier des Pesach gegen Ende der Zeit des Zweiten Tempels zu fragen und gleichzeitig zu überlegen, inwiefern Ritualelemente des rabbinischen und nachrabbinischen Seder, vor allem die Pesachhaggada zur Erhellung der historischen Situation etwas beitragen können. Im vorliegenden Essay wird daher erstens gezeigt, warum die Einsetzungserzählung des alttestamentlichen Pesach aus dem Buch Exodus (vor allem Exodus 12) weder etwas zum Verständnis noch zur Ergänzung der in den neutestamentlichen Einsetzungsberichten angedeuteten Ritualelemente beiträgt. Exodus 12 ist eine ätiologische Erzählung zur Deutung des am Tempel in Jerusalem gefeierten Pesach. Zweitens wird aufgrund der Rekonstruktion der Geschichte der Entstehung und Erweiterung der Pesachhaggada gezeigt, dass dieser Text nicht nur erst im Mittelalter entstanden sein kann, sondern auch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung keinen Vorläufer im rabbinischen Seder oder einer Feier des Pesach am Jerusalemer Tempel gehabt hat. Manche Elemente der Pesachhaggada sind zwar als Reaktion auf christliche Theologie und Liturgie entstanden. Der Text der Haggada enthält aber nur Spuren von christlich-jüdischen Konflikten aus dem Hochmittelalter. Zukünftige Vergleiche zwischen Feiern des Pesach und der Eucharistie müssen von ihrem literarischen und kulturellen Kontext der griechisch-römischen Mahlkultur ausgehen und vor diesem Hintergrund nach den sich von diesem Hintergrund abhebenden Charakteristika christlicher und jüdischer Mähler suchen.

According to the Synoptic Gospels, Jesus celebrated a Pesach meal before his death. It was held on the appropriate evening preceding the respective festival day in the calendar, the fifteenth of Nisan, which fell on a Friday in that year. The fourth Gospel describes a last meal that Jesus celebrated before his death on the thirteenth of Nisan. The fifteenth of Nisan of that year fell on the Sabbath according to John's narrative. As John makes one believe that Jesus died roughly at the same time when the Pesach animals were slaughtered at the Temple, he cannot have celebrated a Pesach meal that year. The pilgrims and

the inhabitants of Jerusalem would have eaten the Pesach animals in the night after Jesus' death according to John. Paul does not connect the institution of the Eucharist with a specific date of Pesach (1 Cor 11:23). As many explanations of the Eucharist understand this Christian meal as a continuation of a tradition that was founded during Jesus' last meal, the history of the Eucharist begins with the question of its relationship to Pesach. All traditions agree that Jesus died on – or right before Pesach.

The Gospels only hint at the shape and meaning of this meal. Thus, the mere descriptions of Jesus' last meal do not support the assumption of a particularly close connection between Pesach and the Eucharist. As these texts should eventually become the foundational documents of the Christian communal banquets and for the increasingly ritualized performance of the Eucharist, they bear the heavy burden of the legitimation of one of the most important rituals for many Christian denominations until today.

Studies of the development of the Eucharist must take that association seriously asking how the celebration of Pesach as a sequence of ritualized acts impacted on the shape and/or the meaning of the Eucharist in the Early Church. Thus reconstructions are required to provide more information about how late first century authors can have imagined Jesus celebrating a Pesach meal. It can be asked whether and how the acts and sayings that are narrated in Luke 22 (as the most elaborate source) deviate from customs to celebrate Pesach. Furthermore, Jesus or the author of the Gospel of Luke could have reinterpreted certain features of the contemporary celebration of Pesach, in order to convey certain messages to their audiences. Reading the Haggadah of Pesach, one may wonder whether celebrants of Pesach in Jesus' time were supposed to "see themselves as if they had left Egypt" or whether the literary Jesus lifted up a piece of unleavened bread saying "this is my body" in order to replace the recitation of "this is the bread of affliction" according to the Haggadah. Any affirmative answer to those questions would help fleshing out the scarce information given by the Gospels.

The following essay examines the Last Supper as reflecting bits of rituals embedded in a sympotic context and oscillating between Pesach and the Eucharist. It first shows that Exodus 12 does not add material for a reconstruction of the ritual acts performed at a meal like the Last Supper. Second, the comparison of several texts in the Haggadah of Pesach or texts related to the rabbinic Seder exposes the attempt to read the Last Supper in the light of the medieval celebration of Pesach as mere anachronism. Both the narratives about the Last Supper and the rabbinic laws regarding the Seder must be understood as instances of Greco-Roman communal meals rather than customs and rites that were only practiced by – and hence typical for – first century Judaism. The essay concludes with a summary of the consequences for the understanding of the Eucharist in the light of these observations.

1. The Last Supper and Exodus 12

The first way to reconstruct the early history of the Eucharist points towards Exodus 12 as a potential script for the celebration of Pesach in the first century. If Exodus 12 is read as a collection of regulations for the celebration of Pesach, one may read the institution narratives of the Synoptic Gospels against the backdrop of that chapter of the Old Testament. Even if a reconstruction based on this approach would not allow a thick description of

Jesus' last meal with his disciples, the authors of the Gospels could have had that chapter in mind when they created the narratives about the Last Supper. In that case, Exodus 12 would contain much that was left unsaid by the evangelists, just because it was as obvious to them as it should have been obvious to their prospective readers. Adding details from that chapter of the book of Exodus to the accounts of the Last Supper would be required, if Exodus 12 should contain liturgical rules for the celebration of Pesach in families (and groups in the case of Jesus and his disciples) outside of the Temple. In this instance, the participants in Eucharistic meals of the Early Church would associate the Eucharist with Israel's Exodus from Egypt.

Writing the history of the Eucharist, one must attempt to illustrate suppositions as they are presented in the first paragraph of this section in terms of hypotheses about ritual actions. If the Last Supper should have been a Pesach meal that was performed in accordance with the rules of Exodus 12, Jesus and his disciples must have eaten the meat of their Pesach animal (which they procured four days before the festival) in haste (Exod 12:11), garnished with bitter herbs (v. 8), holding staves in their hands, keeping their loins girded (v. 11), and trying hard not to break a bone of their animal (v. 46). They smeared the blood of the animal on their doorposts by means of a bunch of hyssop and remembered Israel's exodus from Egypt. However, all those details are lacking from the narratives. Hence it must be asked whether they were omitted because their performance was evident in the eyes of the prospective readers of the text. The following section is designed to show that the silence of the sources must be taken seriously in this case. A first century writer who imagined a celebration of Pesach would just not imagine a performance of the rules of Exodus 12 in a family setting.

Before embarking upon the discussion of the purpose of Exodus 12, the range of sources that can be consulted must be outlined. In this context, it is most important to ask for the circumstances of the celebration of Pesach, especially whether or not – or when and where – Pesach was celebrated outside of the Temple of Jerusalem.

1.1. Sources and Approaches

In terms of textual history, Pesach is first mentioned in Deut 16:1–8.¹ That text understands it as a celebration at the Temple of Jerusalem, which should have lasted roughly twenty-four hours, if all preparations went smoothly. The celebration is connected with a prohibition of the consumption and presence of leavened bread as well as with the commandment to actually eat unleavened bread for seven days (v. 3 [together with the meat of the animal] and v. 8). The participants in the celebration are required to leave the Temple (where they eat the animals) only after the end of that night. The meat must be consumed during the celebration. Thus, no piece of it could be carried outside of the Temple (Deut 16:4). The preparation of the animals takes place “at the time of your exodus from Egypt” (v. 6) which rules out any mimetic elements. The community of celebrants does exactly the opposite of what their ancestors did in Egypt. They settle down for a nightly meal in the courtyard of a building that they are forbidden to exit at the time when their ancestors got up in order to leave the country. The consumption of unleavened bread is explained and thus motivated by the association of the Exodus. The performance of eating does

¹ RAINER ALBERTZ, *Exodus*, 212.

not contain ritualized commemorations of the Exodus. Israel's foundational myth must be remembered "all days of your life" – not during an annual celebration at the Temple. It must be built into the Israelite's self, not performed as a ritual. The animals (sheep, goats, and cattle; Deut 16:2) are supposed to be cooked (v. 7). Deut 16:5–6 emphasizes that the Pesach animals must not be slaughtered "in one of your gates". Rainer Albertz assumes that this rule forbids formerly prevalent and popular celebrations of Pesach in the families.² As will be argued in following discussion, this prohibition tries to rule out the celebration of Pesach in other *temples* than the Temple of Jerusalem, not in families. Deut 16:1–8 cannot be counted among the evidence for a celebration Pesach outside of a temple, let alone in a domestic setting.

Festivals like Pesach were celebrated in Jewish temples outside of Jerusalem, like perhaps Leontopolis, whose cult is unknown, or Qumran, where remains point to highly ritualized acts of slaughter and processing of the meat that might have been performed as sacrifices.³ A sacrifice of Pesach was certainly performed in the temple of *Yhw* in Elephantine. CAP no. 21⁴ contains instructions to avoid unleavened bread (*kl mnd'm zy hmyr*) that fit to the context of Pesach as far as it is combined with the festival of Unleavened Bread. The text does not mention "Pesach", although there is a lacuna in the manuscript that allows the reconstruction of the term. Furthermore, CAP 22 can be regarded as a list of names of contributors of two Shekels each for the temple of Elephantine. Remarks in CAP 30 and 31 remove any doubt that the members of the Garrison operated a "temple of *Yhw*" there.⁵ The performances at that temple originally included the offering of sacrifices.⁶ The sacrifices are not mentioned in the putative answer to this letter, CAP 32.9 – perhaps with good reasons (cf. CAP 33 line 10–11). The idea – and perhaps later also the actual practice – of the centralization of the sacrificial cult in Jerusalem had reached Elephantine. Animal sacrifices are not mentioned any more in the latter document. Although lemmata like *psh* or *psh'* are not attested in this corpus of papyri, it is quite probable that the Jews of Elephantine celebrated Pesach or a similar festival there. Their conflict with the priests of the Egyptian ram god Chnum might have been started or at least enhanced by the circumstances of a normal celebration of Pesach. If the Jews of the garrison at Elephantine celebrated Pesach, this must be classified as a Diaspora celebration outside of the Temple of Jerusalem. It is also a celebration of the festival of Unleavened Bread and an instance of Pesach *inside a temple*, viz. the temple of *Yhw* in *Yb* (i.e. "Elephantine"). There are no traces of a celebration in families.⁷

² ALBERTZ, *Exodus*, 212.

³ With due caution, JODI MAGNESS, "Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered", supports this opinion in her contribution in this volume, 131–155. The thesis that Pesach was *not* celebrated outside of temples in the Diaspora before 70 C.E. is defended in the forthcoming study CLEMENS LEONHARD, "Tempelfeste außerhalb des Jerusalemer Tempels in der Diaspora" and cf. LEONHARD, *Pesach*, chapter 2.4.1 and pages 31–39 as well as LEONHARD, "Laubhüttenfest" with regard to the history of Sukkot and LEONHARD, "Herod's Days" for the Diaspora.

⁴ ALBERTZ, *Exodus*, 213 note 19 referring to the document as published in PORTEN, *Letters*, no. TAD A4.1 (419 B.C.E.).

⁵ Cf. CAP no. 13.14 and no. 25.6.

⁶ *mnh' lbwn' w'lw' l' 'bdw ...* CAP no. 30.21–22, 31.21; *w'lw' yqrwn 'l mdbh' zy yhw 'lh' ...* CAP 30.25–26, 31.25.

⁷ ALBERTZ, *Exodus*, 213 refers to the ostracon TAD D7.6 (PORTEN, *Ostraca*, 158) where a writer asks for the date of Pesach. Even though the context speaks about provisions of nourishment for a child, the ostracon

There is no attestation whatsoever that Pesach was celebrated outside of a temple before the destruction of the Temple of Jerusalem.⁸ Of course, it cannot be ruled out that a Jewish club should have held a festive banquet associated with the celebration of Pesach in Jerusalem.⁹ Jews in the Diaspora may have refrained from the consumption of leavened bread in that season.¹⁰

But which rituals were performed at the Temple in Jerusalem? Many biblical texts regulate rituals or hint at procedures at the Temple in Jerusalem. Nevertheless, numerous questions regarding customs, rules, and sacrificial systems are left open there. In order to create more or less thick descriptions of the Temple cult, the following approach commends itself, although it creates as many problems as it solves. For, one can add information from many diverse and widely separated sources – in a geographical as well as a temporal regard. The more bits of information are collected, the denser the description but the lesser the probability that it was actually performed exactly in that way at any one time and place. Three groups of sources support the modern reconstruction of procedures at the Temple in Jerusalem.

First, one can combine information from different biblical texts.¹¹ In the same vein, several texts from the corpus of the Dead Sea Scrolls can be read as contemporary opinions about how the cult of the Temple functions or how it should function.

Second, based on the assumption that the Temple in Jerusalem was operated in a similar way as other roughly contemporary sanctuaries, one may glean some details from Greek cultic laws, Near Eastern sources, and the analyses of archeological remains of other temples.

Third, after the destruction of the Temple of Jerusalem, the early rabbis collected some of their knowledge about procedures at the Second Temple as well as their opinions about how things should be organized at a future Third Temple. Thus, one would consult mainly tannaitic texts searching for descriptions of Temple procedures.

The second approach mentioned above has the advantage of providing data that are not impaired by ideologies of reception history. Nevertheless, it presupposes that temples in the Ancient Near East were organized in similar ways as the Temple in Jerusalem. The third approach fits perfectly into the time and place of biblical literature. It is, however, built on the shaky ground of the modern readers' distinction between old traditions and younger rabbinic inventions. Thus, the evidence from quotations from the Mishnah and the Tosefta in the following pages must be read with due reservation.

The history of Pesach is intertwined with the history of another festival, the festival of Unleavened Bread. That festival is mentioned in lists within the Hebrew Bible, esp. Exod

does not indicate any context of the celebration of Pesach. It is not, therefore, a witness to a domestic setting of Pesach in Antiquity. After all, the ostrakon is addressed to a single person who is asked at which time a group of people performs their Pesach: "Send (word) to me when you [plural] make (= observe) the Passover" (PORTEN, *Ostraca*, 158). The edict to the Jews of Sardes in Josephus' *A.J.* 14.260, which allows them to perform their ancestral prayers and *thysias tō theō*, either refers to religious performances from the point of view of the authorities (not taking into account a kind of non-sacrificial cult in Sardes) or implies the existence of another Jewish temple or of the Jews' co-use of a non-Jewish sanctuary in that city.

⁸ Cf. note 109 below.

⁹ Cf. LEONHARD, "Herod's Days", 201–207.

¹⁰ LEONHARD, *Pesach*, 271f: according to Eusebius' *Hist. eccl.* 5.24.6, the second century bishop Polycrates identifies the date when the Jews celebrate Pesach by their removal of leaven (only).

¹¹ Cf. note 29.

23:14–19, and combined with Pesach in Exod 12:14–20; Lev 23:5–8, and Num 28:16–25.¹² Albertz infers from the fact that Pesach is not mentioned in Exod 23:14–19 (a text of the eighth century which contains Temple festivals) that Pesach was only celebrated in the families at that time while the festival of Unleavened Bread would have been celebrated at the temple(s).¹³ As mentioned above, Pesach appears in the written record for the first time in combination with the festival of Unleavened Bread (Deut 16:1–8). Speculations about a prehistory of separation of the two festivals are therefore based on Exod 23 only.

Pesach is understood as a Temple festival everywhere – except for Exodus 12. That chapter belongs to the most puzzling texts of this biblical book. Almost all of the literary layers and redactors of the book are said to have left their traces in this chapter.¹⁴ The redundancy and internal tensions in this text beg for explanations of the text and for reconstructions of a long and sophisticated literary history. Such reconstructions of sources and their editing by successive redactors eventually creates an image of the celebration of Pesach in certain epochs of the history of Israel, especially in the late Second Temple period, when the text was available in its final form and could hence have been read as a set of rules for the performance of a ritual. Commentators of Exod 12 tend to present their reconstruction of the consecutive stages of the development of the ritual of Pesach as a consequence of their analysis of the text.¹⁵ The literary development of this text is thus regarded as evidence for the historical development of the festival. Yet, many presuppositions about the historical development of the festival are based *only* on the reconstruction of the literary development of Exod 12. For the most important aspects of the historical development of the ritual, Exodus 12 is the only witness. Circular reasoning is palpable. The following four presuppositions are commonly taken for granted in analyses of the laws of Pesach according to Exodus 12.

First, Exod. 12 and Deut 16 are read as texts with universal force within Ancient Israel. Thus, prohibitions and commandments in these texts are understood as reflecting, shaping, or opposing ritual reality. After Deut 16:1–8, Pesach would not be celebrated in families any more.¹⁶ After the exile, a priestly redactor should have added Exod 12:15–20 in order to make the Diaspora celebrate the festival of Unleavened Bread.¹⁷ It is not regarded as problematic that this reverses the allegedly ancient order. For, Exod 23:14–19 understands exactly the festival of Unleavened Bread as typical performance for the temple(s), not Pesach.¹⁸ Such theses reflect the presumption that the Hebrew Bible gives a complete and straightforward picture of ritual practice in ancient Israel. Of course, texts try to enforce rules and to persuade or threaten their readers to abide by them. Apart from the question whether or not they were successful, it must be emphasized that these rules are stated in the narrative source of the first part of the book of Exodus. They need

¹² ALBERTZ, *Exodus*, 212. Cf. CORNELIS HOUTMAN, *Exodus*, 152–153 for a table of further attestations from the Hebrew Bible.

¹³ ALBERTZ, *Exodus*, 212. This assumption presupposes that the two festivals could not have been linked in the calendar.

¹⁴ ALBERTZ, *Exodus*; 11–26, 206–219.

¹⁵ ALBERTZ, *Exodus*, 212–213.

¹⁶ ALBERTZ, *Exodus*, 212. JOEL MARCUS, “Passover”, 323 considers it as just evident that “Passover originated as a folk ceremony and probably continued to be so in later periods”.

¹⁷ ALBERTZ, *Exodus*, 210.

¹⁸ ALBERTZ, *Exodus*, 212.

not indicate what the readers were supposed to do. They can be part of a larger scheme of their narrative context. They may even distort well-known rules and customs in order to make them fit into the story and in order to teach their readers another lesson than that they should keep these rules.

Second, as soon as Exod 12 is a script for ritual performances, Israelites are said to have performed the festival in this way at some time in its history. Albertz emphasizes that the whole narrative of the Exodus is designed to tell its readers that this story should not be connected with any kind of historical background. He observes that the book does not even try to allude to the names of the Pharaohs who are mentioned many times in its first half and who play a central role in the plot: "Apparently Pharaoh is deliberately not designed as a historical person, but as a typical despot"¹⁹. It is amazing how easily scholars dismiss the whole historical framework of the Exodus narratives as total fiction and at the same time defend the rules governing the celebration of Pesach in Exod 12 as historical accounts of the most detailed events of a development of the celebration of Pesach in all of Israel's history. The following observations show that the ritual details are fictional in a similar way as their narrative context. Of course, the historicity of Pesach is as indubitable as the fact that Pharaohs ruled over Egypt in antiquity. The borderlines between fact and fiction are not, however, coextensive with the borderlines between rules for rituals and narratives about political history. For, several of those rules that are typical for Pesach according to Exodus 12 either contradict many others or are not attested anywhere else.

Third, reconstructions of the history of Pesach betray a secular form of salvation history, which does not any more lead up to Christ but towards a victory of reason over the dark forces of magic, animal sacrifice, and the belief in demons. Israel's liturgical performances thus appear as a progressing process from primitive and debased beginnings towards enlightened, almost anti-cultic and mainly educational performances. Thus, the apotropaic blood-ritual and the *mašhit* are regarded as survivals from a kind of nomadic pre-history of Israel,²⁰ whereas the preservation of the memory of Israel's liberation from Egypt appears as the apex of the development. To mention just one obvious objection against such reconstructions, Israel's younger literary history is teeming with angels and demons.²¹ If the story calls for a mediator between God and Israel's enemies, it could also be the "all-powerful Logos" of Wisdom 18:15 instead of the *mašhit*. It is not more enlightened to have a *logos* perform the repulsive actions in God's name than to tell the same story with God himself or with a *mašhit*.

Fourth, not all inconsistencies and tensions that are observed in the text and which require the reconstruction of literary layers are evident. In other words, they are not independent of modern aesthetic preconceptions about features of its genre. While reconstructions of a sophisticated literary evolution of this text are by no means unwarranted,

¹⁹ ALBERTZ, *Exodus*, 30, paraphrase: C.L. The number of Israelites who left Egypt is likewise just fiction according to ALBERTZ: "Most probably, an Exodus of the whole of Israel from Egypt did just not happen" (*Exodus*, 33, paraphrase: C.L.). Cf. also HOUTMAN, *Exodus*, 151 § i for a list of precepts that he considers as normative for the later history of Israel. MARCUS, "Passover", 306 n. 14 dismisses the discussion of Exod 12 in LEONHARD, *Pesach* by means of a rhetorical question: "This seems much less likely than that the domestic rite reflected in Exod 12 was later absorbed into the Temple cult; why would anyone have shaped the Exodus text in such an inevitably misleading way?" This question is answered below, cf. also LEONHARD, *Pesach*.

²⁰ ALBERTZ, *Exodus*, 213. HOUTMAN, *Exodus*, 153–162 reviewing older positions.

²¹ Cf. with regard to Pesach: Jub 49.2, 4.

it is just taken for granted that information must not be repeated. In addition, it is taken for granted that rules about ritual performances reflect real practice. In the case of Exod 12 one's tolerance of disturbances of the literary quality of the text determines how many layers must be found in it.

The following brief observations suggest a generally different approach to this chapter and to the history of the celebration of Pesach. This is not intended to deny that the text of Exod 12 contains a number of paradoxes which can be explained quite well with recourse to theories about the literary development of the text. Some of those paradoxes stand out however, suggesting that the intended readers should actually understand them as tokens that the final composition has at least one false bottom which contains bits of *interpretation* of a liturgy rather than a sequence of normative scripts of how to perform it.

1.2. No Script of a Domestic Pesach but an Etiology of the Temple Cult

The twelfth chapter of the book of Exodus begins with a calendric norm that is neither patently wrong nor obvious. The passage Exod 12:1–12a, 13 is understood as an addition of a priestly redactor towards the end of the sixth or the early fifth century.²² If Exod 12:1–2 thus belongs to a *young* layer of the text, its post-exilic readers must have wondered why the beginning of the year in spring was not as prevalent as this text from a remote epoch of the people's history seems to claim.²³ In the later liturgical history, it was utterly irrelevant.²⁴ The beginning of the chapter puts an unwarranted emphasis on that detail. It points to the fact that the ensuing narrative is less important in actual practice than it is in the text.

Other liturgical details are even more remarkable. The blood of sacrificial animals is poured at the base of the altar in the Temple.²⁵ According to Jubilees 49.20, this also applied to the blood of the Pesach animals. No first century celebrant of Pesach in Jerusalem would thus have had the opportunity to smear the blood of his lamb or kid on his lintel or doorpost. This rite is not, furthermore, attested anywhere else. Whether in a street of Jerusalem or in the mind of the writer of Luke's Gospel, Jesus and his disciples would not have covered the door-posts of the place where they celebrated a meal (that was eventu-

²² ALBERTZ, *Exodus*; 21–22, 206–209. Cf. HOUTMAN, *Exodus*, 147–148 for the older tendency to interpret Exod 12:1–14 as relatively young (priestly) layer.

²³ Cf. ALBERTZ, *Exodus*, 206 refers however to a new-year festival in Lev 23:23–25. This reads rabbinic laws into the Bible, because the month is called “the seventh” month (like Lev 16:29) implying a count that begins in Nisan. The festival is not, furthermore, called “New Year”. The Gezer calendar of the 10th cent. seems to imply a count of months beginning with Tishri; ODED BUSTANAY, “Gezer Calendar”. Exod 23:16 and 34:22 imply that Sukkot is connected with the turn of the year although the list of festivals begins with the festival of Unleavened Bread (23:14; 34:18); cf. HOUTMAN, *Exodus*, 167. The Yovel *begins* in the “seventh month” (Lev 25:8–10); cf. MAYER IRWIN GRUBER, “Year”.

²⁴ The biblical festival at the beginning of Tishri becomes Rosh Hashanah and *m. Roš. Haš.* 1.1 enumerates four “beginnings” of years. The spring month is just one among others of likewise secondary importance.

²⁵ Cf. Lev 4:7, 18, 25; *t. Pesah.* 4.12; *b. Pesah.* 65b. LEONHARD, *Pesach*, 66f and n. 149. The Yerushalmi (*y. Pesah.* 10.5 36d) observes: “Our fathers had three altars in Egypt”. This shows that the sages interpret the blood rite of Exod 12 as an anticipation of the *Temple ritual*. They do not envisage a bit of templization or sacerdotalization of an originally domestic, apotropaic ritual. Even though the Yerushalmi is by no means a reliable sourcebook for ancient history, the rabbis testify to the opinion or knowledge that there never was a domestic rite of Pesach. Of course, this Rabbinic observation can be dismissed as a bit of mere exegesis, because it supports their opinion that Pesach was only once in the history of Israel celebrated like it is described in Exod 12, i.e. on the eve of the Israelites' departure from Egypt.

ally called the “Last Supper”) with the blood of their lamb or kid. The blood remained in the Temple. Exegetes who claim that Exod 12 should directly reflect or decree ritual performances, must push the blood ritual that is not attested anywhere else into the dark ages of Israel’s prehistory. However, if Exod 12:7, 22 is read as an etiological legend and not as a set of rubrics, it describes the primordial Pesach in Egypt thereby interpreting the celebrations of the festival of Pesach at the Temple (of Jerusalem).

Another observation supports this explanation of Exod 12. It would have been unacceptable to make such primordial Israelites consume the blood of the animal – whether or not Gen 9:4 had already been written as part of the same course of the Biblical narrative.²⁶ The timeless commandment to smear the blood of the Pesach animal on one’s door-posts invites the readers to ask for the meaning of a normative text whose norms are by definition ignored in actual practice. Thus, the readers decode the reference of the blood rite in Exod 12:7 – as allegedly even part of one of the youngest layers of the chapter – as pointing to the one and only use of animal blood in the Temple: being tossed towards the base of the altar. Therefore, no child ever asked his parents why they should have covered door-posts with blood.²⁷ Learned interpreters of the Temple ritual could, however, tell the story of Exod 12 at the sight of the blood of the animals being carried into the inner courtyard of the Temple. Exod 12 does not contain rules for a domestic form of Pesach, but links the performance at the Temple in Jerusalem with the story of the Exodus. This hermeneutic key helps to decode several other puzzling passages of this chapter.

Asking again for first century celebrations of Pesach, Jesus and his disciples were of course supposed to remove the portions of the fat of the animal which must not be eaten. This is not, however, mentioned in Exod 12.²⁸ The burning of the fat of the Pesach animals is again taken for granted by Jubilees 49.20. It is, furthermore, a passable explanation why the consumption of the meal should be held at night. For, the sacrificers were probably not supposed to eat the meat of their animals before the portions of fat had been going up in flames on the altar.²⁹ Within a large crowd of pilgrims who expect a likewise large group of priests to operate the necessary procedure the individual cannot know when the fat of his specific animal was finally smoldering on the altar.³⁰ To err on the side of caution, it was best to wait until the last animals had been slaughtered and processed. In the course of the previous narrative, the prohibition of the consumption of the fat was evident. Yet, in the Egyptian village where the fabled Proto-Israelites held their Pre-Exodus

²⁶ Cf. Lev 3:17; 7:26; 17:10–14; Deut 12:15–16, 20–24. JACOB MILGROM, “Blood” calls this rule “a more universal law than the Decalogue”.

²⁷ Otherwise ALBERTZ, *Exodus*, 211–212.

²⁸ Cf. *t. Pesah*. 8.14. LEONHARD, *Pesach*; 16–17, 28–29, 65–66 and n. 147. The burning of the fat is mentioned numerous times in the laws of Leviticus. In the narrative of the Pentateuch preceding Exod 12 and the giving of the Law at Sinai, Abel offers the fat of animals, Gen 4:4.

²⁹ ALBERTZ 2013, 207 refers to 1 Sam 2:13–16 and Judg 6:19 as a background for the reconstruction of general customs to prepare animals for consumption at temples. Judg 6:19 (including 20–22) is less illuminating, because the sacrificer does not consume the meat. The narrative of 1 Sam 2 might reflect the idea that God must be served before the human beings start eating.

³⁰ The consumption of the animals had to be finished before dawn, i.e. before the Israelites were supposed to leave the Temple (Deut 16:4, 7), cf. LEONHARD, *Pesach*, 64 esp. n. 146. This reflects normal local and temporal restrictions of the consumption of sacrificial food. The fact that this rule is taken over in Exod 12:10 lends further support to the understanding of this text as an etiological legend explaining the celebration in the Temple.

Pesach, they could not dispose of the fat properly, because they did not yet have a temple. Furthermore, they had not yet received all those commandments either. In contrast to the problem of the consumption of the blood of the Pesach animal, Exod 12 passes over the vexed question of the fat in silence.

Other bits of behavior prescribed in Exod 12 could easily have been performed as ritualized acts in first century celebrations of Pesach in Jerusalem: eating the meat of the animal in haste,³¹ wearing certain clothes and holding staves (12:11). Sandals, belts, and staves do not refer to bronze-age nomads, but to pilgrims. They came to Jerusalem, brought or procured an animal or joined a group of fellow pilgrims to share one. They had to prepare a place where they would roast and eat it. Some of them might have taken care to perform ritual purification.³² They would have entered the Temple. Then they slaughtered and prepared their animal for consumption. Towards the evening, many of the pilgrims would eat their Pesach animal in quite unpleasant conditions. Thus, they would not come into a situation in which they would take off their sandals and belts in order to recline at an exquisite meal on nice couches. Exodus 12:11 can be paraphrased as telling the pilgrims in Jerusalem: “Look what you are doing! Even the less comfortable aspects of your celebration are nothing but a faithful imitation of the celebration of Israel before they left Egypt.” Thus, pilgrims in Jesus’s time ate their portions of a quickly roasted Pesach animal hastily somewhere outside of the Temple keeping their staves and their sandals. They did that not in order to perform Exod 12 as a ritual, but because few pilgrims could afford to recline in a nice *triclinium* on that occasion and because there were just too many pilgrims for a celebration within the precincts of the Temple. In this respect, the setting of the Last Supper in the “upper room” is not typical for Galilean pilgrims at Pesach in Jerusalem. If the description of the Last Supper is read into this situation, it presupposes that Jesus had a very wealthy patron who could afford to invite this group to celebrate Pesach as a banquet in a house. As Jesus is said to have joined several banquets in more affluent houses during his lifetime, readers of the Gospels had been prepared for such a situation.³³ In that case, Jesus and his disciples would not, of course, have eaten their animals hastily and with their sandals on their feet. Reception history supports this reading. Eating the Pesach animals “in haste” is one of the ritual elements that are even *ruled out* by the tannaim. It was not part of any ritual performance in antiquity.³⁴

³¹ LEONHARD, *Pesach*, 69. Deut. 16:3 explains the commandment to eat unleavened bread with the Israelites’ “haste” when they left Egypt. Deut 16 does not require the celebrants to eat the animals in any particular way. It legitimates the commandment of the consumption of unleavened bread.

³² LEONHARD, *Pesach*, 28 and n. 32. Purification before the celebration of Pesach is mentioned by Philo in *Spec* 2.148 and Jub 49.13–14, 20.

³³ Cf. the meal close to Pesach in Mark 14:3–9 par.; John 12:1–8.

³⁴ The verse is hardly expounded in the rabbinic sources. *Mek.* (R. Yišmael) pisha 7 and *Sip.* Deut 130 emphasize that nobody ever ate the Pesach animal hastily after the Egyptian ur-celebration; LEONHARD, *Pesach*, 20. In terms of JONATHAN ZITTEL SMITH, “Bare Facts”, 116–117, the elements of Exod 12:11 did not belong to the ritual, but were mere parts of the “background noise” of the festival. Exod 12:11 endows them with significance and meaning. No pilgrim who knew Exod 12 could henceforth claim that they were meaningless or insignificant. The words of Plutarch’s priestess, Lysimache of Athens (SMITH, “Bare Facts”, 113) provide the interpretative key for the reception history of Exod 12. As long as the Temple of Jerusalem was standing and even some centuries after its destruction, Exod 12:11 provided a bit of interpretation of circumstances of the celebration. Only much later and certainly long after Jesus’ life-time, they “entered the ritual”.

Similar points can be raised regarding the question of the preparation of the meat. Meat is *cooked* in the cuisine of the Temple.³⁵ The Pesach animal is no exception from that rule according to Deut 16:7. Yet, it seems that roasting the animal was indeed allowed in this special case. An appeal to nomadic traditions is futile. One may instead imagine that there were just not enough (pure) vessels for the cooking of all animals of a large crowd of pilgrims. Roasting meat in makeshift ovens³⁶ requires, moreover, less fire wood than cooking. Exod 12:8 declares a compromise of the Temple ritual to derive from primordial rules of the festival.

In the same vein, the consumption of unleavened bread can be decoded without recourse to the fiction of a nomadic pre-history of Israel. Speculations about a merger of two festivals, *viz.* the festival of Unleavened Bread and Pesach, are important for the reconstruction of the history of Israel's temple cults. Yet, many sources refer to the prohibition of *leavened* bread in temples or any kind of combination of unleavened bread with sacrificial meat.³⁷ Whether or not Pesach was combined with the festival of Unleavened Bread at a given stage in Israel's history, the celebrants of Pesach would eat unleavened bread together with the sacrificial meat in the temple(s) or in its vicinity, just because they were not allowed to eat leavened bread. The standard practice of eating unleavened bread – i.e. abstaining from leavened bread – during the celebration of Pesach cannot be decoded unambiguously any more. It may refer to a merger of festivals, to general procedures at temples, or to both. The texts of the Hebrew Bible take their share in the attempt to obliterate the knowledge about the origins of this custom by claiming that the unleavened bread should be a mimetic token of the Exodus from Egypt (Deut 16:3; Exod 12:34). The pilgrims who eat unleavened bread in Jerusalem at the evening of Pesach have their own choice how to understand the custom, if they deemed it at all necessary to understand it.

The Pesach of Exod 12 must be eaten in “houses” (*bet*, Exod 12:4) and the animals taken for “your families” (*mišpaha* 12:21³⁸) – a flexible rule, that allows to include one's neighbor in order to share a lamb or kid (12:4–5). Not all the instances where a father (or mother) is instructed to teach a “son” or “children” the reasons for a custom or law are connected with the celebration of Pesach: Exod 12:26; 13:8, 14; Deut 6:20f. Yet, it is a crude anachronism to interpret these passages in the light of the “four sons” of the Babylonian recension of the Haggadah of Pesach. The older form of the Haggadah, that is first attested in the tenth century, does not contain that famous passage. It is a medieval addition to the earlier Palestinian recension of the Haggadah. The biblical context does not suggest that the celebration of Pesach should contain that kind of ritualized instruction of children. Second Temple sources rule out that Pesach was eaten in “families” or by the members of one household.³⁹ Again as an argument from reception history, the rabbis hasten to emphasize that Pesach should not be celebrated in “families” in their time, too. One may even abandon one's neighbor in order to celebrate Pesach in a remote place to-

³⁵ LEONHARD, *Pesach*, 67f and note 29 for further intra-biblical support.

³⁶ This aspect of Pesach is either historically or in legitimizing retrospection supported by rabbinic texts, cf. *m. Ta'an.* 3.8, *t. Sanh.* 2.12.

³⁷ Lev 2:4–5, 11; 6:9–10; 7:12; 8:2, 26; 10:12; Num 6:15, 17, 19. By way of exception, the two loaves of *lehem tnuqa* are explicitly leavened and animals are “offered” (*lhaqrib*) “on” it. Cf. the narrative echo in Judg 6:19 and LEONHARD, *Pesach*, 68 n. 155.

³⁸ ALBERTZ, *Exodus* often describes the celebration of Pesach in the setting of a “family”.

³⁹ LEONHARD, *Pesach*; 16, 63–64.

gether with one's rabbinic friends.⁴⁰ While Luke 2:41–52 suggests that Jesus participated in the celebration of Pesach in Jerusalem within a larger group of relatives and friends (v. 44), the same Gospel takes it for granted that he should celebrate it later with his disciples only (22:1, 7–8). The rules of Exod 12 are neither fantasy nor fiction. The “house” and the *mišpaḥa* in which one should celebrate Pesach are most tangible and visible. The house is of course the Temple and the *mišpaḥa* is the assembled crowd of celebrants. In the narrative about the first, pre-Exodus Pesach in an Egyptian village, members of a *house* eat the animal behind closed doors, because this is the only way to survive God's or the *mašhit*'s destructive force. In all later epochs, Israelites assemble in that one “house” in order to leave other more or less real but in any case destructive forces outside.⁴¹

Wisdom 18:10–19 understands Exod 12 in the same way. It introduces the figure of the high priest as an agent of liberation from Egypt (18:21, 24). Thus, it interprets the celebration of Pesach in the time of the Second Temple as an imitation of a celebration that was held before the people of Israel left Egypt. It does not imagine Pesach as a domestic rite. Verse 9 refers to three elements of the primordial celebration of Exod 12 that it regards as typical: the performance of a sacrifice⁴² “in a hidden way”, the acceptance of the divine Law by the Israelites implying to accept their share in their common fate, and the anticipatory singing of sacred hymns (*ēdē proanamelpontes ainoy*s) of the ancestors. None of them is mentioned in Exod 12. Each celebration of Pesach is said to imitate the first one, because that first one anticipated all post-liberation celebrations. After all, the narrative about that first one is created as an imitation of the later ones. Celebrations of Pesach should promote an actualization of a pre-liberation state among the diners as far as the description of the pre-liberation state is dependent upon the experience of liberation.

Jubilees 49.15 contains a different reading of Exod 12.⁴³ According to Jubilees, the celebration of Pesach does not make the celebrants recall the Exodus from Egypt, but reminds God that he should prevent Israel from suffering any plague during the upcoming

⁴⁰ “In regard to the Pesach of Egypt it is said: (If the household is too small for a lamb), a man and his neighbor next to his house shall take (according to the number of persons ..., Exod 12:4) – which does not apply to the Pesach (observed by the coming) generations. R. Shimon says: I say, also in regard to the Pesach (observed by the coming) generations, the same thing is stated. And why is all this so? So that a man should not leave his neighbor, who lives next door, and go and prepare his Pesach-offering with his friend. Thus is fulfilled the following verse: Better is a neighbor who is near than a brother who is far away (Prov 27:11)”; LEONHARD, *Pesach*, 16–17.

⁴¹ The narrative of Jesus' prayer and capture on the Mount of Olives may have been built on a similar understanding of these rubrics of Exod 12. According to Mark 14:26, 32–47 (Luke 22:39, not Matt 26:30, adds “according to a custom/as usual” to Mark's text), Jesus and his disciples leave the place where they held the meal right after its conclusion. They stay in the vicinity of the Temple. Thus, they abide by the rule, not to leave the Temple (which had to be extended to the outskirts of Jerusalem) during that night; cf. for this assumption the excursus to “Der Todestag Jesu C.6” in Str-B 2.833–834. The narrative leaves open whether or not they intended to flee into the desert right at dawn. This explains the emphasis in the story, that Jesus' enemies were so eager to capture him during that same night and to use a traitor in order to find him among the crowds of pilgrims in the dark. If such notions, should play a role here, Mark does not presuppose that Exod 12 was kept as a law, but that Exod 12 transfers the customs of Pesach at the Temple into an Egyptian village. Str-B is, however, based on much speculation and few facts here and the thesis did not enter the *communis opinio* about the narrative.

⁴² LEONHARD, *Pesach*, 30. If *thysiazō* (18:9; not used in Exod 12 LXX) as a technical term implies “sacrifice”, the text even hints at the celebration in the Temple and excludes the notion of a celebration outside of the Temple or in the Diaspora.

⁴³ Cf. LEONHARD, *Pesach*; 27–31, 240–245.

year because of their correct celebration of Pesach. Pesach is the festival of the salvation of the Israelite firstborn from the plague and not as the festival of the redemption of the people from Egypt. At the festival, Israel does not remember anything. God is the only one whose memory should be refreshed at that point. This reading is borne out by the context of Exod 12. The first Pesach is an apotropaic rite making sure that the Israelites' firstborn survive the tenth plague. Its immediate context, Exod 11,⁴⁴ is concerned with the tenth and final plague. Pesach (as well as Sukkot⁴⁵) points to the immediate future, not the past.

It cannot be assessed, why individual pilgrims came to Jerusalem and how many people were interested in bits of interpretation of ritual acts and cultic performances that had nothing to do with redemption or freedom.⁴⁶ Nevertheless, this reading of Exod 12 has two consequences for the understanding of the narratives about the Last Supper.

First, the consumption of the meat of the Pesach animal was not performed as a fulfillment of the rules of Exod 12. Just the opposite, Exod 12 functions as a mirror of those customs. Exod 12 is not hence presupposed as a ritual background of the accounts of Last Supper according to the synoptic Gospels. The Jewish group of Jesus and his disciples could not have intended to perform Exod 12. The author of Luke's Gospel shows accurate historical background knowledge in his abstention from describing the celebration of the Last Supper as a Pesach meal in terms of Exod 12.

Second, the exclusion of ritual performances does not exclude theological speculation. For, if Exod 12 reinterprets a Temple festival as an imitation of a festival that was held by the Israelites just before their Exodus from Egypt, readers of the Gospels might have felt invited to see themselves as if they were celebrating their Eucharistic banquets in anticipation of their imminent redemption such as Israel celebrated Pesach in the night before they left Egypt. Yet, the early Christian references to Eucharistic celebrations as well as the New Testament narratives of the Last Supper do not mention Exod 12. Didache (9–10) and the last chapters of Justin's First Apology do not evoke this Old Testament text in order to explain the Eucharist or its prayer texts. The early Jewish groups whose heritage entered the literary memory of Christianity did not use literary imagery, ritual acts, or theological tenets of Exod 12 in order to interpret Jesus' last supper as a celebration of people in the evening of the day before their redemption. The silence of these sources is telling, too. They neither understood Exod 12 as a liturgical script nor as a basic metaphor for the Last Supper and the early Christian Eucharist. Christianity is not pulling clear from Judaism at this point, but stays in conformity with it.

2. Rabbinic Texts and the Haggadah of Pesach

In the previous section, the text that seems to contain the most explicit remarks about Pesach, Exod 12, has been removed from the set of sources that may be read into the accounts about the Last Supper in the Gospels. It cannot be used in order to enhance the understanding of their interests and to flesh out their sparse descriptions of ritualized

⁴⁴ ALBERTZ, *Exodus* considers Exod 11 as part of the literary unit that contains Exod 12.

⁴⁵ Except for the (in terms of the history of the text of the Hebrew Bible very young) pun on "Sukkot", that festival is not regarded as an occasion for the remembrance of the Exodus. Its purpose is not, furthermore, thanksgiving for the bounty of the harvest. It is designed to activate the cosmic and cultic machinery that should provide rain in the upcoming season (Zech 14 esp. v. 16), cf. LEONHARD, "Laubhüttenfest".

⁴⁶ Cf. LEONHARD, *Pesach*, 70–72.

acts during the meal. The following parts of this essay will discuss a selection of Rabbinic texts as well as the Haggadah of Pesach in search of rituals or bits of interpretation that might help reconstruct the historical context of the Last Supper and how a late first century writer could have imagined an early first century celebration of Pesach. An analogous situation emerges from the comparison of the Haggadah together with the ritual as it is hinted at in the Mishnah.

For the present question, the most important sources are the manuscripts of the Haggadah that were preserved among the treasures of the Cairo Genizah. Most of them are still waiting to be included in a critical edition. The published material may be classed roughly but quite accurately into two recensions. The older Palestinian recension was taken over into the Babylonian recension *completely* with just minor adaptations, but almost without deletions.⁴⁷ The Palestinian recension of the Haggadah reads the text of Mishnah Pesahim 10 within a social context that has lost contact with the world of late Antiquity. This oldest form of the Haggadah makes one *recite* some of the laws of *m. Pesah.* 10 and *fulfill* some laws of the Yerushalmi on top of that. Thus, the oldest Haggadah quotes and expands the Mishnah. It adds a few biblical texts and quotes the texts of *brakot* and the Psalms of the *Hallel*. In short, it makes the Mishnah, what it never was intended to be: both a script for the celebration of the Seder that must strictly be adhered to *and* a text to be recited during the celebration.

Some of the oldest – ninth century – manuscripts of the Haggadah also indicate the role of the recitation of the text *vis-à-vis* the meal. They include two (and only two⁴⁸) headings. Thus, the Palestinian Haggadot are divided into the two sections “*kidduš* for Pesach” before the meal and “*birkat ha-mmazon*” after the meal. The core of the Haggadah is contained in the first section. Birkat ha-Mazon is also adapted to the occasion of Pesach by means of single terms or short lines that are inserted into its text. The section *kidduš* has been expanded to a much greater extent than Birkat ha-Mazon. Later on, the brief Palestinian poetic expansions of Birkat ha-Mazon were extinguished in the Babylonian tradition. The Babylonian and the modern standardized forms of the Haggadah use the normal version of Birkat ha-Mazon. The fact that the older Palestinian Kidush was not expanded by means of poetry but by means of rabbinic (Mishnah) and biblical texts (Deut 26; Josh 24) probably caused this part of the celebration to attract further material becoming eventually “the Haggadah”. The Haggadah (and, of course, also much non-standardized table-talk in later centuries) is placed *before* the consumption of the festive meal and not after it on account of the medieval expansion of the text of the Kidush. The medieval Seder is, therefore, not a reversal of meal customs of Antiquity – i.e. to engage in learned table-talk *after* instead of *before* the meal. As an expansion of the Kidush it is not connected at all to any structure of second century celebrations of the Seder or Greco-Roman symposia. This indicates already that even the oldest form of the Haggadah originated many centuries after the origins of the Gospels and cannot, therefore, have exerted any influence on their depiction of the Last Supper.

⁴⁷ LEONHARD, *Pesach*, 102–117.

⁴⁸ Popular modern editions of the Haggadah present its more ritualized acts and its texts as divided into fourteen sections according to a piece of poetry that is often given at the beginning of the Haggadot (*kaddeš urhaš* ...; cf. LEONHARD, *Pesach*, 101 n. 69). This short *piyyut* gives a structure to the Babylonian Haggadot – i.e. of the second millennium C.E. Dividing the Haggadah or the celebration of the Seder into fourteen sections blurs the basic twofold structure of the Seder.

Even if the rabbinic sages did not yet celebrate Pesach reciting a form of the Haggadah, they celebrated Pesach nevertheless. It must be asked what the *rabbinic* Pesach could have looked like. Analogous to the early traditions about the Eucharist, other rabbinic and Greco-Roman texts about meals help answering that question. Since Siegfried Stein's seminal paper,⁴⁹ *m. Pesah*. 10 and related texts have been regarded as specimens of *deipnon*-literature. Although Stein had considered the Haggadah (which is not, actually, an antique text) under this rubric too, he has shown the right way to the understanding of *m. Pesah*. 10. That chapter of the Mishnah is not a collection of rubrics which must be performed in a punctilious way. It talks about Pesach in a way that is useful for the performance of symposia at Pesach. Athenaeus' encyclopedia "Deipnosophists" was not, likewise, enacted or performed. It was designed to enhance its readers' ability to participate in erudite, learned, and hence pleasant discussions at meals. The president of the Seder remains responsible for the shape of the actual performance.

Historians of the celebration of Pesach would proceed to expound especially *m. Pesah*. 10 as the oldest accessible form of Rabbinic thinking about the Seder. This approach yields a number of significant results. As will be shown below, it gets also entangled in a number of insoluble problems. By way of example, it is just impossible to reconstruct any ritual based on what the Mishnah calls Afikoman or the like. The Babylonian Talmud further blurs the picture.

If the conventional notion that the Mishnah represents the oldest tradition of Rabbinic laws is given up and if it is assumed that another, similar corpus of texts, *viz.* the Tosefta, contains an older text than the Mishnah *in some places*, several liturgical and textual problems can be solved. Such an approach must of course be treated with great circumspection, because the historian must not succumb to the temptation to regard the easiest version as the best one.⁵⁰ Yet, in the case of Tosefta and Mishnah, and especially with regard to certain passages in the tractate of Pesachim, Shamma Friedman and Judith Hauptman have published a sufficient amount of data in order to show⁵¹ that the Tosefta must be taken as a point of departure for the understanding of the Mishnah (and hence the Talmudim) and not vice versa.⁵²

Thus, the relationship between several pericopes of *t. Pesah*. and the respective parallels in the Mishnah may be assessed in the following way: the Mishnah summarizes, expands, explains, or changes instructions of the Tosefta the knowledge of which is hence presupposed in order to understand the Mishnah. The Tosefta is then the basis for the Mishnah, not a commentary to the Mishnah. Where the Tosefta seems to explain a prob-

⁴⁹ SIEGFRIED STEIN, "Influence". HERMUT LÖHR, "Abendmahl als Pesach-Mahl" urges caution with regard to explanations of Jesus' Last Supper on the basis of the Haggadah of Pesach or *m. Pesah*. 10.

⁵⁰ For experts on textual criticism, the assumption of the longer text is in general more original than the shorter one seems counter-intuitive. Yet, the relationship between Mishnah and Tosefta cannot be assessed with the tools developed for textual criticism that tries to reconstruct the process of transmission of texts. The passages of Mishnah and Tosefta that are considered here are much more living literature, which epitomizes and expands in the interest of the rules and stories that are discussed and not a certain text that should be preserved by being copied.

⁵¹ Cf. SHAMMA FRIEDMAN, *Tosefta Atiqta* and JUDITH HAUPTMAN, *Rereading*.

⁵² The present approach does not assume that "Hillel's sandwich" (i.e. eating the Pesach meal in haste) was part of the ritual performance of Pesach in Second Temple times. MARCUS, "Passover", 307–308 is right in quoting Jubilees for the opinion that the consumption of the Pesach animal in "haste" was unknown in that writer's time.

lematic passage of the Mishnah, it is the text of the Mishnah that abbreviates the easier pericope of the Tosefta and not the other way round. Where both texts contradict each other, the sages of the Mishnah hold different opinions about a certain rule or custom. The respective texts of the Tosefta are, furthermore, closer to *deipnon*-literature than to rubrics of sacred rites. Thus, passages that are presented as two differing opinions may point to a sequence of rites to be performed. They could also represent alternatives to organize the celebration of Pesach. The ancient rabbis' opinions about how one should celebrate Pesach must, therefore, be collected from the tractates Pesahim/Pisḥa and Bra-kot (esp. *t. Ber.* 4–5) according to the Mishnah and the Tosefta. For later developments of the ritual and its interpretations, the Yerushalmi and the Bavli must also be taken into account.⁵³

2.1. *Deipnon-Literature Instead of Scripts for Sacred Rites*

By way of example, Rabban Gamaliel's remark that the president of the Seder must explain the food that is served (i.e. the meat of the Pesach animal, the bitter herbs, and the unleavened bread) is a stereotype for every well-educated symposiarchos, actually every well-educated diner. Athenaeus' manual for the enhancement of the sophistication of table-talk teaches its readers bits of learned interpretation of foods served. They must know stories from the literary canon in order to be able to associate them with the food in front of them and to tell their stories in the dining room.

As an alternative to the president's entirely spontaneous interpretation of the food, the Mishnah proposes a special strategy in its paragraph *mah-nništannah* (incipit). Thus, the president of the Seder could wait for a "son"⁵⁴ to ask a question – which echoes a situation in the Torah (Exod 12:14, 26; Deut 6:20). For that case, the Mishnah would not interfere with the celebration any more. Yet what happens if the "son" does not ask spontaneously and by himself? For that case, the Mishnah provides a remedy. The "father" teaches the "son" how to behave at a Greek dinner party. Thus, he tells him how and what he should ask: why bitter herbs are dipped twice, why the group only eats unleavened bread, and why the meat must be roasted – exactly Rabban Gamaliel's three concepts, that must be "mentioned".⁵⁵

Rabban Gamaliel and the passage of *mah-nništannah* mention roasted meat, i.e. the Pesach animal. Upon first glance, this seems strange, because the rabbis obviously avoid the notion that one should eat roasted meat at Pesach.⁵⁶ Yet, this text contains the rabbis' idea of the perfect way to celebrate Pesach – in their present state as well as in the distant

⁵³ Cf. BARUCH M. BOKSER, "Ritualizing".

⁵⁴ Cf. LEONHARD, *Pesach*, 76–89: for the Babylonian Talmud, two sages who are not members of the same family can celebrate the Seder. Thus, the terms "father" and "son" are set in quotation marks above, in order to avoid the conclusion that the celebration of the Seder *requires* a family setting for the rabbis. It does not, of course, exclude it. According to the Mishnah, a real father may instruct his own son how to participate properly in a decent, Greek bit of table-talk.

⁵⁵ Only the older, Palestinian recension of the Haggadah contains those three questions. The later textual tradition is blurred by interferences of the texts of the Babylonian recension of the Haggadah; GÜNTER STEMBERGER, "Pesachhaggada", 149–150. Thus, the more recent versions of the Mishnah correspond more closely to the Haggadah. This is a case of liturgical influence of the Haggadah upon the textual tradition of the Mishnah and not a case of the Mishnah preserving different textual traditions from Antiquity.

⁵⁶ Cf. BARUCH M. BOKSER, "Todos".

future, when there will again be a Temple and a sacrifice. Meanwhile one can talk about it without eating it.

In the same way, one may explain Deuteronomy 26:5–(?) as a piece of text that should be expounded by the president of the Seder. The much later Haggadah abbreviates the biblical passage and makes it end with the Exodus from Egypt. However, the Mishnah rules that this text should be read “until he finishes the whole portion of text”. As it cannot be assessed what the sages of the Mishnah understand as the “end” of this text, it may of course be cut where the much younger Haggadah suggests that it should be cut. Yet, it may also be read until its literary end, where not the Exodus from Egypt, but the farmer’s entry into the Temple constitutes the climax of the passage: “And he brought us to this place (i.e. the Temple, where the farmer is standing in that moment) ... and now, behold, I brought the firstlings of the fruit of the land ...”⁵⁷. A group of pilgrims in the future Third Temple may be envisaged to understand that passage as containing a message for them and their time. Like the farmer who brings his first-fruits to the Temple, they will then be standing at the very place that is mentioned in their text. A group of rabbis would be required to add a layer of interpretation that connects them to that situation via the past and future Temple.

Like other pieces of Greek or Roman literature that collect rules for behavior at banquets, Tosefta and Mishnah Pesachim 10 describe the celebration of Pesach as a club banquet. Thus, the rabbinic Pesach resembles many phenomena of the early history of the Christian Eucharist not because the Eucharist developed out of a celebration of Pesach, but because both are held according to the customs of Greco-Roman formal meals. Therefore, the texts that describe it must be compared with specimens of *deipnon*-literature and sources that contain instructions for the behavior at banquets. The reconstructed customs, recited texts, and usual implements must be compared with their counterparts in Greco-Roman societies.

Obviously, the rabbis did not only abide by the normal customs of their time. They also introduced changes into their celebrations. It is of paramount importance to locate those changes, because they point to the rabbis’ understanding of their group’s identity. Thus, they debate relatively short, small, or even hardly perceptible elements of the ritual such as tithing and pre-prandial blessings.⁵⁸ They also change larger parts of the ritual. It stands to reason that most of them would have disapproved of singing a *pean* to Dionysus, let alone pouring libations. They would have preferred to recite Birkat ha-Mazon at the same occasion during the meal. Some of these ritual elements can also be found within the early Christians’ set of predilections. Any claim of influence between the two must take into account that neither Christians nor Jews were the only ones who disliked certain traits of the usual ways to hold formal meals. As Andrew McGowan has shown,⁵⁹ there were other groups in the Greek and Roman societies who disliked or rejected the cuisine of sacrifices and its implications for the understanding of the society. The (texts about) meal cultures of rabbis, Christians, and Pythagoreans must thus be read as part of their Greek and Roman social context.

⁵⁷ Cf. LEONHARD, *Pesach*, 108–117.

⁵⁸ LEONHARD, “Blessings”.

⁵⁹ ANDREW MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*.

The discussion of the rabbis' and the early Christians' meals as part of the larger picture about meals is the subject of several papers of the present volumes. The following sections must, therefore, turn to the subject of Pesach in order to assess its relationship to the Last Supper and via Pesach also to the later Christian Eucharist, just in order to return briefly to the more general aspects in the section "2.7. Blessings and Cups" on page 304 below.

2.2. *In Every Generation One is Obligated to Regard Oneself as if One Went out of Egypt*

The earliest manuscripts of the (Palestinian) Haggadah of Pesach contain a line that is often quoted in order to substantiate the claim that second century rabbis should have regarded the commemoration of the Exodus a major component of the celebration of the Seder:⁶⁰

In every generation one is obliged to regard oneself as if one went out of Egypt, because it is said: you should tell your son on that day, because of this God did this to me on my exodus from Egypt.

This line seems to be part of a longer quotation from the last chapter of Mishnah Pesachim within the Haggadah. The more or less ritualized remembrance of the Exodus from Egypt appears to be a primordial element of the celebration of Pesach.

This line of text is not, however, part of any of the manuscripts of the Palestinian recension of the Mishnah. It is also not expounded or quoted in the Talmudim. This line appears for the first time as an expansion of a quotation of the Mishnah within the oldest manuscripts of the Haggadah. This expansion of the Haggadot later influenced the medieval texts of the Mishnah. It is one of the rare cases, where the transmission of the text of the Mishnah was influenced by a piece of popular liturgy. Therefore, the line quoted above is a medieval expansion of the text of the Mishnah within the Haggadah.

On its own, this does not rule out that the commemoration of the Exodus was regarded as an integral component of the celebration of the Seder before the text of the Mishnah had been expanded. After all, the rabbinic instructions for the Seder create ritualized acts based on biblical texts that discuss or narrate elements of the Exodus from Egypt. The Mishnah commands the table-fellowships to eat "bitter herbs" – which recalls Exodus 12 (and Num 9:11). Only there this dish is mentioned as part of the menu in the night of Pesach. However, even the Mishnah is anxious to keep mimetic and commemorative allusions to the Exodus at a minimum. It just concedes that the ritual meal at the Third (and perhaps also looking back at the Second) Temple may have a few more mimetic links to the Egyptian Pesach than it is suggested in the Tosefta. For, the tannaitic instructions would normally increase the distance between the "Pesach of the later generations" (i.e. all instances of a celebration of Pesach throughout Israel's history) and the "Egyptian Pesach" (its first celebration according to Exod 12). As mentioned above, *t. Pesah.* 8.12 emphasizes that one is not obliged to celebrate Pesach in families – or "houses" which implies that "the Pesach of the generations" should *not* follow the rule of Exod 12:4 to join one's neighbor's house (if the group of celebrants is too small for the consumption of one animal during that very night). In the text of the Mishnah, Rabbi Shimon opposes

⁶⁰ Exod 13:8; cf. LEONHARD, *Pesach*, 19–20 n. 12; STEMBERGER, "Pesachhaggada", 154–155.

this anonymously transmitted rule of the Tosefta and emphasizes that one should indeed celebrate Pesach with one's neighbor – instead of celebrating with a colleague (*haver*). According to the anonymous rule of the Tosefta, rabbis may meet wherever they want in order to celebrate Pesach among themselves. Nevertheless, Rabbi Shimon's opposition against the general instruction belongs to the few cases where rabbinic authorities consider Exod 12 as basis for the creation of ritual instructions.⁶¹ It is significant that they decide against keeping that law.

A brief remark in the Yerushalmi explains the Mishnaic text ("Even a poor person in Israel should not eat anything before he reclined") saying (*y. Pesah*. 10.1 37b):

R. Levi s(aid). Because it fits to the way of life of slaves to eat standing, they (i.e. the diners at the Seder) should eat reclining, in order to make it known that they (also) went out from slavery to freedom.

Like the addition to the Mishnaic text quoted above, the Talmud Yerushalmi explains the Mishnah that even a poor person should eat reclining – neither sitting nor standing. This rule was mentioned incidentally in the Mishnah, which is interested in the beginning of the meal, but not in the posture of poor diners during the meal. Yet, the Yerushalmi associates the diners' posture with their freedom that is rooted in their being a member of the people of Israel. This does not make the rabbinic celebration of Pesach an imitation of the Egyptian Pesach or Exod 12. On the contrary, the rabbinic Pesach is said to bear the signs of the permanent social results of the Exodus from Egypt. The Yerushalmi does not imbue the normal Greek and Roman dining posture with the remembrance of the Exodus. It suggests an explanation for what it sees as an emphasis of the Mishnah on the diners' posture during the meal. By doing that, it avails itself of the same approach to the Seder as the line of the Haggadah that makes one "regard oneself as if one went out of Egypt". The posture of reclining makes "it known that they went out from slavery to freedom". The posture does not require an explanation during the meal, it is (claimed to be) its own explanation.

In the high middle ages when reclining had been replaced by sitting as part of normal table etiquette, it was transformed into a ritualized act and even influenced the liturgical texts. Haggadot of the Babylonian rite may add the question of why the table fellows are reclining that night to the originally three questions of *mah-nništannah*. Neither the old manuscripts of the Mishnah nor the Palestinian Haggadot contain that additional question.⁶²

The Palestinian Haggadot continue answering the father's⁶³ three questions of *mah-nništannah* with "in ancient times, your fathers lived beyond the river ..." (Josh

⁶¹ LEONHARD, *Pesach*, 15–24. *t. Pesah*. 8.11–22 lists similarities and differences between the first Pesach in Egypt and all later celebrations. It observes several ritual elements that are typical for Exod 12 only and which are forbidden for later celebrations, e.g. the consumption of the fat of the Pesach animals (*t. Pesah*. 8.14).

⁶² Cf. manuscript CJS Halper 211 4r l. 3–4v l. 3 ERNST DANIEL GOLDSCHMIDT, *Passover Haggadah*, 78.

⁶³ Cf. GOLDSCHMIDT, *Die Pessachhaggada*, 35f referring to Moses ben Maimon's *Mišneh Torah*, *hameš umaššah* 8.2: "... and they pour him the second cup and then the son asks (= *m. Pesah*. 10.4). And the reader says: *mah nništannah* ..." Cf. LEONHARD, *Pesach*; 94–95, 99 and JAY ROVNER, "An Early Passover Haggadah", 349 reading ms. JTS 9560, 1r l. 3–7: [Aramaic] "[one brings?] the (serving) table/tray and [sets before him?] lettuce, unleavened b[read], [roasted meats], bitter herbs, *haroset*, [*srrh*?], and pours for him the second cup, and he recites over it" *mah nništannah*. Ms. CJS Halper 211 4r l. 3 indents *mah nništannah* but adds it directly to the ending of the last pre-prandial blessing.

24:2). The younger, Babylonian Haggadot ritualize the Bavli's alternative to the quotation of that biblical verse and continue with Deut 6:21 "We were Pharaoh's slaves ...".⁶⁴ Thus the quotation that associates Israel's past as slaves follows only in the younger tradition of the Haggadah after the fourth question inquiring about the meanwhile obsolete and therefore ritualized dining posture of late antiquity. The interest in the commemoration of the Exodus came up and increased during the middle ages. Yet, "Exodus" refers to the people's leaving Egypt, not to the meal that was held right before it. The emergence of a ritualized commemoration of the Exodus in any of its meanings postdates Jesus' life-time by centuries.

2.3. *This is the Bread of Affliction – This is my Body*

Telling the story of the Last Supper, the Synoptic Gospels relate Jesus' saying "this is my body" and "this is the blood of the covenant" (or: "this is my blood") over bread and wine. This description seems to associate the section of the Haggadah of Pesach that instructs the president of the Seder to lift up the Seder plate (after having removed from it the symbolic dishes that are traditionally interpreted as a stylized and minimized mimetic reference to the meat of the Pesach animal as well as the meat of the *hagigah*, the festive offering) saying "this is the bread of affliction that our fathers were used to eat in Egypt".⁶⁵ If it could be shown that the passage *ha lahma anya* in the Haggadah dates back to the first century C.E., this passage could be compared to the words of institution in the accounts of the Last Supper.⁶⁶

This passage emerges in Babylonian Haggadot in Geonic times.⁶⁷ Günter Stemberger observes that even the traditional Aramaic paraphrases of Deut 16:3 do not translate *lehem 'oni* ("bread of poverty") as *lahma 'anya* except for one of the youngest witnesses to the tradition, Targum Pseudo-Jonathan⁶⁸. If *ha lahma anya* should have been the opening of a well-known and important liturgical text, one could expect the Targumim to reflect that tradition. Even Saadya Gaon, who wrote the oldest well-preserved manual of instructions regarding Jewish (rabbanite) liturgy in the ninth century, which contains a Haggadah of Pesach, does not yet know the passage beginning with *ha lahma anya*.⁶⁹

⁶⁴ LEONHARD, *Pesach*, 78f. 103; STEMBERGER, "Pesachhaggada", 150.

⁶⁵ *Ha lahma anya ...*, MENACHEM M. KASHER/SHMUEL ASHKNAGE, *Haggadah Shelemah*, line 50; cf. Deut 16:3; SHMUEL SAFRAI/ZE'EV SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 109–112.

⁶⁶ MARCUS, "Passover", ch. 4.

⁶⁷ STEMBERGER, "Pesachhaggada", 148–149; cf. LEONHARD, "Die Pesachhaggada als Spiegel", 162–163.

⁶⁸ 9th cent.; AVIGDOR SHINAN, *Embroidered Targum*, 196–198.

⁶⁹ ISRAEL DAVIDSON/SIMCHA ASSAF/B. ISSACHAR JOEL, *Siddur R. Saadya Gaon*, p. 136 = fol. 101r. Ignoring the textual history of the Haggadah of Pesach, MARCUS, "Passover", 310–311 claims that the passage *ha lahma anya* reflects the ritual and understanding of Pesach in the first century. MARCUS, 315 quotes the relevant literature, but fails to note that the Palestinian Haggadot represent an older version than the Babylonian ones. Thus, passages that occur only in the Babylonian Haggadot are high medieval additions to a text that is first attested towards the end of the tenth century; LEONHARD, *Pesach*, ch. 3.2.6. The passages that Marcus quotes from Philo's works are, moreover, instances of biblical interpretation, not of ritual description. The connection of unleavened bread with the *hasty* exodus from Egypt is present in Deut 16:3 and Exod 12:11, 34, 39. Thus, the fact that Philo and the (medieval) Haggadah associate these ideas does not indicate more than that both read the Torah. Marcus' point that the Armenian text of Philo hints at Exod 1:14 (the "bitterness" of Israel's life as slaves in Egypt) is, however, well taken, because Exod 1:14 LXX does not use a derivative of Greek *pikr-* or *parapikr-*. Before the emergence of the sources of the *Hex.* (cf. FIELD ad loc.), the verbal association of "bitter herbs" Exod 12/Num 9 with Israel's "embittered" life as slaves was lost to the readers of the Septuagint.

Saadya quotes the third sentence of that section of the Haggadah: “Let all those who are hungry come and eat”. This sentence is a quotation of the Babylonian Talmud (*b. Ta’an.* 20b–21a) telling laudable stories about Rav Huna. That sage is said to have been used to send a representative to the market in order to buy all vegetables that remained unsold before the Sabbath. He destroyed them throwing them into the river. The Talmud objects that he should have given the vegetables to the poor which Rav Huna would reject, because it would make the poor rely on this kind of charity. They would henceforth refrain from buying vegetables at all. A few lines further on, Rav Huna’s generosity towards the poor is described by means of another custom: “When he made himself a sandwich” (*ki hwā kāreḳ riḫtā*), he opened his door and said: “Everyone who is in need, come and eat!” Feeling that this behavior sets a standard as a general ethical norm for rich sages, Rabbah objects “I can keep up all of these except for this (i.e. the invitation of the poor to dine with me), which I cannot do because there is such a large number of soldiers in Machoza”.

Wisdom – or the sage – who invites the simple-minded (*peti*) to participate in her meal is a literary stereotype.⁷¹ Its combination with Pesach is medieval. For, the story about Rav Huna is necessarily independent of any form of a Second Temple Pesach for reasons of halakah. At that time, joining a group of participants in the consumption of the meat of one Pesach animal at the time when the meal begins is ruled out. For, one must be registered as a member of such a group before the animal is slaughtered (*m. Pesah.* 8.3; *Mek.* of R. Yishmael pisha 3; *m. Zebah.* 5.8) or, according to another opinion, before its blood has been poured out at the base of the altar (*m. Pesah.* 8.3⁷²). Opening the doors and inviting the poor to join the celebration when the table is set can only be conceived for the rabbinic Pesach, which is independent of the Temple.⁷³ Only after this line about the invitation of the poor had entered the ritual of the Haggadah, the much

Marcus erroneously claims, that *m. Pesah.* 10.5 (ms. Koifman, Ma’agarim: <http://maagarim.hebrew-academy.org.il>) connects unleavened bread with Deut 16:3 par. This association occurs only in Haggadot, not in the Mishnah. This observation supports, nevertheless, Marcus’ claim. For, the Armenian Philo contains biblical associations that occur in the Haggadah of Pesach (against the Mishnah, which connects “unleavened bread” with “liberation” on the basis of a pun; LEONHARD, *Pesach*, 22). Nevertheless, Marcus needs to bridge several centuries until the emergence of the Haggadah bypassing the Mishnah on the way. “That which is said” in the Armenian Philo (MARCUS, “Passover”, 310 referring to *QE* 1.15) can *only* refer to the Bible which is expounded there. Commonplace associations of motives within the Bible do not require the conjecture of a shared ritual text.

⁷⁰ If *t. Pesah.* 2.24 (*Mek.* of R. Shimon 12.8, *b. Pesah.* 115a) is read as a precept, Hillel’s ritualized interpretation of the commandment to eat “the Pesach on bitter herbs and unleavened bread” (Exod 12:8, Num 9:11) by forming a sandwich could be imitated by the diners. Eventually, it entered the performance of the Seder and also some of its textual traditions. Cf. S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, no. 28 and p. 63–64, 169.

⁷¹ Prov 9:1–4, cf. also Tobit 2:2 who has the poor, innocent (*endeēs*) invited to his welcome party.

⁷² Note however that Moses ben Maimon (commentary to the Mishnah ad loc.) thinks that members can be added to a group of diners until the animal has been slaughtered, but that they can withdraw from the group until the blood has been poured out.

⁷³ *t. Ber.* 4.8–9 rules out that anybody should join a festive meal after the third course of hors d’oeuvres. At first glance this seems to rule out the appearance of the belated guest at the meal, although this cliché helps to create tension in literary symposia. Thus, Rav Huna invites the poor at the beginning of his meal. This role of the latecomer at a meal seems to be well accepted in actual – albeit literary – practice; cf. *b. Pesah.* 107a which tells two stories about Amemar who happened to appear unexpectedly (*iqqala’*) at a meal towards the end of the Sabbath. The situation requires him to say *havdalah* which he refuses at first, because he is offered some beer (or just rotgut, *šikra*) instead of wine (*hamra*).

later, Babylonian traditions added *ha laḥma anya* which eventually became the opening passage of the Haggadah.

In *m. Pesah*. 10.5, Rabban Gamaliel does not, furthermore, interpret unleavened bread as “bread of affliction” according to Deut 16:3. On the contrary, he implies an interpretation of the *maṣṣah* as “bread of liberation”: “... ‘unleavened bread’, because they were redeemed”.⁷⁴ This further corroborates the assumption that *ha laḥma anya* is the consequence of the medieval re-interpretation of the Seder on the basis Exod 12. Contrary to the Yerushalmi, that interprets the posture of reclining as a sign of the diners’ freedom and hence Pesach as a result of the Exodus, the middle ages evoke the sad situation of the present rather than the glory of past liberation at this point in the celebration. Aligning the rituals of Pesach with its mythical first celebration *before* the liberation is a concern of the middle ages rather than the first centuries C.E. (Only) the Babylonian Haggadah spells out this point: “This year here, the next year in the land of Israel. This year slaves, the next year free ones!” In the middle ages, Pesach loses its character as a celebration of the free ones becoming a celebration of those who hope for liberation.

Therefore, manuscript evidence of the Haggadah must be taken at face value. It reflects the development of the liturgies. The three sentences of the section *ha laḥma anya* of the Haggadah materialize at the turn of the millennium. *Ha laḥma anya* is most likely one of its latest accretions.

Israel Yuval has shown that this passage as well as its ritual acts is not only a latecomer in the development of the Haggadah, but that it also echoes the handling of the consecrated host in the high medieval Roman mass.⁷⁵ The presidents of the Seder lift up the pieces of unleavened bread in a gesture that mimics the elevation of the host after the recitation of the institution narrative. Thus, the Haggadah opens with a counter-ritual that reinterprets the narrative of its celebration as a counter-story against the Christian narrative of the salvation of Christianity through Jesus which is performed during the mass.

If the Haggadah is read through the lenses of *ha laḥma anya*, it presents itself as an anti-Eucharist. By coincidence, Pesach inverts the story of the Christian Easter that began as an anti-Pesach.⁷⁶ Modern interpreters who expound Jesus’ words of institution “this is my body” as a replacement of “this is the bread of affliction” of the Haggadah misrepresent the tradition in two ways. First, the two rituals are indeed related to each other, but the Jewish one was shaped after and against the Christian one. Second, these exchanges take place more than a millennium after the epoch of the New Testament.

Israel Yuval notes that the textual traditions of the Haggadah react to and even imitate in a way the debates about the Eucharist in Latin medieval Christianity. Some manuscripts add *k* before *ha laḥma anya* saying: “*like* this – bread of affliction”. Christians claim that the body of Christ is not said to be present as blood and flesh, but only *substantialiter* and hence by definition imperceptibly, i.e. dependent upon the ability of the eaters to understand the implications of the ritual. Thus the Aramaic phrase of the Haggadah can be read as making the diners at Pesach eat unleavened bread *like* the bread of afflic-

⁷⁴ LEONHARD, *Pesach*, 22.

⁷⁵ ISRAEL J. YUVAL, *Two Nations in Your Womb*, ch. 5 (205–248); LEONHARD, “Die Pesachhaggada”, 162–163.

⁷⁶ LEONHARD, *Pesach*; 52–53, 120, 279–285 based on observations by Gerard Rouwhorst.

tion that their ancestors ate in Egypt. Celebrants of Pesach do not eat *the* Egyptian bread of affliction.⁷⁷

2.4. Another Piece of Bread – the Afikoman

The Mishnaic Afikoman makes the sages of the Babylonian Talmud speculate about the meaning of this term and the customs connected with it. Today, Afikoman is a piece of unleavened bread that is broken off one of the three large pieces at the beginning of the Seder. It is hidden away during the recitation of the Haggadah and the meal. After the meal, it is retrieved and shared among the celebrants. As a performance of the consumption of minimal portions of bread in a stylized way and not in order to assuage hunger after the meal, it may create a bridge of associations between the Latin mass of Easter (where the faithful are invited to receive the consecrated host) and the Seder.

As the second century author Melito of Sardes refers to Christ as “the coming one” – *aphikomenos* (*Peri Pascha* 66.68) – in his highly stylized prose homily “On Pascha”, it has been inferred from the phonetic similarity and the Paschal context that this passage might be an associative allusion to the tannaitic remark about the Afikoman.⁷⁸ If this should be true, Melito might be a witness to an old tradition that identified the last piece of unleavened bread which was eaten at the conclusion of the Jewish Pesach with the body of Christ. This was interpreted as revealing the primordial kinship of Pesach and the Eucharist.

These conclusions are inadmissible. The assessment of the meaning of Afikoman faces an opaque text of the Mishnah: *en maḥtirin aḥar happesah apiqoman* (or *apiqiman* and the like) “And one does not end after the Pesach *apiqoman*”. Several possibilities of understanding this line may be proposed.

If (1) *maḥtirin* should identify Afikoman as an activity performed (Greek *epikōmion*, *epikōmos* “after dinner revelry”⁷⁹) or (2⁸⁰) some food consumed “after the Pesach (meal, the celebration, or the meat of the animal)” and if (3) *apiqoman* belongs to the same sentence as the verb *maḥtirin*, the Mishnah prohibits *apiqoman*. If (4) *apiqoman* is read as an utterance unit by itself, the line can be translated: “Do not stop! (Perform/eat) after the Pesach (meal, the celebration, or the meat of the animal) *apiqoman*!” In that case, the Mishnah instructs its readers to perform/eat *apiqoman*. This reading (4) makes it

⁷⁷ Furthermore, Christians of the medieval West hardly ever eat the consecrated host in the high middle ages. They only look at it, although the performance of the mass at Easter should comprise the distribution and consumption of consecrated bread as a rare occasion within the liturgical year. This also supports Yuval’s reconstruction. The Haggadah starts with lifting and interpreting a piece of *bread* – a treatment that is not performed with any of the four cups of wine. Even though the consecrated wine is also lifted up and shown during the mass, the medieval Seder begins with an emphasis on the bread alone. This is not due to the fact that first century Jews apparently tended to perform a blessing over bread at the beginning and one over wine at the end of the meal (1 Cor 11:23–24; Mark 14:22; Matt 26:26, with a more sophisticated situation in Luke 22:16, 19–20 and Didache 9–10). It echoes the much wider dissemination of the manipulation, storage, etc. of the bread in comparison with the Eucharistic wine that was reserved for the priests and consumed within each mass in Medieval Christianity by the priest(s) alone.

⁷⁸ *m. Pesah.* 10.8; cf. STEMBERGER, “Pesachhaggada”, 155.

⁷⁹ *y. Pesah.* 37d par. *b. Pesah.* 86a, 119b: *apiqoman* = “that nobody should get up from this group of diners and enter another one”; S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 44.

⁸⁰ *y. Pesah.* 37d mentions also different kinds of music as meaning of *apiqoman* besides food; S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 44.

impossible to know how the Mishnaic tannaim understood the term *apiqoman* and what should be done with it or how it should be done. The indeterminacy of *apiqoman* makes it an almost empty variable that invites the search for differing meanings. Comparing the instruction with Greek and Roman meal customs will not improve the situation, because it is not obvious whether the Mishnah prohibits (3) or prescribes (4) the consumption (2) or the performance (1) of “X” (*apiqoman*). The tannaim could have accepted, forbidden, or modified the meal customs of their compatriots. None is more plausible than the other.

The Mishnah becomes much less ambiguous or opaque, as soon as one reads it as an abbreviation of the Tosefta.⁸¹ In that case, it is evident that the Afikoman of the tannaim is a kind of desert and that it must not be eaten: “One does not end after the Pesach (with) *apiqoman*, like nuts, dates, and parched corn”. Several reasons can be adduced in order to explain the prohibition of deserts at Pesach. At any rate, it is absolutely beyond the rabbis’ horizon to regard Afikoman as a piece of unleavened bread that is hidden before the meal and eaten afterwards.⁸² After the term has been clearly defined and rooted in rabbinic customs by the Tosefta, the Mishnah does not need to explain this rule, because it is evident. The tannaitic Afikoman does not, therefore, carry any anti-Christian overtones. No associative bridge links the mishnaic prohibition of *apiqoman* with the early history of the Eucharist.

However, Israel Yuval has shown that the Afikoman was a powerful link between the Eucharist and the celebration of the Seder in the high middle ages.⁸³ Based on testimonies of converts from Judaism to Christianity as well as on remarks by Jewish authorities, it is obvious that the breaking, hiding, recovering, distribution, and consumption of the second of the three⁸⁴ pieces of unleavened bread used from the middle ages on was regarded as a solemn moment in the celebration of the Seder. The rite is missing in the Palestinian Haggadot from the Genizah of Kairo.⁸⁵ The Afikoman was expounded allegorically and eaten with great care. This is corroborated by the textual development of the Haggadah. The ritualized consumption of the Afikoman is visible in the instructions, but only rarely accompanied by standardized liturgical text.⁸⁶ It is pure action. This points to its relative age within the tradition of the text – apparently just before the Babylonian Haggadah

⁸¹ The Talmudim do not read the Tosefta as the source for the Mishnah. Hence they also adduce other possibilities to understand *apiqoman* besides the Tosefta. This does not vitiate the assumption that the Tosefta was available to the sages of the Mishnah. For the Talmudim, the Mishnah is the canonical point of departure in terms of literature and textual history.

⁸² Cf. YUVAL, *Two Nations in Your Womb*, 240. S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 170 refer to *b. Pesah*. 119b–120a where two opposed statements are attributed to the Shmuel: “One does not conclude/ concludes after the unleavened bread with Afikoman”. The discussion refers to *t. Pesah*. 2.19 which tries to draw a borderline between different kinds of fancy pastries that are or are not to be regarded as a viable means to fulfill one’s duty to eat unleavened bread at Pesach, even though some of those *may* be eaten (because they do not violate the prohibition of leaven). Note that even the discussion of Shmuel’s statements as well as that statements itself regard the Afikoman as something that may or may not be eaten, *after* the last piece of unleavened bread or after the meat of the Pesach animal. That “Afikoman” is not the last piece of unleavened bread.

⁸³ YUVAL, *Two Nations in Your Womb*, 239–246.

⁸⁴ Cf. YUVAL, *Two Nations in Your Womb*, 240 n. 102, S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 78–83.

⁸⁵ S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 170.

⁸⁶ Apart from Kabbalistic Haggadot, Sefardic Haggadot add a piece of text for the recitation: “(in) memory of the Pesach sacrifice that is eaten upon satiety (i.e. not in order to satisfy hunger, but after one has already eaten enough”; S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 170–171. The utterance is apparently modeled on the (equally recent) text spoken to the consumption of bitter herbs and unleavened bread as a sandwich.

came to be regarded as a canonical text that would not be changed any more (except for additions at its end). It is younger than *ha lahma anya* where ritualized acts are still accompanied by liturgical text in the *textus receptus*.

As it is known today, the Afikoman is an Element of the medieval Seder. Its reinterpretation and the invention of ritualized acts for its handling during the Seder reflect the interreligious dialogue of the middle ages. The Afikoman cannot have played any role in a first century imagination of the celebration of the Last Supper.

2.5. *He Who Tells Many Stories About the Exodus from Egypt Shall be Praised*

The early rabbinic understanding of Pesach excludes Exodus 12 from its sphere of interest. After the destruction of the Second Temple, the rabbis do not want to recreate Pesach as a ritual that is devoted to the remembrance of the Exodus from Egypt. Israel Yuval suggests that this almost total avoidance of Exod 12 reflects the sages' reaction to the Christian appropriation of Exod 12 as the meaning of Easter.⁸⁷ The present approach disagrees with this assumption, because the marked rabbinic avoidance of Exodus 12 precedes the emergence of the Christian Easter. The second century author, Melito of Sardes, is the first one to expound a Christian form of Easter. He relies heavily on Exod 12. Moreover, Jesus' death had been linked to Exod 12 much earlier (John 19:36 and 1 Cor 5:7). This New Testament approach may have provided a point of departure for Melito. While he must have known some Jewish groups who celebrated Pesach, it is obvious that he was not acquainted with the rabbinic approach to shaping and interpreting this festival. Apart from the two hints in the New Testament, the early rabbis did not have a Christian counterpart against whom they could have developed a marked dislike for Exodus 12 as the root repertoire for metaphors and meanings of their new form of celebration. On the contrary, it must be asked, why the rabbis should have relied on Exod 12 in the first place. Their avoidance of Exod 12 shows that they understood Exod 12 in a similar way as it is expounded in this essay.

However, the Haggadah of Pesach mentions five sages who tell the story of the Exodus from Egypt all through the night:⁸⁸

And even if all of us were scholars, all of us full of understanding, all of us elders, all of us learned in the Torah, it would still be a commandment for us to tell the story of the Exodus from Egypt. And he who tells many stories about the Exodus from Egypt shall be praised. [... Five sages] were reclining (at the Seder) together in Bne Brak and were telling stories about the Exodus that whole night long, until their disciples arrived and said to them: Masters, it is time to recite the morning Shma'.

It is obvious that the Haggadah wants to make the celebrants of Pesach talk abundantly about the Exodus from Egypt – like the Bavli praises “Everyone who searches (leaven) abundantly” (*m. Sanh.* 5.2). While this would not imply the sages' interest in the text of Exod 12, it makes at least the topic of the Exodus one of the important contents of the celebration. The rabbis mentioned in the passage, Rabbi Eliezer, Rabbi Joshua, Rabbi Elazar ben Azaria, Rabbi Aqiva, and Rabbi Tarfon, are all tannaim and the passage is worded as if it was just a quotation from the Mishnah.

⁸⁷ YUVAL, *Two Nations in Your Womb*, 77–87; LEONHARD, *Pesach*, ch. 2.1.6.

⁸⁸ KASHER/ASHKNAGE, *Haggadah Shelemah*, 68–75; S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, no. 6–8.

The passage is not, however, a rabbinic, let alone a tannaitic text. It is only attested in the Haggadah of Pesach and it only appears relatively late in the textual history of that tradition. Thus none of the Palestinian Haggadot contains that story and some of the witnesses for the Babylonian tradition still lack it, too.⁸⁹ Saadya Gaon does not yet know it. The rabbinic texts do not refer to it, not even indirectly. If its Hebrew wording should indicate that it was composed in tannaitic times, this passage would have bypassed the whole bulk of rabbinic literature and the first centuries of the creation of the Haggadah in order to surface only in the middle ages.

There is, however, an alternative to the assumption of tannaitic origins regarding this text. The narrative of the five sages reclining in Bne Brak and telling the story of the Exodus from Egypt was composed as an anti-narrative against a passage in the Tosefta, which states that one must discuss the laws of the Pesach sacrifice during the whole night:⁹⁰

A man (i.e. everybody) is obliged to occupy himself with the laws of Pesach during the whole night – even he together with his son (if there is nobody else) – even he himself – even he together with his disciple. A precedent involving Rabban Gamaliel and the elder (sages) who were reclining in the house of Boëtos Ben Zonin in Lod. They occupied themselves with the laws of the Pesach (offering) during the whole night until cockcrow. (Then) they (the servants) lifted up (the tables) in front of them. They were stirred up [!] and went to the study house.

At least eight hundred years after the time of composition of this Tosefta and against its story, the Babylonian Haggadah is expanded by means of a passage emphasizing that one must tell the story of the Exodus. The brief narratives of the Tosefta as well as of the Haggadah are self-referential. In both of them, the meaning of the celebration as well as parts of its ritual performance is at stake. The younger traditions of the Haggadah emphasize that this evening is about telling the story of the Exodus and hence not about discussing Temple laws. This interpretation of the tendencies and interests of the Haggadah fits to the other observations given above. Except for a few lines of the Palestinian Haggadot, that can be interpreted in this way, the interest in the performance of the narration of the Exodus only begins with the expansion of the older and shorter texts of the Palestinian Haggadot in the high middle ages. The commemoration of the Exodus at Pesach was not on the agenda of the early rabbis. What did they do instead?

The tannaim construct the Seder as a liturgy that should be performed as soon as the Third Temple would have been rebuilt but which could also function as a replacement for the Temple-based ritual until that time. For the rabbis, the biblical pilgrim festivals remain pilgrim festivals. They cannot be celebrated outside of the Temple. Yet, it seems that already the earliest tannaim regarded the study of the laws pertaining to the festivals as a temporary means to fulfill the commandments to celebrate those festivals.⁹¹ Thus, the celebrants at the Seder according to the Tosefta should study and discuss the law thereby

⁸⁹ S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 208 (no. 7–8).

⁹⁰ *t. Pesah.* 10.11–12. Cf. YUVAL, *Two Nations in Your Womb*, 62–68; LEONHARD, *Pesach*, ch. 3.2.6.

⁹¹ S. SAFRAI/Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages*, 45–46. Later rabbinic texts make it more explicit; cf. *Pesiq. Rab Kah.* 6.3: "... the sages say (i.e. it is the opinion of the majority): that one (i.e. the first passage that commands the daily offering) is for study and this one is for actual performance. (According to) R. Acha in the name of R. Chanina bar Pappa: (the law pertaining to the daily offerings is prescribed twice in the Torah, i.e. Exod 29:38–42 and Num 28:1–8) in order that the Israelites should not be saying: in the past we were used to sacrifice sacrifices and we were used to occupy ourselves with them. But now, that we do not sacrifice sacrifices any more, why should we occupy ourselves with them? The Holy One, may he be blessed, said to them: when you occupy yourselves with them, it is as if you (actually) sacrificed them." The idea is further expanded.

fulfilling the commandments to celebrate them. Of course, they would also talk about Exod 12 insofar as Exod 12 contains text that may be regarded as a commandment for the celebration of Pesach. They were neither supposed to commemorate or tell the story of the Exodus, nor should they regard themselves as if they themselves had left Egypt. They were also not supposed to reenact Exod 12. They would fulfill some commandments by studying them only and some by fulfilling and studying them – in any case, laws pertaining to the celebration of Pesach at the Temple.

The precept to tell the story of the Exodus emerges even later in the history of the Haggadah than the expansion of the Mishnah that one should regard oneself as if one left Egypt.⁹² Both parts of the Haggadah design the festival as a commemorative ritual of important events in the history of the people of Israel. This is an innovative idea that post-dates the formative epoch of rabbinic literature. In Jesus' and his disciples' time, Pesach was not, a fortiori, a festival of the commemoration of the Exodus from Egypt.

2.6. *Hymnēsantes* – Singing the Hallel?

Mark 14:26 and Matthew 26:30 remark that Jesus and his disciples left the upper room heading for the Mount of Olives *hymnēsantes* which some exegetes interpret as the performance of the Hallel (i.e. Psalms 113–118) being the last ritual act of the performance of the meal of Pesach.⁹³ If these two New Testament passages indeed refer to the singing of the Hallel towards the end of the Seder, that part of the rabbinic celebration would have to be dated back at least to the first century C.E.

Regarding the book of Psalms, no biblical source indicates that these Psalms were ever performed and hence understood as a unit or connected with Pesach. The Psalms that were later regarded as “the Hallel” were not yet fully standardized even in rabbinic times. Nevertheless, tannaitic texts quote lines of several Psalms in that context: Ps 113:9 and 114:8 (*t. Pesah.* 10.9/*m. Pesah.* 10.6); Ps 116:1 (*t. Pesah.* 4.11/*m. Pesah.* 5.6); Ps 118:16 (*t. Pesah.* 10.7). Thus, the customary texts that belong to the corpus of the Hallel today are hinted at in the early rabbinic texts.

According to the Mishnah, the rabbis say, that the “Hallel” was sung in the Temple during the slaughtering of the Pesach animals (*m. Pesah.* 5.7):

As soon as the first group (of Israelites slaughtering their Pesach animals in the Temple) went out, the second group entered (cf. *t. Pesah.* 4.10). As soon as the second group went out, the third group entered. The second and third groups performed the same actions as the first one. They recited the Hallel. If they completed (it), they repeated (it). If they (finished the) repetition, they (recited it) for a third time, although they actually never repeated (it) for a third time. Rabbi Yehuda says: In none of the days (when there was actually a) third group they reached (the passage): *I loved (it) that God heard*, because the people (belonging to that third group) were few.

Who recited the Hallel in the Temple? *m. Pesah.* 5.7 is again understood best as an abbreviation of the corresponding passage in the Tosefta (*t. Pesah.* 4.11):

⁹² See ch. 2.2. In Every Generation One is Obligated to Regard Oneself as if One Went out of Egypt” on page 292.

⁹³ GOLDSCHMIDT, *Passover Haggadah*, 55 n. 17g connects the passages in the Gospels with *m. Pesah.* 9.3; see below. E.g. MARTIN HENGEL, “Christuslied”, 213 and against premature identifications STEMBERGER, “Pesachhaggada”, 154–155.

The priest who (is standing) closest to the altar pours the blood in one pouring towards the base. If he did not pour it towards the base, it is not valid. The Levites are standing on their platform and complete the Hallel in a row. If they completed (the first round), they repeated (it).

[... Text as in the Mishnah]

And (the third group) was called “group of lazy ones”.

Thus, the Mishnah accepts from the Tosefta the general procedure of the slaughtering of the Pesach animals. The Mishnah just skips the identification of the singers of the Hallel and the designation for the third group. Thus, the rabbinic traditions presuppose that Levites were used to recite “the Hallel”. This is, after all, quite plausible, because it may be assumed that it would have been a sophisticated case of multitasking for the normal Israelites to sing the Hallel and slaughter and flay their animals, to extract the entrails, and hand over their blood and special portions of fat to the priests, all at the same time.

If *t. Pesah.* 4 (and *m. Pesah.* 5 in its wake) are accepted as historically accurate descriptions of the actions that were performed at the Second Temple, “the Hallel” would be recited by the Levites in the Temple and not by the Israelites in the dining room or on the lawns around Jerusalem. In addition, it would be recited long before the meal, and not at its conclusion. From the observations about the purpose of the Seder according to the rabbis (*t./m. Pesah.* 10), the rules for the Seder govern the performance of the meals in the time *after* the destruction of the Temple. The discussion of the laws of the sacrifices *as replacement* of their actual performance does not make sense before that time. Whatever customs and laws regulated the consumption of the Pesach animals at the second Temple, those meals were only performed similar to the rabbinic Seder, insofar as the celebration of Pesach might have resembled Greco Roman meals.

At this point, it must be objected that another passage in Mishnah Pesachim (*m. Pesah.* 9:3⁹⁴) remarks that the Hallel was also sung during the meal – i.e. during the consumption of the meat of the Pesach animal – at the first Pesach in Nisan (in contrast to the second Pesach a month later that was performed by those who could not celebrate the first one):

“What is the difference between the first Pesach and the second one? [...] The first one requires Hallel at its eating and the second one does [not⁹⁵] require Hallel at its eating. This one and that one require Hallel at (the time) of its preparation. They are eaten roasted upon unleavened bread and bitter herbs and they supersede the Sabbath.”

This Mishnaic law does not have a direct parallel in the Tosefta. Shamma Friedman asks how the diners would sing while eating.⁹⁶ He assumes that the Hallel was already divided into two parts in Second Temple times – one before and one after the meal. If this reconstruction is accepted, it stands to reason that the term *hymnēsantes* reflects Mark’s knowledge that the celebration of Pesach would end with the recitation of the Hallel.

Yet, one may propound both another ritualistic and a literary solution for the problems involved in this Mishnah. First, unlike the well-established interpretation of *m. Pesah.* 5:7, the rule that the first Pesach “requires Hallel” is associated with a passage in

⁹⁴ GOLDSCHMIDT, *Passover Haggadah*, 55 n. 17g. LEONHARD, *Pesach*, 100 n. 65. *y. Pesah.* 9.3 36d, *b. Pesah.* 95b quote Isa 30:29 in order to provide a biblical proof-text for the difference between the two celebrations, not in order to explain the recitation of the Hallel during the meal in the first place.

⁹⁵ The negation is missing in ms. Koifman (Ma’agarim).

⁹⁶ FRIEDMAN, *Tosefta Atiqta*, 458.

the Tosefta (*t. Pesah.* 10.6–9). Thus the diners are indeed supposed to sing the Hallel. Yet, according to 2 Chr 35:15, the Levites were preparing the animals (for Josiah's Pesach) and serving the meat to the priests and the Israelites. It may be assumed that the remark that the singers – the sons of Asaf, not the Levites – were “on their position according to David's instruction” implies that they were performing the singing. *m. Pesah.* 9.3 is part of the discussion of the celebration of Pesach at the Temple, not among the rules to be kept by post-destruction congregations. Read as a historical note, *m. Pesah.* 9.3 just implies that the musical performance goes on while the Israelites are eating (some of them within the Temple) just as it went on before when the Israelites were busy slaughtering their animals. In that case, normal Israelites were not required to know how to perform “Hallel”.

Second, *m. Pesah.* 9.3 can be read as a literary response and as a bit of interpretation of *t. Pesah.* 8.22 rather than *t. Pesah.* 10.6–9: “The Pesach (observed) in Egypt requires a song (using the term *šir*, not *hallel*). The Pesach (observed in the coming) generations requires a song.” In *m. Pesah.* 9, the Mishnah adds a list of differences between the first and second Pesachs to the list of the Tosefta collecting differences between the Egyptian Pesach and the Pesach of all other generations of Israelites. *m. Pesah.* 9.3 relies on and expands *t. Pesah.* 8.22. In the context of *t. Pesah.* 4.10, the passage *t. Pesah.* 8.22 is quite simple. It remarks that – if not Hallel – then at least some singing links the Egyptian Pesach with all other instances. “Song” may mean the Levite's Hallel until 70 C.E. and the Hallel of a specialist in the synagogue in the epoch of the sages. *m. Pesah.* 9.3 just mixes *t. Pesah.* 8.22 and *t. Pesah.* 4.10 assigning the two different occasions to the singing: the preparation and the consumption of the Pesach animals. In that case, the Tosefta remains the sole source for the reconstruction of ritual realities: as long as the Temple was functioning, the Levites were singing there. For the present time, the Levites' singing is transformed into a frame for the banquet but still performed by specialists, because the celebrants would not know how to do it. The Tosefta transformed the performance of the Hallel at the Temple into a mealtime ritual. The Mishnah reconstructed Temple-time rituals out of the meal of the Tosefta.

As presupposed in the preceding paragraph, another quite salient feature of the laws of the Hallel in the Tosefta is the supposition that the diners are apparently not able to recite the Hallel. Thus, *t. Pesah.* 10.7 rules that “the people go to that one who recites the Hallel and recite it, but he does not go to them.” Someone who recites the Hallel for his sons and daughters is obliged to join them in their parts in an antiphonal performance of Ps 118 (*t. Pesah.* 10.8). The most striking rule (*t. Pesah.* 10.9) stipulates that:

the people of the city, who do not have someone to recite the Hallel for them, go to the synagogue and recite the first part. Then they go home, eat, drink, return, and finish it. If that should not be possible for them, they complete the whole ([apparently:] upon their first visit to the synagogue).

The rabbis assume that normal Israelites did not, actually, know two texts which the rabbis required them to recite in Post-Second-Temple times: the Hallel (*t. Pesah.* 10.9) and *Arami oved avi*⁹⁷. Thus, neither the Hallel nor the Mikra bikkurim (Deut 26:5–[?]) could

⁹⁷ *m. Bik.* 3.7; *Sipre Deut* 301 and *m. Soṭah* 7.3; LEONHARD, *Pesach*, 116 n. 116.

have been chosen for the recitation during the Seder, on the basis of the assumption that they were known by the people.⁹⁸

Furthermore, it is true that *t. Pesah.* 10.8 as well as *m. Pesah.* 10.5–7 assume that the normal procedure of the recitation of the Hallel divides it into two parts – one before the meal and one after the meal. Yet, in case that the people cannot return to the synagogue after the meal they would take part in the recitation of the whole text *before* the meal (*t. Pesah.* 10.9) – not after it. Thus, the most typical place for the recitation of the Hallel was before the meal. This corroborates the conclusion that the rabbinic Hallel is the result of the transformation of a Temple rite (*viz.* the performance of the Hallel during the slaughtering of the animals and hence before the meal) into a domestic and/or synagogal rite.

Returning to the topic of this section, the term *hymnēsantes* of Mark 14:26 and Matt 26:30 does not refer to “the Hallel” as conclusion of the Last Supper as a Pesach meal. In other words, the Synoptic Gospels may imagine the Last Supper as a Pesach meal. Their remark about the Jesus’ and his disciples’ singing after the meal belongs to the narrative, may reflect any kind of banquet customs, and does not point the ritual of the rabbinic Seder.

2.7. Blessings and Cups

The question whether or not Jesus performed similar blessings over bread, over other food, and over cups of wine as the rabbis cannot be answered with regard to the specific case of Pesach. The rabbis made their followers recite the same texts during the Seder which were recited at other occasions (except for the blessing upon the Hallel). Whether the liturgical model for the literary Last Supper should have been the meal of the Pesach sacrifice or some other form of banquet, Jesus would have been supposed to recite the appropriate blessings for meals. The question of Jesus’ table prayers and rabbinic blessings must be discussed in the framework of blessings before meals and Birkat ha-Mazon in comparison with religious performances of other Greeks and Romans during meals in the first century. For the present context, it is important to remember that the text of Jesus’ blessings cannot be recovered because of the lack of data. Neither of the New Testament terms – *eulogēin* and *eucharistēin* – is a technical or typical term for any known pre-prandial blessing of that time.⁹⁹

⁹⁸ In Second Temple times, the *miqra bikkurim* would not be recited by many people. Only farmers who happened to be able and willing to bring (fresh) first-fruits to the Temple would get the opportunity to recite *Mikra bikkurim*. Alternatively, *t. Pesah.* 10.6, 8 might be read as implying that everyone knew the Hallel, but that the ritual performance was tied to the synagogue and that its leadership was entrusted to a specialist (perhaps even a Levite, which is not said in the text) for other reasons than the peoples’ in capability of performing it. Yet, the Tosefta is not at all interested in the liturgical role or characteristics of the precentor but only in instructions for the president of the Seder.

⁹⁹ The most widespread rabbinic blessings do not follow the allegedly Jewish basic pattern of blessings. That pattern (which is found often in literary prayers like the Lord’s Prayer as well as some magical papyri; e.g. CAROLINE JOHNSON, “Ritual Epiclesis”) should comprise an introductory commemoration of the gods’ or God’s benevolent deeds towards the supplicant followed by intercessions and supplications. Yet, as widespread and banal as it may be, even that structure cannot be detected in the central relative clauses of the rabbinic standard blessings, like that over wine. “Blessed ... who creates the fruit of the vine” contains a short element of adulation at its beginning. The rest is neither thanksgiving, nor a narrative of God’s past benevolence towards his people, nor intercession, nor request.

But most importantly, neither the Gospels nor 1 Cor 11 explain the *function* of the blessings that Jesus should have performed. Irrespective of their wording, the rabbinic blessings are said to make the generally sacred food profane (*t. Ber.* 4.1) – a function that cannot be reconciled with the later Christian understanding of the quality of the food of the community meals. On the contrary, it can be shown that the rabbinic understanding of the ritual function of the blessings must have originated after the destruction of the Temple. For, the explanation of this function applies notions and procedures of the biblical processes of tithing and the sanctification of food for the consumption of the priests and Levites to short forms of blessings in a way that is just unthinkable as long as the system of tithing at the Temple could still have been perceived as normative.¹⁰⁰

In the middle ages, some witnesses to the Palestinian tradition of the Haggadah quote blessings that were removed in the redactional process that led to the creation of the Babylonian Haggadot. After all, those are typically Palestinian blessings over food, taken over from the Yerushalmi.¹⁰¹ The Palestinian Haggadot embellish Birkat ha-Mazon with different forms of Piyyutim. Yet, it is evident, that the Seder just requires the normal post-prandial blessings like all other meals.

Jesus and his disciples cannot have used rabbinic blessings with the same ritual function as the later rabbis and there is no reason to assume that the texts of the rabbinic blessings should have been in use in Jesus' time. Knowledge about the rituals of Pesach – past and present – does not add any bit of information that could elucidate the understanding of the function, wording, or meaning of *eulogēsas/eucharistēsas* in the institution narratives.

3. Meals Resembling the Last Supper

3.1. A Formal Analogy Between the Eucharist, the Institution Narratives, Exodus 12, and Pesach

In a very formal and highly abstract way, the institution narratives of the Gospels and Paul's first letter to the Corinthians correspond to Exodus 12 and Wisdom 18 in their origins, function, and also in their use within the rituals three centuries later. Even if the Christian institution narratives should be based on the remembrance of an actual meal that Jesus held before his death,¹⁰² that meal would not have been the only reason why Christians celebrated the Eucharist. In other words, Christians began to celebrate banquets, because groups that could afford it performed banquets in general.

¹⁰⁰ LEONHARD, „Blessings“.

¹⁰¹ ms. CJS Halper 211 1v2f, 2v4–4r2 GOLDSCHMIDT, *Passover Haggadah*, 75–77; *y. Ber.* 6.1 10b; apart from the usual blessings, *m. Ber.* 6 and *t. Ber.* 4–5; LEONHARD, *Pesach*, 100–101.

¹⁰² MARCUS, “Passover”, 313 remarks: “The important question for our purposes, then, is not whether or not Jesus' Last Supper actually was a Passover meal, but whether or not the Synoptic Gospels, which are rooted in pre-70 realities, portray it as such. And since the answer to that question is ‘yes’, the Synoptics provide valuable evidence for the shape of the Passover celebration before 70”. If this statement is taken seriously, i.e. if the Institution Narratives are read as first century descriptions of a celebration of Pesach in Jerusalem, the Synoptic Gospels prove that Pesach was neither imbued with ritual elements from Exod. 12 nor that any kind of predecessor of the Haggadah was recited. In an exercise of circular reasoning, Marcus reads all those elements of text and ritual into the Institution Narratives in order to arrive at the conclusion that they were there a priori.

Like Exodus 12 with regard to Pesach at the Temple in Jerusalem, the institution narratives of the Gospels tell a story that its tradents soon regarded as a narrative about the origins of – and the reason for – the Christian community meals. Like Exodus 12, the Last Supper is set *before* the event on which the later celebrations are said to be based had taken place (i.e. the actual liberation from Egypt and Jesus' death and resurrection). After all, the narrated facts – Jesus' death and resurrection, as well as the liberation from Egypt – do not provide mimetic ritual elements for the shaping of communal meals. The foundational narrative of the actual ritual performances is set before the event and imbued with the intensive anticipation of the event. Groups that perform this ritual in later centuries are claimed to continue a tradition that began before it. This tradition provides the reason for the celebration. Ritualized actualizations that put special emphasis on that preliminary status by means of mimetic enactments of the etiological story are either based on a misunderstanding of the text or constitute a conscious re-interpretation of the etiology. In other words, anyone who wants to celebrate a Eucharistic banquet as commemoration of Jesus' death and resurrection must deemphasize the mimetic elements that allude to the Last Supper. Conversely, everyone who increases these mimetic elements emphasizes the situation of anticipation and deemphasizes hence the celebration of Jesus' death and resurrection. Only in this *formal* sense, the relationship of celebrations of Pesach and Exod 12 is analogous to that of the celebration of the Eucharist and the Institution Narratives. The Institution Narratives were not formulated as an invitation to stage a celebration that resembles Exodus 12.

3.2. *Calendars*

The meals in which Jesus took part according to the Gospel narratives and the meal that entered the traditional consciousness as “the Last Supper” differ markedly.¹⁰³ The literary Jesus behaves differently as a guest and as the presider of a meal. The same is true for his fellow diners. The gap between these diverse narratives and later Eucharistic celebrations must be bridged by the study of Greek and Roman dining customs. The differences between the narratives of the Last Supper and those about Jesus' participation in meals as a guest cannot be explained with recourse to traditional ritual elements of the celebration of Pesach.

With regard to the description of the Last Supper, Günter Stemberger suggested that it could be interesting to study the traditions about the Last Supper as *source* of information about the celebration of Pesach.¹⁰⁴ This suggests that the Synoptic Gospels imagine a mid-first century celebration of Pesach in terms of a simple symposium. The only conspicuous element of this symposium would be its date. This raises the question of the chronology of Jesus' passion according to the Synoptic Gospels and the Gospel of John asking whether or not the two traditions can be harmonized. Reading especially the book of Jubilees, some Qumran texts (esp. the Damascus Document and the Community Rule), and a few remarks that appeared in the secondary literature about a fragment of a calendar among the Dead Sea Scrolls, Annie Jaubert suggested that Jesus and his disciples celebrated Pe-

¹⁰³ ANDREW MCGOWAN, “Meals of Jesus”.

¹⁰⁴ STEMBERGER, “Pesachhaggada”, 373.

sach at a different date than mainstream Judaism according to the sectarian calendar.¹⁰⁵ Hence Jesus could have died before the non-sectarian festival of the Temple in Jerusalem had even begun. Meanwhile and after the full publication and analysis of the relevant texts among the Dead Sea Scrolls, it is not plausible any more that a group of adherents to one of the attested calendrical systems would have actually celebrated a kind of alternative Pesach in Jerusalem in the first century C.E.¹⁰⁶ Furthermore, there is no reason to assume that Jesus belonged to the movements that experimented with the schematic calendar and its adaptations to the astronomic and agricultural realities of ancient Palestine. Thus, Jaubert's solution of the calendrical contradiction between John and the synoptic Gospels was as ingenious at its time as it is obsolete today.

Sacha Stern has shown that the intercalation and determination of the dates of the festivals in the luni-solar calendar was based on observations of the moon in the first centuries.¹⁰⁷ The computation of the calendar that made it independent from agricultural developments and the (comparatively unreliable) observations of the new moon only became customary after the epoch of the origins of the New Testament texts. Modern retrospective calculations of the dates of Pesach do not, therefore, provide a reliable basis for the reconstruction of the dates of Pesach for the first century. Calendrical reconstructions of dates of Pesach in the first century combined with certain days of the week do not permit one to pass one's verdict on the preferability of John vs. the Synoptic Gospels regarding their Easter chronology.

The relative probability of the Synoptic account versus John's that Jesus may or may not have celebrated Pesach before being arrested has been widely discussed. On the one hand, it seems problematic that the political processes that led to his crucifixion should have been performed right on the first day of the festival. In this respect, John's dating of the events seems more plausible. A remark like John's quotation of the prohibition to break a bone of the Pesach animal (Exod 12:10, 46; John 19:36) may create meaning for the meaningless coincidence of Jesus' death just before Pesach. On the other hand, the remark may have been designed to legitimize John's narrative rearrangement of all events in order to identify Jesus as the eschatological Pesach. The question cannot be solved.

3.3. *Pesach in First Century Jerusalem*

Continuing to follow Günter Stemberger's suggestion (taking the narratives of the Last Supper as source of information about the celebration of Pesach) one may ask of traits of the celebration of Pesach in Jesus' time. If the rabbinic Pesach and the early Christian Eucharistic meals emerged from the customs and rules to hold formal banquets in the ancient Eastern Mediterranean, in which way would Pesach have been celebrated before the destruction of the Temple? Regarding Sukkot, Pilgrims who came to the Temple were supposed to spend a week in the Temple eating and drinking under makeshift shelters against the sun within the Temple or within the city of Jerusalem.¹⁰⁸ Thus, Sukkot resembles the Greek festivals that attracted many people to certain sanctuaries, required them to spend considerable time in the sanctuary and to hold festive meals there. Pilgrims

¹⁰⁵ JÓZEF T. MILIK, "Le travail d'édition", referred to by ANNIE JAUBERT, *La date de la Cène*, 15 n. 1.

¹⁰⁶ The data is analyzed in LEONHARD, *Pesach*, ch. 4.6.

¹⁰⁷ SACHA STERN, *Calendar and Community*.

¹⁰⁸ LEONHARD, "Laubhüttenfest".

wanted to eat in a comfortable way. Thus, the Sacred Law of Andania (L. Gawlinski, Sacred Law) tries to establish limits for the size of the makeshift shelters and the dimensions of luxury that could be displayed by means of dining implements.

Pesach was originally supposed to be celebrated within the Temple, although many of the Pilgrims seem to have been in the city before the core celebration. It may be inferred from a remark by Philo, that Pilgrims could eat the meat of the Pesach animals not only within the Temple precincts, but also in the houses of Jerusalem.¹⁰⁹ In this respect, the general setting of the Last Supper in the “upper room” is not implausible, although not many pilgrims would have been able to celebrate a lavish symposium. The rules for the rabbinic Seder are innovative with regard to their suggestion that Pesach was celebrated as a sympotic event. The Last Supper was in no way typical regarding the social status of the diners. It seems thus more of a late first century communal Eucharist read back a few decades than a reliable description of a celebration of Pesach as celebrated around 30 C.E. in Jerusalem by a group of pilgrims from the Galilee.

The rabbis conceptualize the Seder with customs and norms of festive celebrations in the Diaspora in mind. This fits to the outward appearance of Judaism among Ancient Greek and Roman writers. While these writers observe the Jewish celebrations of the Sabbath and several other practices, they never see Jews of the Diaspora celebrating Pesach or Sukkot – festivals that would have been difficult to conceal from one’s neighbors. The indexes of Menachem Stern’s collection of texts do not refer to any Greek or Roman text that betrays its author’s knowledge about Jews celebrating the pilgrim festivals in the Diaspora.¹¹⁰ Even the mid second century Christian bishop Polycrates only observes Jews removing leaven. He does not see anyone celebrating Pesach.¹¹¹ It is not likely that Jews of the Diaspora celebrated the pilgrim festivals – including Pesach – outside of Jerusalem in the first century.

Thus, the early history of Pesach and the Eucharist are associated because of the date of Jesus’ death and the literary bridges created by the Institution Narratives. They are not connected because of ritual similarities or traditions of first century ritual performances. In other words, this bridge is built by the power of the theological imagination of New Testament authors, not because Christians continued to perform celebrations of the Eucharist as a Pesach or Pesach as their Eucharist after Jesus’ death.

¹⁰⁹ LEONHARD, *Pesach*, 31–39 and cf. n. 32 above. MARCUS, “Passover”, 309 defends NILS MARTOLA’S (“Eating the Passover Lamb”) opinion that Philo speaks about the houses in the Diaspora. Thus, he emphasizes that the participants of those meals purify themselves (with *purificatory sprinkling vessels*: *Spec.* 2.145–146, 148 and *QE* 1.10) and observes that all Israelites are priests slaughtering their Pesach animals themselves in imitation of Exod 12 where no priests were available yet. In these passages, Philo expounds biblical text including some knowledge about Pesach in Jerusalem. It cannot be inferred from these texts that Alexandrian Jews acted as priests each one slaughtering/sacrificing his animal (*thyein hierieia*). *Spec.* 2.145 compares Pesach with the normal sacrifices at the Temple, not with normal Jewish sacrifices in Alexandria. Against the massive associational bridges that Philo builds between Exod 12 and the Temple cult, Marcus claims: “we seem to be dealing with at least the rudiments of a domestic celebration of Passover”, 309. It is not, however, admissible to speculate about distinctions between Philo’s description and some “rudiments” of a domestic celebration. Either Alexandria’s Israelites act as purified priests, sacrificing animals to be eaten in their houses which look like temples, or they do not. The findings presented here imply that these passages from Philo’s oeuvre do not even hint at celebrations of Pesach in Alexandria. They speak about the festival in Jerusalem.

¹¹⁰ MENAHEM STERN, *Greek and Latin Authors*.

¹¹¹ LEONHARD, *Pesach*, 271f.

Several explanations may be envisioned why the Last Supper was connected with Pesach. The motto “Christ is our Passover” of 1 Cor 5:7 is Paul’s creative and innovative strategy to devise a polemical argument. He neither talks about the celebration of Pesach nor of the Eucharist here. He infers a commandment from his analysis of Jesus’s death as the turning point in history. Like John 19:36, it hints at best at an early theoretical struggle to devise an appropriate language for the purpose of talking about Jesus’ death and the fortuitousness of its occurrence with regard to Israel’s religious calendar. Pesach is important for the theory about – not for the ritual practice of – the Eucharist from some of the earliest texts of the Christian tradition onwards. It takes a century after Jesus’ and Pauls’ lifetime before Pesach enters the sphere of interest of Christian ritual practice.

4. Summary

Pesach was celebrated at Israelite temples as a pilgrim festival after the Babylonian exile. While there is no reason to doubt that it was also celebrated before the Babylonian Exile, there is not much information available to describe the shape of that celebration. Deut 16:3 is the earliest attempt to legitimize aspects of the ritual by appeals to the foundational myth of Israel’s Exodus from Egypt. Pesach was probably never celebrated outside of a sanctuary before the destruction of the Second Temple of Jerusalem. The presumption that the history of Pesach originated in the dark ages of Israel’s prehistory as a (semi) nomadic, apotropaic rite, only to be transformed into a temple festival much later, is based upon modern exegesis Exod 12 only. In such bits of interpretation, the liturgical history of Pesach is explained on the basis of Exod 12 and the text of Exod 12 is explained on the basis of the liturgical history of Pesach.

Thus, the only text of the Hebrew Bible that seems to command Israel to celebrate Pesach in domestic settings must be dismissed as a source for the actual performance of such celebrations. Any attempt to correlate the emergence of the Christian Eucharist with the history of the festival of Pesach must hence be based on the assumption that Pesach was celebrated and understood as a Temple-based pilgrim festival. This implies that New Testament descriptions of the Last Supper as foundational event for the history of the Eucharist (cf. Jesus’ saying “do this in my remembrance” Luke 22:19) and as celebration of Pesach can only have been envisaged as part and parcel of Pesach as a pilgrim festival at the Temple in Jerusalem. The authors and compilers of the Synoptic Gospels could not have understood the Last Supper as a temple independent celebration of Pesach, because Pesach was not celebrated as such. Exod 12 was not a script for liturgical performances in Jesus’ time. The descriptions of the Last Supper cannot, therefore, be enriched with elements of Exod 12.

The rabbinic Seder does not, likewise, emerge in order to reenact elements of Exod 12 or to commemorate the Exodus from Egypt. It originates as a symposium with some specifications. The rabbis could not reconstruct or repriminate the Seder as a kind of domestic temple-independent Pesach. Before the reestablishment of the Temple, they suggest their followers to abide by the correct date within the calendar and to keep certain rules that do not require a temple, like the removal of leaven. When it comes to the celebration itself, they avoid the consumption of anything that resembles a sacrifice but prefer to perform the timeless laws by studying them. This specifically rabbinic substitution for

the lack of a Temple cannot have influenced any celebration before 70 C.E. – like meals of Jesus or the ancient Church.

The increased ritualization and standardization of the celebration of (the Jewish) Pesach contains traces of contentions with Christianity – especially with the celebration of the Eucharist. The reliable and conspicuous traces of the development emerge, however, in the high middle ages. Thus, the Haggadah, the ritual script for Pesach, increasingly expands the earlier texts and traditions with references to the commemoration of the Exodus from Egypt (“In every Generation, one is obliged to regard oneself as if one went out of Egypt” and “He who tells many stories about the Exodus from Egypt shall be praised” together with the story about the five sages celebrating Pesach in Bne Brak) and probably reacts to the celebration of the Christian Eucharist and the ritualized handling of consecrated hosts (“this is the bread of affliction” and the Afikoman).

Further typical and quite old elements of the rabbinic Seder like the Hallel and the blessings, but also the recitation of the *mikra bikkurim* (“An Aramean tried to destroy my father” or “my father was a wandering Aramean”) either appropriate elements of the Temple ritual of Pesach for the performance of a meal (the Hallel), transfer elements of Temple rituals that had no connection with Pesach whatsoever before the destruction of the Temple to the celebration of Pesach (the *mikra bikkurim*), or apply rules pertaining to any normal meal to the celebration of Pesach (the blessings). None of them are specifically connected with the Christian Eucharist. If the Last Supper is envisaged as an early first century celebration of Pesach, the Hallel was probably not recited at or after it.

The Haggadah as well as its ritual context did not yet exist in Luke’s let alone in Jesus’ time. No part of the Gospels or the Gospels as such could have played the role of the Haggadah in a pre-rabbinic form of the Seder. “Haggadah” is not, furthermore, a literary genre of texts that were recited at celebrations of Pesach, but a clearly delimitable text that is extant in two recensions and which originated centuries after Jesus’ life-time.

Christians did not celebrate banquets because Christ had commanded them to do so at a Pesach meal, *viz.* the Last Supper, but because groups of differing sizes and constitutions were used to do so. The dissemination of the celebration of highly similar forms of the Eucharist does not emerge or derive from a first century Jewish model to celebrate Pesach. Nonetheless, one may ask what first century authors imagined when they portrayed the Last Supper as a Pesach meal. Bits of interpretation of Pesach entered theological observations about Jesus’ death and resurrection (e.g. John 19:36). The early development of the Eucharist is, however, independent from the celebration of Pesach. Neither Exodus 12, nor the Rabbinic Seder, nor the Haggadah share any typical feature with that meal, except for all those ritual elements that all of them have in common with other bits of Greco-Roman table etiquette as reflected in the *deipnon*-literature.

Bibliography

ALBERTZ, RAINER, *Exodus 1. Ex 1–18* (ZBK AT 2), Zürich 2012.

BOKSER, BARUCH M., “Ritualizing the Seder”, in: *JAAR* 56 (1988) 443–471.

— “Todos and Rabbinic Authority in Rome” in: JACOB NEUSNER/PEDER BORGES/ERNEST S. FRERICHS/RICHARD HORSLEY, *New Perspectives on Ancient Judaism, Vol. 1. Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism* (Brown Judaic Studies 206), Atlanta, Georgia [Second Printing] 1990, 117–130.

- BUSTANAY, ODED, "Gezer Calendar", in: *EncJud*² vol. 7 (2007) 569 [Gale Virtual Reference Library (Dec. 16, 2013)].
- DAVIDSON, ISRAEL/ASSAF, SIMCHA/JOEL, B. ISSACHAR, *Siddur R. Saadja Gaon, Kitāb gāmi' aš-šalawāt wat-tasābiḥ* [Hebrew], Jerusalem 1941.
- FRIEDMAN, SHAMMA, *Tosefta Atiqta. Pesah rishon. Synoptic Parallels of Mishna and Tosefta Analyzed with a Methodological Introduction* [Hebrew], Ramat-Gan 2002.
- GAWLINSKI, LAURA, *The Sacred Law of Andania: A New Text with Commentary* (Sozomena 11), Berlin 2012.
- GOLDSCHMIDT, ERNST DANIEL, *Die Pessachhaggada* (Bücherei des Schocken Verlags 54), Berlin 1937.
- *The Passover Haggadah. Its Sources and History. With the Complete Text of the Traditional Haggadah, the Most Ancient Haggadah from the Cairo Geniza and Sample Pages of Manuscript and Printed Haggadot in Reproduction* [Hebrew], Jerusalem 1960.
- GRUBER, MAYER IRWIN, "Year", in: *EncJud*² vol. 21 (2007) 291–292 [Gale Virtual Reference Library (Dec. 16, 2013)].
- LEONHARD, CLEMENS, "Die Pesachhaggada als Spiegel religiöser Konflikte", in: ALBERT GERHARDS/STEPHAN WAHLE, *Kontinuität und Unterbrechung, Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 143–171.
- *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research* (SJ 35), Berlin/New York 2006.
- "Blessings over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two Independent Traditions", in: ALBERT GERHARDS/CLEMENS LEONHARD, *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction* (Jewish and Christian Perspectives 15), Leiden 2007, 309–326.
- "'Herod's Days' and the Development of Jewish and Christian Festivals", in: BENEDIKT ECKHARDT, *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals* (JSJSup 155), Leiden/Boston 2011, 189–208.
- "Das Laubhüttenfest der Rabbinen und die Heiligung von Zeiten", in: PETER GEMEINHARDT/KATHARINA HEYDEN, *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen* (RVV 61), Berlin/Boston 2012, 249–281.
- HAUPTMAN, JUDITH, *Rereading the Mishnah. A New Approach to Ancient Jewish Texts* (TSAJ 109), Tübingen 2005.
- HENGEL, MARTIN, "Das Christuslied im frühesten Gottesdienst", in: CLAUDIUS-JÜRGEN THORNTON, *Martin Hengel. Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201), Tübingen 2006, 205–258 = WALTER BAIER, *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS Joseph Kardinal Ratzinger), Vol. 1, St. Ottilien 1987, 357–404.
- HOUTMAN, CORNELIS, *Exodus*, Vol. 2, *Chapters 7:14–19:25* (Historical Commentary on the Old Testament 2), Kampen 1996 [original 1989].
- JAUBERT, ANNIE, *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (EtB), Paris 1957.
- JOHNSON, CAROLINE "Ritual Epiciclysis in the Greek Acts of Thomas", in: FRANÇOIS BOVON/ANN GRAHAM BROCK/CHRISTOPHER R. MATTHEWS, *The Apocryphal Acts of the Apostles* (Harvard Divinity School Studies/Harvard University Center for the Study of World Religions – Religions of the World), Cambridge, Mass. 1999, 171–204.
- KASHER, MENACHEM M./ASHKNAGE, SHMUEL, *Hagadah Shelemaḥ. The Complete Passover Hagadah* [Hebrew], Jerusalem ²1967 [¹1954/55].
- MARCUS, JOEL, "Passover and Last Supper Revisited", in: *NTS* 59 (2013) 303–324.
- MARTOLA, NILS, "Eating the Passover Lamb in House-temples at Alexandria: Some Notes on Passover in Philo", in: ULF HAXEN/HANNE TRAUTNER-KROMANN/KAREN LISA GOLDSCHMIDT SALAMON, *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 under the auspices of the European Association for Jewish Studies*, Copenhagen 1998, 521–531.
- MCGOWAN, ANDREW B., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.
- "The Meals of Jesus and the Meals of the Church: Eucharistic Origins and Admission to Communion", in: MAXWELL E. JOHNSON/L. EDWARD PHILLIPS, *Studia Liturgica Diversa, Essays in Honor of Paul F. Bradshaw* (Studies in Church Music and Liturgy), Portland, Oregon 2004, 101–115.
- MILGROM, JACOB, "Blood" in: *EncJud*² vol. 3 (2007) 771–772 [Gale Virtual Reference Library (Dec. 16, 2013)].

- MILIK, JÓZEF TADEUSZ, "Le travail d'édition des manuscrits du désert de Juda", in: *Volume du Congrès, Strasbourg 1956* (V.T.S 4), Leiden 1957, 17–26.
- PORTEN, BEZALEL, *Letters* (Textbook of Aramaic Documents From Ancient Egypt 1), Winona Lake 1986.
— *Ostraca and Assorted Inscriptions* (Textbook of Aramaic Documents From Ancient Egypt 4), Winona Lake 1999.
- ROVNER, JAY, "An Early Passover Haggadah According to the Palestinian Rite", in: *JQR* 90 (2000) 337–396.
- SAFRAI, SHMUEL/SAFRAI, ZE'EV, *Haggadah of the Sages. The Passover Haggadah* [Hebrew], Jerusalem 1998.
- SHINAN, AVIGDOR, *The Embroidered Targum, The Aggadah in Targum Pseudo-Jonathan on the Pentateuch* (Publication of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem) [Hebrew], Jerusalem 1992.
- SMITH, JONATHAN ZITTEL, "The Bare Facts of Ritual", in: *HR* 20 (1980) 112–127.
- STEIN, SIEGFRIED, "The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah", in: *JJS* 8 (1957) 13–44.
- STEMBERGER, GÜNTER, "Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments", in: *Kairos* 29 (1987) 147–158 = id., *Studien zum rabbinischen Judentum* (SBAB 10), Stuttgart 1990, 357–374.
- STERN, SACHA, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE–Tenth Century CE*, Oxford 2001.
- STERN, MENAHEM, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* [Vol. 1–3] (Publications of the IASH, Section of Humanities), Jerusalem 1974/1980/1984.
- YUVAL, ISRAEL J., *Two Nations in Your Womb, Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, Calif. 2006 [Hebrew: Tel Aviv 2000].

John the Baptist as an Abstainer from Table Fellowship and Jesus as a ‘Glutton’

(Non-)Participation in Meals as a Means for Gaining Social Capital That Can Confirm or Jeopardize a Person’s Standing in Society (Luke 7:31–35 // Matt 11:16–19)

James A. Kelhoffer

Abriss

Die Anklage, dass Johannes der Täufer ungesellig war, weil er nicht mit anderen aß, sowie die Anklage, dass Jesus mit verkehrten Menschen aß (Lk 7,31–35 // Mt 11,16–19), dürfte schädliche Wirkungen auf ihr soziales Kapital gehabt haben. Weder Johannes noch Jesus dürften mit tonangebenden Leuten gegessen haben, d.h. mit Menschen, die in der Lage gewesen wären, ihnen ihre prophetische Legitimität zu bestätigen.

“A man cannot make him laugh – but that’s no marvel; he drinks no wine.”¹
“Do you think because you are virtuous, that there shall be no more cakes and ale?”²
καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.³

1. Introduction

Accepting *prima facie* the contrast drawn between John’s and Jesus’ disparate eating habits in Luke 7:33–34 // Matt 11:18–19b, scholarship has overlooked a striking similarity in the *result* of those eating habits: neither John nor Jesus is said to have eaten with those who could corroborate their prophetic status. Nor have scholars questioned a central supposition underlying Jesus’ pronouncement against “this generation” in Luke 7:31 // Matt 11:16 – the supposition that, despite John’s and Jesus’ markedly different habits with regard to food, *the onlookers were implacable* in rejecting both John and Jesus. In this essay, I will attempt to show that a reading of this passage using Bourdieusian theory suggests that their rejection of John and Jesus is quite understandable and, additionally, that many other Jews could well have viewed “this generation” as capable of being placated.

According to the French sociologist Pierre Bourdieu, “social capital” measures a person’s influence that comes as a result of the support he or she enjoys from (other) powerful

¹ SHAKESPEARE, *Henry IV*, Part II, Act 2, Scene 4.

² SHAKESPEARE, *Twelfth Night*, Act 2, Scene 3.

³ Luke 7:35; cf. Matt 11:19c.

people. Herein lies a prominent similarity in the presentations of John and Jesus: if John was “neither eating bread nor drinking wine” (Luke 7:33b), he was not participating in table fellowship with influential people. And even less was he engaged in such fellowship if, as Matt 11:18a seems to suggest, he was “neither eating nor drinking” anything.⁴ Nor does Jesus’ eating in a repulsive way, as “a glutton and a drunkard,” and his associating with the wrong people, with tax collectors and sinners (Luke 7:34b//Matt 11:19b), predicate an association with influential people. In the eyes of “this generation,” the outcome of John’s and Jesus’ different eating habits would have been the same: neither prophet would, through table fellowship, be gaining the social capital needed to promote his status as God’s messenger. That similarity between John and Jesus, and the gospel authors’ inability to deny John’s and Jesus’ unacceptable eating habits, can explain the recourse to the passage’s concluding wisdom saying that shifts attention to a satisfying future, rather than the unsatisfying present, state of affairs: “Wisdom is vindicated by (all) her children” (Luke 7:35; cf. Matt 11:19c).

In terms of our collaborative research project on “Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship, and the Eucharist,” this essay explores how *not* taking part – or *how* one takes part – in table fellowship can jeopardize a person’s standing and reputation in society. We examine, then, not a sacred meal but the social implications of participating, or not participating, in ordinary meals with others. In what follows, introductory remarks on anecdotes about John the Baptist’s eating in the Synoptic Gospels and on Bourdieu’s theory of non-economic capital are followed by an analysis of what Luke 7:31–35//Matt 11:16–19 implies⁵ about the social capital that can be gained or lost by participating (or not) in table fellowship. That social capital can indeed come in handy in a context of disputed prophetic authority.

2. John’s Eating in the Synoptics: A Case against Harmonization

Elsewhere, I have outlined a strong tendency in scholarship to interpret four sundry remarks about John the Baptist’s food in light of each other.⁶ When that happens, an unfortunate tendency toward a harmonized reading of those passages (including Luke 7:31–35//Matt 11:16–19) results in the obfuscation of one or more of them.⁷

⁴ See below, on Matt 11:18a (ἢ λθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων).

⁵ This essay analyzes the literary world(s) of Luke 7:31–35 and Matt 11:16–19, setting aside questions about the actual eating habits and associations of the historical Baptist and the historical Jesus. The original wording of the passage (e.g., in Q), which innumerable scholars have taken up, also lies outside the parameters of the present study.

⁶ See JAMES A. KELHOFFER, *The Diet of John the Baptist: “Locusts and Wild Honey” in Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176, Tübingen, 2005), 4–12 and the literature cited, esp. 11 n. 21. The descriptions of John the Baptist in Josephus (*Ant.* 18.5.2 [§§116–119]) and the Fourth Gospel (John 1:6–8, 15, 19–42; 3:22–30; 4:1–3; 5:32–33; 10:40–41) do not mention John’s food.

⁷ E.g., FRANÇOIS BOVON, *Luke: A Commentary on the Gospel of Luke* (Hermeneia, Minneapolis, 2002 [1989]), 1:191 (on Luke 5:33–35); CHRISTOPHER FRANCIS EVANS, *Saint Luke* (TPINTC, London/Philadelphia, 1990), 357; LARRY W. HURTADO, *Mark* (Good News Commentary; San Francisco, 1983), 9–10; LEON MORRIS, *Luke: An Introduction and Commentary* (2nd ed., Grand Rapids, 1988 [1974]), 159; JOHN NOLLAND, *Luke* (WBC 35, Dallas, 1989–93), 1:345; WALTER WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7, Cambridge, 1968), 2–3: “Mark tells us almost nothing of John’s preaching or activity. Instead he mentions John’s diet and clothing (1:6). Why such unimportant details? Because they build progressively to a confirmation of John’s role as forerunner. ... [H]is diet [is] that of the strict Nazarites of old.” So also DAVID HILL, *The Gospel of*

Mark 1:6//Matt 3:4 presents John as eating two foods that, in the ancient Near East and the Greek East, were quite common, "grasshoppers and wild honey."⁸ According to Mark 1:6, "John was in the habit of eating" (ἤν ... ἐσθ(ίω)) those foods. Historically, the characterization of someone who sometimes ate two common foods is equally pedestrian and unremarkable. This is not to assume the historicity of Mark 1:6 but, rather, to point out that such cuisine was ordinary among ancient Near Eastern and Hellenic peoples, including those peoples in Roman Syrio-Palestine.⁹ Consequently, Mark 1:6//Matt 3:4 does not give an ascetic portrayal of John any more than, in a modern culture, a portrayal of someone eating steak and bonbons would predicate modesty or simplicity.¹⁰

Elsewhere in the Synoptic Gospels, we read that John's disciples, like the Pharisees (and any number of observant Jews), fasted: "Now John's disciples and the Pharisees were fasting; and people came and said to [Jesus], 'Why do John's disciples and the disciples of the Pharisees fast, but your disciples do not fast?'" (Mark 2:18; cf. Matt 9:14; Luke 5:33). As we noted for Mark 1:6, the claim of Mark 2:18 par. that John's disciples (and, presumably, John himself) sometimes fasted is historically plausible. Moreover, the habitual eating of "grasshoppers and wild honey" (Mark 1:6 par.) neither requires nor precludes occasional fasting (Mark 2:18 par.). The two passages make different claims that do not impinge on each other.

It is only Luke who reports that, prior to John's birth, a quasi-Nazarite vow would be required of the wilderness prophet. The angel of the Lord stipulates to Zechariah that John must abstain from alcohol but makes no other dietary restriction: "He must not drink wine or strong drink" (Luke 1:15). Curiously, a Nazarite vow was taken by adults and was temporary – not a lifelong commitment. In any case, Luke 1:15 neither facilitates nor affects the interpretation of Mark 1:6 par. or Mark 2:18 par.

Finally, the passage that this essay is to examine (Luke 7:31–35//Matt 11:16–19) condemns the people of "this generation" for heeding neither John nor Jesus, highlighting these two individuals' different *modi operandi* with regard to food and drink. Jesus' "eating and drinking" is contrasted with John's refraining from the same. In both Luke 7:33 and Matt 11:18, John's abstinence is attributed to his possessing power from, or being possessed by, a demon (δαίμόνιον ἔχει).¹¹ Nothing in Mark 1:6 par., Mark 2:18 par. or Luke 1:15 aids in the interpretation of Luke 7:31–35//Matt 11:16–19. We therefore find problematic Otto Böcher's contention that John's diet of "locusts and honey" exemplifies

Matthew (NCB, London, 1972 [repr. Grand Rapids, 1981]), 91: "The food mentioned would be found in the wilderness, and it may indicate (if abstention from flesh is implied) Nazarite asceticism." See also below, on OTTO BÖCHER, "Ass Johannes der Täufer kein Brot (Luk. vii. 33)?" *NTS* 18 (1971–72): 90–92.

⁸ See KELHOFFER, *Diet of John the Baptist*, 36–80 (on locusts/grasshoppers) and 81–99 (on sweet foods known as "honey").

⁹ See *ibid.*, 67–75. An aversion to locust eating is first attested in the Roman period.

¹⁰ See *ibid.*, 17–19 for a critique of an ascetic interpretation of Mark 1:6//Matt 3:4.

¹¹ Luke 7:33 and Matt 11:18 do not specify whether John's abstinence was due to a demonic affliction or to John's power over a demon. See further below, on this point.

his abstention from meat and wine.¹² To make that case, Böcher unpersuasively conflates Luke 7:33 with two other Synoptic passages (Mark 1:6//Matt 3:4; Luke 1:15).¹³

From the disparate anecdotes preserved within the Synoptic Gospels, we infer that early Christ-believers were fascinated by the diet of John the Baptist: his status as a holy man and significance for the origins of the Jesus movement were thought to be bolstered because of his choice of (Mark 1:6//Matt 3:4), or his refraining from (Luke 1:15; Mark 2:18//Matt 9:14//Luke 5:33), certain foods. Matthew was so intrigued that his incorporation (and editing) of different traditions culminated in a contradiction: his generalization that John's "food" consisted (solely) of "locusts and wild honey," at least while John was in the wilderness (Matt 3:4, following Mark 1:6), is not consistent with the subsequent allegation that John did not eat or drink anything (so Matt 11:18; cf. Luke 7:33).

What, then, can be said about an instance when both John and Jesus were rejected, in part due to their eating habits, although those habits differed greatly (Luke 7:31–35//Matt 11:16–19)? Recourse to Bourdieu's assessment of the role of non-economic capital will facilitate our answer to that question.

3. Whom You Know Matters: Bourdieu on Social Capital

In his article on "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital,"¹⁴ the late French sociologist Pierre Bourdieu (1930–2002) emphasizes three kinds of capital¹⁵ – economic, cultural and social – and defines those forms of capital as follows:

[C]apital can present itself in three fundamental guises: as *economic capital*, which is immediately and directly convertible into money and may be institutionalized in the form of property rights; as *cultural capital*, which is convertible, on certain occasions, into economic capital and may be institutionalized in the form of educational qualifications; and as *social capital*, made up of social obligations ('connections'), which is convertible, in certain conditions, into economic capital and may be institutionalized in the form of a title of nobility.¹⁶

¹² BÖCHER, "Johannes der Täufer," 91: "Wenn also der Täufer Heuschrecken (als feste Nahrung) und Honig (als Getränk) genießt, so bedeutet das unbezweifelbar den Verzicht auf Fleisch und Wein. Johannes reiht sich damit ein in die große Schar der antiken Asketen, die sich wie durch sexuelle Enthaltung so auch durch Fleisch- und Weinverzicht von dämonischer Befleckung freihalten wollen."

¹³ See further KELHOFFER, *Diet of John the Baptist*, 28–32, esp. 31.

¹⁴ PIERRE BOURDIEU, "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital," in *Soziale Ungleichheiten* (ed. REINHARD KRECKEL, Soziale Welt, Sonderheft 2, Göttingen, 1983), 183–98; reprinted in *Die verborgenen Mechanismen der Macht* (ed. M. Steinrück, Hamburg, 2002 [1992]), 49–79; ET: "The Forms of Capital," in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (ed. John G. Richardson, New York, 1986), 241–58; reprinted in *Education: Culture, Economy, Society* (ed. Albert H. Halsey et al., Oxford, 1997), 46–58. According to both Richardson (*Handbook of Theory*, 241) and Halsey (*Education: Culture, Economy, Society*, p. ix), the 1983 German article is the original version. Cf. PIERRE BOURDIEU, "Les trois états du capital culturel," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 30 (1979): 3–6; IDEM, "Le capital social," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31 (1980): 2–3. In what follows, I cite the ET in Richardson, *Handbook of Theory*, 241–58. See further the discussion of Bourdieu's concept of cultural capital in JAMES A. KELHOFFER, *Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament* (WUNT 270, Tübingen, 2010), 9–23.

¹⁵ PIERRE BOURDIEU, "Forms of Capital," 241, defines "capital" as "accumulated labor (in its materialized form or its 'incorporated,' embodied form) which, when appropriated on a private, i.e., exclusive, basis by agents or groups of agents, enables them to appropriate social energy in the form of reified or living labor."

¹⁶ BOURDIEU, "Forms of Capital," 243, emphases original.

If cultural capital bespeaks the honor or stature derived from *what* a person knows and has experienced, social capital has to do with *whom* a person knows.¹⁷

Bourdieu defines "social capital" as "the aggregate of the actual or potential resources which are linked to possession of ... membership in a group – which provides each of its members with the backing of collectivity-owned capital, a 'credential' which entitles them to credit, in the various senses of the word."¹⁸ He further suggests, "Manners (bearing, pronunciation, etc.) may be included in social capital insofar as ... they indicate initial membership of a more or less prestigious group."¹⁹ In the gospel text we are to examine, table fellowship can be emblematic of "membership" (however construed), and during a meal a person's "manners," including Jesus' purported gluttony (Luke 7:34b//Matt 11:19b), are on display. In this paper, I construe *participation in table fellowship as an indicator of social capital*.

Bourdieu astutely points out the *uncertainty* of being able to convert a non-economic form of capital into an elevated status, influence or power.²⁰ Any form of capital, moreover, can be construed as *positive or negative*. When I speak of "negative" social capital, I use an analogy to economic capital, which can consist of both assets and debts. Whereas positive social capital can enhance a person's standing, negative social capital can detract from it. In Luke 7:33–34//Matt 11:18–19b, the perceptions of John and Jesus are clearly negative. Since John did not dine with others, he would not have gained the social capital that could have bolstered his prophetic standing. Jesus, who does eat with others, does so in the wrong way: the accusations about *how* Jesus eats (as "a glutton and a drunkard") and *with whom* he eats (as "a friend of tax collectors and sinners") detract from the value of his social capital.

Concluding the passage, the wisdom saying highlights the arbitrariness of the negative assessments about John and Jesus. The crowd's judgments stand in contrast to "Wisdom," who "is vindicated by her deeds" (Matt 11:19b; cf. Luke 7:35). In Bourdieusian terms, however, the crowd's negative assessments are quite logical and, thus, not a sign of implacability. I will suggest that the accusations were a source of embarrassment for early Christ-believers, and required recourse to Wisdom's future judgment.

4. Analysis of Luke 7:31–35//Matt 11:16–19

In what follows, we examine the three parts of the passage, asking to what extent the interpretation of the parable (Luke 7:33–34//Matt 11:18–19b) is consistent with the preceding parable (Luke 7:31–32//Matt 11:16–17) and how the concluding wisdom saying (Luke 7:35//Matt 11:19c) is related to the parable and its interpretation. Scholars have not been, and are still not, of one mind in regard to the passage's possibly composite nature. Most would concur with Wendy J. Cotter, c.s.j. (who, in turn, follows Siegfried Schulz, Paul Hoffmann, Heinz Schürmann, Dieter Lührmann, John S. Kloppenborg and Michael

¹⁷ See further BOURDIEU's discussions of cultural capital ("Forms of Capital," 243–48) and social capital (248–52). See also DAVID SWARTZ, *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago, 1997).

¹⁸ BOURDIEU, "Forms of Capital," 248–49.

¹⁹ *Ibid.*, 256 n. 13.

²⁰ See the citation, above, of "Forms of Capital," 243, where he points out that social capital "is convertible, in certain conditions, into economic capital" (emphasis added) – in contrast to "economic capital, which is immediately and directly convertible into money" (emphasis added).

Steinhauser) that “[t]he unit Q 7:31–35 is clearly composite.”²¹ In his 1981 commentary, Joseph A. Fitzmyer seems to presume this viewpoint: “[T]his episode consists of a parable (or a simile, [Luke 7:]:31–32), an explanation of the parable (vv. 33–34), and an added wisdom-saying (v. 35).”²² Offering, perhaps, a novel solution, Christl M. Maier and Jens Herzer hold that only the interpretation of the parable is secondary and that the wisdom logion originally followed immediately after the parable.²³

The main argument favoring such hypotheses is that the parable and its interpretation are contradictory and thus cannot be assigned to the same stratum of gospel tradition. According to Dieter Zeller, for example, the parable clearly identifies “this generation” with the children in the marketplace, but the interpretation of the parable switches to identifying the children *not* with “this generation” but with John and Jesus, whom “this generation” ignores.²⁴

By contrast, the Swedish exegete Olof Linton argues that, in *both* the parable and its interpretation, “this generation” is linked with the children in the marketplace.²⁵ We will assess and build on Linton’s argument that the parable’s interpretation chides those Jews who, metaphorically, refused to invite John and Jesus to “play” with them. Our contribution to the discussion will be to highlight the implications for John’s and Jesus’ deficient social capital, due to their being ignored by that generation. The analysis dovetails nicely with Bourdieusian theory, since the main critique against Jesus and John involves those *with whom* they do, or do not, associate – an unambiguous marker of social capital.

²¹ WENDY J. COTTER, “The Parable of the Children in the Market-Place, Q (Lk) 7:31–35: An Examination of the Parable’s Image and Significance,” *NovT* 29 (1987): 289–304 at 293. See also the literature Cotter cites at 293 n. 19 and DIETER ZELLER, “Die Bildlogik des Gleichnisses Mt 11,16f. / Lk 7,31f.,” *ZNW* 68 (1977): 252–57. Likewise STEPHAN WITETSCHKE, “The Stigma of a Glutton and Drunkard: Q 7,34 in Historical and Sociological Perspective,” *ETL* 83 (2007): 135–54 at 141–43. FRANZ MUSSNER, “Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16–19 = Lk 7,31–35),” *Bib* 40 (1959): 599–612 at 601, goes so far as to stipulate that the interpretation of the parable (Luke 7:33–34//Matt 11:18–19b) “soll zunächst für sich, ohne seinen Zusammenhang mit dem vorausgehenden Gleichnis, betrachtet werden” (emphasis added).

²² JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (AB 28–28a, Garden City, NY, 1981–85), 1:677, emphasis added. Likewise, ULRICH LUZ, *Matthew: A Commentary* (Hermeneia, Minneapolis, 1989–2007 [1985–2002]), 2:146 (cf. 2:148), points out, “In the opinion of most interpreters the parable of [Matt 11:]16–17 and the interpretation of vv. 18–19 do not quite fit together” although Luz himself objects that “[t]he parable needs a commentary; why should not the one offered in vv. 18–19 not be the original?”

²³ CHRISTL M. MAIER/JENS HERZER, “Die spielenden Kinder der Weisheit (Lk 7,31–35 par. Mt 11,16–19): Beobachtungen zu einem Gleichnis Jesu und seiner Rezeption,” in *Exegese vor Ort* (ed. C. M. Maier et al., FS Peter Welten, Leipzig, 2001), 277–300, esp. 282–85 at 284: “Dann ergäben sich folgende ursprüngliche Bestandteile des Gleichnisses: die Einleitung V. 31, der Vergleich V. 32 und die Anwendung V. 35. Die Deutung in V. 33f. erweist sich als Zusatz, wenn auch wahrscheinlich als ein sehr früher.” I regard Maier and Herzer’s suggestion as implausible, since the parable, by itself, is hardly intelligible without *some* interpretation. See, further, the remark of LUZ, *Matthew*, 2:146 on this point (cited in the preceding footnote).

²⁴ ZELLER, “Bildlogik,” esp. 255–57.

²⁵ See OLOF LINTON, “The Parable of the Children’s Game: Baptist and Son of Man (Matt. xi. 16–19 = Luke vii. 31–5): A Synoptic Text-Critical, Structural and Exegetical Investigation,” *NTS* 22 (1975–76): 159–79 and the discussion below.

4.1. *Children Who Refuse To Play (Luke 7:31–32//Matt 11:16–17)*

Luke 7:31–32

Τίτι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ τίτι εἰσὶν ὅμοιοι;
[32] ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθήμενοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοισι ἃ λέγει.

ἠϋλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε,
ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκλαύσατε.

Matt 11:16–17

Τίτι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην;
ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθήμενοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις [17] λέγουσιν.

ἠϋλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε,
ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε.

We begin with the parable (or simile, Luke 7:32//Matt 11:16b) and then consider the comparison with “this generation” (Luke 7:31//Matt 11:16a).

4.1.1. *καθημένους*

Fitzmyer is correct to point out that the participle *καθημένους* “is the key to understanding the groups of children; one group sits and refuses to go along with the other.”²⁶ Children who “sit” are choosing to “sit out,” or not to interact with the others.

Cotter pertinently asks in regard to the children sitting in the marketplace, “[W]hy does the parable choose that particular position for the aggressive/angry children who call out their accusations?”²⁷ Positing that “[t]he ordinary activity of children in an open area is running or chasing,” she implausibly infers “that the composer of the parable does not appear to have much knowledge of how children behave.”²⁸ In 1987, Cotter had perhaps never seen a young child become obstinately immobile when, for example, refusing to take a bath, eat carrots, or share a toy.²⁹ Even if Cotter does not view the children’s inaction as characteristic of irate kids, she correctly points out that “the *accusations* that the children make are certainly immature enough to represent the petulant accusations of children.”³⁰ We find, then, no “puzzling incongruity”³¹ between the children’s (in)action and their accusations.

4.1.2. *προσφωνοῦσιν/προσφωνοῦντα*

Cotter is correct to note, however, the incongruity of using the verb *προσφωνέω* (“to address”) to describe what these petulant children do, since the verb has “a consistently formal context,” such as addressing the people (2 Macc 15:15; Acts 21:40) or a king (1 Esdr

²⁶ FITZMYER, *Luke*, 1:680.

²⁷ COTTER, “Children in the Market-Place,” 295.

²⁸ *Ibid.*, 296.

²⁹ Nor would we concur with WALTER GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3, 7th ed., Berlin, 1974), 167 (on Luke 7:32), who points to “der Unentschlossenheit der spielenden Kinder, die nicht wissen, was sie eigentlich wollen.” In the parable, the problem is not the children’s “undecidedness” but, rather, that they did not get what they wanted. Likewise WOLFGANG WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3, Berlin, 1988), 151, on “der Unentschlossenheit der spielenden Kinder, die nicht wissen, was sie wollen.”

³⁰ COTTER, “Children in the Market-Place,” 296, emphasis original.

³¹ So COTTER, “Children in the Market-Place,” 296.

2:21).³² When the children's "immature accusations are communicated by means of a formal address, or dignified call,"³³ the hearer is to wonder, What kind of emotionally worked up children would, at the same time, be capable of making a formal address? A likely answer suggests itself in a consideration of their position in the marketplace.

4.1.3. ἐν ἀγορᾷ/ἐν ταῖς ἀγοραῖς

Cotter also makes a key observation about the use of κάθημαι and ἀγορά together: those who would "sit" in a "marketplace" were *the judges*.³⁴ Applying such a counterintuitive, juridical context to the parable, Cotter surmises, "[T]he parable does not draw us into the world of children, but into the world of adults, and in particular the centres of civic justice, the courts."³⁵ Demurring from Cotter's either-or proposal, I would suggest that the parable draws us both into the world of children and the world of adults by attributing juvenile traits to the judges.³⁶

4.1.4. ἀλλήλοις/ἑτέροις

In Luke, one group of children is envisioned, with some of them addressing "each other" (ἀλλήλοις). Matthew envisions two distinct groups of children, with the one group calling out to the "others" (ἑτέροις). The Matthean scenario could be viewed as more pessimistic: it is not surprising if "others" do not respond. Within the parable, Luke's ἀλλήλοις could make more sense: those not participating in a game would be calling out to "each other" hoping that play could recommence.

4.1.5. ἠυλόησαμεν ... ἐθρηνήσαμεν

The children who are now refraining from play had previously tried to induce others to play. Playing the flute (αυλόω) invites a response to, or interaction with, the music. Singing a dirge (θρηνώ) is equally inviting, even if it anticipates a different response.

4.1.6. οὐκ ὠρχήσασθε ... καὶ οὐκ ἐκλάυσατε

No response to the musical overtures is given: the others do not dance (ὠρχέομαι); nor do they beat their breasts as a sign of mourning (κόπτω).³⁷

4.1.7. *The Unclear Meaning(s) of the Parable*

As is the case with most ancient parables, it would likely be elusive to search for "the" original meaning of this parable. The scenario envisioned is one in which a group (or,

³² *Ibid.*, 296–97; see also BDAG, 887, s.v. προσφωνέω def. 1. On that basis, Cotter appropriately criticizes the RSV translation for Luke 7:32 ("calling") for obfuscating the incongruity of a formal address. Her criticism would also hold for the NRSV ("calling to one another"). Cotter further implores, "[W]e must ask why the parable's composer would deliberately choose so formal a verb as προσφωνεῖν in order to describe the childish taunts of disgruntled children" (p. 297, emphasis original).

³³ *Ibid.*, 298.

³⁴ See COTTER, "Children in the Market-Place," 299–301 at 301: "In trial scenes, the speaker seems to need only mention the seated posture of the magistrates in order to refer to their function of judging."

³⁵ *Ibid.*, 302.

³⁶ Later in her article, COTTER, "Children in the Market-Place," 304, says something similar: "This generation ... unmasks itself as shallow as children, in the very judgment it pronounces."

³⁷ See BDAG, 559, s.v. κόπτω def. 2.

a group within a group) of children attempts, through different means, to engender a response from others. Because the others did not respond, the overtures ceased, and the youthful musicians sat down and lamented the lack of response.

The parable stimulates the hearer to ask who did what, did not receive a response, and subsequently gave up. Likewise: Who is viewed negatively for not responding? And what did those other children do instead of playing with those who had called out to them? These open-ended questions could stir a myriad of speculations about possible *Sitze im Leben* that the parable reflected. A general and open-ended scenario, however, would seem to preclude such speculations. We concur with Ulrich Luz's suggestion that "[t]he parable needs a commentary" since so much remains unclear from the parable itself.³⁸

4.1.8. The Place of "This Generation" in the Parable (Luke 7:31 // Matt 11:16a)

The parable's possible range of meanings is curtailed because it occurs after Luke 7:31 // Matt 11:16a. Both evangelists specify "this generation" as corresponding to the jilted musicians – *not* to the non-responsive audience.³⁹ As Daniel J. Harrington notes, "The word *genea* appears in a negative sense to describe the opponents of Jesus and John. For similar uses of the term [*genea*] see Matt 12:39–42; 16:4; 17:17; 23:36; 24:34."⁴⁰ Since these uses of γενεά occur *later* in Matthew, Harrington's contention would not be obvious to Matthew's audience until those portions of Matthew had been read aloud. One can wonder if, when these Gospels were written, "this generation" was (still) limited to the time of the earthly Jesus. Might the shame of an earlier rejection of Jesus have been transferred to later Jesus (and even Baptist) movements?⁴¹

Within the parable, the criticism given to "this generation" is that *they* ceased to play along because *they* had not received the response that *they* desired from others. Upon hearing the parable, one may ask, Who did not respond as the children wished? An audience can only imagine who that could be – until the interpretation of the parable introduces John and Jesus.

³⁸ See above, on LUZ, *Matthew*, 2:146 (cf. 2:148).

³⁹ See ROBERT H. GUNDRY, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (2nd ed., Grand Rapids, 1994), 211: "Luke's text has 'the men of this generation' in parallel with 'children' who represent them." Even in Matthew, the singular τὴν γενεάν αὐτῆν is parallel with the plural παῖδις.

⁴⁰ DANIEL J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew* (SP 1, Collegeville, MN, 1991), 157.

⁴¹ WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT/CHRISTOPHER STEPHEN MANN, *Matthew* (AB 1, Garden City, NY, 1971), 140 could be open to this possibility: "This generation of [Matt 11:]16 may be wholly unresponsive to the divine call of John and Jesus, but for those who respond, the wisdom of God is justified in their deeds" (emphasis original).

4.2. *The Interpretation of the Parable: Children Who Cease To Invite John and Jesus To Play (Luke 7:33–34//Matt 11:18–19b)*

Luke 7:33–34

ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς
μὴ ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον,
καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει.
[34] ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε·
ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης,
φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν.

Matt 11:18–19b

ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης
μήτε ἐσθίων μήτε πίνων,
καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει.
[19a] ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
ἐσθίων καὶ πίνων, [19b] καὶ λέγουσιν·
ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης,
τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.

In the interpretation of the parable, the introduction of John and Jesus presents a (perhaps perplexing) complexity. Do John and Jesus become the musicians who now refuse to play?⁴² No, they do not, for Luke 7:31//Matt 11:16a has already identified the musicians as “(the people of) this generation.” If, as we will argue, that identification of “this generation” extends into the parable’s interpretation, we may ask what Luke 7:33–34//Matt 11:18–19b says about those who gave up on trying to interact with John and Jesus.

4.2.1. γάρ

As mentioned above, the parable, by itself, is open to any number of interpretations or applications, but the postpositive γάρ firmly connects the interpretation to the preceding parable.

4.2.2. ἐλήλυθεν ... ἐλήλυθεν/ἦλθεν ... ἦλθεν

Olof Linton suggests that since, at this point in the Synoptics, John is in prison, one would expect the aorist tense for John and the perfect tense for Jesus.⁴³ In both Gospels, the parallel structure accentuates the common rejection of John and Jesus, despite their different *modi operandi* in regard to food and, by implication, to table fellowship.

Many interpreters maintain that the interpretation of the parable highlights the difference between the message of John (on the impending judgment) and of Jesus (on the coming of God’s kingdom), but Cotter is correct to insist “that the issues by which they are condemned do not relate to the differences in the *preaching* of John and Jesus, but rather to the differences in eating and drinking habits, i.e. externals.”⁴⁴ Cotter goes on to contrast the children’s “vacillating fancy” and “outrageous smugness” with John’s and Jesus’ “harmless personal practice[s].”⁴⁵ Viewed in relation to John’s and Jesus’ social capital, those “harmless personal practice[s]” had the effect of alienating John and Jesus from their critics – just as, in the parable, one group of playing comrades had separated from another. Thus, both the parable’s disapproving stance toward the juvenile judges and the

⁴² So ZELLER, “Bildlogik,” 255–57.

⁴³ LINTON, “Parable of the Children’s Game,” 163. See further, GUNDRY, *Matthew*, 212, who regards the perfect tense in Luke as more original: “Matthew never writes the perfect of ἔρχομαι, and at 17:12 he will make the same change, again in a reference to John the Baptist (cf. Mark 9:13).”

⁴⁴ COTTER, “Children in the Market-Place,” 302, emphasis original.

⁴⁵ *Ibid.*, 302–3.

sources of John's and Jesus' social marginalization (at least, as construed by those judges) are important for understanding the accusations leveled against John and Jesus.

4.2.3. Ἰωάννης [ὁ βαπτιστής] ... ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

The *crux interpretum* concerns with whom John and Jesus are to be identified in the parable. The answer is hotly disputed in scholarship.⁴⁶ Linton effectively counters the common view "that 'this generation' is compared ... with those who refuse to play" with the other children who had called out to them:⁴⁷

1. That "this generation" is compared "with those children who propose the games" is the only possible understanding of the introduction."⁴⁸
2. The order of wedding music and, subsequently, a funeral dirge does not correspond to the mention of John first and Jesus second.
3. An "even more decisive" point, says Linton, is "that there is a correspondence between what the children say and what people say of John and Jesus. ... [B]oth utterances are in fact complaints, complaints about the other children in the parable and complaints about John and Jesus in the application. ... [T]he *tertium comparationis* lies in the comments, in what the children *say* about their comrades, and what people *say* about John and Jesus."⁴⁹

Linton concludes, "The complaint is that 'the others' spoil the game by refusing to play their part, so that instead of being good comrades the others behave as outsiders."⁵⁰

The situation envisioned becomes one where John and Jesus are rejected because they have not "played their part" among the very generation that, previously, had called out to *them*. Our view of the interpretation of the parable is consistent with other gospel passages where Jesus is approached *by* his contemporaries (rather than Jesus taking the initiative to approach *them*). For example, Mark 4:1 reports not that Jesus went out to the people but that "a very large crowd gathered around him."⁵¹

⁴⁶ For reasons given below, I have changed my view on the matter while working on this article.

⁴⁷ See LINTON, "Parable of the Children's Game," 171–73.

⁴⁸ LINTON, "Parable of the Children's Game," 172; likewise COTTER, "Children in the Market-Place," 295 (against D. Zeller): "it contradicts the introduction of the parable."

⁴⁹ LINTON, "Parable of the Children's Game," 173, emphasizes original. By implication (although not germane to the present analysis), a standard argument for assigning the parable and its interpretation to different stages in the development of the Gospels disappears.

⁵⁰ LINTON, "Parable of the Children's Game," 174. I part company with Linton, however, when he attempts to ascertain the *Sitz im Leben* in which the parable originally found meaning. According to Linton, the problem was that "the Pharisees demanded ... only that John and Jesus should behave according to normal Jewish practice" by "tak[ing] part in feasts when the people had their festivals and fast[ing] when all decent people fasted" (p. 175). As evidence that Jesus "did not fast as John and the Pharisees and their disciples did," Linton (pp. 175–76) points to Mark 2:18–22 par. Linton (p. 176) concludes that Jesus "did not behave as a Jew should do. And that was a bad thing. We must remember that fasting, eating and drinking were of religious importance. You could not do as you liked without serious implications." Perhaps emblematic of NT scholarship in the 1970s, Linton's paradigm of placing "Jesus against Judaism" is highly problematic, whether one aims to analyze the historical Jesus or Matthew's and Luke's christologies. Cf. MICHAEL WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5, Tübingen, 2008), 287 that λέγετε in Luke 7:33c, 34c "lässt erkennen, dass Lukas sich jetzt offenbar die Pharisäer und die Rechtsgelehrten (V. 30) als Adressaten der Rede Jesu vorstellt."

⁵¹ See also, e.g., Mark 2:18b: "People came and said to him [Jesus], 'Why do John's disciples and the disciples of the Pharisees fast, but your disciples do not fast?'; 7:1: "Pharisees and some of the scribes who had come from Jerusalem gathered around him"; 11:27: "As he was walking in the temple, the chief priests, the scribes,

What, then, did John and Jesus fail to do? The reasons given in Luke 7:33–34//Matt 11:18–19b voice no objection to their prophetic messages. Rather, some Jews objected to those *with whom* John and Jesus did or did not associate and to their (*non-*)*participation in table fellowship*, at least with *them*.

4.2.4. *μὴ ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον/μήτε ἐσθίων μήτε πίνων*

John is accused because he did not eat with others – in any case, not with those outside his circle of disciples (cf. Mark 2:18–22 par., discussed above). Because of that, “this generation” has ceased trying to interact with him and has, instead, rendered judgment on him. Without their support, John would naturally lack the social capital needed to confirm his prophetic legitimacy, at least among them. We thus differ with Luz, who suggests, “While many people probably praised John’s asceticism,” the attributions of “glutton” and “drunkard” were, of course, unambiguously negative.⁵² On the contrary, the result of being rejected was markedly negative for both John’s and Jesus’ social capital.

Above, we wondered what the other children in the parable did instead of playing with those who had invited them to play – since the parable gives no answer (Luke 7:32//Matt 11:16b–17). In the interpretation (Luke 7:33//Matt 11:18), others reproach John because he is *asocial*: he did not eat – or, metaphorically, play – with others.

4.2.5. *δαίμόνιον ἔχει*

Even worse, beyond lacking social capital, John is associated with a demon (cf. John 10:20–21). Whether one construes John as being possessed by a demon⁵³ or having mastery over a demon,⁵⁴ the resulting portrait is of an asocial misfit who did not eat with those outside his group and who, as a result, lacked the social capital that could have been gleaned from associating with a wider group of potential supporters.

4.2.6. *ἐσθίων καὶ πίνων*

Jesus stands in contrast to the asocial John but fares no better. Why? Although Jesus’ “eating and drinking” opens the door to building rapport with others, it is to no avail, as he eats in the wrong way and associates with the wrong people.

Returning to the question we posed, above, about what the other children in the parable did instead of playing with those who had invited them, we find, in the interpretation, a different accusation leveled against Jesus. Whereas John is an asocial misfit who, metaphorically, played with *no one*, Jesus associated (or played) with people *other than* those who had invited him.

In developing the response to “this generation,” the parable’s interpretation presents Jesus’ detractors as no more mature than jealously irate children who complain that Jesus played with others instead of with them. Our explanation of John and Jesus relative to the

and the elders *came to him*.” Cf. Mark 2:2 (“many gathered”); 2:13 (“the whole crowd gathered around him”); 2:15 (“there were many who followed him”); 3:7 (“a great multitude from Galilee followed him”).

⁵² Luz, *Matthew*, 2:149. See, above, our criticism of an ascetic interpretation of John’s diet.

⁵³ E.g., GRUNDMANN, *Lukas*, 167 (on Luke 7:32): “als Besessenheit beurteilt.” So also COTTER, “Children in the Market-Place,” 303.

⁵⁴ See CARL H. KRAELING, *John the Baptist* (New York, 1951), 11–13; MUSSNER, “Der nicht erkannte Kairos,” 601; KELHOFFER, *Diet of John the Baptist*, 11–12.

parable finds *no contradiction (or even tension) between the parable and the interpretation given* and, thus, discounts a common argument that the interpretation is secondary.⁵⁵

4.2.7. φάγος και οἰνοπότης

The unsavory characterization of Jesus as “a glutton and a drunkard” discounts any advantage of associating with him. Above, we called attention to Bourdieu’s view that “[m]anners (bearing, pronunciation, etc.) may be included in social capital insofar as ... they indicate initial membership of a more or less prestigious group.”⁵⁶ Naturally, a person labeled as φάγος και οἰνοπότης would have a hard(er) time belonging to “a prestigious group.” By labeling Jesus, the accusers exonerate themselves for not associating with him.

4.2.8. φίλος τελωνῶν και ἁμαρτωλῶν

Jesus’ association with “tax collectors and sinners” corresponds to the demon-tainted social capital ascribed to John (δαμόνιον ἔχει, discussed above). It is particularly demeaning to dub Jesus as a “friend” (φίλος) of such people. His posited relationship to them, we hold, should not be construed as a friendship between equals. In ancient patron-client relationships, “friend” (Lat. *amicus*) commonly described a client (Lat. *cliens*) who was beholden to his or her patron.⁵⁷ If we accept that definition of φίλος for this gospel text,⁵⁸ Jesus would stand accused because he owed allegiance to wealthy “tax collectors” and other “sinners” after receiving help from them – including, presumably, help in the form of meals they provided for him and his disciples. As a client of the despised “tax collectors and sinners,” Jesus would be assigned a status even *lower* than theirs.

Who would want to associate with such a person? Or, what children would want to “play” with someone from that group? Jesus’ detractors also downgrade the status of his patrons (cf. Mark 15:40–41; Luke 8:2–3), counting them among the “sinners” who deserve to be ostracized. The insults leveled against Jesus and his benefactors would likewise apply to Jesus’ disciples and, by extension, to later Christ-believers.

We find it unnecessary to posit, as Gundry does, a connection between impurity and the company Jesus keeps.⁵⁹ The passage says nothing about kashrut, and those with whom Jesus eats are not said to be unclean. Nor are those with whom Jesus does not eat present-

⁵⁵ In counterpoint to MUSSNER, “Der nicht erkannte Kairos,” 601; ZELLER, “Bildlogik”; COTTER, “Children in the Market-Place,” 293; WITETSCHKE, “Stigma of a Glutton and Drunkard,” 141–43; and many others. See, above, on this point.

⁵⁶ BOURDIEU, “Forms of Capital,” 256 n. 13.

⁵⁷ See RICHARD P. SALLER, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge [UK], 1997), esp. 135–37, 143–45; JAMES A. KELHOFFER, “Reciprocity as Salvation: Christ as Salvific Patron and the Corresponding ‘Payback’ Expected of Christ’s Earthly Clients according to the *Second Letter of Clement*,” *NTS* 59 (2013): 433–56 at 449. SALLER, *Personal Patronage*, 1, points out that “the two parties are of unequal status” in his elaboration of “[t]hree vital elements which distinguish a patronage relationship. ... First, it involves the reciprocal exchange of goods and services. Secondly, to distinguish it from a commercial transaction in the marketplace, the relationship must be a personal one of some duration. Thirdly, it must be asymmetrical, in the sense that the two parties are of unequal status and offer different kinds of goods and services in the exchange—a quality which sets patronage off from friendship between equals.” See further KELHOFFER, “Reciprocity as Salvation,” 434–36.

⁵⁸ Cf. the uses of φίλος in Luke 11:5, 6, 8; 14:10, 12; and esp. 16:9.

⁵⁹ GUNDRY, *Matthew*, 213: “The charge that Jesus is a glutton and a drunkard ... links up with the additional charge that Jesus is ‘a friend of publicans and sinners.’ In other words, ceremonial contamination from the publicans and sinners with whom he eats and drinks exacerbates his gluttony and drunkenness.”

ed as (more) clean. Rather than a problem with Jesus' uncleanness by association, we find a problem with Jesus' social capital. Jesus associates with undesirables, which, in turn, makes an association with Jesus undesirable for others. Viewed in this light, Jesus' accusers are neither capricious nor implacable. Rather, they make a reasonable decision not to associate with Jesus, a client of "tax collectors and sinners."

It is striking that this highly provocative situation is resolved neither in the parable (Luke 7:31–32//Matt 11:16–17) nor in the interpretation of the parable (Luke 7:33–34//Matt 11:18–19b). In our view, it is unlikely that this gospel material would have been transmitted without *some* resolution. Whatever its origin, the resolution given (Luke 7:35//Matt 11:19c) comes in the form of a future-oriented wisdom saying, to which we now turn.

4.3. *Wisdom Promises a Future Vindication (Luke 7:35//Matt 11:19c)*

Luke 7:35

καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία
ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.

Matt 11:19c

καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία
ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.

Harrington maintains that "[t]he closing comment is obscure."⁶⁰ It is correct that the wisdom pronouncement would, by itself, be "obscure," but we hold that in this context it is not.

The conjunction καί ("and") makes only a loose connection between the interpretation of the parable and the wisdom pronouncement that follows. Many scholars cast doubt upon whether Luke 7:35//Matt 11:19c originally belonged to the same stratum (or strata) of gospel tradition as the preceding verses.⁶¹ Such doubt is unnecessary, however. As we said above, the mere mention of children who sit and refuse to play does not bring closure to the situation. We find no reason to separate the wisdom pronouncement from the parable or the interpretation of the parable.

Albright and Mann call attention to the need for *some* conclusion, given John's and Jesus' "failure" in the current situation.⁶² Without a mitigation of the present situation and an anticipation of a future reversal, the embarrassment stemming from their failure would have been equally stinging in pre-Matthean and pre-Lukan traditions as in these Gospels.⁶³ In anticipating a future vindication, the wisdom statement destabilizes the power dynamics underlying the accusations against John and Jesus.

With regard to the meaning of "wisdom" in the concluding verse, Ragnar Leivestad makes a good case that, within Matthew 11, "the saying conceals a threat" and that "σοφία

⁶⁰ HARRINGTON, *Matthew*, 158, continues: "It should probably be taken as a general comment on the results of the teaching of John and Jesus, something like 'you will know them by their fruits' (Matt 7:20)."

⁶¹ E.g., FITZMYER, *Luke*, 1:679: "The added saying of Jesus in v. 35 not only allegorizes the parable further in identifying the 'children' as children of Wisdom, but even recalls the 'vindication' of God by all the people and the toll-collectors of v. 29 above." So also BOVON, *Luke*, 1:287 (on 7:35); LUTZ, *Matthew*, 2:146.

⁶² See ALBRIGHT/MANN, *Matthew*, 139, that "the methods of John and Jesus have place in God's providence, for all their seeming disparity and failure."

⁶³ We are not attempting to demonstrate that the wisdom saying was, in fact, originally attached to the parable, but we do discount the value of arguments suggesting that it was a later addition.

is used ironically.”⁶⁴ Such a warning against John’s and Jesus’ inept judges, we think, is suggestive even for Luke 7.⁶⁵ The wisdom of “this generation” is thereby discounted, and, as Stephan Witetschek points out, in “the final verse” Jesus “turns the blame on them: By rejecting (John and) Jesus they themselves prove that they are not on the side of Wisdom”.⁶⁶ The earlier accusations against John and Jesus give way to counter-accusations whose validity Wisdom will ultimately confirm.

5. Conclusion

In this essay, we have asked how a focus on John’s and Jesus’ deficient social capital illuminates the accusations and counter-accusations in Luke 7:31–35//Matt 11:16–19. What follows is a summary of the salient conclusions.

1. In explaining how a group attains, and retains, power, Bourdieusian theory goes beyond a myopic Marxist focus on economic capital and weighs, in addition, the roles that social capital and cultural capital can play. Since Luke 7:31–35//Matt 11:16–19 highlights a context of disputed legitimacy and of one or more groups’ choice not to associate with others, the passage is ripe for an analysis informed by Bourdieusian theory.
2. Social capital matters. Nowadays, hardly anyone running for political (or ecclesial) office would refrain from table fellowship with as many potential supporters as possible. In this gospel passage, the problem is not the (different) content of John’s and Jesus’ preaching but that “this generation” has dismissed John for being *asocial* and Jesus for being *social with the wrong people*.
3. One surprising conclusion is that the stance of “this generation” is consistent, if not also rational. Since John and Jesus did not give a satisfactory response to earlier overtures, some Jews have, understandably, ceased to serenade them. Although the gospel passage paints “this generation” as implacable, its actions are neither arbitrary nor undecided. The problem is not that those of this generation are incapable of being pleased but, rather, that they have grown weary of John’s unresponsiveness and Jesus’ choice of other, unsavory social contacts (“tax collectors and sinners”).
4. Labeling Jesus as the client (φίλος) of “tax collectors and sinners” would assign to him a status even lower than that of those with whom he is associated. That lower status could then justify the choice by some Jews to no longer invite Jesus to associate with them.
5. The *ad hominem* (or, rather, *ad homines*) attack against “this generation” can be viewed as necessary to detract from the status of those who had rejected John and

⁶⁴ RAGNAR LEIVESTAD, “An Interpretation of Matt 11:19,” *JBL* 71 (1952): 179–81 at 180: “It would seem then that the saying conceals a threat. ... It is not the divine σοφία which is meant. On the contrary, σοφία is used ironically.” See further *ibid.*, 181: “The threatening tenor of the words is underlined by what follows. Matt[hew 11] continues with the woes proclaimed to those cities where most of the mighty works of Jesus had been done. They had stuck to their disengaged neutrality instead of repenting. And then he once more returns to ‘wisdom’ in Matt 11:25, that God has “hidden these things from the wise and understanding (ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν) and revealed them to the babes.”

⁶⁵ Pace LEIVESTAD, “Interpretation of Matt 11:19,” 181, who holds that in Luke 7:35 “[a]n ironical meaning” of σοφία “is less plausible.”

⁶⁶ WITETSCHKE, “Stigma of a Glutton and Drunkard,” 151.

Jesus. Those who did the rejecting are not the usual esteemed judges who sit in the marketplace. Rather, as Cotter points out, those who would judge are merely petulant children,⁶⁷ whose verdict Wisdom will overturn.

6. It is unnecessary to infer that Luke 7:31–35 // Matt 11:16–19 is composite – that is, that the parable, the interpretation, and the wisdom saying arose at different stages. We have suggested, on the contrary, that the passage can be read as a unified whole, with “this generation” identified as children in both the parable (where the identification is clear) and in its interpretation (where, we have argued, the identification is continued).⁶⁸ Although we have not attempted to demonstrate that the passage is a compositional unity, that inference could be supported by our analysis.
7. The sundry Synoptic passages about John the Baptist’s food (Mark 1:6 // Matt 3:4; Mark 2:18 par.; Luke 1:15) are of negligible help for interpreting Luke 7:31–35 // Matt 11:16–19. A harmonization of those passages results in the obfuscation of one or more of them.
8. Given our focus in this article, we have refrained from drawing conclusions about the actual social capital of the historical Baptist or the historical Jesus, or about the original wording of the passage (for example, in Q).⁶⁹ Whether an evangelist was seeking to mitigate the embarrassment stemming from the rejection of John and Jesus, or to mitigate the shame of the rejection of later Christ-believers (using John and Jesus as archetypes), attempting to assign value to someone’s cultural capital could be quite precarious – and, often, disputed – in any number of settings.⁷⁰
9. The worth of a person’s social capital is routinely a matter of assessment, or re-assessment, if not dispute. For some, Jesus’ association with “tax collectors and sinners” could be construed as a sign of the nearness of God’s kingdom. But for others, that same association could detract from Jesus’ prophetic status and, as a result, from his witness to that kingdom.

In this essay, we have attempted to answer some questions about John’s and Jesus’ participation or non-participation in table fellowship and have touched upon other questions only *en passant*. In considering possible socio-political implications of participating, or not, in table fellowship, we have examined not sacred meals but, rather, everyday meals without a specified ritual or sacramental context. The table is set for other scholars to analyze, in both ancient and modern contexts, the dynamic interplay between table fellowship and the acquisition of social capital.

Bibliography

- ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL/MANN, CHRISTOPHER STEPHEN, *Matthew* (AB 1), Garden City, NY, 1971.
 BÖCHER, OTTO, “Ass Johannes der Täufer kein Brot (Luk. vii. 33)?” *NTS* 18 (1971–72): 90–92.
 BOURDIEU, PIERRE, “Le capital social.” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31 (1980): 2–3.
 — “Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital.” Pages 183–98 in *Soziale Ungleichheiten*. Edited by REINHARD KRECKEL, *Soziale Welt, Sonderheft 2*. Göttingen, 1983. Repr. on pages 49–79 in *Die*

⁶⁷ See above, on COTTER, “Children in the Market-Place,” 299–301.

⁶⁸ Building on LINTON, “Parable of the Children’s Game,” esp. 171–73.

⁶⁹ On these points, see, e.g., WITETSCHEK, “The Stigma of a Glutton and Drunkard”; MARY J. MARSHALL, “Jesus: Glutton and Drunkard?” *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2005): 47–60.

⁷⁰ See KELHOFFER, *Persecution, Persuasion and Power*, 14–18.

- verborgenen Mechanismen der Macht. Edited by M. STEINRÜCKE, Hamburg, 2002 (1992). ET: "The Forms of Capital." Pages 241–58 in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Edited by JOHN G. RICHARDSON, New York, 1986. Repr. on pages 46–58 in *Education: Culture, Economy, Society*. Edited by ALBERT H. HALSEY et al., Oxford, 1997.
- "Les trois états du capital culturel." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 30 (1979): 3–6.
- BOVON, FRANÇOIS, *Luke: A Commentary on the Gospel of Luke*. Vol. 1. (Hermeneia), Minneapolis, 2002 (1989).
- COTTER, WENDY J., C.S.J., "The Parable of the Children in the Market-Place, Q (Lk) 7:31–35: An Examination of the Parable's Image and Significance." *NovT* 29 (1987): 289–304.
- EVANS, CHRISTOPHER FRANCIS, *Saint Luke* (TPINTC), London/Philadelphia, 1990.
- FITZMYER, JOSEPH A., *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (AB 28–28a), Garden City, NY, 1981–85.
- GRUNDMANN, WALTER, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3), 7th ed. Berlin, 1974.
- GUNDRY, ROBERT H., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2nd ed., Grand Rapids, 1994.
- HARRINGTON, DANIEL J., *The Gospel of Matthew* (SP 1). Collegeville, MN, 1991.
- HILL, DAVID, *The Gospel of Matthew* (NCB), London, 1972. Repr., Grand Rapids, 1981.
- HURTADO, LARRY W., *Mark* (Good News Commentary), San Francisco, 1983.
- KELHOFFER, JAMES A., "The Diet of John the Baptist: 'Locusts and Wild Honey' in Synoptic and Patristic Interpretation (WUNT 176), Tübingen, 2005.
- *Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament* (WUNT 270), Tübingen, 2010.
- "Reciprocity as Salvation: Christ as Salvific Patron and the Corresponding 'Payback' Expected of Christ's Earthly Clients according to the *Second Letter of Clement*." *NTS* 59 (2013): 433–56.
- KONSTAN, DAVID, *Friendship in the Classical World* (Key Themes in Ancient History), Cambridge, 1997.
- KRAELING, CARL H., *John the Baptist*. New York, 1951.
- LEIVESTAD, RAGNAR, "An Interpretation of Matt 11:19." *JBL* 71 (1952): 179–81.
- LINTON, OLOF, "The Parable of the Children's Game: Baptist and Son of Man (Matt. xi. 16–19 = Luke vii. 31–5): A Synoptic Text-Critical, Structural and Exegetical Investigation." *NTS* 22 (1975–76): 159–79.
- LUZ, ULRICH, *Matthew: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, 1989–2007 (1985–2002).
- MAIER, CHRISTL M./HERZER, JENS, "Die spielenden Kinder der Weisheit (Lk 7,31–35 par. Mt 11,16–19): Beobachtungen zu einem Gleichnis Jesu und seiner Rezeption." Pages 277–300 in *Exegese vor Ort*. Edited by CRISTL M. MAIER et al. FS Peter Welten., Leipzig, 2001.
- MARSHALL, MARY J., "Jesus: Glutton and Drunkard?" *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2005): 47–60.
- MORRIS, LEON, *Luke: An Introduction and Commentary*, 2nd ed., Grand Rapids, 1988 (1974).
- MUSSNER, FRANZ, "Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16–19 = Lk 7,31–35)." *Bib* 40 (1959): 599–612.
- NOLLAND, JOHN, *Luke* (WBC 35), Dallas, 1989–93.
- SALLER, RICHARD P., *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge, 1982.
- SWARTZ, DAVID, *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, 1997.
- WIEFEL, WOLFGANG, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3), Berlin, 1988.
- WINK, WALTER, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7), Cambridge, 1968.
- WITETSCHEK, STEPHAN, "The Stigma of a Glutton and Drunkard: Q 7,34 in Historical and Sociological Perspective." *ETL* 83 (2007): 135–54.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen, 2008.
- ZELLER, DIETER, "Die Bildlogik des Gleichnisses Mt 11,16f. / Lk 7,31f." *ZNW* 68 (1977): 252–57.

Jesus' Meals and Table Companions¹

Jostein Ådna

Abriss

Kennzeichnend für Jesu Zusammenleben mit seinen Jüngern waren deren Tischgemeinschaften unter Verzicht auf Fasten (Mk 2,18f.). Dem entspricht Jesu häufig benutzte Metapher des Festmahls für das Reich Gottes (z.B. Mt 8,11; Lk 15,22–24). Weil Jesu Mahlpraxis ein integrierter Bestandteil seiner einladenden Gottesreichverkündigung war, verwundert es nicht, wenn manchmal auch Personen über den engeren Jüngerkreis hinaus mit am Tisch saßen. In der synoptischen Tradition sind es vor allem die beiden Gruppen „Zöllner und Sünder“, die häufig als Jesu Tischgenossen auftreten. Gemeint damit sind jeweils Abgabenpächter im Dienst der Verwaltung des Tetrarchen Herodes Antipas in Galiläa und Personen, deren Lebenswandel in verschiedener Weise den Erfordernissen des Gesetzes nicht entsprach. Trotz Übereinstimmungen in der Beschreibung dieser Mahlzeiten mit manchen typischen Elementen griechisch-römischer Festmahle gehen einzelne Traditionsstücke (im Kern) auf Jesus und seine Mahlpraxis zurück und bezeugen somit die Historizität der Tischgemeinschaften Jesu mit Zöllnern und Sündern, die aufgrund des wegen Gier, Ausbeutung und Unmoral schlechten Rufes solcher Tischgenossen negative Aufmerksamkeit auf sich zogen (vgl. [Q] Lk 7,34 und Mk 2,15–17). Bei diesen Gelegenheiten vermittelte Jesus jedoch gerade jenen einen vorwegnehmenden Anteil am Gottesreich, die des Heils am meisten bedurften.

Stories and sayings about the consumption of food and drink, often in the context of festive meals or banquets, play an important role in the New Testament Gospels. This is particularly true in the Gospel of Luke, where they are most frequent. Some of this rich material² is likely to be secondary or redactional. However, in recent scholarship, with Dennis E. Smith as the most prominent proponent, strong doubts have been raised about the authenticity of practically all the traditions about Jesus' meals practice.³ Against this background, a clarification of what traditions in the Gospels can be drawn upon in describing Jesus' meals and table companions is urgent. In this context of dispute on matters of historicity I consider it advisable to take the disciples as our starting point, and from there expand our discussion to include Jesus' alleged table fellowship with 'tax collectors' and 'sinners' as well.⁴

¹ Thanks to John Goldie MA for helpful suggestions for linguistic corrections and improvements.

² A broad survey-like presentation of this rich material is found in JÁNOS BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*.

³ See DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*.

⁴ Examples of meals texts in the Gospels that will not be taken into account in my analysis are: The feeding of the five thousand (Mark 6:30–44; Matt 14:13–21; Luke 9:10–17; John 6:1–15); the feeding of the four thou-

1. Meals with the Disciples

There is broad acceptance among scholars that Jesus attracted a group of disciples, some of whom accompanied him in his itinerant ministry, whereas others remained resident in their towns and villages.⁵ Irrespective of how rich or meagre the reports about the master and his disciples are, it is nevertheless very likely that they shared many meals and that one of the roles of resident followers was to offer hospitality to Jesus and the disciples accompanying him (see Mark 14:3; Luke 10:38; John 12:1–2).⁶ Even a sceptic like Dennis E. Smith concedes: “Jesus must have had meals with his disciples. [...] And it seems likely that they would have looked back on them later as full of meaning.”⁷

All three Synoptic Gospels transmit a tradition according to which “people came and said to [Jesus], ‘Why do John’s disciples and the disciples of the Pharisees fast, but your disciples do not fast?’” (Mark 2:18; see Mark 2:18–22; Matt 9:14–17; Luke 5:33–39). Jesus’ disciples neglected fasting implies conduct at variance with both the praxis of contemporary similar Jewish groups (Tob 12:8; Luke 18:12; *m. Ta’an.* 1:4–6; 2:9; *b. Ta’an.* 10a)⁸ and early Christian piety.⁹ This double dissimilarity supports the historicity of such a practice among the disciples of Jesus. In his answer to the question raised, Jesus justified his disciples’ practice of not fasting by comparing it with a wedding: “The wedding guests cannot fast while the bridegroom is with them, can they? As long as they have the bridegroom with them, they cannot fast” (Mark 2:19). Hence, Jesus equated the fellowship between himself and his disciples with the celebration of a wedding; he in the role of the bridegroom, they in the role of wedding guests. Fasting is absolutely out of the question for a guest at a wedding; to refrain from eating and drinking would be an insult. Correspondingly, fasting was absolutely inappropriate for someone who had joined Jesus’ circle of disciples.

In the Synoptic Gospels the kingdom of God is frequently described as a wedding (meal) or a banquet.¹⁰ This metaphor has an antecedent in Isaiah 25:6, is attested in the double tradition (“Q”, see Matt 8:11/Luke 13:29; Matt 22:1–14/Luke 14:16–24) as well as in

sand (Mark 8:1–10; Matt 15:32–39); the wedding in Cana (John 2:1–11); the appearance of the risen Jesus to the two disciples on the way to Emmaus (Luke 24:13–35); the appearance of the risen Jesus to his disciples in Jerusalem (Luke 24:36–43); the appearance of the risen Jesus to five disciples at the sea of Tiberias (John 21:1–14).

⁵ For a detailed discussion, see JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew*, 3.40–124. A good overview is offered by MICHAEL J. WILKINS, “Disciples and Discipleship”.

⁶ MEIER, *A Marginal Jew*, 3.81: “[T]he practical of logistics of supporting the itinerant ministry of Jesus and his disciples [...] argues for the existence of devoted men and women who offered Jesus food, lodging, and other forms of support when he came to their cities or towns on his preaching tours.”

⁷ SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 223.

⁸ See JOHANNES BEHM, “νηστιας”, 927–31 (“Fasting in the Old Testament and Judaism”) for more references.

⁹ Cf. Acts 13:2–3; 14:23; Did. 8:1; Pol. *Phil.* 7:2; 2 *Clem.* 16:4. The emphasis on fasting in the early church is further reflected in the addition of και (την) νηστειαν in Mark 9:29 and of the whole verse Matt 17:21 in most manuscripts. It is possible that the anticipation in Mark 2:20 par. that there will be a day when Jesus’ disciples will fast is a later addition to the pericope reflecting the loss of their master. Whereas regarding Mark 2:19–20 RUDOLF PESCH, *Markusevangelium I*, 171–76 accepts the authenticity of v. 19a only, ROBERT H. GUNDRY, *Mark*, 137 argues in favour of the authenticity of vv. 19b–20 as well.

¹⁰ Just as I am about to finish this article, the untimely and sad news reaches me that my highly respected teacher, Professor Hans Kvalbein, died on December 19, 2013. In one of his latest contributions, a paper read at the Symposium on “The Identity of Jesus”, Turku (Åbo), Finland, October 2010, he offered a fine discussion of “the *basileia* as a meal, a banquet or a wedding in sayings and parables of Jesus”. It will be published post-

the *Sondergut* of both Matthew (25:1–13) and Luke (15:11–32). Here the criteria of multiple attestation and coherence¹¹ apply, and we have every reason to assume that Jesus had a predilection for this metaphor in his teaching.

We observe a correspondence between a preferred metaphor in Jesus' kingdom proclamation and the practice of Jesus' disciples in abstaining from fasting. Jesus' meals with his disciples were a sign or an expression that they now had a share in what Jesus mediated in his message and mission. Hence, Jesus' meals were an intrinsic part of his kingdom message. Jesus addressed his kingdom proclamation in public to all of Israel. On this background it is not surprising if Jesus did not restrict his sharing of food and drink exclusively to well-established, reliable disciples only, but also expanded his table fellowship to those who responded positively to his message, as a component of his ministry with a strong symbolic impact. In fact, the Synoptic Gospels claim that this is exactly what happened: Jesus dined in the tax collector Levi's house with "many tax collectors and sinners" (Mark 2:15; cf. Matt 9:10; Luke 5:29),¹² and critics branded him as "a glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners" (Matt 11:19/Luke 7:34). Before we can describe these meals, their symbolic value and theological significance in more detail, we must first explore who these supposed table companions of Jesus were.

2. Jesus' Table Companions

As the texts just referred to show, Jesus is associated in particular with the two groups called *tax collectors* (τελώναι) and *sinners* (ἁμαρτωλοί) in his meals practice. In the Synoptic Gospels these two groups are mentioned side by side as table companions of Jesus altogether nine times (Mark 2:15 par. Matt 9:10; Mark 2:16 [bis]¹³ par. Matt 9:11 and Luke 5:30; Matt 11:19 par. Luke 7:34; Luke 15:1). In the introduction of the meal scene in Levi's house in Luke 5:29 the Third Evangelist has substituted "others" for "sinners" as the ones juxtaposing the tax collectors (see n. 12). In the teaching drawn from the parable about the two sons in Matthew 21:28–32, "the prostitutes" (αἱ πόρναι) have replaced "the sinners" as the partners of "the tax collectors" (Matt 21:31, 32). Furthermore, two instances of a seemingly overlapping identification of a tax collector and a sinner appear in the parable about the Pharisee and the tax collector praying in the temple in Luke 18:10–14, where the tax collector identifies himself as a sinner in verse 13, and in the story about Jesus being a guest in the house of the chief tax collector (ἀρχιτελώνης) Zacchaeus in Luke 19:10, where the observers characterise Zacchaeus as a sinner (ἁμαρτωλὸς ἀνὴρ, v. 7). Finally, some separate occurrences of the two groups should also be noted as relevant, that is, regarding the tax collectors Luke 3:12–13, and regarding the sinners Mark 2:17 (par. Matt 9:13; Luke 5:32) and Luke 7:37, 39; 15:2, 7, 10.

humously in the symposium volume in 2014 under the title "Jesus as Preacher of the Kingdom of God"; see pp. 92–98.

¹¹ The multiply attested metaphor coheres with the conduct of Jesus' disciples according to Mark 2:18–19.

¹² Luke 5:29 substitutes "others" for "sinners", and Matt 9:9 changes the name of the host from Levi to Matthew.

¹³ Only in one case, the first occurrence in Mark 2:16, without parallel in Matt 9:11 and Luke 5:30, are the sinners mentioned before the tax collectors: ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν.

2.1. *The tax collectors (οἱ τελῶναι)*

For a long time the prevailing view among scholars was that the tax collectors appearing in the New Testament Gospels should be placed within the system of Roman taxation. This identification is, for example, still reflected in such an influential source of exegetical information as Walter Bauer's *Wörterbuch*, Sixth Edition from 1988, and its English counterpart BDAG from 2000:

The τελῶναι in the synoptics [...] are not the holders (Lat[in] publicani) of the 'taxfarming' contracts themselves, but subordinates (Lat[in] portitores) hired by them; the higher officials were usu[ally] foreigners, but their underlings were, as a rule, taken fr[om] the native population.¹⁴

Following this track, Ed P. Sanders bluntly states: "[W]e can readily understand why 'tax collectors' and 'sinners' go together in several passages in the Gospels: they were all traitors. Tax collectors, more precisely, were quislings, collaborating with Rome."¹⁵

However, according to the monographic study of Fritz Herrenbrück, *Jesus und die Zöllner* (1990), this line of identification follows in the steps of the classic historian Theodor Mommsen's *Römisches Staatsrecht* (1887–88),¹⁶ not taking into account the relevance of the rich epigraphic evidence from Egypt, both ostraca and papyri, discussed in a number of publications from the end of the 19th century onwards, particularly by Ulrich Wilcken and Michael Ivanovitch Rostovtzeff.¹⁷ A result of their research is the recognition that the Romans did not install their own taxation system in Palestine, based on the hierarchy of a *societas publicanorum*, with *publicani*, often of equestrian rank, employing local *portitores* to collect the taxes. Instead, the Romans let the system introduced in Palestine during Ptolemaic rule continue. This alternative Hellenistic model, with a background in Greece, was also still operating in Egypt during the Roman period.¹⁸ Here the collection of taxes was left to local revenue contractors, who by bidding had won a local and temporarily limited (mostly for one year) contract for the collection of taxes.¹⁹ Herrenbrück uses the tightly regulated taxation system in Egypt during the Ptolemaic and Roman period to analyse and understand the situation in Palestine during the 1st

¹⁴ BDAG, s.v. τελῶνης.

¹⁵ ED P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 178.

¹⁶ I have not consulted the works of Th. Mommsen myself, and this reference depends completely on FRITZ HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*; see p. 333 for the bibliographical data on Mommsen's works.

¹⁷ Once again I depend on HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*; see the bibliographical references there on pp. 338 and 348.

¹⁸ See HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*, 38–96 (about Greece) and 108–161 (about Egypt). "Daß sich der hellenistische Kleinpächter auch in römischer Zeit völlig unabhängig vom römischen publicanus bzw. von einer römischen societas publicanorum halten konnte, zeigen die ägyptischen Quellen aus ptolemäischer und römischer Zeit [...]. Dies hängt u.a. damit zusammen, daß Augustus nach Ägypten als seinem Privatbesitz keine publicani hineinließ und daß er – ebenso wie in anderen Provinzen – das vorgefundene Steuersystem unverändert ließ" (107).

¹⁹ Herrenbrück prefers *Abgabenpächter* as rendering to express who a τελῶνης in Greece and (Hellenistic) Egypt is. BRUCE CHILTON, who is sympathetic to Herrenbrück's identification of the τελῶναι, proposes "customs-agents" as the English equivalent: "Herrenbrück's preferred models are the τελῶναι of the Hellenistic world (not Rome itself), local contractors ('Kleinpächter') charged with the collection of various revenues for Rome. They are 'Abgabenpächter,' revenue contractors, rather than tax or toll collectors; 'customs-agents' in English conveys this sense, signaling collectors of customary payments to government" ("Jesus and Sinners and Outcasts", 2802–2803). In this article I will predominantly use the established rendering "tax collector" for τελῶνης.

century. He concludes his chapter on "Revenues and revenue contractors in Palestine" by stating that the ones who offered most at the annual auctioning of the local revenues achieved the position as *τελώναι* and that because of the wide range of different fees and levies to be charged and direct and indirect taxes to be collected there were frequently more local contractors in one place.²⁰

Irrespective of whether tax collectors were integrated into the Roman taxation system as *portitores* or whether they were independent local revenue contractors who, in the region of Galilee at the time of Jesus, collected various revenues not for the Romans, but for the tetrarch Herod Antipas (4 B.C. – A.D. 39), they were all tempted to profit from opportunities to charge more than they were supposed to (see Luke 3:12–13).²¹ For this reason tax collectors were often unpopular among the population, but they would hardly be hated as traitors or quislings as *portitores* in the direct service of the Romans could easily have been.

According to the Gospels some people, in particular Pharisees, reacted negatively to Jesus' socialising with tax collectors (see Matt 11:19 par.; Mark 2:16 par.; Luke 15:2). If this is historically correct, why did the presence of tax collectors evoke such sentiments? Does their notorious reputation for being greedy and exploitative suffice as a convincing explanation? As shown above at the beginning of Section 2, in most instances the tax collectors appear side by side with 'sinners' as Jesus' table companions, and the answer to the question about what it was about the tax collectors that caused the negative reaction can probably only be found when these two groups of table companions are seen together. One potential common characteristic shared by the two is a neglect of ritual purity, as, for example, claimed by BDAG:

²⁰ The German title of the chapter is "Abgaben und Abgabenpächter in Palästina" (HERRENBRÜCK, 162–227). The above summary of Herrenbrück's conclusion regarding Palestine is based on the following statements: "Der τελώνης hatte sowohl in Griechenland und Ägypten als auch in Syrien/Palästina mit einer Vielzahl von Steuern bzw. Abgaben zu tun, so mit Gebühren, direkten und indirekten Steuern [...]. Τελώνης wurde, wer bei der jährlichen Versteigerung der lokalen Abgaben am höchsten bot. [...] Die Vielzahl der von den τελώναι erhobenen Abgaben setzt verschiedene Kleinpächter an einem Ort voraus oder läßt dies zumindest sehr wahrscheinlich erscheinen. Der palästinisch(-synoptische) τελώνης muß eingeordnet werden in die Charakterisierung des ptolemäischen bzw. seleukidischen Abgabenpächters. Nur während einer kurzen Zeit traten die römischen Großsteuerpächter (*publicani*) in Palästina auf, schon für das Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. (!) sind nur noch hellenistische Kleinpächter in Palästina vorauszusetzen" (226).

For a summary and assessment of Herrenbrück's argument see CHILTON, "Jesus and Sinners and Outcasts", 2802–2805. "Although Herrenbrück's argument is less secure than he sometimes presents it, it remains the most convincing exposition to date, and it certainly ought to lay to rest Mommsen's simple equation of τελώναι and *portitores*, which has had an unaccountably long life within the history of interpretation" (IDEM, 2804).

²¹ Hence, in this respect there was hardly a difference between the revenue contractors and the *portitores*, and what BDAG, s.v. τελώνης, states about the latter might very well apply also to the revenue contractors: "The prevailing system of tax collection afforded a collector many opportunities to exercise greed and unfairness. Hence tax collectors were particularly hated and despised as a class." The correctness of this description is supported by a long list of references to Greek and Jewish sources. See also the apt description in CRAIG L. BLOMBERG, "Authenticity and Significance", 235: "Whether in the Latin West or the Greek East, whether in pre- or post-Christian Judaism, τελώναι are regularly grouped with other notorious criminals or sinners, and most commonly thieves and smugglers." Although Herrenbrück in general terms considers the revenue contractors to have been well integrated socially and religiously within Palestinian Judaism, he still concedes: "Sicher ist unbestreitbar, daß sich die τελώναι vieler Übergriffe schuldig machten, vor allem dort, wo sie nicht wie in Ägypten streng kontrolliert wurden und wo keine Tarife bekannt waren" (*Jesus und die Zöllner*, 226–227).

A strict Israelite was [...] offended by the fact that tax-collectors had to maintain continual contact w[ith] non-Israelites in the course of their work; this rendered an Israelite tax-collector ceremonially unclean. The prevailing attitude is expressed in these combinations: τελῶναι και ἁμαρτωλοί.²²

Did concerns about ritual purity matter highly enough for Galilean Jews to explain why people reacted negatively to Jesus' association with 'tax collectors' and 'sinners'?

2.2. *Attitudes to Ritual Purity in Palestinian Judaism in the Late Second Temple Period*²³

Biblical laws regulating ritual purity and impurity appear in Leviticus 11–15; 21–22; Numbers 19 and Deuteronomy 14. It follows that impurity is unavoidable; actually, the fulfilment of obligations such as to be fruitful and to bury one's deceased parents makes one impure. It varies how long the state of being impure lasts before one can undergo the prescribed purification rites in order to become ritually pure again; for example, a woman remains impure for forty days after having given birth to a son and eighty days after bearing a daughter (Lev 12:2, 4–5). Worse, of course, are those conditions that render a person perpetually impure, like skin diseases and permanent discharges (Lev 13:9–11, 45–46; 15:2, 25).

Contracting impurity is in itself no sin.²⁴ Impurity intersects the sphere of sin only when it does not keep away from the sacred: If someone in a state of ritual impurity goes into the temple or eats consecrated food, he causes defilement. However, because in a system occupied with distinctions between ritual purity and impurity, purity can easily be conceived of as the better and preferable state, and then, alongside the basic concern of keeping impurity away from the sacred sphere, a desire for limiting impurity within the secular sphere can also be observed. The trend to expand the realm of purity into the profane sphere is evident among certain groups in early Judaism. For example, such an expansionist approach to purity is well documented in the Dead Sea Scrolls.

Also the Pharisees are well known for their efforts to preserve the purity within the group [...] Like the Qumran sectarians, they made an effort to eat their ordinary food in purity. The ordinary meal, which was enveloped in rituals with blessings before and after, would provide a sacred moment that gave a spiritual connection with the divine.²⁵

With regard to the controversies on issues related to purity in the Gospels, among the proponents of an expansionist approach to purity the Pharisees are of course of particular interest. However, interestingly, archaeology has provided evidence that a heightened concern for purity seems to have spread to broader portions of the Jewish population in Palestine towards the end of the Second Temple period. This can be seen in the high

²² BDAG, s.v. τελῶνης.

²³ For the following presentation I am indebted to Cecilia Wassén, who generously put at my disposal the manuscript of her paper "Jesus' Healing and Purity Laws", read at the Symposium "The Mission of Jesus" in Lund, October 2012.

²⁴ DAVID DE SILVA, "Clean and Unclean", 144: "It was not ethically 'wrong' to contract bodily pollution. In fact, it was often unavoidable. Women will menstruate; men will emit semen; corpses will need proper burial by their kin. Such pollution brought no moral guilt." SANDERS, *Jesus and Judaism*, 182–185 offers a good, clarifying discussion on the distinctions between impurity and sin.

²⁵ Quotation from C. Wassén's paper (see n. ²³).

number of ritual baths, *mikvaot*, that, not surprisingly, have the highest concentration in Jerusalem, but are also found in Jewish villages in Galilee. Further, the spread of stone vessels in this period is also a sign of a growing concern for purity because these vessels in contrast to pottery did not contract pollution and, consequently, did not become impure.²⁶

2.3. Jesus' Attitude to Ritual Impurity

Jesus was definitely not non-observant, but at the same time he took a rather lenient stand on how the obligations that the law of Moses put on Jews were to be practised. His attitude becomes particularly evident in the case of the Sabbath.²⁷ Regarding issues of purity, Thomas Kazen concludes his major study on Jesus and purity *halakhah* that Jesus took freedoms that could easily be understood as indifference to certain types of impurity:

[Jesus] was remembered for not conforming to the expansionist trend. Within the framework of his healing and exorcizing activities, he visited "lepers" and touched them, came into contact with women unclean through discharges, and touched corpses. It is also probable that he did not avoid grave-impurity and did not purify regularly by frequent immersions. We thus must acknowledge an apparent tension between Jesus' behaviour and contemporary aspirations and expectations.²⁸

Can the accusation that Jesus associated with 'sinners' be explained against the background of his alleged indifferent attitude to ritual impurity?

2.4. The Sinners (οἱ ἁμαρτωλοὶ)

During the late Second Temple period various Jewish groups criticised and opposed each other. Within this context of mutual rivalry members of one group might condemn members of other groups or even everybody outside their own band for being transgressors of the law and sinners. "A sinner could be a person who did not follow the law in the precise manner that some Jewish sect thought it should be followed."²⁹ Because dis-

²⁶ Cf. THOMAS KAZEN, *Jesus and Purity Halakhah*, 343: "[T]owards the end of the Second Temple period [...] [t]here was a general aspiration [...] to a high level of purity, and closer adherence was encouraged. This entailed the general exclusion of 'lepers' from towns, some type of isolation of dischargers, coupled with certain practical arrangements to limit the spread of impurity, strict rules for corpse-impurity, and regular purifications by frequent use of *mikvaot*, not only in view of temple visits, but in various circumstances and throughout the country."

²⁷ See SVEN-OLAV BACK, "Jesus and the Sabbath".

²⁸ KAZEN, *Jesus and Purity Halakhah*, 343. He adds on p. 346: "Jesus' exorcisms, as well as his behaviour towards impure people in general, could be seen in a context of a power struggle, in which the power of the kingdom which he proclaimed, mediated or embodied would overrule demonic influence and impurity. [...] It is [...] likely that this power made it possible for Jesus to relativize and to a certain extent disregard bodily impurity, but still within the framework of a basic purity paradigm. This behaviour pushed the paradigm to the breaking-point, however, at least in the eyes of those who did not subscribe to his power perspective, or views on other issues. To them his attitude was perceived as indifferent."

In her paper referred to above in note ²³, C. Wassén argues that Jesus' act of touching impure persons seeking healing from him, such as the leper in Mark 1:40–44 and the woman suffering from hemorrhages in Mark 5:25–33, is typical of any healer's procedure and hence cannot be regarded as a deviation from purity *halakhah*.

²⁹ MICHAEL F. BIRD, "Sin, Sinner", 864. Bird lists four categories of such 'sinners': (1) Those failing to understand apocalyptic revelation (see Dan 12:10); (2) apostate Jews living like Gentiles; "(3) Jews who did not hold to the distinctive interpretations, calendars and rituals of a particular Jewish sect (e.g., Enochic Judaism [1 En. 82:4–7]; Qumran community [1QpHab V, 1–12; 1QS V, 7–11; 1QH^a VII, 12]; non-Pharisaic Jews

agreements about purity *halakhah* could be the object of such controversies, it seems to be historically conceivable that the designation of (some of) Jesus' table companions as ἀμαρτωλοί expressed the critics' view that they deviated in unacceptable ways from the obligation to live according to the law's commandments and regulations for avoiding and removing impurity.

One scholar who considers matters of purity to be at the centre of the controversies about Jesus' table fellowship with 'tax collectors' and 'sinners' is Bruce Chilton. According to him, Jesus, in accordance with the prophetic message of the books of Zechariah and Haggai, thought that the effect of the presence of God's Spirit in his kingdom ministry (cf. Matt 12:28) was that impurity was overcome in and among all those who received his message. In contrast to the prevailing idea of contagious impurity, to be controlled and limited by innumerable precautions, Jesus shared with Zechariah and Haggai "a principle of contagious purity" and operated with "a practice suited to the conviction that God's Spirit was transforming the world so as to establish the divine kingdom". In Jesus' judgment "defilement moved from the inside out, rather than the outside in".³⁰ Chilton thinks that the problem with Jesus' table companions in the eyes of the critics was their permanent state of impurity. The tax collectors, respectively the customs agents,³¹ inevitably became impure by contagion because they were continuously exposed to impure persons and products; and, further, they "might well have been involved, by illegal appropriation, in the equivalent of theft", also, of course, giving them a bad reputation and classifying them as severe transgressors of the law.³² Whereas the τελῶναι, thus, are a precisely identifiable group, Chilton considers the ἀμαρτωλοί in Jesus' company, on the other hand, in more general terms to be "an ill-assorted group whose behavior or reputation made them impure, such that both repentance and purification were the way for them back to worship in the Temple and into regular contact with other Israelites such as the Pharisees". Jesus' acceptance of such people as table companions is an exemplification of his teaching that the "Spirit had become a countervailing, purifying source that reversed the usual flow of contagion".³³ To me Chilton's claim that the issue of purity was at the very centre of *Rabbi Jesus'* vision for the kingdom, on the one hand, and his definition of this purity as something completely different from ritual purity according to the Old Testament and contemporary Judaism, on the other hand, appears problematic.³⁴

Joachim Jeremias is another example of a scholar who seeks to explain the designation of Jesus' table companions as sinners within the framework of sectarian factionalism. He

[As. Mos. 7:3, 9–10]; Pharisees [Pss. Sol. 2:34; 17:5–8, 23, 36]; Priestly/Essenic Judaism [Jub. 16:4]; and (4) more generally, those said to be opponents of the pious and the devout (Sir 13:17; 33:14 [...]).

³⁰ See CHILTON, "Jesus and Sinners and Outcasts", 2811–2815. All quotations are taken from p. 2815.

³¹ This is Chilton's preferred rendering of τελῶναι; see note 19.

³² IDEM, 2829. Hence, although Chilton, following F. Herrenbrück, rejects the identification of the τελῶναι of the Gospels with *portitores* in BDAG, he accepts the dictionary's characterisation of them as 'disliked' because they exercised greed and unfairness and because their work rendered them ritually impure (see nn. 21 and 22).

³³ Both quotations are taken from CHILTON, 2829.

³⁴ CHILTON has characterised Jesus as a rabbi in the title of three of his books: *A Galilean Rabbi and His Bible*, London 1984; *Profiles of a Rabbi*, Atlanta, Ga. 1989; *Rabbi Jesus*, New York 2000. Chilton is right in assuming that Jesus saw his mission as a realisation and fulfilment of the message of prophets like Zechariah and Isaiah (cf. Matt 11:4–6 par. Luke 7:22–23), but the authority with which he taught the true will of God and redefined categorisations of purity and impurity can only be fully comprehended in messianic terms.

accepts as historically correct the picture given by the Gospels that the criticism against Jesus' table companions predominantly came from the Pharisees. In Jeremias's view, for them 'sinners' was a term for people engaged in dubious trades because they were generally considered to lead to dishonesty or immorality (besides tax collectors for example gamblers using dice, and herdsman who were suspected of leading their flocks onto other people's land) as well as persons suspected of religious ignorance and neglect of some purity and food regulations. Because the Pharisees presumably insisted that meals in general should be consumed only in a state of cultic purity appropriate to meals in the temple, they reacted strongly against Jesus' table fellowship with cultically impure 'sinners'.³⁵

ἄμαρτωλός can simply be the Greek rendering of the Hebrew term רשע, the "wicked", the most common word in the Old Testament for the ungodly person who disobeys the will of God (see Pss 7:10; 9:17, 18; 10:3, 4, 15; 37:12, 14, 16, 17; Prov 11:31; 24:19).³⁶ Ed P. Sanders³⁷ has made a strong case for identifying the sinners in table fellowship with Jesus as רשעים, that is, as people "who sinned wilfully and heinously and who did not repent".³⁸ That the term 'sinners' in this context is not merely a denunciatory and polemic designation used within a factional strife to brand a rivalry group or party, but really is meant as a general, undisputed characterisation of people who were wilful sinners doing wrong without conscience, is supported by the fact that in the Gospels the designation of Jesus' table companions is not restricted to the Pharisees alone (Mark 2:16 par.; Luke 15:2), but it is used by people in general (Matt 11:19 par. Luke 7:34; Luke 19:7), by Jesus himself (Mark 2:17 par.) and by the Evangelists (Mark 2:15 par.; Luke 15:1).³⁹ In Sanders's opinion,

[m]aking *purity* and *table-fellowship* the focal points of debate trivializes the charge against Jesus. [...] One then misses the point of the charge: that Jesus was accused of associating with, and offering the kingdom to those who *by the normal standards of Judaism* were wicked. They were doubtless also impure, but it was not impurity as such which made them wicked, nor can Jesus' inclusion of them be constructed as defiance primarily of the laws of ritual purity.⁴⁰

According to Sanders, the provocation of Jesus was that he accepted the wicked as table companions without making their repentance a prerequisite. If Jesus, by eating with tax collectors and other sinners, had effectively led them to repentance and restitution according to the standards of the law, "he would have been a national hero. [...] Those who

³⁵ JOACHIM JEREMIAS, *New Testament Theology*, 109–112. For criticism of Jeremias, see the references in note 37.

³⁶ In all these cases the Septuagint translates רשע with ἄμαρτωλός.

³⁷ ED P. SANDERS has exposed his understanding of the sinners with whom Jesus associated *inter alia* in "Jesus and the Sinners", in: *JSNT* 19 (1983) 5–36; *Jesus and Judaism*, 174–211 and *The Historical Figure of Jesus*, 225–237. Below I restrict my references to *Jesus and Judaism*. A precise summary of Sanders's position can be found in MARK A. POWELL, "Was Jesus a Friend of Unrepentant Sinners?", 288–290.

³⁸ SANDERS, *Jesus and Judaism*, 177.

³⁹ Further, the fact that in one instance, the parable about the two sons in Matt 21:28–32, the prostitutes (αἱ πόρναι) substitute for the ἄμαρτωλοί as the partners side by side of the τελῶναι (vv. 31, 32), supports the identification of the sinners as 'the wicked' because the prostitutes were considered as sinners in this respect. The likely identification of the female sinner in Luke 7:37, 39 as a prostitute is further evidence.

⁴⁰ SANDERS, *Jesus and Judaism*, 187 (emphasis Sanders). Sanders succinctly dissociates himself from the idea that the controversy about Jesus' meals practice was about issues of purity: "I do not doubt that Jesus ate with people who were ritually impure, both by the standard of the priesthood and of the *haberim*. But we cannot find, in the question of ritual purity, the source of a conflict with Jewish leaders" (210).

were zealous for the law, such as the Pharisees, would rejoice.”⁴¹ However, the strongly negative tone to the characterisation of Jesus as “a friend of tax collectors and sinners” (Matt 11:19 par. Luke 7:34), clearly showing that this statement is meant as an accusation, obviously implies that in the view of his critics Jesus just let his dubious companions remain sinners. Sanders sums up his understanding of the position taken by Jesus:

[T]he novelty and offence of Jesus’ message was that the wicked who heeded him would be included in the kingdom even though they did not repent as it was universally understood – that is, even though they did not make restitution, sacrifice, and turn to obedience to the law. Jesus offered companionship to the wicked of Israel as a sign that God would save them, and he did not make his association dependent on their conversion to the law.⁴²

The way Sanders plays down repentance as a part of Jesus’ message has met strong opposition.⁴³ Although he is right in claiming that Luke in particular has redactionally expanded and added explicit references to repentance (cf., e.g., Luke 5:32 with Mark 2:17 and Matt 9:13), his assessment based on classifying most or all of the material on repentance attributed to Jesus in the Gospels as secondary is methodologically not satisfactorily secured in convincing criteria consistently applied to the evidence.⁴⁴ That Jesus put loyalty to himself ahead of requirements of piety and the law (see Matt 8:21–22 par. Luke 9:59–60⁴⁵ and, possibly, refraining from fasting, discussed in Section 1, as examples) does not imply that he would allow “people who were loyal to him to continue living in ways that he himself regarded as sinful”, and this would in most cases mean that “loyalty to him would entail loyalty to Torah”.⁴⁶ In fact, Jesus demanded a righteousness exceeding that of the scribes and the Pharisees (Matt 5:20) from his followers, paradigmatically exposed in his ‘anti-theses’ (Matt 5:21–48); he expressed high expectations of moral conduct (e.g., Mark 9:43–48), and many of his kingdom parables implicitly contain a call for radical change. I think that it is inappropriate to make any sharp distinction between Jesus’ disciples, either those being called by him (Mark 1:16–20; 2:14) or those who approached him with a desire to be accepted as disciples (Mark 10:17–21; Luke 9:57–62), and others that Jesus received and offered fellowship. Those followers of Jesus who did not accompany him in his itinerant ministry were also confronted with his call to a life in obedience to the will of God. Hence, I consider it a priori as very unlikely that Jesus would be indifferent regarding moral wrongdoings of his table companions, not minding if they continued to commit sins. How are we then to reconcile the seemingly opposing pieces of evidence that some of Jesus’ table companions were perceived of as non-repentant sinners⁴⁷, on the one hand, and that Jesus demanded a radical change of life from his followers, on the other

⁴¹ IDEM, 203–204.

⁴² IDEM, 207.

⁴³ See, e.g., BRUCE CHILTON, “Jesus and Repentance”; “Jesus and Sinners and Outcasts”, 2816–2824.

⁴⁴ CHILTON, “Jesus and Repentance”, 4: “[Sanders’s] thesis simply discounts too much material which refers to repentance explicitly, and clashes too much with material which implies the necessity of repentance, to be convincing.”

⁴⁵ Referred to by SANDERS, *Jesus and Judaism*, 255, with the inference that “Jesus was prepared, if necessary, to challenge the adequacy of the Mosaic dispensation”.

⁴⁶ POWELL, “Was Jesus a Friend of Unrepentant Sinners?”, 298.

⁴⁷ Sanders’s point that the critics must have thought that no repentance on the part of the sinners was involved in their encounter with Jesus is a strong one. See the section under the headline, “The Fact that Jesus’ Association with Sinners was Controversial implies that he was not Insisting on their Repentance”, in POWELL, *ibid.*, 302–307.

hand? Tom Holmén presumably points in the right direction in a recent lexicon article on “Sinners”. After having conceded the validity of Sanders’s reasoning “that had the sinners with whom Jesus associated been perceived as repentant ones, no serious offence would have emerged”, he states:

Maybe acceptance of sinners was Jesus’ peculiar way to encourage them to repent: that is, to return to God. In particular, maybe Jesus saw the reciprocal challenge of accepting him as something that would count as – or involve steps equivalent to – repentance. This would explain the fact while Jesus in principle was open to all kinds of people, *en masse* only those who knew themselves as being in need of repentance joined him: they were prepared to accommodate to the requirement of accepting Jesus and what this entailed.⁴⁸

2.5. Conclusion

Interestingly, Ed P. Sanders modifies his verdict on the tax collectors in his second book on the historical Jesus from 1993, from his first Jesus book eight years earlier. Whereas he had earlier characterised them as “quislings, collaborating with Rome” (quoted above, see note 15), he is not “confident of this view” any longer.⁴⁹ As a plausible explanation why the tax collectors were unpopular and despised it wholly suffices that “they were suspected of charging too much, and thus of preying on the populace as a matter of course”.⁵⁰ “[T]ax collectors were regarded as dishonest. If so, they were wicked, since their dishonesty was systematic.”⁵¹ Sanders makes no reference to Fritz Herrenbrück, but, interestingly, his modified position, that ceases to link the tax collectors (as *portitores*) to the Romans, can be harmonised with the results of Herrenbrück’s studies, according to which the tax collectors were *Abgabenpächter*, revenue contractors, independent of the Roman system of taxation.⁵² Tax collectors of this kind in Jesus’ Galilee, also obliged to pass on to the tetrarch Herod Antipas the annually appointed sum of money, would be tempted to exploit and rob people by charging and collecting more than they were due to the same degree as *portitores* in the service of the Romans were. It is easy to understand that tax collectors as a group, irrespective of individual differences among them, got the reputation of being unscrupulous and dishonest and for this reason were generally designated as belonging to the ‘wicked’.

Jesus’ association with tax collectors and other notorious sinners in table fellowship prompted attention and opposition. Although Jesus approached and received them unconditionally as table companions, this hardly implies that he was indifferent to their life-style and would not bother about their repentance.⁵³

⁴⁸ TOM HOLMÉN, “Sinners”, 576. Actually, as Mark A. Powell points out in his analysis, Sanders’s position is not as contradictory to this proposal as mostly thought. What Sanders claims is that no repentance according to criteria and standards of the law took place, but he does not dispute that Jesus confronted his disciples with demands of a changed life.

⁴⁹ SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 229.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ IDEM, 228.

⁵² See HERRENBRÜCK’s summary of his “historische Bestimmung des synoptischen τελώνης” in *Jesus und die Zöllner*, 290–292.

⁵³ At odds with Herrenbrück’s claim that the tax collectors generally were rich because they had to pay the whole sum regulated by the revenue contract ahead of collecting the money, M. A. Powell adds a specification regarding the social status of (some of) the tax collectors and sinners in company with Jesus that might

However, although we have so far been successful in reaching a conclusion regarding the historical identification of the table companions of Jesus, the *τελώναι και ἁμαρτωλοὶ* frequently appearing in the Gospel texts whenever they tell about or refer to Jesus' meals, we must, next, ask in what way and to what extent they contain historical and authentic material of Jesus' meals practice.

3. Jesus' Meals with Tax Collectors and Sinners

3.1. A Challenge to the Longstanding Consensus regarding the Historicity of Jesus' Table Fellowship with Outcasts

In historical Jesus scholarship there has been broad consensus about the historicity of Jesus' table fellowship with 'tax collectors' and 'sinners' in spite of disagreements regarding the identification of the table companions and the theological meaning of these meals within the context of Jesus' ministry. This consensus has been challenged by Dennis E. Smith in his monograph *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, published 2003. In Smith's opinion "[m]eals in the Gospels consistently reflect the Greco-Roman banquet tradition".⁵⁴ If this is a valid assessment, it is likely that the Evangelists, in particular Luke with his abundant meals material, are strongly influenced by their contemporary social and cultural context in their description of Jesus' meals and his sayings about meals and in which he utilises the banquet as a metaphor.

Smith considers the story about a meal Jesus had at the home of a tax collector, found in its earliest form in Mark 2:15–17 (with parallels in Matt 9:9–13; Luke 5:27–32), and a sayings tradition in which Jesus is criticised for eating with tax collectors and sinners, found in its earliest form in Q (Luke 7:31–35 = Matt 11:16–19), as the most relevant data for historical investigation. Form-critically, both traditions are to be classified as types of the Cynic *chreia* form, that "distinguishes itself by the odd, extreme, and often burlesque action (or basic situation or final statement) of the central Sage-Hero that becomes the basis for a demonstration of Cynic ideals and values".⁵⁵ Analysing Mark 2:15–17, Smith finds that "the form that the description takes has an air of [historical] unreality about it" whereas on the literary level it harmonises with Mark's "own literary aims, in terms

strengthen Sanders's case of unrepentant sinners: Some tax collectors – according to Powell even "the great majority of [them] in Palestine at the time of Jesus" – were slaves. "In keeping with Sanders's proposal, then, it could be that Jesus promised inclusion in God's kingdom to enslaved tax collectors or prostitutes who believed in him regardless of the fact that they were unable to assume lives in conformity with Torah. Surely, this would have been regarded as scandalous, and yet it would not be wholly inconsistent with the stringent ethical demands articulated by Jesus elsewhere" (MARK A. POWELL, "Table Fellowship", 930).

⁵⁴ SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 219 (emphasis Smith). IDEM, 222: "The meals of Jesus as depicted in the Gospels contain typical elements of the Greco-Roman banquet and/or symposium tradition. These include features as reclining [...] washing of the feet prior to reclining [...] anointing the head with perfumes [...] saying prayers before the *deipnon* [...] ranking at the table [...] sharing a wine libation around the table [...] discourse on appropriate themes during the symposium [...] ending the meal with a hymn [...] and a host of other literary features [sc. characteristic of the Greco-Roman banquet and/or symposium tradition]."

⁵⁵ Smith takes the cited definition of the Cynic *chreia* form from HENRY A. FISCHER, "Studies in Cynicism and the Ancient Near East", in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. Jacob Neusner (SHR 14), Leiden 1968, 372–411, 373. The quotation appears in SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 228 with bibliographical reference on p. 351.

of both context and themes” and “in its present form, therefore represents a creation by Mark”.⁵⁶ Another point is that the pre-Markan version cannot be found any further back in the transmission process than in the early church.⁵⁷ Additionally regarding the Q tradition, “the Son of Man has come eating and drinking. And you say, ‘Look, a glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners!’” (Luke 7:34), Smith concludes that it is a post-Easter creation.⁵⁸

Both of these text traditions at the *chreia* level function to provide identity to the followers of Jesus at a time of conflict. [...] By definition, they present an interpretation about Jesus in the words of a disciple, not in the words of Jesus himself. The social context in which such forms would be generated would most likely be the period in which Jesus was being preached about and interpreted, that is, in the period after Jesus’ death. Furthermore, both of these *chreiai* function to provide justification for an issue of self-identity in the community by way of an anecdote about Jesus. Since both *chreiai* witness to a time of conflict in the life of the community, they are best dated to the time of the early Jesus movements after Jesus’ death, namely, the period in which social formation of Jesus movements began to take place.⁵⁹

Smith contemplates the possibility that the analysed *chreiai* in spite of being creations of the early church might still reflect the authentic meals practice of the historical Jesus. However, on this point he also reaches a negative conclusion. The idea of Jesus’ table fellowship with people beyond the boundaries of his own group⁶⁰ as an anticipation of the messianic banquet “works at a literary level but is difficult to envision at the historical level”.⁶¹ Hence, Dennis E. Smith concludes that the earliest elements in the rich meals tradition material in the Gospels have their origin in the early church after the death of Jesus.

In conclusion, we have found that none of the texts in which Jesus teaches by means of his table customs can be clearly affirmed as historical. Neither can it be affirmed that the cumulative effect of all these references implies a historical core, because one can explain the development of all these traditions merely by reference to existing oral and literary motifs. It is not necessary to posit that Jesus made use of meals in his overall teaching program in order to explain these texts.⁶²

The social realities of such meals are [...] being correctly assessed, but the one who presents the parabolic messages by means of meal practices is more likely to be the idealized Jesus than the historical Jesus. And the social realities defined by these meals, in which table fellowship is equated with a new community self-consciousness, are more likely those of an already de-

⁵⁶ SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 229.

⁵⁷ IDEM, 230: “Thus the tradition represented in this text in both its elaborated form as found in Mark and in its basic *chreia* form can be seen to have its origin in the early church.”

⁵⁸ The contrast between the fasting John (see Luke 7:33) and the feasting Jesus is a retrospect, summing up the characteristics of their ministries. “While it may represent a reminiscence of an authentic characteristic of the historical Jesus, it only takes on the symbolism of a characterization of his ministry in the form that originates in the early church” (IDEM, 236).

⁵⁹ IDEM, 231.

⁶⁰ This is Smith’s understanding of the phrase “tax collectors and sinners”: “[N]either actual tax collectors nor a specific social category of sinners is being singled out with this phrase. Rather, it is a term of slander used to define the boundaries between one’s own group and those outside” (IDEM, 233).

⁶¹ IDEM, 234. See, further, 235: “The motif in which Jesus dined with tax collectors and sinners and thus blessed them in some way would therefore originate in the form of a *chreia* functioning to characterize the self-consciousness of the early Christian community. It cannot work if placed in a real, historical context.”

⁶² IDEM, 238.

veloping early Christian community than those of the motley crowds who came to hear Jesus teach.⁶³

In my opinion, Dennis E. Smith makes too much of the argument that narratives and sayings that work well and are explainable on a literary, synchronic level favour a purely literary origin. However, an origin in an historical event or in authentic sayings of figures appearing in the text and a successful integration of traditions within the literary plot and structure of a work like the New Testament Gospels are in no way mutually exclusive alternatives.

As documented in various contributions to this project,⁶⁴ there exists what we may call an independent Israelite-Jewish meals tradition that can, in principle, be distinguished from the Greco-Roman banquet tradition.⁶⁵ On this background, it is a priori likely that Jesus, deeply rooted in biblical-Jewish tradition, would partake of his meals in company with others informed and inspired by this tradition. As we have seen in Section 1, Jesus shared meals with his disciples, and it would be no surprise if traditions of his ministry preserved in the Synoptic Gospels told about further meals beyond the borders of his closest disciples. Actually, such references to meals with ‘tax collectors’ and ‘sinners’ are multiple in the Gospels, but are these texts, as claimed by Dennis E. Smith, so thoroughly permeated by characteristics unique to Greco-Roman banquets and symposia that no other inference can be drawn than that they are secondary and unhistorical? Whether this is so, must be discussed in each individual case (see below).⁶⁶ However, taking the general historical reliability of the synoptic tradition into account, in my opinion it is justified at the outset to have positive expectations regarding the historicity of Jesus’ alleged table fellowship with ‘tax collectors’ and ‘sinners’.⁶⁷

3.2. “A glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners” (Matt 11:19/Luke 7:34)⁶⁸

Parallel sections about the relationship between John the Baptist and Jesus in Matthew 11:2–19 and Luke 7:18–35 culminate in recounting people’s general perception and judg-

⁶³ IDEM, 238–239.

⁶⁴ E.g., the papers of PETER ALTMANN, “Sacred Meals and Feasts in the Old Testament/Hebrew Bible and its Environment” in this volume, 23–41. and HERMANN LICHTENBERGER, “Jüdisches Essen” in this volume, 61–76.

⁶⁵ See BLOMBERG, “Authenticity and Significance”, 219–225 and POWELL, “Table Fellowship”, 925–926.

⁶⁶ Irrespective of the historical background of the meal descriptions in the earliest recognisable levels of these traditions, some elements, for example in Matthean and Lukan parallel versions to accounts in Mark, will be readily identifiable as secondary on the basis of synoptic analysis, source criticism and redaction criticism.

⁶⁷ I am, of course, fully aware that this argument is highly controversial, and that its validity and appropriateness will be rejected by many scholars. However, our overall views on the process of oral and written transmission behind the Gospels inevitably influence our encounter with individual pieces of tradition or individual text units in the Gospels. Without having any possibility of discussing the issue here, I happen to be convinced that those models of reconstruction of the synoptic transmission process which claim that tradents in general were careful in accurately passing the received *paradoseis* on and that they were conservative regarding the introduction of new and strange elements and the creation of completely new traditions are correct.

⁶⁸ For the discussion in sub-section 3.2, see *inter alia* I. HOWARD MARSHALL, *Luke*, 297–304; DIETRICH-ALEX KOCH, “Jesu Tischgemeinschaft”, 64–65; HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*, 255–261; BOLYKI, *Jesu*

ment of the two. Like children in the market place reproaching each other for neither joining in one game of playing merry music on the flute by dancing nor in the other game of singing a dirge by mourning (Matt 11:16–17/Luke 7:31–32),⁶⁹ the present generation rejects both John and Jesus for seemingly contradictory, opposite reasons: the ascetic John is deemed to be demon-possessed (Matt 11:18/Luke 7:33); the non-fasting Jesus is mocked as “a glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners” (ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν).⁷⁰ The slandering of Jesus perhaps implies a reference to the description of the unruly son in Deuteronomy 21:20.⁷¹

As referred to above, Dennis E. Smith holds Luke 7:33–34 to be a creation of the early church. However, both the way that John appears on a par with Jesus, with no subordination of the Baptist, and the embarrassing portrait of Jesus as a frivolous glutton and drunkard speak strongly against a post-Easter origin of the saying; here the criterion of dissimilarity clearly supports its origin as a denunciatory accusation from opponents of John and Jesus.⁷² Neither is the retrospective perspective of the saying a decisive argument in favour of a post-Easter origin.⁷³

The second part of the accusation against Jesus is that he is “a friend of tax collectors and sinners”. The way this characterisation parallels and juxtaposes “a glutton and a drunkard” strongly indicates that the two belong together and are drawn from the same context. This context can hardly be any other than festive meals shared by Jesus, ‘tax collectors’ and ‘sinners’. According to this saying Jesus demonstrated his friendship with ‘tax collectors’ and ‘sinners’ by accepting them as his table companions. Because Jesus in his itinerant ministry was mostly not in the position to host others at his table,⁷⁴ such meals would normally take place in the house of somebody else. When a tax collector invited colleagues and friends as well as Jesus (and his disciples) to a sumptuous banquet, an ill-natured rumour that Jesus took the opportunity to revel in the abundant food and wine could easily be produced and put in circulation.

Tischgemeinschaften, 70–74; JOEL B. GREEN, *Luke*, 302–05; ULRICH LUZ, *Matthew 8–20*, 145–150; BLOMBERG, “Authenticity and Significance”, 230–231.

⁶⁹ Flute music was a common form of entertainment at Greco-Roman banquets, but the same applies to Jewish wedding feasts, “so there is no way to narrow down the kinds of ‘partying’ in view here” (BLOMBERG, “Authenticity and Significance”, 231). LUZ, *Matthew 8–20*, 146–147 speaks consistently of the two games of the children as playing wedding and playing funeral.

⁷⁰ Matt 11:19. The parallel version in Luke 7:34 is identical except for the changed word order φίλος τελωνῶν.

⁷¹ Deut 21:20: “This son of ours is stubborn and rebellious. He will not obey us. He is a glutton and a drunkard.” HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*, 257–58 favours such an implicit quotation; BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 71–72 rejects it. If such a reference is implied, the severity of the accusation increases. However, because it shifts the focus away from the contrasting comparison between John and Jesus that is the dominating motif both in the logion itself and in the immediate context in Matt 11:2–19 par. Luke 7:18–35, an implied reference to Deut 21:20 is doubtful.

⁷² LUZ, *Matthew 8–20*, 148: “[T]he accusation that Jesus is a glutton and a drunkard goes back in substance to the time of Jesus.”

⁷³ Luke 7:33, 34 has perfect ἐλήλυθεν, and Matt 11:18, 19 has aorist ἦλθεν. John had been arrested and was perhaps already dead at the time when the saying was formed, and by this time the characteristic differences between the Baptist and Jesus’ ministry were already obvious. The use of aorist of ἔρχεσθαι in other ‘I’-sayings (e.g., Matt 5:17; 10:34–35; Luke 12:49) and ‘Son of Man’-sayings (Mark 10:45 par. Matt 20:28) is not a valid argument against authenticity. See the discussion in MARSHALL, *Luke*, 301–303.

⁷⁴ See the discussion in Section 1 about the role of the resident disciples in the Jesus movement as hosts of Jesus and those accompanying him on his wanderings.

I conclude that the logion, “The Son of Man has come eating and drinking, and you say, ‘Look, a glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners’”, originated with Jesus.⁷⁵

3.3. *Levi’s party (Mark 2:15–17 [with parallels in Matt 9:10–13; Luke 5:29–32])*⁷⁶

Mark, followed by Matthew and Luke, recounts that Jesus called a man sitting at the tax booth (τὸ τελώνιον [Mark 2:14]) in Capernaum to follow him, and he did so immediately. The next scene is a meal in the house of this tax collector, Levi,⁷⁷ where “many tax collectors and sinners were also reclining with Jesus and his disciples” (πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτολοὶ συναέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ [Mark 2:15]). Obviously, Levi, probably surprised and definitely grateful for having been called by Jesus, reacts by offering hospitality to him and his disciples in the form of inviting them to a meal.⁷⁸

The text provides an example of what is presupposed in the logion Matt 11:19/Luke 7:34, discussed above, namely, that Jesus shared meals with ‘tax collectors’ and ‘sinners’. According to Mark 2:16 Pharisaic scribes observed Jesus’ association with such disreputable table companions and asked his disciples why their master acted like this. Verse 17 states that Jesus heard the critical comment and gave a double answer to it: “Those who are well have no need of a physician, but those who are sick; I have come to call not the righteous but sinners.”

In his article, “Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern”, Dietrich-Alex Koch has submitted Mark 2:13–17 to a tradition critical analysis and concluded that behind the text lies a pre-Markan tradition still recognisable in Mark 2:15–17a*, aimed at defending Jesus’ provocative table fellowship.⁷⁹ To what extent does this tradition unit correspond to and represent historical reality? As we have seen, in Dennis E. Smith’s assessment this *chreia* originated at a time of conflict in the early church to provide identity to the followers of Jesus. However, as documented by Matthew 11:19/Luke 7:34, Jesus’ table fellowship with ‘tax collectors’ and ‘sinners’ belongs to the firm and constant elements of his ministry. Consequently, a historically perceivable *Sitz im Leben* of Mark 2:15–17 is already present during Jesus’ public ministry in Galilee.⁸⁰ In Koch’s judgment,

⁷⁵ Here quoted according to the wording in Luke 7:34 as rendered in NRSV. This judgment in favour of authenticity does not mean that I think that we have come to a decision on all details in the wording; e.g., I will leave it open as to whether the saying was originally formulated as a ‘Son of Man’-saying or whether the perfect tense is original in the Greek rendering of the logion (see n. 73).

⁷⁶ For the discussion in sub-section 3.3, see *inter alia* PESCH, *Markusevangelium I*, 162–170; KOCH, “Jesu Tischgemeinschaft”; HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*, 235–43; GUNDRY, *Mark*, 123–31; BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 106–09; BLOMBERG, “Authenticity and Significance”, 227–230.

⁷⁷ The possessive pronoun in the phrase ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, “in his house”, can, theoretically, refer both to Jesus and to Levi, but, contextually (and historically), the house of Levi must be meant. The First Gospel changes his identity to Matthew (Matt 9:9), one of the Twelve (Mark 3:18; Matt 10:3).

⁷⁸ For a defence of the calling of Levi in Mark 2:14 as a historical event preceding the meal scene in verse 15, and not only a redactional creation, see GUNDRY, *Mark*, 127.

⁷⁹ Hence, KOCH, “Jesu Tischgemeinschaft”, considers the second part of Jesus’ answer in v. 17, “I have come to call not the righteous but sinners”, to be a later addition with the effect of reaching a more general applicability of the teaching of the text unit (see pp. 67–69). Regarding the details of Koch’s tradition historical analysis of verses 15 and 16 I refer to his article. “V. 15–17a zielt als homogene Bildung auf die Verteidigung des anstößigen Verhaltens Jesu” (IDEM, 69).

⁸⁰ See IDEM, 64 and 65: “Daß die in Mk 2,15 dargestellte Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern ein festes Element des Bildes von seinem irdischen Wirken bildet, wird durch Mt 11,19/Lk 7,34 bestätigt. [...]

the pre-Markan unit preserves and transmits historically reliable reminiscences.⁸¹ Even the portrait of the Pharisaic scribes as onlookers observing the table fellowship of Jesus with 'tax collectors' and 'sinners' is historically conceivable and not an element that discloses the fictitious nature of the story.⁸² Neither is the use of κατακείσθαι ("recline") and συνανακείσθαι ("recline together with") in verse 15 proof that a Greco-Roman banquet scene is presupposed. Indeed, on the particular occasion of Levi's invitation of Jesus and his disciples together with "many tax collectors and sinners" after his calling, a special, festive meal, at which the guests would recline instead of sit, might be intended. However, as Blomberg points out,

at times these verbs and their cognates did not refer to a literal posture at all, but merely to dining (e.g., *m. Ber.* 6:5, *m. Neg.* 13:9, *Prot. Jas.* 18:2). For whatever reason, καθίζω, the standard term for sitting, though found 48 times in the NT, *never* appears in the context of table fellowship, even though we know that Jews regularly sat for ordinary meals. So nothing can be inferred about the nature of a given meal simply from the presence of verbs that in other contexts sometimes referred to literal reclining.⁸³

Actually, "there is nothing anachronistic or out of place in the episode that could not have happened in [Jesus'] day. [...] The early church was scarcely known for its high tolerance of the most notoriously sinful of their society, so discontinuity with subsequent Christianity likewise emerges."⁸⁴

3.4. A "sinner in the city" (Luke 7:36–50) and the chief tax collector Zacchaeus in Jericho (Luke 19:1–10)⁸⁵

It is a matter of dispute whether the two stories in Luke's *Sondergut* about encounters between Jesus and a woman, characterised as a "sinner" (Luke 7:37, 39), and the chief tax collector Zacchaeus, also labelled a "sinner" (Luke 19:7), actually took place.

The encounter with the woman is situated within the context of a meal to which Jesus is invited in the house of the Pharisee Simon (Luke 7:36–50). The Lukan *Sondergut* recounts altogether three times when Jesus was the guest at a Pharisee's meal (see Luke 11:37; 14:1). The two others are used as occasions for harsh criticism of the Pharisees and are often regarded as Lukan formations for conveying aspects of Jesus' teaching emphasised by the Third Evangelist.⁸⁶ In the story in Luke 7 the woman, called a sinner, is not

Soweit sich zurückverfolgen läßt, ist dieses – verständlicherweise auffällige – Moment seines Wirkens auch Gegenstand der Kritik gewesen."

⁸¹ IDEM, 70: "Wenn also der Anlaß für die Bildung des Streitgesprächs V. 15–17a das umstrittene Bild von Jesus als Freund der Zöllner und Sünder gewesen ist, so ist damit gegeben, daß hier geschichtliche Erinnerung bewahrt und weitergegeben wird." See also PESCH, *Markusevangelium I*, 167: "Die Erzählung verarbeitet offensichtlich historisches Wissen, hat ihren ersten Haftpunkt im Leben Jesu."

⁸² See GUNDRY, *Mark*, 128–129 and BLOMBERG, "Authenticity and Significance", 228. However, "[s]ubsequent Pharisaic criticism does not require the Jewish leaders to have been eavesdropping on the banquet" (BLOMBERG, *ibid.*).

⁸³ IDEM, 229 (emphasis Blomberg).

⁸⁴ IDEM, 228.

⁸⁵ For the discussion in sub-section 3.4, see *inter alia* MARSHALL, *Luke*, 304–14, 694–699; BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 109–116; GREEN, *Luke*, 305–15, 666–673; BLOMBERG, "Authenticity and Significance", 232–236.

⁸⁶ The controversy in Luke 11:37–54, taking the issue of pre-meal hand washing as its starting point (v. 38; treated in detail in Mark 7:1–23 [esp. vv. 2–5], not taken over in Luke), contains Q material that in the Mat-

an invited guest, but after she has heard that Jesus is eating in the house of the Pharisee Simon she appears at the scene with an alabaster jar of ointment and begins to bathe Jesus' feet with her tears, to dry them with her hair, kiss and anoint them.⁸⁷ The host sees this scandalous behaviour as a confirmation that Jesus is not a prophet as he allows a sinful woman to touch him. However, throughout the story Simon is made by Jesus to a contrasting figure to the woman: her generosity towards Jesus far exceeds the hospitality of Simon and is a testimony about grateful love for having had her sins forgiven. Hence, although there are no 'sinners' present as Jesus' table companions at this meal, the intruder, her acts towards Jesus and his words to her, "Your sins have been forgiven" (v. 48), make it a further example of Jesus' compassion for sinners marginalised and despised by others. If this story is independent of the account of Jesus' anointing in Bethany shortly before his death (Mark 14:3–9; Matt 26:6–13; John 12:1–8), it might well have originated in a factual episode.⁸⁸ But even if the historicity of the incident remains uncertain, within the scope of Luke,

this scene serves as a concrete example of the irony of the popular indictment against Jesus as one who eats and drinks and is a friend of sinners, voiced in v[erse] 34. It demonstrates that such practices are indeed characteristic of Jesus while at the same time showing that they are an outgrowth and material manifestation of the ministry of salvation.⁸⁹

Finally, we come to the story about the encounter of Jesus with the chief tax collector Zacchaeus in Jericho (Luke 19:1–10). Short of stature, Zacchaeus climbed a sycamore tree in order to see Jesus as he was passing through town surrounded by a huge crowd. When Jesus arrived at the place, he addressed Zacchaeus by inviting himself to his house, much to the dismay of other residents of Jericho who saw Zacchaeus as a sinner disqualified from hosting someone like Jesus (see v. 7). Zacchaeus, however, was happy to welcome Jesus and said to him: "Look, half of my possessions, Lord, I will give to the poor; and if I have defrauded anyone of anything, I will pay back four times as much" (v. 8).⁹⁰ Although

thean parallel is transmitted without any link to a meal context (see Matt 23:4–7, 13, 23–36). In Luke 14:1–24 the staged scene is the house of a Pharisaic Sanhedrin member at a Sabbath with a man who had dropsy brought in front of Jesus; his teaching on Sabbath *halakhah* and good meal manners evolves from this point. Conversation, perhaps even lively debate, following the meal itself is typical for Greco-Roman symposia. Although Jesus here clearly goes beyond what was considered as a decent and appropriate behaviour of the chief guest, these meals seem to be modelled as symposia. Obviously, there is a high degree of Lukan redaction in these passages.

Not surprisingly, the verdict of Dennis E. Smith is: "References to meals with Pharisees are found only in the Gospel of Luke and are clearly redactional" (*From Symposium to Eucharist*, 223).

⁸⁷ The woman does not contribute to an eventual designing of the scene as a Greco-Roman banquet. A Pharisaic host would not have smuggled in a courtesan to offer sexual services to his guests, neither is she a representative of "the stock figure of an uninvited guest who can disrupt the banquet" to "provide[...] entertainment or participate[...] in the philosophical debates" (BLOMBERG, "Authenticity and Significance", 233).

⁸⁸ IDEM, 234: "The comparatively gentle rebuke of Simon the Pharisee [...] bespeaks authenticity. Thus the passage scandalizes Jewish and early Christian sensibilities, while fitting into an early period in Jesus' ministry in an intelligible Jewish context [...]." BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 114: "Die Perikope paßt zum historischen Jesus, zur palästinischen Umgebung, zu Jesu ärgerniserregendem Verhalten, zu seiner Solidarität mit den Elenden."

⁸⁹ GREEN, *Luke*, 306.

⁹⁰ With BLOMBERG, "Authenticity and Significance", 235–236 and *pace* GREEN, *Luke*, 671–672 I hold the futuristic rendering of διδώμι and ἀποδίδωμι in v. 8 in NRSV as justified and appropriate. Zacchaeus speaks out his intention to recompense those whom he has defrauded, and this is an expression of the repentance he has undergone in the encounter with Jesus. Jesus asked to be invited to this 'sinner' before any transformation had

not stated explicitly in the text of Luke, we are probably to think of Jesus' stay in the house of Zacchaeus as including a joyous meal. Hence, we have another example of Jesus' table fellowship with 'tax collectors'. The presence of anecdotal detail in the story, the preservation of the name Zacchaeus, the realism of a chief tax collector having defrauded his countrymen and the coherence with other traditions about Jesus' association with 'tax collectors' speak in favour of the historicity of the incident.⁹¹ However, the firmness and reliability of the table fellowship with 'tax collectors' and 'sinners' as a central aspect of the historical Jesus' ministry does not depend on the historicity of the Zacchaeus story. If it turns out to be a fictitious narrative without a historical background, it still coheres with and confirms this trait of Jesus' mission, emphasised and expanded with such strong devotion in the Third Gospel.

4. Table Fellowship and the Kingdom

In our discussion in Section 1 of the practice Jesus' disciples had of not fasting (Mark 2:18–22 par.), we saw that Jesus justified this practice by equating it to what is behaviour befitting wedding guests. With Jesus present as the mediator of the kingdom of God the only appropriate behaviour is to feast. The right way to express that one has received the gift of the kingdom of God is joyous eating and drinking in the community of disciples. Further, we also saw that the disciples' practice of abstaining from fasting goes together and coheres with Jesus' predilection of a banquet or a wedding as a favoured metaphor for the kingdom.

We encounter the metaphor of the kingdom as a banquet⁹² in the saying of Jesus, "I tell you, many will come from east and west and recline with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven" (Matt 8:11, cf. Luke 13:29).⁹³ Here the metaphor seems to combine the eschatological banquet on Mount Zion, described in Isaiah 25:6–8, with the story of Abraham's meal with the three guests representing God in Genesis 18:1–15. The festive meal as an image for the eschatological consummation is prepared in the biblical-Jewish tradition by repeated references to the time of salvation as blessed with abundance of food and drink (Isa 55:1–2; 65:13; 1 En. 62:14; 2 Bar. 29). According to Luke 14:1–24, Jesus takes the invitation to a meal in a Pharisee's house as an opportunity to teach about proper meal behaviour, and when this prompts one of the table guests to state, "Blessed is anyone who will eat bread in the kingdom of God" (Luke 14:15), Jesus follows up with the parable of the great banquet (vv. 16–24). The setting might be a scene created by Luke (see n. 86), and the obvious redactional shaping and embellishment of the parallel version in Matthew 22:1–14 makes redactional involvement in the Lukan version also probable.

taken place, but the effect of Jesus' association with Zacchaeus is a radical change of professional behaviour to accord with the ethical teaching of Jesus.

⁹¹ The referred observations in favour of the historicity are presented by MARSHALL, *Luke*, 695 and BLOMBERG, "Authenticity and Significance", 235.

⁹² I am indebted to HANS KVALBEIN, "Jesus as Preacher of the Kingdom of God", 92–98 (see n. 10) for the discussion in this paragraph.

⁹³ LUZ, *Matthew 8–20*, 9 holds the Matthean version of the logion Matt 8:11–12 par. Luke 13:28–29 to be a literal reproduction of its form in Q (except for "the kingdom of heaven" replacing "the kingdom of God"), and thinks that "[i]t may well go back to Jesus". "The logion takes up the traditional motifs of the Gentiles' eschatological pilgrimage to Zion and of the eschatological banquet, combines them, and uses them against Israel" (*ibid.*).

Nevertheless, if this is a Lukan creation, the close correspondence with the saying of Jesus in Matthew 8:11 par. Luke 13:29 confirms that the banquet metaphor for the kingdom was associated with Jesus as typical for his proclamation. The same comes true for the wedding metaphor as applied in the parable of the ten maidens in Matthew 25:1–13. In the parable of the talents too, following immediately after it in Matthew 25:14–30, there is a likely reference to the banquet metaphor in the master's invitation of his faithful servants, "Enter into the joy of your master!" (vv. 21, 23). Once again, irrespective of whether the parable can be traced back to the historical Jesus or not (cf. the parallel version in Luke 19:11–27), it is evidence of the centrality of this imagery in the message of Jesus.

The most detailed description of a festive meal as the scene and expression of God's gracious acceptance of a repentant sinner is found in the parable of the prodigal son in Luke 15:11–32. More precisely, this parable tells about the reinstatement of a lost sinner into the household of God. As much as three verses are needed for the father's instruction to his servants about what to do for the son who has returned home after having spoiled all of his inheritance, and the explanatory justification of the instruction:

Luke 15:22–24:

²² Quickly bring out a robe – the best one – and put it on him; put a ring on his finger and sandals on his feet. ²³ And get the fatted calf and kill it, and let us eat and celebrate; ²⁴ for this son of mine was dead and is alive again; he was lost and is found.

In my opinion, the occasion stated by Luke for Jesus telling this parable, namely, his table fellowship with tax collectors and sinners and the criticism of Pharisaic scribes against such a meals practice (see Luke 15:1–2), seems to be a likely original *Sitz im Leben* for the parable, including its last part about the elder son getting upset about the celebration that the father grants his younger brother. If so, the parable of the prodigal son confirms explicitly that there is a link between Jesus' meals with 'tax collectors' and 'sinners' and the metaphor of a banquet employed by Jesus for the gift of eschatological salvation in the kingdom of God. It follows that the wedding feast atmosphere in the community of Jesus' disciples, described above, is also characteristic for his table fellowship with 'tax collectors' and 'sinners'.⁹⁴

From this perspective, Jesus' daring table fellowship with notorious sinners stands out as "deliberate prophetic acts intended to communicate something essential to his message. [...] As staged dramas, the 'banquets with sinners' would seem to convey a prophetic claim that such persons were to be included in God's kingdom."⁹⁵ By offering table fellowship to such persons of dubious reputation before any repentance on their part was recognisable, Jesus earned himself the designation "friend of tax collectors and sinners". In doing so, Jesus made an unsurpassable proclamation of the priority, strength and power of God's gracious love for sinners. In his meals with them, Jesus granted the 'tax collectors' and the 'sinners' a share in the anticipated realisation of the kingdom of God. Hence, like for example the exorcisms, the meals demonstrate that the healing and saving power

⁹⁴ BLOMBERG, 230 quotes M. EUGENE BORING, *Mark* (NTL), Louisville 2006, 81: "To become a follower of Jesus is to be incorporated into an inclusive group that eats and drinks together in an atmosphere of celebration."

⁹⁵ POWELL, "Was Jesus a Friend of Unrepentant Sinners?", 300.

of the kingdom is operative and its abundant gifts are accessible already now where Jesus is present and at work.⁹⁶

The reciprocity and dynamic in the encounter between Jesus and the sinners probably implies that they, both consciously and unconsciously, changed their conduct and attitude. Jesus was definitely not indifferent in this respect. In the story about the meal in the house of the tax collector Levi, Jesus answers the critics with the metaphor of a doctor and his patients, "Those who are sick are in need of a physician; I have come to call [...] sinners" (Mark 2:17).⁹⁷ Hence, what happens when Jesus calls tax collectors and sinners like Levi is that such people, in need of a cure, are healed. Socialising with those at the fringes of society, Jesus is not afraid of "becoming contaminated by them [...]. Indeed, v[erse] 17 suggests that he is in the process of trying spiritually to cleanse the unclean, just as a medical doctor attempts to bring physical healing to a patient."⁹⁸ As the comparison with Psalm 103:3 shows, by acting in the role of a doctor Jesus implicitly raises a messianic claim in his mission of bringing the kingdom to those in need.⁹⁹ Thanks to what Jesus does to them in calling them and accepting the invitation to their table, they are allowed and enabled to join the sphere of *shalom*. The appropriate expression of this new reality is the shared joyous, wedding-like meal.

In the story about Zacchaeus Jesus is said to explain what happens when this chief tax collector accepts Jesus' call to let him visit his house with the following words: "Today salvation has come to this house because he too is a son of Abraham" (Luke 19:9). Jesus' confirmation that Zacchaeus is a son of Abraham and a member of the elect people effectively contrasts the isolation of Zacchaeus and the contempt for him among the crowd in Jericho earlier in the story. In correspondence with the metaphor of the physician and the sick in the story of Levi, Luke adds the logion, "For the Son of Man came to seek out and to save the lost" (Luke 19:10) at the end of the Zacchaeus story. According to this explanatory comment, what takes place in the narrative about Jesus and the chief tax collector Zacchaeus is that Jesus in his mission as the Son of Man has sought and found someone who was lost and has now saved him.

⁹⁶ See, JEREMIAS, *New Testament Theology*, 115–116: "In Judaism in particular, table-fellowship means fellowship before God [...]. Thus Jesus' meals with the publicans and sinners, too, are not only events on a social level, not only an expression of his unusual humanity and social generosity and his sympathy with those who were despised, but had an even deeper significance. They are an expression of the mission and message of Jesus (Mark 2.17), eschatological meals, anticipatory celebrations of the feast in the end-time (Matt. 8.11 par.), in which the community of the saints is already being represented (Mark 2.19). The inclusion of sinners in the community of salvation, achieved in table-fellowship, is the most meaningful expression of the message of the redeeming love of God."

⁹⁷ The metaphor of the physician and the sick was common and is widely attested in the literature; see PESCH, *Markusevangelium I*, 166; KOCH, "Jesu Tischgemeinschaften", 66; HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*, 242 n. 71.

⁹⁸ BLOMBERG, "Authenticity and Significance", 229.

⁹⁹ HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*, 243: "Jesus beansprucht, in die Not des Menschen vor Gott wie ein Arzt helfend eingreifen zu können. Nach Ps 103,3 wird damit zugleich ein messianischer Anspruch deutlich, weil Jesus so an Gottes Stelle handelt. Jesus verkündet umfassende, endzeitliche Gnade in der Bindung an seine Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft."

5. Conclusion

During his ministry in Galilee Jesus dined with ‘tax collectors’ and ‘sinners’. Jesus’ association with such table companions attracted negative attention because tax collectors in Palestine, as was the case almost everywhere else in the ancient world, were infamous for greed and exploitation and the sinners at Jesus’ table were the notorious ungodly, the wicked (רשעים), This is expressed in the popular verdict cited by Jesus in Matthew 11:19/Luke 7:34: “Look, a glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners.” The Pharisees were particularly critical of Jesus’ table fellowship with ‘tax collectors’ and ‘sinners’ (see Mark 2:16 par. and Luke 15:1–2). In addition to the severe moral sins and transgressions of Jesus’ table companions the Pharisees probably also took offence at their neglect of ritual purity. However, as exemplified by the story of the meal in the house of the tax collector Levi, with many of his colleagues and other ‘sinners’ present together with Jesus and his disciples (Mark 2:15–17 par.), these meals were not an occasion of frivolous revelry for Jesus, as is charged in the accusation of gluttony and drunkenness. On the contrary, Jesus’ meals were an arena to demonstrate his kingdom message physically. As displayed and explained in sayings and parables using the metaphor of the eschatological banquet, Jesus granted healing and salvation to his table companions who were desperately in need (see Mark 2:17; Luke 19:9–10), by giving them an anticipated share in the kingdom of God in the meals shared with him. Those who became his disciples were privileged wedding guests, mirroring and anticipating the eschatological consummation in festive meals with their messianic Master and Lord.

Jesus’ Last Supper with the Twelve (Matt 26:26–29; Mark 14:22–25; Luke 22:15–20; 1 Cor 11:23–25) has been excluded from this article. This meal and its links to the Lord’s Supper for which the early Christians gathered (1 Cor 11:20), are discussed at length in other articles of this project. However, in my opinion, it is not only the practical matter of the limited space available for a single article that favours separate treatments of Jesus’ earlier meals and the Last Supper. The Last Supper is not a continuation of the table fellowship with ‘tax collectors’ and ‘sinners’, but a meal with a completely different focus. Once again Jesus refers to the eschatological banquet (Matt 26:29; Mark 14:25; cf. Luke 22:16), but as he makes clear by refraining from the fruit of the vine, this meal is not like a wedding and an anticipation of the eschatological banquet as the earlier ones were. By the time of the Last Supper in Jerusalem, most probably a Passover meal, Jesus knows that his violent death is imminent, and he takes the opportunity to provide his disciples with a connection to what is to be the most shocking and terrifying event for them. Using the basic elements of the meal by distributing bread and wine to them, Jesus gives his disciples a share in himself and his death as stated in the accompanying words. This makes the Last Supper unique and different from all previous meals during Jesus’ ministry. As I have tried to show in this article, Jesus’ table fellowship with ‘tax collectors’ and ‘sinners’ was a central characteristic of his ministry and intrinsic to his kingdom message, and the Gospels have given it a prominent position in the description of Jesus’ mission. However, when it comes to the Eucharist and its foundation in Jesus’ ministry, it is theologically crucial to point out that it is rooted exclusively in Jesus’ Last Supper with the ‘words of institution’ applied to the bread and wine distributed to the disciples.

Bibliography

- ALTMAN, PETER, "Sacred Meals and Feasts in the Old Testament/Hebrew Bible and its Environment: A 'Treasure Chest' for Early Christian Practice and Reflection" in this publication, 23–41.
- BACK, SVEN-OLAV, "Jesus and the Sabbath", in: TOM HOLMÉN/STANLEY E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 3: *The Historical Jesus*, Leiden/Boston 2011, 2597–2633.
- BEHM, JOHANNES, "νήστις, νηστεύω, νηστεία", in: *TDNT* 4.924–4.935.
- BIRD, MICHAEL F., "Sin, Sinner", in: *DJG*², 863–869.
- BLOMBERG, CRAIG L., "The Authenticity and Significance of Jesus' Table Fellowship with Sinners", in: DARELL L. BOCK/ROBERT L. WEBB (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* (WUNT 247), Tübingen 2009, 215–250.
- BOLYKI, JÁNOS, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT II/96), Tübingen 1998.
- CHILTON, BRUCE D., "Jesus and the Repentance of E. P. Sanders", in: *TynB* 39 (1988) 1–18.
— "Jesus and Sinners and Outcasts", in: TOM HOLMÉN, TOM/STANLEY E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 3: *The Historical Jesus*, Leiden/Boston 2011, 2801–2833.
- DESILVA, DAVID, "Clean and Unclean", in: *DJG*², 142–149.
- GREEN, JOEL B., *The Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids, Mich./Cambridge, U.K. 1997.
- GUNDRY, ROBERT H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Mich. 1993.
- HERRENBRÜCK, FRITZ, *Jesus und die Zöllner: Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen* (WUNT II/41), Tübingen 1990.
- HOLMÉN, TOM, "Sinners", in: CRAIG A. EVANS (ed.), *Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York/London 2008, 575–576.
- JEREMIAS, JOACHIM, *New Testament Theology*. Volume One: *The Proclamation of Jesus*, London 1971.
- KAZEN, THOMAS, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* Revised Edition (CB.NT 38), Winona Lake, Ind. 2010.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, "Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern: Erwägungen zur Entstehung von Mk 2,13–17", in: DIETRICH-ALEX KOCH/GERHARD SELLIN/ANDREAS LINDEMANN (eds.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*. FS Willi Marxsen, Gütersloh 1989, 57–73.
- KVALBEIN, HANS, "Jesus as Preacher of the Kingdom", in: SAMUEL BYRSKOG/TOM HOLMÉN/MATTI KANKAANNIEMI (eds.), *The Identity of Jesus: Nordic Voices* (WUNT II/373), Tübingen 2014, 87–98.
- LICHTENBERGER, HERMANN, "Jüdisches Essen: Fremdwahrnehmung und Selbstdefinition" in this publication, 61–76.
- LUZ, ULRICH, *Matthew 8–20: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2001.
- MARSHALL, I. HOWARD, *The Gospel of Luke* (NIGTC), Exeter 1978.
- MEIER, JOHN P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Volume Three: *Companions and Competitors* (AB Reference Library), New York et al. 2001.
- PESCH, RUDOLF, *Das Markusevangelium*. 1. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26* (HTKNT II/1), Freiburg/Basel/Wien 1976.
- POWELL, MARK ALLAN, "Was Jesus a Friend of Unrepentant Sinners? A Fresh Appraisal of Sanders's Controversial Proposal", in: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7 (2009) 286–310.
— "Table Fellowship", in: *DJG*², 925–931.
- SANDERS, ED P., *Jesus and Judaism*, London 1985.
— *The Historical Figure of Jesus*, London 1993.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, Minn. 2003.
- WILKINS, MICHAEL J., "Disciples and Discipleship", in: *DJG*², 202–212.

The Narratives of Jesus' Feeding of the Multitudes Functions in Early Christian Literature

Jonas Holmstrand

Abriss

In diesem Artikel wird studiert, wie die Geschichten von den Brotvermehrungen Jesu in der frühchristlichen Literatur gebraucht werden – von den frühesten Versionen im Markusevangelium bis zu ihren Interpretationen in der frühchristlichen Literatur des dritten Jahrhunderts. Die Funktion der Geschichten wird durch ihren literarischen Kontext und durch redaktionsgeschichtliche Beobachtungen bestimmt. Im Markusevangelium beschreiben die Geschichten, wie Jesus seine Anhänger in schwierigen Situationen unterstützt; im Matthäusevangelium, wie der verworfene Jesus seine Anhänger heilt und ernährt; im Lukasevangelium, wie Jesus sich derer, die zu ihm kommen, in einer vorbildlichen Weise annimmt und im Johannesevangelium, wie er ein Zeichen gibt, das von ihm zeugt. In der Literatur des zweiten und dritten Jahrhunderts werden die Geschichten erstaunlich selten gebraucht. Oft wird hier der wunderbare Aspekt hervorgehoben.

1. Introduction

The narratives of Jesus feeding large numbers of people with a few loaves of bread and fishes were obviously important in the New Testament Gospel tradition. We find such narratives in all four of the Gospels, and in Mark and Matthew we even have two of them. In exegetical research, they have been studied from different angles: Why are there two narratives of Jesus feeding the multitudes in Mark and Matthew, and how are they related to each other?¹ Is the version of John based on Mark 6:30–44 or on an independent tradition?² Are the feeding narratives related in one way or another to the Last Supper

¹ E.g. ROBERT M. FOWLER, *Loaves and Fishes*; JOSEPH KNACKSTEDT, "Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium", 309–335.

² E.g. STEVEN A. HUNT, *Rewriting the feeding of five thousand*.

and/or to the Eucharist in the early church?³ What Jewish traditions are the narratives associated with?⁴ How are different details in the narratives to be interpreted?⁵

In this article, I intend to study *how these narratives are used and function in early Christian literature – from the earliest versions in Mark to third-century interpreters of the Gospels*. Since the earliest versions of the narratives are found in Mark and all other versions and interpretations appear to be, directly or indirectly, dependent on that Gospel, I begin with a relatively detailed study of Mark's versions. To be able to establish the purpose of Mark and to delimit the closer context of the narratives, I start with an analysis of the overall structure of the Gospel. On the basis of that analysis, I then discuss the purpose of Mark and the function of the narratives in their closer context. I conclude the section about the feeding narratives in Mark with an excursus on symbolic meanings of the different numbers in the narratives.

I then turn to the versions in Matthew, Luke and John. As I assume that the authors of these Gospels based their versions on Mark,⁶ I have organised my studies of them slightly differently. I begin each study with some general remarks on the purpose of the Gospel and its use of Mark. In my studies of the versions of Matthew and Luke, I then describe how the authors have changed the feeding narratives and their context and what consequences these changes have for the function of the narratives. In John, the feeding narrative is put in a new context. I therefore need to undertake a more independent analysis here of that context and then study the narrative within it.

Lastly, I examine the feedings in later Christian literature. There, they are not retold in the same way as in the NT Gospels. I focus here on references to, or commentaries on, the versions of the narratives in the NT Gospels, studying what they pay attention to in the narratives and why they do so. These texts are studied in chronological order.

I do not know of any other study which examines in this way the use and function of the feeding narratives in the Christian literature of the first three centuries CE. There are not many studies at all of how they are used and function in their literary context. Mostly they have been studied from a form-critical, redaction-critical or tradition-critical perspective. The most ambitious attempt to study them *also* from a literary-critical perspective we find in Robert M. Fowler's dissertation *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* from 1981. But his literary-critical approach is different from mine. After a redaction-critical analysis of Mark 8:1–10 and 6:30–44, he makes comparisons between narratives in Mark 4–8 which he finds similar and regards as "doublets". His aim is to see how Mark has composed this section of the Gospel. Then, inspired by Wayne Booth, he studies the author's "reliable commentary" in Mark. The

³ E.g. RICHARD H. HEIRS/CHARLES A. KENNEDY, "The Bread and Fish Eucharist"; JEAN-MARIE VAN CANGH, *La Multiplication des pains et l'Eucharistie*; PAUL J. ACHTEMEIER, "The Origin and Function of the pre-Markan Miracle Catena"; ALBERT-MARIE DENIS, "La section des pains selon S. Marc (6,30–8,26), une théologie de l'Eucharistie"; BAS VAN IERSEL, "Die Wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition".

⁴ E.g. ROGER DAVID AUS, *Feeding the Five Thousand*.

⁵ E.g. SUZANNE WATTS HENDERSON, "Concerning the Loaves"; J. ROBERT C. COUSLAND, "The Feeding of the Four Thousand Gentiles in Matthew?"; L. WILLIAM COUNTRYMAN, "How Many Baskets Full?"

⁶ For practical reasons, I will henceforth call the authors of the New Testament Gospels Matthew, Mark, Luke and John respectively, quite regardless of what their real names were. I will also refer to them as "authors". Although their works are based on traditional material, they have worked over and arranged the material in such an active and creative way that we rightly, I think, call them "authors".

aim of the present study is to see what function the feeding narratives have in Mark as a whole. A basic difference between Fowler's approach and my own is that he starts with a detailed analysis of the narratives and ends with an analysis of their larger context, while I begin with an analysis of the larger context and then interpret the narratives in the light of that context. Another difference is that I pay more attention than he does to the flow of the text. In a redaction-critical manner, he concentrates on some key passages. He makes many good observations, but in my opinion his literary-critical analysis is governed to too great a degree by his initial redaction-critical approach. He should also have paid more attention to the structure of the text. In my analysis I often arrive at conclusions that differ from his.

We can also note a few articles that seek to illuminate certain aspects of the feeding narratives by studying them in their literary context.⁷ But the perspective is then much narrower than in this article. Of course, we also find remarks on the literary function of the narratives in commentaries on the NT Gospels. But such commentaries do not focus specifically on this aspect, nor do they study it in a diachronic perspective.

A methodological problem with taking such a broad perspective as I have done here is that I have to adopt positions on a range of debated issues without having the possibility of properly arguing the case for them. Often I must confine myself to simply intimating the reasons for the position taken and then let it be a presupposition for the results of the analysis.

2. The feeding narratives in Mark

2.1. The structure of Mark

To be able to determine the purpose or purposes of Mark's Gospel and to delimit the context of the feeding narratives, I start with an analysis of the basic structure in Mark. The analysis is based on the following observations:

1. In Mark, Jesus is identified by name at the beginning of a narrative on only five occasions – in 1:9, 1:14, 3:7, 8:27 and 9:2. Elsewhere he is introduced in the narrative by just a verb ending or a personal pronoun. The first time Jesus appears in Mark's narrative, he must of course be identified by name. That explains the naming in 1:9. But why is he identified by name anew in the other passages? One reason could be that Mark makes an important new start (i.e. begins a new large section) in them. That could very well explain the identifications by name in 1:14, 3:7 and 8:27, for there are also other indications of a new start in those passages. The case of 9:2 is more complicated, because 8:27–10:52 is obviously kept together as a section by Jesus' three predictions of his suffering, death and resurrection (8:31–33; 9:30–32; 10:32–34). Why, then, is Jesus identified by name in 9:2? There appears to be a major turn in Mark's narrative in 8:27, a turn indicated by the fact that there are several references to the beginning of the Gospel after the new start in 8:27. When Peter, in 8:29, declares that Jesus is the Messiah (ὁ χριστός), that term appears for the first time since 1:1. When, in 8:33, Jesus says to Peter: "Get behind me, Satan", it is probably a reference to the narrative about the

⁷ E.g. HENDERSON, "Concerning the Loaves".

temptation of Jesus in 1:12–13. And when God in 9:7 declares Jesus to be his beloved “Son”, it is a reminder of the similar declaration in the narrative about the baptism of Jesus in 1:9–11. These connections between the new section starting in 8:27 and the beginning of Mark indicate that there are two main sections in the Gospel: 1:1–8:26 and 8:27–16:8. At the beginning of both, we have narratives containing a description of how God declares Jesus to be his beloved Son – the narrative about the baptism of Jesus (1:9–11) and the narrative about his transfiguration (9:2–8). Both narratives focus on Jesus in a special way, and both serve as a kind of starting point for the section. This could be the reason why Jesus is identified once again by name in 9:2, in spite of the major new start having come already in 8:27.

2. In connection with 1:14, 3:7 and 8:27 there are important and emphatic shifts of motifs, indicating that 1:1–13, 1:14–3:6, 3:7–8:26 and 8:27–16:8 are distinct units of meaning. These shifts can be described as follows:
 - A. The narratives in 1:1–13 take place in the desert (1:3, 4, 12–13) and in the time before the ministry of Jesus. John the Baptist plays a prominent role (1:2–9; cf. 1:14). In the first two of the narratives (1:2–8, 9–11), three testimonies to Jesus are presented: that of Scripture (1:2–3), that of John the Baptist (1:7–8) and that of God himself (1:11). In the last narrative Jesus is tempted by Satan (1:12–13). These narratives have the character of preparations and testimonies before Jesus’ ministry.
 - B. In 1:14, John the Baptist disappears from the scene, the desert is left for Galilee, and Jesus commences his public ministry. From 1:14 to 3:6, the focus is on Jesus and his actions. In 1:14–45 different aspects of his ministry are described: he proclaims the good news of God (1:14–15), he calls disciples (1:16–20), he teaches in the synagogue, he casts out demons (1:21–28), he heals sick persons (1:29–34) and walks from village to village (1:35–45). In 2:1–3:6 it is then described how he encounters doubts and opposition from the scribes, the Pharisees and the Herodians. Even if he travels about to some extent, Galilee – and especially Capernaum (1:21, 33, 2:1) and its synagogue (1:21, 23, 29, 3:1; cf. also 1:39, 44) – remains the central place (1:14, 39).
 - C. From 3:7 onwards, the disciples are noticed and presented differently than before as actors together with Jesus. In 3:7 Jesus is said to withdraw “together with his disciples” (ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν), whereupon, in 3:7–8, a detailed description is given of how his followers came from all parts of Israel. In 3:13–19 we are then told how Jesus appoints twelve, who are even named. The number “twelve” likely has a symbolic meaning in conjunction with Mark’s description of how Jesus’ followers came from all parts of Israel. Jesus and his followers are said in 3:7 to withdraw to “the sea” (ἡ θάλασσα). Notice also “the boat” which appears somewhat abruptly in 3:9. All these motifs are significant in the whole section up to 8:26.

In 3:14, it is said that Jesus “made twelve” (ἐποίησεν δώδεκα) “so that they would be with him and so that he would send them out to preach and to have authority to cast out demons” (καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρῦσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια), i.e. to do what he himself did. The latter aspect, the sending out of the twelve and what happened afterwards, is described in 6:6b–8:26. In 3:7–6:6a, the focus of attention is, rather, on the other aspect, that they “are

with Jesus". The narratives in this section are about Jesus' family as consisting of those who do the will of God (3:20–35), the importance of receiving the word and bearing fruit (4:1–34), and the authority of Jesus and the power of faith (4:35–6:6a).

Also in 3:7–8:26, Jesus and his disciples travel about to some extent, but the central place throughout the section is "the sea". The Sea of Galilee is mentioned or referred to no fewer than twelve times in this section.⁸ In other parts of Mark, it is mentioned just twice – in connection with the calling of the disciples (1:16, 2:13). So there appears to be a connection between narratives about the disciples and "the sea". Regarding the role of "the boat", words for "boat" occur as many as fifteen times in 3:7–8:26.⁹ In other parts of Mark, we find such words only twice – in the same narratives in which "the sea" is mentioned (1:19, 20). The boat motif, too, thus appears to be connected with narratives about the disciples.

Another theme that we find throughout the section is that the disciples are first hungry but are then filled (3:20, 5:43, 6:31–44, 7:27–28, 8:2–10, 14–21). Elsewhere in Mark, this theme is touched upon only in 2:23–28 and, to a lesser degree, in 14:22–25. But here we find it throughout the section. Yet another theme that is conspicuous in the section – but not specific to it – is the opposition from the scribes, Pharisees and Herodians. The previous section ended with the Pharisees beginning to discuss with the Herodians how to destroy Jesus (3:6). The opposition theme then recurs several times through the whole of the section (3:22–30, 6:14–29, 7:1–23, 8:11–21).

- D. In 8:27, Jesus and his disciples leave "the sea" once and for all. They "go out" (ἐξῆλθεν) to the villages of Caesarea Philippi and are "on the way" (ἐν τῇ ὁδῷ). Peter declares that Jesus is the Messiah (8:29), and Jesus then begins to teach about his coming suffering, death and resurrection (8:31). Jerusalem is not mentioned explicitly, but the reader knows that, from then on, Jesus and his disciples are on their way there.¹⁰ The major transition in 8:27 is indicated by several clear references to the beginning of the Gospel (see point one above).

The rest of Mark describes how Jesus and his disciples move towards Jerusalem and the suffering, death and resurrection of Jesus there. In the subsection 8:27–10:52 they are moving from the villages of Caesarea Philippi towards Jerusalem (8:27, 9:30, 33, 10:1, 32, 46). This subsection is kept together by the three predictions of the sufferings of Jesus (8:31, 9:31, 10:33). Jesus teaches the disciples about the way of the cross, which is also their way. From 11:1, Jesus and the disciples approach and enter Jerusalem. The focus is now turned from the attitude of the disciples and their readiness to suffer to Jesus' conflict with the political and religious leaders in Jerusalem. Despite this overarching focus on Jesus and his conflicts, the speech about coming afflictions (13:3–37) reminds the reader that all disciples must be prepared to share in Jesus' sufferings. Beginning in 14:1, Jesus' way to the cross, death and resurrection is described.

⁸ 3:7, 4:1, 39, 41, 5:1, 13, 21, 6:47, 48, 53, 7:3, 8:13.

⁹ 3:9, 4:1, 36, 36, 37, 37, 5:2, 18, 6:32, 45, 47, 51, 54, 8:10, 14.

¹⁰ In both 3:22 and 7:1 the opposition to Jesus is associated with Jerusalem. But the Christian addressees know of course in any case that Jerusalem was the place where Jesus suffered, died and was resurrected.

3. Additionally, there are summaries of Jesus' activities in 1:14–15, 3:7–12 and 6:6b. Such summaries tend to be especially frequent in connection with transitions, and they therefore support the inference that there are transitions in 1:14, 3:7 and 6:6b.¹¹

The preceding observations indicate that the basic structure in Mark is as follows:¹²

- I. 1:1–8:26 Round and in Galilee: The ministry of Jesus and his disciples
 1. 1:1–13: In the desert: Preparations and testimonies before the ministry of Jesus
 - A. 1:1–11 Baptism and testimonies (Scripture, John, God)
 - B. 1:12–13 Jesus is tempted by Satan
 2. 1:14–3:6 In Galilee, in particular Capernaum and its synagogue: The ministry of Jesus
 - A. 1:14–45 Jesus preaches, calls disciples, casts out demons, heals and walks about
 - B. 2:1–3:6 Jesus encounters opposition from the scribes, the Pharisees and the Herodians
 3. 3:7–8:26 At the sea: Discipleship and faith
 - A. 3:7–6:6a Being with Jesus
 - B. 6:6b–8:26 Being sent out in the name of Jesus
- II. 8:27–16:8 Towards and in Jerusalem: Jesus' and his disciples' way to the cross
 1. 8:27–10:52 Towards Jerusalem: Messiahship, sufferings and discipleship
 2. 11:1–13:37 In Jerusalem: The final controversy with the political and religious leaders
 3. 14:1–16:8 In Jerusalem: The suffering, death and resurrection of Jesus

2.2. *The purpose of Mark*

One thing that is conspicuous in the structure described above is how much of this Gospel emphasises discipleship and faith. From 3:7, these themes are central and are gradually developed: being with Jesus (3:7–6:6a), acting in his name (6:6b–8:26), and sharing his way to the cross (8:27–16:8). That represents more than 85 per cent of the text of Mark.

Moreover, much of Mark deals with temptation, opposition and suffering. Already in 1:12–13, the motif of “temptation” is introduced. More than half of the section about the ministry of Jesus is devoted to the opposition he encounters (2:1–3:6), and already at the end of that section it is said that his opponents start to discuss how “to destroy” him (3:6). In the section about discipleship and faith, the theme of opposition recurs throughout (3:22–30, 6:14–29, 7:1–23, 8:11–21). In addition, more than half of the Gospel is devoted to Jesus' and the disciples' way to the cross (8:27–16:8).

In my opinion, these observations indicate that Mark was not written primarily to inform its readers about Jesus, but rather to illuminate and handle a situation of persecution which the author and the addressees had experienced.¹³ By telling the addressees

¹¹ There are also summaries in 1:32–34, 2:13, 6:12–13, 53–56 and 10:1. Most of them appear in connection with transitions, but transitions on a lower level of the text than in the case of the summaries in 1:14–15, 3:7–12 and 6:6b. Cf. NORMAN PERRIN/DENNIS C. DULING, *The New Testament*, 239.

¹² My arrangement of the texts is similar to those made in MORNA D. HOOKER, *The Gospel according to St Mark*, 27–29, and LARS HARTMAN, *Markusevangeliet 8:27–16:20*, 597–599. But I define the basic themes of the section 3:7–8:26 differently from them.

¹³ So also e.g. BRIAN J. INCIGNERI, *The Gospel to the Romans*, 31, 314; HENDRIKA N. ROSKAM, *The Purpose*

about Jesus in such a way that they could recognise the parallelism between his fate and their own experiences, he was trying to give them guidance and comfort in their difficult situation. Such an assumption may also explain the following, otherwise somewhat puzzling features of Mark:

- A. *That Mark contains mainly narratives and not so many sayings of Jesus.* The author is looking for guidance and comfort in the parallelism between the fate of Jesus and the experiences of the Christ-believers. The sayings of Jesus are included mainly when, in one way or another, they can illuminate what happens. Probably there was already a collection of his sayings at the time Mark was written ("Q"). Collecting the sayings of Jesus was not something Mark needed to do and clearly not something that he did.
- B. *The peculiar original ending of Mark.* The original ending of Mark (16:1–8) leaves the future open: What will happen? At the same time, the fear and silence of the women challenge the reader: How will the disciples come to know? Who will say anything? Who dares to testify? Do Mark's readers? When the text is read at a later point in time and in new contexts, the original ending no longer works very well. This could explain why new endings were added to Mark and why it was reworked into new Gospels, such as Matthew and Luke.
- C. *The motif of hiddenness.* In a situation of persecution, questions about hiddenness and openness are most pressing. On one level, we have questions like: Why is the dignity of the Messiah not seen? Can success and greatness be found in defeat and humiliation? On another level, there are questions such as: What should be said to whom and when?
- D. *The confusion of the disciples.* The inability of the disciples to understand and their failings now and then correspond well with a situation of persecution. Nevertheless, Jesus leads them in the right path, which the reader should take heart from.

The inference that Mark wrote his Gospel to illuminate and handle a situation of persecution in this way has consequences for how we read it. We must expect the shape of the narratives to have been determined, not only by what happened to Jesus and how the author interpreted it theologically, but also by the later situation of the Christ-believers which the author wanted to illuminate.¹⁴ What happened to Jesus was retold in such a way that it corresponded with the later situation.¹⁵

of *Mark in Its Historical and Social Context*, 102. See also JAMES A. KELHOFFER, *Persecution, Persuasion and Power*, 215–217.

¹⁴ In his book *The Gospels for All Christians*, RICHARD BAUCKHAM contrasts an understanding of the Gospels whereby they are thought to reflect circumstances in the early church, with an understanding of them as describing circumstances in the life of Jesus (19–20). In my opinion, it is misleading to contrast these understandings with each other in the case of Mark. The point here is precisely to relate circumstances in the life of Jesus with circumstances in the early church. If the narratives of Mark reflected just one set of circumstances, it would not fulfil its purpose.

¹⁵ In what situation of persecution was Mark written? Incigneri (*Gospel to the Romans*) argues for the persecutions under Nero in Rome, Roskam (*Purpose of Mark*) in favour of persecutions in Galilee during the Jewish war. Personally I am inclined to think that Mark was written under the impression of Nero's persecutions and the Jewish war in the seventh decade CE. But the author may also have had other persecutions in mind.

2.3. *The feeding narratives in the context of Mark 6:6b–8:26*

We can now proceed to study the function of the feeding narratives within their context. According to the analysis of the structure of Mark above, the narratives are included in the section 6:6b–8:26, which deals with “being sent out in the name of Jesus”. In Mark 3:14, Jesus “made twelve so that they would be with him and so that he would send them out to preach and to have authority to cast out demons”. Later, in 6:6b–13, Mark narrates how Jesus sends out the twelve. Into that narrative, he inserts an account of King Herod, who hears what is happening in the name of Jesus and concludes that the reason such powers are at work in him is that John the Baptist, whom Herod had beheaded, has been raised from the dead (6:14–29), a conclusion that is repeated twice in 6:14–16. The idea that the powers at work in Jesus’ name were due to someone being raised from the dead must surely have reminded Christian readers around 70 CE of the resurrection of Jesus and the powers which, in their view, were at work among the Christians as a result of it. The association was made the more easily as John, too, was executed by Jewish authorities. Although Herod’s conclusion was not entirely correct, it nevertheless had a prophetic dimension, pointing to the post-Easter situation of the Jesus movement. In this way, the reader is invited to connect the narrative of Jesus’ sending out of the disciples with the situation after his death and resurrection, when the disciples are also “sent out” and work in his name.

After the narrative about Herod and the death of John, Mark comes back to the disciples who were sent out (6:30). They now return to Jesus and report what has happened. Jesus suggests that they withdraw to a deserted place to rest and have leisure to eat (6:31). But many people see them departing in the boat and follow them on foot. On arriving, Jesus sees a great crowd and has compassion for them, because they are “like sheep without a shepherd”, and he teaches them for a long time. When it grows late, the disciples suggest that he sends the people away to buy food for themselves. Instead, Jesus tells them to give the people something to eat. The disciples then ask if they are to go and buy 200 denarii worth of bread. Jesus asks how many loaves they have. It turns out to be five loaves and two fish. The people sit down on the green grass in groups of hundreds and fifties. Jesus takes the loaves and the fishes, looks up to heaven, blesses them, breaks the loaves and gives them to the disciples to set before the people. The fishes are then divided among the people. All eat and are filled, and what remains fills twelve baskets. Yet five thousand people have eaten.

If the reader, after the narrative about Herod and the death of John, has already connected what is narrated with the post-Easter situation of the Jesus movement, he could easily associate the exhausted and hungry disciples and the lost and hungry people in this narrative with the exposed followers of Jesus after his violent death. Like the disciples and the people in the narrative, they understood themselves as being guided by Jesus and, at the Eucharist, also fed by him.¹⁶ I find it improbable that a Christian reader around 70 CE, when reading 6:30–44, would not have been reminded of the Eucharist.¹⁷ The very

¹⁶ By the Eucharist I mean, without being very precise, a common meal like those mentioned in 1 Cor 11:23–34 and in Did 9–10. I assume that such a meal was held regularly among the Christ-believers to whom Mark wrote.

¹⁷ So also e.g. HOOKER, *The Gospel according to St Mark*, 167, and JOEL MARCUS, *Mark 1–8*, 410. GERD

situation invites him or her to think of the Eucharist: Jesus and his disciples withdraw into seclusion to rest and eat, and Jesus gives out the blessed and broken bread, by way of the disciples, to the people whom he has taught. In addition, the formulation of how Jesus takes the loaves of bread, blesses, breaks and gives them to the disciples is similar to the formulation of how Jesus performs the same kind of actions at the Last Supper (14:22–25). If the ancient reader associated the Last Supper with the Eucharist, which I find likely, the similarity between the two formulations should have strengthened the association with the Eucharist here in 6:30–44.¹⁸ But this does not mean that the feeding should be associated solely with the Eucharist. The starting point for the narrative is that, in an exposed situation, the disciples and the people need rest, food and guidance, and the narrative also describes how Jesus teaches the people. Therefore it is reasonable to think that the narrative expresses more generally how Jesus supports, guides and feeds his followers in their exposedness and that he will do that by way of the Eucharist, among other things.

If what is related in this narrative points beyond itself and has the character of a sign, we can infer that the many precise numbers in it – most of which are repeated later on (8:19) – could have symbolic meanings. That the remaining food fills exactly twelve baskets strengthens that inference. At the very beginning of the section about discipleship and faith (3:7–8:26), Mark described in some detail where the people who followed Jesus came from (3:7–8). The regions he mentioned included the whole territory traditionally connected with the twelve tribes of ancient Israel. By this description, Mark indicated that the people who followed Jesus came from the whole of Israel. When, a few verses later, he described how Jesus “made twelve” (ἔποίησεν δώδεκα) to be with him and to be sent out to do what he did, one may infer that their number corresponds to the twelve tribes of Israel and that the disciples’ mission was connected with them.¹⁹ Their mission comes to the forefront once again when they are sent out (6:6b–13) and return (6:30–31). Thus, when the food left over is said to fill twelve baskets, it immediately suggests itself that their number, too, is connected with the twelve tribes of Israel and indicates how Jesus gives food in abundance to Israel.²⁰ But if the number “twelve” here has a symbolic meaning, it is reasonable to think that so too do the other precise, emphasised and later repeated numbers.²¹ But their meanings are less apparent. We will return to this point in an excursus below.

THEISSEN (*The Miracle Stories of Early Christian Tradition*, 106) is of the opinion that the feeding narratives were allegorised early on, since they did not reflect the ordinary activities of Jesus.

¹⁸ For a fuller argument in favour of a Eucharistic reference here, see HEIRS/KENNEDY, “The Bread and Fish Eucharist”, 27–36. Some commentators, though, wish to play down the similarity between the two formulations, because the described actions, they say, were quite normal at a Jewish meal (so e.g. ADELA Y. COLLINS, *Mark*, 325). But what is important here, I think, is not whether the actions were normal or not, but the fact that the author has chosen to describe them in this detailed and very similar way in these narratives.

¹⁹ Cf. Matt 19:28, Luke 22:30.

²⁰ So also e.g. COLLINS, *Mark*, 326, and MARCUS, *Mark* 1–8, 411. Possibly the narrative also contains a couple of references to passages in the Torah which connect the people around Jesus with the people of Israel during the wandering in the desert. The first possible reference is the formulation in 6:34 that the people around Jesus were “like sheep without a shepherd”. This might be a reference to Num 27:17, where the same wording is used of the people of Israel, when God appoints Joshua, τὸν Ἰησοῦν, ἄνθρωπον ὃς ἔχει πνεῦμα ἐν αὐτῷ, as Moses’ successor (Num 27:18, LXX). The second possible reference is the statement in 6:40 that Jesus organised the people in groups of hundreds and fifties, recalling the way in which Moses in Exod 18:25 organised the people of Israel when he provided them with judges.

²¹ We may also ask what alternatives there are. Where otherwise do those numbers come from? Why those

As is often said in commentaries, there are quite a number of Jewish texts and traditions with which the narrative of Jesus feeding the five thousand might be associated. These include the narrative about God giving manna to the people in the desert (Exod 16); that of Elijah miraculously feeding the widow of Zarephath (1 Kgs 17:8–16); and the narrative of Elisha feeding a hundred men with twenty loaves of bread and some ears of grain (2 Kgs 4:42–44). Another text with which the narrative of Jesus feeding the five thousand can be associated is Psalm 23 (“The Lord is my shepherd, I shall not want, he makes me lie down in green pastures ... he restores my soul ... leads me in right paths ... you prepare a table before me in the presence of my enemies ...”).²² Some commentators also emphasise a connection with contemporary ideas of an eschatological meal.²³ Associations with texts and ideas like these do not rule out a Eucharistic interpretation of the feeding. On the contrary, they are good reasons to think that such associations were integral parts of the early understanding of the Eucharist.²⁴

After the feeding, it is narrated how Jesus “forced” his disciples to get into the boat and go on ahead to Bethsaida, while he dismissed the people (6:45). In the boat, the disciples faced a contrary wind and were straining at the oars all night (6:48). Jesus saw them from a distance and at dawn he came towards them, walking on the sea (6:48–50). He got into the boat with them, and the wind ceased (6:51). They were utterly astounded, for, according to Mark, they did not understand about the loaves (6:52). This narrative is a direct continuation of that of the feeding of the five thousand. This is evident from its beginning (“he dismissed the people”) as well as its ending (“they did not understand about the loaves”). Thematically, also, it is closely connected with the previous narrative. This narrative too describes how the disciples are in an exposed position, but Jesus sees them and supports them. Here, once again, the reader could easily associate what is narrated with the situation of the followers of Jesus after his death and resurrection.

As mentioned above, “the boat” is a motif throughout this section on discipleship and faith (3:7–8:26). We may ask whether the author is here developing “the boat” into a metaphor for the kingdom of God or the church. At the very beginning of the section (3:9), the boat motif was introduced when Jesus told the disciples to have a boat ready for him, so that the people would not “crush” (θλιβεῖν) him. In 4:1, he himself got into the boat and taught from it. In 4:35–36, the disciples, whom he had taught, came up to him in the boat and they travelled across to the other side together. They were hard pressed by a strong wind (4:37–38), which Jesus calmed (4:39–41). Such is the presentation in the subsection that deals with “being with Jesus” (3:7–6:6a). In the subsection that is about the sending out of the disciples (6:6b–8:26), Jesus “forces” the disciples to go across in the boat without him (6:45–52). Once again, they are pressed by a strong wind and Jesus intervenes, this time from the outside. At the end of the section on discipleship and faith there is, as we will see, a narrative describing how Jesus criticises the disciples in the boat for not understanding about the loaves but worrying about their exposedness (8:14–21). This progression of the boat theme corresponds, by and large, with the development of the Jesus movement and the early church, from a starting point in Jesus himself to the

numbers and not others? Should we think of them as historical facts? Or are they purely accidental? I find those alternatives unlikely.

²² E.g. HARTMAN, *Markusevangeliet* 1:1–8:26, 225–228.

²³ E.g. COLLINS, *Mark*, 322–323.

²⁴ See HEIRS/KENNEDY, “The Bread and Fish Eucharist”, 25–27, 36–48.

disciples being lonely, exposed and worried. It appears unlikely to me that this correspondence is merely coincidental.

After the boat trip, Jesus and his disciples arrive in Gennesaret (6:53). Their destination was Bethsaida (6:45), but they will not arrive there until ch. 8, v. 22, i.e. at the end of the section about discipleship and faith (3:7–8:26). Upon their arrival in Gennesaret, people come to Jesus with their sick so that they may touch the fringe of his cloak, and all who do so are healed. Jesus is conspicuously passive, or even “absent”, in the healings (cf. 1:33–34). The sick are healed because they touch the fringe of his cloak, not from anything he does. This feature of the text, too, can be associated with the post-Easter situation of the Jesus movement, where the healing powers of Jesus were supposed to continue to work,²⁵ although he himself was no longer physically present.

The narrative in 6:53–56 has the character of a summary. It is followed by a new start in 7:1. The opponents of Jesus – the Pharisees and some of the scribes from Jerusalem (cf. 3:22–30) – appear on the scene. They notice that some of Jesus’ disciples are eating loaves of bread with defiled hands, which means, Mark explains, that they are not observing the purity rules that the Pharisees and “all the Jews” observe. Through the motif of eating loaves with defiled hands, this narrative is connected thematically with that of the feeding of the five thousand in 6:35–44, indicating that what is started in 7:1 is not something entirely new. At the same time, the admission of breaking with a general Jewish tradition regarding purity is something new in comparison with the preceding narratives. The Pharisees and scribes ask Jesus why his disciples do not live according to the tradition of the elders (7:5). He answers by quoting from Isa 29:13, which in Mark 7 expresses that the hearts of the Pharisees and scribes are far from God and that the traditional purity rules are “human precepts” (7:6–7). Jesus then declares that the Pharisees and scribes abandon the commandments of God for the sake of their rules, which he exemplifies (7:8–13). He calls the people and explains that there is nothing outside a person which by going in can defile, but that the things that come out are what defile (7:14–15). Somewhat later he explains this to the disciples (7:17–23). In connection with that, Mark says, “he declared all foods clean” (7:19).

For the early Jesus movement, Jewish purity rules, especially concerning meals, would obviously present a challenge once the mission among the Gentiles had begun (e.g. Acts 10:1–48; Gal 2:11–21). When Mark has Jesus express the idea that the purity rules are human precepts and that all foods are clean, he makes it possible for Jewish Christ-believers to associate and eat with Gentiles and to mission among them without concern about transgressing the will of God. But these issues belong to a time many years after the death of Jesus, indicating that Mark here maintains the strong connection with the later situation in the Jesus movement and the early church.

In 7:24–30, Mark then more directly addresses the question of the access of the Gentiles to the ministry of Jesus, opening with Jesus going into a Gentile region, that of Tyre, and entering a house. A woman who is “a Gentile, of Syrophenician origin” comes to him and begs him to cast a demon out from her daughter. Jesus’ answer is: “Let the children be fed first, for it is not fair to take the children’s food and throw it to the dogs.” The woman accepts the principle, but adds that even the dogs under the table eat the children’s crumbs. Jesus recognises her answer and heals her daughter.

²⁵ Cf. e.g. Gal 3:5, 1 Cor 12:9–10, 28–29, Rom 15:19, Jas 5:14–15, Acts 2:43, 3:1–10, 5:12–16, 19:17.

There are several things to note in this narrative: (1) Jesus is moving towards the north, just as the mission to the Gentiles appears to have done later on. Is Mark using the geography to strengthen the association with this mission? (2) This is the second time Jesus is begged to heal a daughter. The first time, it was clearly a *Jewish* daughter (the 12-year-old daughter of a leader of the synagogue; 5:21–43). This time, it is the daughter of a woman who is very clearly said to be a Gentile. This indicates that the ethnic aspect is important here. (3) Jesus' answer to the woman implies that his ministry is *also* directed to the Gentiles, but not until the Jews have encountered it. What Mark has Jesus express here is basically the same principle as we find throughout Acts and in Paul.²⁶ Here, too, we have a strong connection with circumstances later on among the Christ-believers. (4) The metaphorical language here is connected with the theme of hunger and food in 3:7–8:26 and especially with the narrative of Jesus feeding the five thousand in 6:30–44, which took place among Jews and ended with twelve baskets being filled with remains of food. The question now is whether the Gentiles, too, may share the food.

In 7:31 it is then described how Jesus leaves the region of Tyre and returns by way of Sidon to “the sea”, which is the central place in 3:7–8:26. That he goes by way of Sidon is remarkable, because it means that he travels quite a long way to the north, before turning south towards the Sea of Galilee. Perhaps this indicates that Mark is continuing his theme of the access of the Gentiles to Jesus' ministry. At all events, he lets Jesus stay in a Gentile region, although he then returns to “the sea”. In 7:31, he says that Jesus goes “to the middle of” (ἀνὰ μέσον) the region of the Decapolis.²⁷ There they bring to him a deaf man who can hardly speak (7:32). Jesus takes him aside in private, puts his fingers into his ears, spits, touches his tongue and says: “Ephphatha!” Then the man's ears are opened and his tongue is released, so that he can hear and speak correctly (7:33–35). Mark does not say explicitly that the man is a Gentile, but since Jesus is said to be in the middle of a Gentile region and the previous narratives have dealt with issues concerning the Gentiles' access to Jesus' ministry, one may plausibly construe him as a Gentile, and his healing as a sign that Jesus will open the Gentiles' ears and release their tongues, so that they, too, can hear and speak “correctly” (ὀρθῶς).²⁸

In 8:1–10 we have the second narrative about Jesus feeding a large number of people with a few loaves of bread and fishes. The first words of the narrative, “in those days” (8:1), give the impression that we are at the same place and at the same time, more or less, as in the previous narrative, i.e. in the middle of the Gentile region of the Decapolis. The following words, that there was again (πάλιν) a great crowd with nothing to eat (8:1), then

²⁶ See e.g. Acts 2:39, 3:26, 13:46–47, 15:14–18, 18:6, 22:21, 28:17–28 and Rom 1:16, 2:9–10, 11:11.

²⁷ COLLINS (*Mark*, 369) argues, with reference to HERBERT WEIR SMYTH, *Greek Grammar*, § 1682.2, that ἀνὰ μέσον with the genitive expresses a movement and should be translated “through the middle of”. But there is clear evidence that ἀνὰ μέσον with the genitive was also used where no movement was involved (e.g. Judg 5:16, 10:11, Rev 7:17, Barn. 6.16, Herm. *Sim.* 9.15.2 (92.2)), and in Mark 7:31 it is much more natural to connect the expression with the destination than with the way. The formulation in 7:31 then begins with an indication of the point of departure (ἐκ τῶν ὀρίων Τύρου) and ends with an indication of the destination (εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὀρίων Δεκαπόλεως). In between, the way is indicated (διὰ Σιδῶνος). If Mark had wanted to describe the way in more detail, he would have done so more naturally there.

²⁸ That this healing has the character of a sign is indicated by the way the narrative ends with the general conclusion that Jesus does all well, so that those who are deaf can hear and those who are mute speak. Note also that the adverb ὀρθῶς in 7:35 has the concrete meaning “straight”, but that it can be used metaphorically with meanings such as “correctly”, “rightly”, “really”, “truly”.

connect this narrative with that of Jesus feeding the five thousand in 6:30–43. This time, it is Jesus who initiates the feeding. The people have been with him for three days without anything to eat and he does not want to send them away hungry, especially as some of them have come from a great distance. He asks the disciples how many loaves of bread they have. They answer: “Seven”. He orders the people to sit down on the ground, takes the seven loaves, gives thanks, breaks them and gives them to the disciples, so that they may distribute them to the people. They also have a few small fishes, which he blesses and gives to the disciples to distribute. The remains of the food fill seven baskets, although about four thousand people have eaten. The narrative ends with Jesus getting into the boat with his disciples and going to the district of Dalmanutha (an unknown place). The boat has not been mentioned since the journey back after the feeding of the five thousand (6:45–54).

The earlier feeding of the five thousand took place in a Jewish context. Jesus was in the neighbourhood of his home town (6:1, 6b), and the twelve had just returned after being sent out, most likely to “the twelve tribes of Israel”. When the people were said to come “from all the towns”, there is no reason to think anything other than that the towns were Jewish. But this feeding of the four thousand appears to take place in a Gentile context. It has been preceded by narratives describing how Jesus makes it possible for Jews to associate and eat with Gentiles (7:1–23), how the Gentiles have access to his ministry (7:24–30), and how he makes them, too, hear and speak correctly (7:31–37). In addition, this feeding appears to take place in the middle of a Gentile region. So there is good reason to think that not all the people in this narrative are Jews. Perhaps the information that some of them have come *from a great distance* also indicates that they have come, so to speak, “from outside” (8:3). We can also note that the number of baskets filled with the remains of the food is here not twelve but seven (8:8), a number which in Jewish and Christian tradition often represents totality and completeness (cf. the idea of seventy Gentile nations).²⁹ Accordingly, the previous feeding appears to involve followers among the Jews, while this one also includes followers among the Gentiles. Such an assumption could also explain why this feeding is not as powerful as the previous one – seven loaves fill four thousand, instead of five loaves five thousand. It follows the principle of “to the children first, then to the dogs” (Mark 7:27), or, to quote Paul, “to the Jew first and also to the Greek” (Rom 1:16). Otherwise, we would expect the author to let the narrative develop with the more powerful miracle as the later one.³⁰

Another notable detail is that the people have been with Jesus *for three days*. For the Christian reader around 70 CE, these “three days” might easily have evoked associations with the resurrection of Jesus (cf. 8:31, 9:31, 10:34 and 16:2), especially since, in connection with the previous feeding narrative too, there was a reference to his resurrection just before the narrative (6:14–16). In that case, it reminds the reader that what is being told in the narrative is to be associated with circumstances after Jesus' death and resurrection.

²⁹ E.g. JOACHIM GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, 303; HEIRS/KENNEDY (“Bread and Fish Eucharist”, 34) associate the seven baskets with the idea of seventy Gentile nations (cf. Luke 10:1–12). That is also reasonable. The result is the same: the seven baskets refer to all people on earth.

³⁰ Countryman argues that it is the lack of faith demonstrated by the Pharisees, Herod and the disciples that causes the second feeding to be less powerful than the first (“How Many Baskets Full?”, 654). But his argument is based on an arrangement of the text that does not hold water (compare his arrangement on p. 648 with mine above).

In other respects this feeding narrative is similar to the previous one. But the present narrative is considerably shorter and less detailed. In length, it amounts to only 60 per cent of the previous narrative. The first part in particular, about why Jesus, the disciples and the people are in the desert at all, is much shorter here. But also details such as the green grass and the people sitting in groups are missing. The impression is that this narrative is complementary to the previous one.³¹ What it adds is that Jesus also teaches and feeds followers among the Gentiles. Otherwise it is substantially in line with the previous narrative, but shorter.

After the second feeding, 8:11–21 relates how the Pharisees come and ask Jesus for a sign from heaven, to test him. He sighs deeply, rejects their request, leaves them, gets into the boat again and travels across to the other side. The disciples have forgotten to bring any bread and have only one loaf with them in the boat. Jesus warns them about the yeast of the Pharisees and the yeast of Herod. They say to one another that they have no bread. Jesus then blames them for not understanding and for neither seeing nor hearing. He asks if they have forgotten how many baskets full of broken pieces they collected when he had broken the five loaves for the five thousand. They answer: “Twelve.” Then he asks how many baskets full of pieces they collected when he had broken the seven loaves for the four thousand. They reply: “Seven.” Finally he asks: “Do you not yet understand?”

From 6:6b onwards the narratives appear to be “double exposed”, in the sense that they are constantly connected with and reflect circumstances later on in the Jesus movement and the early church. Since this narrative belongs to the same section as the previous ones, the same perspective should probably also be retained here. In that case this narrative may indicate a conflict and a break with certain Jewish groups. They question what Jesus does, and ask for a sign. Jesus rejects their request, leaves them, gets into the boat and travels across to the other side. But how then are we to understand the warning about the yeast of the Pharisees and of Herod? Matthew changes the text to the yeast of the Pharisees and *the Sadducees* (Matt 16:6) and interprets it as a warning about their teaching (16:12). But in Mark, the warning, rather, is about the attitude of the Pharisees and that of Herod. Hitherto in Mark, Herod has not been connected with a specific teaching, and what is told about the Pharisees in 8:11–13 illustrates an attitude rather than a teaching.

But this is just one aspect of the narrative. The fact is that the Pharisees and Herod are not even mentioned in the narrative after 8:15. Instead, Mark emphasises that the disciples do not understand (8:17–18). The whole narrative ends in the question: “Do you not yet understand?” What the text is aiming at is probably something more fundamental than how the metaphor of “yeast” should be interpreted (8:15). At the very beginning of this narrative, we are told that the disciples are short of bread and have just one loaf in the boat (8:14). In 8:16 they discuss this. At the previous feedings, they were also short of bread, but Jesus gave them what they needed and more, as the baskets full of leftovers illustrate (8:18–20). In my opinion this indicates that what Jesus is blaming the disciples

³¹ Many commentators argue that the reason there are two feeding narratives in Mark is that he knew two versions of the same narrative and included both of them (e.g. COLLINS, *Mark*, 187, and HOOKER, *The Gospel according to St Mark*, 378). Fowler sees the narrative in 6:30–45 as a Markan composition created as a backdrop to the traditional story in 8:1–10, by which Mark wanted to control how the reader perceived the traditional version (*Loaves and Fishes*, e.g. 181). For my argument it is not very important how these narratives came into existence. What is important is what Mark has made of them and how he uses them.

for in 8:17–21 is their worrying about not having bread, in spite of the two previous feedings. They distrust Jesus, just like the Pharisees in 8:11–13. Instead, they should look at the previous feedings and be confident that Jesus will continue to provide them with what they need.

The last narrative in 3:7–8:26 describes how Jesus makes a blind man see outside Bethsaida (8:22–26). Earlier, following the feeding of the five thousand (6:30–44), Jesus had “forced” the disciples to get into the boat and leave for this place (6:45). Now, after the feeding of the four thousand and the subsequent boat trip, they finally arrive in Bethsaida. Some people there bring a blind man to Jesus and beg him to touch him. Jesus leads the man out of the village, spits on his eyes, and lays his hands on him. The man then sees, albeit not clearly. Jesus lays his hands on his eyes once again, and after that he sees clearly. Then Jesus sends him straight away to his home.

The narrative bears several striking similarities to the account in 7:31–37 of how Jesus made a deaf and mute man hear and speak correctly. The two narratives have several features in common: a man is brought to Jesus, Jesus takes him aside, spits and touches him with his hands, the man is healed, and Jesus orders him to tell no one. At the beginning of the narratives, there are almost verbatim similarities. There is also reason to think that they both have a symbolic meaning. In 7:31–37, the healing indicated that Jesus makes the Gentiles, too, hear and speak correctly. Here Jesus has just blamed the disciples for not seeing and not understanding (8:17–18, 21). This healing, then, illustrates how he gradually opens the eyes of those who cannot see.

2.4. The function of the feeding narratives in Mark

We have now concluded our analysis of the section about “being sent out in the name of Jesus” (6:6b–8:26), which includes the narratives about the two feedings (6:30–44, 8:1–10). The analysis has suggested that this section was written in such a way that the narratives about Jesus and his disciples correspond with the post-Easter situation of the Jesus movement. The disciples who have been sent out and the people who have gathered around them are vulnerable. They are in need of rest, food, guidance, healing and relief from “the adverse wind”. Jesus sees their exposedness and supports them. The feedings correspond with how the resurrected Christ supports his people, guides them and feeds them by the Eucharist, among other things. He supports his followers among both the Jews and the Gentiles. Therefore the disciples, and the addressees of Mark, should not worry about their exposedness but trust that Jesus will supply them with what they need. Jesus will also gradually enable them to understand this. That is how I understand the narrative context of which the two feeding narratives are part in Mark.

The “double exposure” is maintained in 8:27–16:8. In 8:27–10:54, Mark alternates between Jesus’ predictions of his coming suffering, death and resurrection and Jesus’ teaching about the attitude of his followers towards suffering, poverty, humiliation and so forth. In 13:1–23, Mark has Jesus foretell the fall of the temple, persecutions and war in Judaea – things that happened around the time Mark was written. What Mark has done in his Gospel, then, is to describe “the beginning of the gospel of Jesus Christ”, i.e. the ministry of Jesus, in such a way that it illuminates the continuation of the gospel, i.e. the

ministry of the disciples, supported by the resurrected Jesus, up to the catastrophes in the seventh decade CE.

2.5. *Excursus: The symbolic meanings of the numbers in the feeding narratives*

Let us now return to the question of what symbolic meanings the different numbers in the feeding narratives in Mark might have. I have already commented on the twelve and seven baskets full of remains of food and suggested that the number “twelve” refers to the twelve tribes of Israel, while “seven” is associated with totality and completeness (and/or the seventy Gentile nations on earth). These numbers indicate, then, that Jesus gives bread in abundance to his followers among the Jews and among the Gentiles. But do the other numbers also have symbolic meanings? If the twelve and the seven baskets are symbolic, it is reasonable to think that the other numbers could be as well, especially since they are so precise and given such emphasis. Some of the numbers are also repeated in 8:19–20. Unfortunately, these numbers are no longer transparent to us. We do not know what symbolism was developed and used in the congregations where Mark was written, or how the feeding narratives were usually interpreted and used there. We can only speculate. Many suggestions have been made in the history of interpretation. Regarding the five loaves, a traditional suggestion is that they symbolise the five books of the Torah.³² This suggestion seems plausible to me.³³ The five loaves would then indicate that the revelation in the Torah, “broken” and distributed by Jesus, gives “food” in abundance to the twelve tribes of Israel.

But what might the two fishes mean? One suggestion is that they symbolise the Prophets and the Writings – the other two parts of the Tanakh (besides the Torah). That is not entirely impossible. But the question is how we then interpret the small fishes in the narrative of the feeding of the four thousand. There seems to be a correspondence between the two narratives as regards their symbolism. Quite another line of thought is to start from the fact that, already in 1:17, the Markan Jesus associated fishes with men when he said to Peter and Andrew that he would make them “fishers of men”.³⁴ The two fishes in the narrative of the feeding of the five thousand might then represent Moses and Elijah, who in 9:2–13 appear together with Jesus at the transfiguration. But they might also refer to Jesus himself. The number “two” would then indicate that Jesus reveals himself both as the earthly Jesus and as the resurrected Lord.³⁵ There is evidence that the fish was used as a symbol for Christ at the end of the second century CE,³⁶ but that does not preclude

³² E.g. JEROME, *Comm. Matt.* IV.122–123, and MARCUS, *Mark* 1–8, 418–421. As we will see, in John 6:22–52, too, we have a combination of the ideas that the bread represents revelation, that it is comparable to the manna in the Torah and that it should be eaten.

³³ In John, Jesus contrasts the bread of life with the manna in the desert in the conversation after the feeding of the five thousand (John 6:31, 49). This shows that there, at least, there were associations between this feeding and the Torah in early Christian traditions.

³⁴ The use of fishes as a metaphor for men is even more evident in Luke 5:1–11 and John 21:1–14.

³⁵ When Jesus feeds the five thousand in John 6:5–15, there are two ὀψάρια, but when he feeds the disciples after his death and resurrection in 21:1–14, there is, interestingly enough, only one ὀψάριον (21:9, 13).

³⁶ Tertullian, *de Baptismo*, 1.3, *Sib. Or.* 8.217, *Pect. Epitaph.* I–II, Aberc. *Epitaph.* 12. For these references, see PGL.

this symbolism possibly having been in use much earlier than that.³⁷ At all events, by the end of the second century the fish appears to have been a well-established symbol of Christ. An advantage with such an interpretation is that it accounts for the small fishes in the other feeding narrative, which might refer to the disciples and others who have transmitted the message to the Gentiles. The idea of Jesus as the big fish and his followers as small fishes is also known from the end of the second century CE.³⁸ The narrative of the feeding of the five thousand would then express how the revelation in the Torah and Jesus himself, "broken" and distributed by Jesus, becomes "food" in abundance for Israel.

What might the seven loaves of bread in the second feeding narrative refer to? Again, the number "seven" might be associated with totality and completeness.³⁹ If the five loaves in the first feeding narrative referred to the Torah, i.e. teaching, and the two fishes to the earthly and resurrected Jesus, i.e. a human being, in the second narrative the "Jesus fishes" have perhaps become teaching, together with the "Torah loaves". Or should we think that Mark, like Paul in Rom 1:20–23 and 28–32, had ideas about God revealing himself to the Gentiles through his creation? In that case, the seven loaves could refer to the seven days of creation.

What could the five thousand and the four thousand refer to? The five thousand could be associated with the five loaves (5 x 1,000), and thus represent the people of the Torah, i.e. the Jews. The four thousand could be associated with "the four cardinal points", "the four corners of the earth" (4 x 1,000), thereby representing all the people of the world.⁴⁰

Such speculations about the symbolic meanings of these numbers are possible, then, but we have little to help us when it comes to assessing their plausibility. What we do have is a literary context in Mark, from which we can at least draw conclusions about the general meaning and function of the feeding narratives in that Gospel. In my view, the context indicates that these two narratives are meant to illuminate the post-Easter situation of the Jesus movement and express how Jesus sees the exposedness and needs of his followers (rest, food and guidance) and provides them with what they need, among other things by way of the Eucharist. That is true for followers among the Jews (the feeding of the five thousand), as well as among the Gentiles (the feeding of the four thousand).

3. The feeding narratives in Matthew

3.1. *The purpose of Matthew and his use of Mark*

The major part of Matthew, as we have it, appears to be a combination of Mark and a written source mainly containing sayings of Jesus ("Q"). The person who produced this combination was relatively faithful to Mark. He used almost all the material in that Gos-

³⁷ ERWIN RAMSDELL GOODENOUGH has argued that the fish was a Jewish symbol representing the Messiah (*Jewish Symbols*, 5:38–40, 48–53, 12:100–101), but there is little evidence to support his theory. According to Heirs/Kennedy, however, there is no doubt that some Jews, particularly those in apocalyptic circles, expected fish to be the main dish at the Messianic banquet, an expectation associated with the final defeat of Leviathan(s) and/or Behemoth(s) ("Bread and Fish Eucharist", 36–39).

³⁸ Tertullian, *de Baptismo*, 1.3.

³⁹ E.g. GNILKA, *Markusevangelium* (1–8:26), 303.

⁴⁰ E.g. Hilary of Poitiers, *In Evang. Matt. Comm* 15.10.

pel (more than 90 per cent),⁴¹ and, in broad outline, kept its basic structure.⁴² How much of the remaining material came from Q is more difficult to establish. But if Luke was as selective in his use of Q as he was in his use of Mark, much of the remaining material in Matthew could very well come from that source. The fact that Matthew combined two written sources and was relatively faithful to Mark, at least, may indicate that his Gospel is more a collection of Jesus traditions than a text written to illuminate specific circumstances in the situation of the author and the addressees, as Mark appears to be.

3.2. Differences from Mark 6:6b–8:26

Matt 14:1–16:12 recounts most of Mark 6:6b–8:26, including the two feeding narratives.⁴³ The narratives of the section appear in the same order as in Mark, and Matthew has not added much material.⁴⁴ But he has delimited the section differently from Mark. At the beginning of the section he has added the narrative about the rejection of Jesus in his home town (Matt 13:53–58), and at the end the account of Peter's declaration about Jesus (16:13–20). That we have important new starts in Matt 13:53 and 16:21 is marked by the formulations καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας ... in 13:53 (cf. 7:28, 11:1, 19:1, 26:1) and ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ... in 16:21 (cf. 4:17), respectively.⁴⁵ Thus, in Matthew this section both begins and ends in another way than in Mark. By these, and several other, redactional changes, the meaning of the Matthean section is altered in important ways:

1. Matt 13:53–16:20 shifts the focus from Mark's emphasis on the exposedness of the disciples and the assistance of Jesus in their exposedness, to the actions of Jesus and the importance of faith. The section does not begin with the disciples being sent out (as in Mark), but rather with Jesus encountering unbelief in his home town (13:53–58). Then we are told how Herod thinks that the reason such powers are at work in Jesus is that John the Baptist, whom he had killed, has been raised from the dead (14:1–12). When Jesus hears that Herod has killed John, he withdraws to a deserted place by himself (14:12–13). So far in this section, the disciples have not even been mentioned.⁴⁶ All the focus has been on Jesus and the unbelief which he encountered.⁴⁷ By Herod's thought that the reason such powers are at work in Jesus is that John has been raised from the dead, the reader is invited, as in Mark, to associate what is narrated with the post-Easter situation of the Jesus movement. But what Matthew emphasises is not that the disciples are exposed and are assisted by Jesus, but that Jesus has withdrawn but

⁴¹ More than 600 of Mark's 661 verses are found in Matthew. In Luke we find just about 350 verses from Mark.

⁴² Matthew has made some transpositions in the material from Mark 1:14–6:6a, but then follows Mark fairly closely, though he does add some new material.

⁴³ Substantial exclusions are Mark 6:6b–13, 30–31, 7:2–4, 32–37, 8:22–26 (in all, 24 verses).

⁴⁴ Appreciable additions are Matt 14:28–31, 15:12–14, 23–24, 30–31, 16:2–3 (in all 13 verses).

⁴⁵ Among those who delimit the section in the same way as I do is ULRICH LUZ, *Matthew 8–20*, 299–300, JOHN NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 52–54, and CHARLES H. TALBERT, *Matthew*, 179–197.

⁴⁶ Matthew has even removed the reference in Mark 6:1 to the disciples following Jesus to his home town.

⁴⁷ In Matthew, Herod too represents unbelief. In Mark 6:20 it is said that Herod respected John, since he knew that he was a righteous and holy man, and that he protected him and liked to listen to him. When he killed him, it was against his will (6:24–28). In Matthew it is said that Herod wanted to kill John, but that he did not dare to because of the people (14:5).

continues to work among those who seek him. In line with this alteration of the focus, Matthew has removed the reference to Num 27:17 in Mark 6:45, which described the exposedness of the people (they were "like sheep without a shepherd").

Again, in the subsequent narrative about Jesus walking on the sea (14:22–23), this change of focus is noticeable. Matthew has removed Mark's note about Jesus seeing how the disciples were straining at the oars in the contrary wind (Mark 6:48), offering instead a few verses describing how Peter wants to come to Jesus on the water, but becomes frightened and begins to sink, whereupon Jesus chides him for insufficient faith (Matt 14:28–31). The effect is to draw the attention of the reader to Jesus' capacity to walk on the sea and the importance of faith, rather than to the exposedness of the disciples and the assistance of Jesus in that exposedness. It is symptomatic that the Matthean narrative ends with the disciples "worshipping" Jesus and saying he is the Son of God, whereas Mark ends by accentuating that the disciples were astounded when the wind ceased, because they had not understood about the loaves.

The shift in focus is also reflected at the end of the section. In Mark, the section ends with Jesus reproaching the disciples for not seeing and not understanding the meaning of the feedings, but instead worrying about being short of bread (8:14–21). Thereupon he performs an action with the character of a sign which indicates how he makes the blind see (8:22–26). In Matthew, the section ends with Peter declaring that Jesus is the Messiah, the Son of the living God, whereupon Jesus answers: "You are Peter, and on this rock I will build my church" (16:13–20). The section that begins with the unbelief of Jesus' home town ends with the faith of Peter and a pronouncement about the church.

2. Another Matthean alteration to Mark 6:6b–8:26 is that Matthew avoids the features in Mark which give the impression that Jesus broke with Jewish traditions and that he was also active among the Gentiles. For example, in the narrative about Jesus' discussion with the Pharisees and the scribes from Jerusalem on Jewish purity rules, Mark's version (7:1–23) gives the impression that Jesus himself actually broke with the purity rules that hindered Jews from eating together with Gentiles. Matthew is much more restrained. His version begins with the Pharisees and scribes asking Jesus why his disciples break the tradition of the elders and eat with defiled hands (15:1–2). By a rearrangement of the text, he has Jesus answer with a counter-question: "Why do you break the commandment of God for the sake of your tradition?" (15:3). The Markan Jesus' criticism of the Jewish purity rules is thus turned into a Jewish discussion about what commandments are most important. Matthew also removes Mark's statement that Jesus declared all foods clean (Mark 7:19). Also in Matthew, Jesus expresses principles which could be interpreted in the same way as in Mark, but Matthew does not let Jesus himself go so far as to draw those conclusions.

When Jesus, in the subsequent narrative, casts a demon out of the daughter of a Gentile woman in the district of Tyre and Sidon (Matt 15:21–28), several Matthean embellishments underline that what happens here is an exception and not an example of Jesus normally being active among Gentiles. A greater distance to the woman is marked than in Mark: she does not come to the *house* where Jesus is and bow down at his feet (Mark 7:24–26), but meets him on the *road* and approaches him from be-

hind, shouting (Matt 15:22–23).⁴⁸ At first, Jesus does not answer her at all. But when she keeps shouting, the disciples ask him to send her away. Only then does he answer, saying that he was sent only to the lost sheep of the house of Israel (15:24). Matthew states explicitly that Jesus' ministry is directed *only* to the Jews. In line with this, he has removed the formulation "let the children be fed first" in Mark 7:27. When Jesus nevertheless, at last, does cast the demon out, it is clearly an exception made because of the woman's *strong faith* (15:28; cf. 8:10).

In Mark this narrative was followed by one about how Jesus, in a Gentile region, made a deaf and mute man speak and hear correctly (7:31–37). That narrative Matthew has replaced with a general description of how Jesus heals "the lame, the maimed, the blind, the mute, and many others" (15:29–31). The scene is set on "the mountain". Matthew has removed Mark's information about Jesus being in the middle of the region of the Decapolis. He just says that he "passed along the Sea of Galilee". The more precise destination remains unclear. But the narrative ends with the people praising "the God of Israel". So even though the scene is not explicitly set in a Gentile region, it might be intimated at the end of the narrative that acts of this kind will lead to the God of Israel being praised in the world at large.⁴⁹

In Matthew the second feeding takes place in connection with the healings "on the mountain". There is no explicit reference to it taking place in a Gentile region. Yet there is reason to think that Matthew understood this feeding as a sign indicating that Jesus would in the future, after his death and resurrection, feed his followers among the Gentiles as well as the Jews. In his discussion with the Pharisees and scribes on the purity rules (15:1–20), Jesus established principles which, if extended, could make mission among the Gentiles possible; the narrative in 15:21–28 dealt with the access of the Gentiles to the ministry of Jesus; in 15:29–31 an international perspective was intimated; and here, in the narrative of the feeding of the four thousand (15:32–39), Matthew has kept most of the numbers and other likely symbolic features in the text, for example the seven baskets and the four thousand, which probably refer to totality and the world at large. It thus seems that he still understood the feeding of the four thousand as a sign pointing to a future feeding of followers also among the Gentiles, although the "earthly" Jesus was sent only to the Jews. Otherwise, we may well ask why he kept this narrative in his text at all. What would it add, if it did not indicate that Jesus would, in the future, feed his followers from everywhere in the world?

In his version of these narratives, Matthew thus appears to consistently avoid features which give the impression that the "earthly" Jesus was active among the Gentiles. In Matthew, Jesus turns to the Gentiles only after his death and resurrection (28:18–20), after being rejected by the Jewish leaders and the Jewish people (25:20–23, 24–25, 28:11–15).

⁴⁸ Cf. Acts 10:28.

⁴⁹ I agree with Cousland that the use of the designation "God of Israel" in Matt 15:31 need not imply that the people praising God in the narrative were non-Jews ("The Feeding of the Four Thousand *Gentiles* in Matthew?", 14–23). But the fact that Matthew uses this designation here may imply that he wants the reader to adopt a global perspective and to associate this occurrence with the situation after Jesus' death and resurrection, when all the Gentiles are made disciples and the "God with us" is praised all over the world (28:18–20; cf. 1:23).

3.3. Consequences for the function of the feeding narratives

How do these alterations of the meaning in Matt 13:53–16:20 influence our interpretation of the two feeding narratives? Since Matthew has taken over almost the whole of the narrative context in Mark 6:6b–8:26 and has kept most of the numbers and other probably symbolic features in the feeding, it is probable that the basic concept is the same in Matthew as in Mark, i.e. that the two feedings are signs that point to the time after the death and resurrection of Jesus and express how Jesus will support and feed his followers. The probable allusions to the Eucharist are the same in Matthew as in Mark,⁵⁰ and in both Gospels there are indications that Jesus' support will be given to followers among both the Jews (the first feeding) and the Gentiles (the second feeding). But with the alterations of the meaning presented above, this basic concept is considered from different angles. In Mark, which in my opinion was written to handle a situation of persecution, the feeding is described as a response of Jesus to his followers' needs. Matthew accentuates instead the fact that it is the rejected (and, in the future, executed and resurrected) Jesus who in a mighty way works among them who seek him. It is symptomatic that, in Matthew, Jesus does not teach and guide the people, as in Mark, but heals them. Matthew's unwillingness to describe the "earthly" Jesus as active among the Gentiles has the result that the meaning of the second feeding is less plain in Matthew than in Mark. In Matthew the reference to the future mission among the Gentiles rests mainly on a symbolism which over the years was forgotten.

4. The feeding narrative in Luke

4.1. The purpose of Luke and his use of Mark

According to the introduction to Luke (1:1–4), the ambition of its author was to write down "in order" (καθεξῆς) what had happened, after carefully investigating what others had said about it. His aim was thus to produce a kind of historical writing. This ambition resulted in two books: Luke (on the life and ministry of Jesus up to his ascension to heaven) and Acts (on the continuation of his ministry by the Spirit and the apostles up to Paul's stay in Rome). The shape of these texts confirms, on the whole, that Luke's ambition was to write history.⁵¹ In quite a different way from Mark and Matthew, he places the course of events in a broad historical context (see e.g. 1:5, 2:1–2, 3:1–2, 23), and in Acts there are speeches of the same kind as is often found in historical writings from classical antiquity (see e.g. 2:14–40, 7:1–53 and 13:16–41).⁵² According to Luke 1:4, the purpose of

⁵⁰ The formulation of how Jesus took the loaves, looked up to heaven, blessed them, broke them and gave them to the disciples is, in Matthew, even more similar to the corresponding formulation in the narrative of the Last Supper than in Mark. Cf. CRAIG L. BLOMBERG, "The Miracles as Parables", 339.

⁵¹ That does not mean, of course, that he wrote history in the modern sense of the word. In antiquity, history was usually written in such a way that the significance of what had happened was clear from the very description. The authors could take certain liberties with their descriptions, e.g. put invented speeches in the mouths of the protagonists. In addition, they were not confined to strictly intraworldly perspectives and models, as we are. It is unproblematic, therefore, to regard Luke as both "a historian" and "a theologian". Cf. JOEL B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 3.

⁵² Cf. Thucydides, *Hist.* 1.22. The speeches of Jesus in Luke have a different character, since they are constructed from sayings of Jesus.

this historical writing was to show how reliable the Christian traditions were. If Luke is a kind of historical writing, this implies that it is different in character to both Mark and Matthew. Although these three Gospels use largely the same source material, they are three different kinds of texts.⁵³

Obviously, one of Luke's sources was Mark – besides "Q" and other sources (written and/or oral). He used his sources selectively. Luke recounts about 50 per cent of Mark.⁵⁴ Yet he appears to have based his description of the life and ministry of Jesus on that Gospel. Broadly speaking, Luke follows Mark, although he does make some exclusions and transpositions of material.

4.2. Differences from Mark 6:6b–8:26

In particular, Luke has excluded much of the material in Mark 6:6b–8:26, i.e. in the Marcan section about "being sent out in the name of Jesus", which includes the feeding narratives. From this section of Mark, Luke has excluded no fewer than 88 out of 113 verses (about 78 per cent). He has, for example, removed all the texts that deal with the access of the Gentiles to the ministry of Jesus (7:1–8:26), including the narrative of the feeding of the four thousand (8:1–10). That Luke has removed so much material here is not wholly surprising, given the purpose of his project. If his ambition was to describe the life and ministry of Jesus up to his ascension, the "double exposed" description in Mark 6:6b–8:26 does not fit in particularly well. The circumstances of the post-Easter church Luke deals with in Acts.⁵⁵

What, then, does Luke make out of what remains of this section? Like Mark, he starts with Jesus sending out the twelve to proclaim the kingdom of God and to heal, as Jesus himself had done (Luke 9:1–6). He then proceeds to describe how Herod hears of what is happening, how he reacts and what he thinks (9:7–9). But here this narrative is thoroughly revised. In Luke's version, Herod does not think that the reason such powers are at work in Jesus is that John the Baptist has been raised from the dead, as in Mark and Matthew, nor does Luke describe how Herod killed John. Accordingly, the reader does not appear to be invited here, in the same way as in Mark and Matthew, to associate what is narrated with the death and resurrection of Jesus and the supposed powers at work in the early church as a result of it. Instead, Luke describes how Herod hears of the acts of the disciples and is perplexed, because some people say that John has been raised from the dead, some that Elijah has appeared and others that one of the ancient prophets has risen (9:7–8). Herod certifies that he has beheaded John, which here seems to imply that he rejects the first alternative. The narrative ends by noting that Herod wonders who Jesus is and tries to see him. The effect of this thorough revision is that the reader is not invited to associate what is narrated with the post-Easter situation of the Jesus movement. Instead,

⁵³ Cf. MICHAEL WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 26.

⁵⁴ Of Mark's 661 verses, he has used about 350.

⁵⁵ If we compare the presentation in Mark 6:6b–8:26 with that in Acts 1–15, we can note that the basic structure is similar: Jesus dies and is raised, the disciples are sent out, Jesus teaches them and eats with them, the disciples have "an adverse wind" but Jesus assists them, they heal people, encounter opposition from the Jews and approach the Gentiles, Jesus declares all foods clean, the mission among the Gentiles starts (but in accordance with the principle "the Jews first, then the Gentiles"), and the disciples begin to see and understand.

the impression is given that the activity of the disciples aroused an interest in Jesus and that even the tetrarch Herod wanted to see him, which Luke, as the only one of the Evangelists, eventually lets him do (23:6–12).

Then, as in Mark, there follows the narrative about how Jesus feeds the five thousand (9:10–17), Luke has quite significantly revised this narrative, too, especially the first part of it. In Luke, Jesus and the disciples do not withdraw in a boat to a deserted place to rest and eat, as they do in Mark. Moreover, the people are not said to be “lost”. Luke simply relates that the disciples return after being sent out and tell Jesus all they have done. Jesus takes them with him, withdrawing to Bethsaida. But the people find out and follow him. He welcomes them and speaks to them about the kingdom of God (9:10–11). In comparison with Mark, the following differences can be noted:

1. In Mark, the reason why Jesus and the disciples withdrew was to give the disciples an opportunity to rest and eat after being sent out. In Luke, nothing is said about the reason for their withdrawal, which has the effect that the reader's attention is not drawn to the situation of the disciples.
2. In Luke, no boat trip is mentioned. Luke has also removed the narrative about the disciples crossing by boat and Jesus walking on the sea after the feeding of the five thousand. He has, in fact, removed many of the other references to “the sea” and “the boat” in Mark, too. In the section about discipleship and faith in Mark 3:7–8:26, “the sea” was the central place, and “the boat” appeared to be used repeatedly as a metaphor for the kingdom of God or the church. In that section, Mark mentions “the sea” twelve times and “the boat” fifteen.⁵⁶ In the corresponding section in Luke (6:12–9:50), “the sea” appears only twice and “the boat” only three times. “The boat” is mentioned twice in the narrative of Jesus calming a storm (8:22–25) and once at the end of the subsequent narrative, when Jesus and the disciples return (8:37). “The sea” is mentioned once in each of these two narratives. That is all. Apparently Luke has removed these motifs as cohesive motifs in this section, and he has moderated their metaphorical use. The removal of these motifs from the narrative of the feeding of the five thousand contributes to the effect of there being less focus on the disciples' situation in Luke's version of this narrative than in Mark.
3. In Luke, Jesus and the disciples withdraw, not to a deserted place, as in Mark and Matthew, but to the city of Bethsaida (9:10). A likely reason for this is that, in 10:13, he has Jesus pronounce woes upon Chorazin and Bethsaida because they have not repented in spite of such deeds of power having been done in them. This gives him a background to the woe on Bethsaida. But the redaction also creates a problem, since, in 9:12, the disciples (still) say that they are in a deserted place.
4. In Luke, it is not said that the people who came were “lost”. Luke does not indicate that they lacked anything whatsoever. He just says that they “followed” (ἠκολούθησαν) Jesus and that Jesus “welcomed” (ἀποδεξάμενος) them, “spoke” (ἐλάλει) to them and “healed” (ἰᾶτο) those who were in need of it (9:11). None of these actions is dramatic; moreover, they are associated with something positive. After the narrative about how the disciples' activity aroused an interest in Jesus and had the result that even Herod wanted to see him (9:7–9), it may be inferred that the people who came had developed such an interest and now sought Jesus and that he then welcomed them.

⁵⁶ See notes 8 and 9 above.

In the remainder of the narrative, Luke does not differ significantly from Mark. He has shortened the text a little,⁵⁷ but has kept most of the numbers, with their likely symbolism, from the Markan narrative. Luke has also retained the formulation of how Jesus took the loaves and fishes, looked up to heaven, blessed and broke them and gave them to the disciples, which probably alludes to the Eucharist.

4.3. *Consequences for the function of the feeding narrative*

In Luke, as in Mark, the narrative of the feeding of the five thousand is thus closely connected with the account of the sending out of the disciples. Here, though, the feeding is not a response to the needs of the exposed disciples and the exposed people, but rather a follow-up to the sending out of the disciples. Their activity resulted in people seeking Jesus and the disciples. In the Lukan feeding, Jesus then welcomes them, speaks to them about the kingdom of God, and feeds them with the five loaves and the two fishes by the hands of the disciples. The narrative becomes a model for later followers: they should, together with Jesus, welcome the people in the same way. From that perspective, the reference to the Eucharist is also meaningful, as are the probably symbolic meanings of the numbers.

Luke has removed the remainder of the Markan section (Mark 6:45–8:26). On the other hand, he has moved to this section some of the narratives which in Mark are found in the subsequent section. The narratives in question are Peter's declaration about Jesus and Jesus' first prediction of his coming suffering, death and resurrection (9:18–22); the teaching about what is demanded of the disciples (9:23–27); Jesus, Moses and Elijah at the transfiguration (9:28–36); the demon that the disciples could not cast out (9:37–43); the discussion about who among the disciples is the greatest (9:43–46); and the unknown man who cast out demons in the name of Jesus (9:49–50). Bringing these narratives to the section that began with the sending out of the disciples provides Luke with a section describing different aspects of being sent out in Jesus' name: going out in modest circumstances, proclaiming the kingdom of God and healing the sick (9:1–6), welcoming, speaking to and feeding those who seek Jesus (9:7–17), confessing and following Jesus as both the Messiah and the one who suffers (9:18–36, 43b–45), turning to Jesus in the face of shortcomings (9:37–43a), being "the least", and recognising all good deeds, whoever performs them (9:46–50).⁵⁸

5. The feeding narrative in John

5.1. *The purpose of John and his use of Mark*

In John 20:30–31, the author says that the purpose of his writing is that his readers may believe that Jesus is the Messiah, the Son of God, and that by believing they may have life

⁵⁷ He has removed some details that probably had symbolic meaning, for example the 200 denarii in the disciples' question. He has simplified the formulation about the size of the groups in which the people were to sit down, and mentions just one size (fifty). He has also taken away the information that the people were to sit down "on the green grass".

⁵⁸ For a similar arrangement of the text, see e.g. GREEN, *The Gospel of Luke*, 351–352, and HANS KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 326–327.

in his name. From these verses it is also clear that the text comprises a selection of Jesus' acts (cf. 21:25) and that those acts are construed as signs (σημεῖα). This information corresponds well with what the text actually looks like. In none of the other Gospels is there so much talk about faith and signs as in John, while in all of them more acts of Jesus are described than in John.

John begins with an overall description of the mission and destiny of Jesus (1:1–18). It is reasonable to think that this description presents the basic perspectives from which the narratives in John are told. First, it describes the character of the Word (1:1–5), John and his testimony (1:6–8), and different reactions to the Word and the consequences for those who received it/him (1:9–13). All this is described in the third person, i.e. from the outside. Then, the same things are described again, but now from “our” perspective: how the Word appeared to us (1:14), what John testified and cried before “us” (1:15), and what was given to “us”, those who received it/him (1:16–18). It is notable that so much space in the introduction is devoted to the reception of the Word and its consequences, which indicates that faith is not only something the text wants to arouse, but also something it describes and discusses.

The subsequent narrative in John corresponds fairly well with the overall account in 1:1–18. The narrative starts in 1:19–34 with a description of John the Baptist and his testimony. References to John and his testimony then recur in 3:22–36, 5:31–35 and 10:40–42. Between these passages there are descriptions of Jesus' signs and different reactions to them. What is described is commented on and discussed successively in inserted speeches or conversations.

In form, John is different from all the other Gospels. In my opinion, it can be described as a deeper theological reflection on the redemptive works of Jesus and their consequences, made with the purpose of strengthening and deepening the faith of the reader. But the fact that it is different from the other Gospels need not imply that it was written independently of them. On the contrary, there is good reason to infer that the author at least knew and made use of Mark. More than fifteen of the narratives in John and more than ten of the sayings of Jesus that occur there are also found in Mark.⁵⁹ In addition, many of the narratives appear in the same order in John as in Mark. Their narratives also have some details in common, which is best accounted for by the assumption that John made use of Mark. In the narrative about the feeding of the five thousand we can, for example, note the information about the 200 denarii (which is lacking in Matthew and Luke), that there was green grass in the place (lacking in Luke) and that the feeding is connected with teaching and not healings (in contrast to Matthew).⁶⁰

But if John, like Matthew and Luke, made use of Mark, his use of that text is freer and more selective than theirs. He has taken over the narrative of the feeding of the five thousand (6:1–15), but, just like Luke, omits the account of the feeding of the four thousand. The reason is probably that, for his purpose, it would not have added anything. From the context in Mark, John has also taken over the subsequent narrative of Jesus walking on the sea (6:16–21). John uses these Markan narratives in a new context, however.

⁵⁹ MIKAEL WINNINGE, “Evangelierna och Apostlagärningarna”, 233.

⁶⁰ HARTWIG THYEN (*Das Johannesevangelium*, 4) argues that John also knew Matthew and Luke. That is quite plausible. But since John 6:1–26 appears to be based on Mark 6:30–52, I here confine myself to arguing that John knew Mark.

5.2. *The new context in John 1–12*

Let us start by having a look at this context. After the introductory overview in 1:1–18, John begins his narrative with a description of John the Baptist and his testimony. Geographically, John the Baptist and his ministry are here located in “Bethany on the other side of Jordan” (1:28). There then follow a number of narratives which take place on the way to Galilee (1:43–51), in Cana and Capernaum in Galilee (2:1–12), and in Jerusalem (2:13–3:21). Different reactions to Jesus are connected with these different places. The most positive reaction is connected with the first, the most negative with Jerusalem. In 3:22–36 Jesus and his disciples then return to John by the Jordan, this time at “Aenon near Salim” (3:22), and here we are given a new account of the testimony of John. Thereafter Jesus and his disciples make a new round trip, similar to the previous one, travelling to Galilee (4:1–42), Cana and Capernaum in Galilee (4:43–54) and Jerusalem (5:1–46). Once again different reactions to Jesus are associated with the different places, and again the most negative reaction is connected with Jerusalem. This time the most positive reaction comes not from Jews but from Samaritans (4:1–42). In Galilee a budding opposition is indicated (4:43–45), and in Jerusalem the opposition grows more and more vigorous (5:16–18).

In a long speech at the end of this round trip (5:19–47), Jesus comments on the testimony of John the Baptist (5:31–35), i.e. the starting point for both this and the earlier tour, and says that he has a testimony that is even greater than John’s, namely the works that the Father has given him to complete (5:36–40). In accordance with this, the next circular trip starts from precisely such a work, namely the feeding of the five thousand (6:1–15). This is said to take place, not “on the other side of Jordan” (like John’s first testimony; 1:28), but “on the other side of the Sea of Galilee” (6:1). There then follow narratives that take place on the way to Capernaum (6:16–21), in Capernaum (6:22–7:1) and in Jerusalem (7:2–10:39). During this journey, the opposition to Jesus increases in both Galilee and Jerusalem (e.g. 6:41–42, 60, 66, 8:59, 10:31).

The next round trip begins with a reminder of the testimony of John (10:40–42) and a mighty sign, namely Jesus raising Lazarus from the dead (11:1–44). The connection between John’s testimony and the sign is established in two ways: (1) It is said that Jesus goes to the place where John first baptised, i.e. Bethany (1:28), and then the sign is connected with a place by that very name (11:1, 18, 12:1);⁶¹ (2) The author has the people where John had baptised say: “John performed no sign, but everything that John said about this man was true” (10:41–42). Previously they had heard the testimony of John, but seen no sign. Now they have also seen the signs of Jesus.⁶²

⁶¹ In the passion narratives in Mark, Bethany functions as a positive opposite pole to Jerusalem (see 11:1, 11, 12, 14:3–9; see also 11:19, 20). Has John been inspired by this when he makes Bethany a positive opposite pole to Jerusalem throughout his Gospel?

⁶² RENÉ KIEFFER also notices this round-trip structure in his commentary *Johannesevangeliet 11–21*, 500–501, but does not make much of it. Some scholars have observed that Cana is a text-organising motif in John (see e.g. RAYMOND E. BROWN, *The Gospel According to John (i–xii)*, 95 and ANDREW T. LINCOLN, *The Gospel According to Saint John*, 124–125). Others have seen that the testimony of John the Baptist has such a function (see e.g. J. RAMSEY LINCOLN, *The Gospel of John*, 30–37). But none of them has seen the larger context of which those motifs are part. Thomas L. Brodie has arranged the text chronologically in years (*The Gospel According to John*), but there is nothing in the prologue that lends support to such an arrangement.

5.3. *The feeding narrative in the context of John 6*

The analysis of the narrative context in John 1–12 indicates that the feeding of the five thousand in John is regarded as a testimony to Jesus, which can be compared with but is stronger (cf. 5:36) than the testimony of John the Baptist. In what follows, our analysis of the feeding narrative strengthens this hypothesis. At the beginning of the narrative, John has reduced the initial phase to a minimum (6:1–4). Here, it is just said that Jesus goes to the other side of the Sea of Galilee (the disciples are not even mentioned; cf. Matt 14:43), that a lot of people follow him because they have seen his signs, and that he goes up “the mountain” (cf. Matt 15:29) and sits down together with his disciples. Nothing is said about *why* Jesus does what he does. Jesus himself then initiates the feeding by asking Philip: “Where are we to buy bread for these people to eat?” (6:5). John adds that Jesus said this to test Philip, for “he himself knew what he was going to do” (6:6). In this way the feeding stands out as a completely sovereign act of Jesus. That sovereign act continues when Jesus himself – not the disciples – distributes the bread and fish to the people (6:11). John’s unwavering focus on Jesus is understandable, if the feeding here is regarded as a testimony to him.

The same tendency to focus on Jesus’ initiative can be observed in the subsequent narrative of Jesus walking on the sea (6:16–21). The disciples go down to the sea, get into a boat and sail towards Capernaum. Nothing is said about why they do this or why Jesus is not with them. Nor is anything said about why Jesus suddenly comes walking on the sea. The effect of not mentioning the causal connections is that this act, too, stands out as a completely sovereign act of Jesus.

After the narratives of Jesus feeding the five thousand and walking on the sea, John reports how Jesus has a conversation with the people in connection with his feeding of them (6:22–59). That conversation, which to a large extent is a monologue of Jesus, is set in the synagogue of Capernaum (6:59). Jesus says who he is, what he has come to do, and how he should be received but actually is received. These statements of Jesus indicate that the feeding of the five thousand (together with his walking on the sea) is thought to function as a testimony to Jesus in a similar way to the testimony of John.

These narratives devote considerable attention to the reactions to what Jesus does and says. Immediately after the feeding, John has inserted some verses about the reaction of the people (6:14–17). Likewise, he has added a few verses about their reaction after Jesus’ walking on the sea (6:22–25). As already mentioned, the conversation in 6:25–59 then contains several reflections on how Jesus should be received and how he actually is received. In addition, there follow in 6:60–71 a few lines describing different reactions to this conversation.

Is John referring to the Eucharist in these narratives? I would argue that he is. At the beginning of the narrative of the feeding of the five thousand, John says that the Passover was near (6:4). This information alone should, I think,⁶³ have caused the Christian reader at the end of the first century CE to associate the feeding with the Passover and the Last

⁶³ Above, I have argued that John used Mark (at least) and that John is a different kind of text from Mark. From those assumptions, I conclude that John was not intended to be a substitute for but a complement to Mark (and perhaps the other Synoptic Gospels).

Supper.⁶⁴ This aspect is then developed on in the conversation in 6:25–59. In 6:27, Jesus first tells the people not to work for the food that perishes, but for the food that endures to eternal life, which the Son of Man *will give* (future tense). In 6:35, he then identifies himself as “the bread of life” which comes down from heaven and gives life to the world (6:33). This identification is first discussed in terms of seeing and believing (6:35–36, 40, 45–46), i.e. as a matter of revelation. In 6:48, the identification is repeated, and then the discussion starts to centre on the idea that the bread is his flesh (6:51) and should be eaten, and that his blood should be drunk (6:51, 53–57). Those who do that abide in him and he in them (6:56), and they will live for ever (6:51, 54, 57–58). A Christian reader at the end of the first century CE must surely have associated this with the Eucharist. In 6:62–63, there is also mention of the Son of Man ascending to where he was before and of the Spirit giving life (cf. 6:27). This makes the association with the last Passover (cf. 6:4) and the Eucharist even stronger.

By the references to the Last Supper, the Eucharist, the return to the Father and the Spirit, the feeding is inserted into a larger context of the redemptive works of Jesus and their consequences. The other great sign that testifies to Jesus, the raising of Lazarus in 11:1–4, refers to other aspects of that context, namely the death and resurrection of Jesus (cf. 2:19). By their connection with this larger context, these signs become something lasting, which the Christian reader him- or herself can relate to.

Lastly, the Johannine feeding narrative retains most of the numbers and other features which probably had symbolic meanings in Mark, but John does not develop those meanings in the subsequent conversation. That he contrasts Jesus as “the bread of life” with the manna in the desert in 6:31–33, 49 and 58 shows that he was familiar with connecting the narrative of the feeding of the five thousand with the Torah, which might lend some support to the hypothesis that the five loaves of bread refer to the Torah.

5.4. *The function of the feeding narrative in John*

We do not get much help from John when it comes to interpreting the probably symbolic details of the narrative. But the basic idea appears at any rate to be that the feeding of the five thousand testifies to Jesus as the Messiah and the Son of God. It is a sign indicating that he is completing the work of the Father and feeding those who come to him. The bread is Jesus himself, who has come down from heaven and gives eternal life to those who see him, believe in him, and eat his flesh and drink his blood, a formulation that should have reminded a Christian reader at the end of the first century CE of the Eucharist.

6. The feeding narratives in other early Christian literature

There are not many references to the feeding narratives in other Christian literature from the first three centuries CE (besides the NT Gospels). I have not found a single clear ref-

⁶⁴ Cf. the way Mark evoked similar associations in the reader with the narrative about Herod and John in Mark 6:14–29, immediately before the feeding of the five thousand. Even Maarten J. J. Menken admits that it is quite probable that a reader or hearer, when hearing this passage, thought of the Eucharist, although he thinks that John was focusing on that which gives meaning to the Eucharist, i.e. Jesus’ salvific death, rather than on the church practice as such (“John 6:51c–58”, 202).

erence to them elsewhere in the NT or in the Apostolic Fathers. In other early Christian literature, I have found in all eight references, three from the second century CE and five from the third century CE.⁶⁵ Five of these eight references are very brief and refer only to general features of the narratives. They do not reveal much about how the feeding narratives were interpreted.⁶⁶ In view of the prominence of these narratives in the NT Gospels, it is somewhat puzzling that they do not appear more frequently in other early Christian literature. The reason for this is not evident. Perhaps it is due to the kind of literature that is still extant and the questions discussed there. Another possible explanation is that these narratives were soon felt to be somewhat obscure. They were used in different ways in different NT Gospels, and they contained possibly symbolic features which were soon forgotten.

6.1. *Epistula Apostolorum*

The earliest of the three references we examine is found in the *Epistula Apostolorum* 5 (middle of the second century).⁶⁷ It occurs in a short description of miraculous acts performed by Jesus according to the NT Gospels. The feeding of the five thousand comes as the last of these acts, indicating its importance. It is described briefly in accordance with Matt 14:13–21, from the perspective of the disciples then present with Jesus:

... we had no bread, but only five loaves and two fishes, he commanded the people to sit them down ... five thousand, besides children and women. We did set pieces of bread before them, and they ate and were filled, and there remained over, and we filled twelve baskets full of the fragments ...⁶⁸

Then the author adds:

We asked one another: "What mean these five loaves?" They are the symbol of our faith in the great Christianity, i.e. in the Father, the Almighty, and in Jesus Christ, our redeemer, and in the Holy Spirit, the comforter, and in the holy church, and in the remission of sins.

The bread is thus identified with five points in a Christian creed. This addition is interesting in several ways. First, it shows that a symbolic meaning was ascribed to the five loaves as early as about 60–80 years after the NT Gospels. Second, the five loaves are associated with the content of the faith. In Matthew, the five loaves could hardly be associated with particular points in a creed, but could, as discussed above, refer to the content of faith in the shape of the Torah. That there was a shift as time went on in the interpretation of the five loaves, from the Torah to a Christian creed, is understandable in view of the historical development, in which, in the course of time, the Gentiles became the majority of the church and the faith was formulated in new ways.⁶⁹

⁶⁵ Second century: *Ep. Apost.* 5 (middle of the second century), Irenaeus, *Adv. Haer.* 2:24:4, 3:11:5 (about 180). Third century: Tertullian, *Adv. Marc.* 4:21 (about 208), *Acts Thom.* 47 (early in the third century), Origen, *Fr. Ev. John* 53, *C. Cels.* 3:10:9–10, *Comm Ev Matt.* 10:23–11:19 (first half of the third century).

⁶⁶ Irenaeus, *Adv. Haer.* 2:24:4, 3:11:5, *Acts Thom.* 47, Origen, *Fr. Ev. John* 53, *C. Cels.* 3:10:9–10.

⁶⁷ *Ep. Apost.*, 5 (16).

⁶⁸ This and the next quotation are from MONTAGUE RHODES JAMES, *The Apocryphal New Testament*, 485–503.

⁶⁹ Cf. Justin Martyr, *Dial. Tryph.*, where Christianity is described as the New Law for all people.

6.2. Tertullian

A second reference to the Gospel feedings is in Tertullian's rebuttal of Marcion's idea that the god of the Old Testament was another and a lower power than the God of the New Testament (*Adversus Marcionem* 4.21). Tertullian argues that the feedings follow models from the Old Testament, namely the manna in the wilderness, Elijah and the widow of Zarephath, and Elisha and the twenty loaves of bread.⁷⁰ The most powerful of all these miracles is the manna in the desert, with regard to both the number of people and the duration of the feeding. This line of argument shows that Tertullian associates the feedings not only with the manna in the desert (as John did), but also with the Elijah and Elisha narratives.

6.3. Origen

The third interpretation is Origen's exegesis of Matt 14:13–21 and 15:32–39 in *Commentarium in evangelium Matthae* 10.23–11.19. Here he explains how he interprets nearly every detail in the Matthean narratives. The purpose of his interpretation is, generally speaking, to point out the deep structures of the text. Sometimes he mentions alternative interpretations. In what follows, I summarise Origen's interpretation.

That Jesus withdraws from Herod teaches us that we should also, if possible, withdraw when being attacked. The desert place represents a Gentile region. The boat is the body, which implies that those who come by land are Gentiles, who, in a certain sense, do not follow Jesus bodily but only mentally (cf. Rom 9:3). The illnesses healed prior to the feeding are evil desires, which must be removed before we are allowed to eat of the blessed bread (cf. 1 Cor 11:27–32). That it was evening indicates that the era of the Law and the prophets is about to end, which is why the disciples worry about being short of food. But Jesus tells them to give what they have, which turns out to be more than enough. The five loaves of bread relate to the five senses and represent the words of the Scripture, which can be grasped by the senses. The two fishes represent the "word uttered" (λόγος προφορικός) and the "word conceived" (λόγος ἐνδιάθετος), or the word about the Father and the word about the Son. The twelve baskets correspond to the twelve tribes of Israel and the twelve apostles. The food in the baskets is what the people were not yet able to eat (cf. 1 Cor 3:2–3). The disciples have kept this food for those who are mature in the faith. Origen is hesitant about the interpretation of the five thousand, but thinks that the men, the women and the children represent different levels of maturity. To sit on the grass means to subdue the flesh, since "all flesh is grass" (Isa 40:6). The feeding of the four thousand is, according to Origen, probably about those who are mature in the faith, because they have been with Jesus for three days, not just one, the event takes place on a mountain, and Jesus acts here on his own initiative.

Particularly noteworthy in Origen's interpretation are the following points:

1. Like John and the *Epistula Apostolorum*, Origen associates the loaves of bread with the revelation and the content of the faith. He associates the loaves with the Scriptures, which can be regarded as a step back from the de-judaised interpretation in *Epistula Apostolorum* 5.

⁷⁰ Exod 16:1–35, 1 Kgs 17:8–16, 2 Kgs 4:42–44.

2. Although Origen has to a large extent freed the narrative of the five thousand from a Jewish context and linked it to a Gentile context, he connects the twelve baskets, without any discussion, with the twelve tribes of Israel and the twelve apostles.
3. Origen does not refer explicitly to the Eucharist, but nevertheless appears to presuppose such a connection. When he discusses Jesus' healings prior to the feeding, for example, he speaks about the importance of testing yourself before you "share in the bread of the Lord and in his cup" (μεταλαμβάνη ἄρτου κυρίου καὶ ποτηρίου αὐτοῦ). In this context, he also quotes twice from 1 Cor 11:28–30. Several times in his discussion he calls the bread which was distributed "the blessed bread".
4. Origen considers the feeding of the four thousand complementary to the feeding of the five thousand, albeit for a different reason. Whereas I see a progression in ethnic terms (Jews and Gentiles), he thinks of a progression in terms of religious maturity.

To sum up: There are surprisingly few (only eight) references to the feeding narratives in the Christian literature from the first three centuries CE. Five of these are very brief and say little about how the narratives were actually interpreted. Two of the remaining references are found in the *Epistula Apostolorum* and Origen's *Commentarium in evangelium Matthaei*, which interpret the Matthean versions of the narratives. Both play down the Jewish context of the feeding of the five thousand, and both interpret the loaves of bread as a symbol of the content of the faith – in *Epistula Apostolorum* 5, as a symbol of the main points in a Christian creed, and in Origen, as a symbol of the words of the Scriptures. Although Origen otherwise plays down the Jewish context of the narrative of the five thousand, he unhesitatingly associates the twelve baskets with the twelve tribes of Israel. He does not explicitly link the feedings to the Eucharist, but appears to presuppose such a connection. The last reference is found in Tertullian, *Adversus Marcionem* 4:21. He argues that the feedings follow models from the Old Testament – the manna in the desert, Elijah and the widow of Zarephath, and Elisha and the twenty loaves of bread.

7. Summary

The earliest versions we have of the narratives of Jesus feeding a large number of people with a few loaves of bread and fishes are in Mark. In my opinion, Mark wrote his Gospel about 70 CE to illuminate and handle a situation of persecution which the early church had experienced. The narratives are "double exposed" and determined by *both* the Jesus tradition *and* the situation which the Gospel was intended to illuminate and handle. The two feeding narratives appear in a section on "being sent out in the name of Jesus" (6:6b–8:26). At the beginning of this section, the reader is invited to associate what is narrated with the post-Easter situation of the Jesus movement. This is achieved by the narrative about Herod and John the Baptist in 6:14–29. The subsequent narratives then reflect the development of the early church. The narrative of the feeding of the five thousand (6:30–44) describes how the disciples and the people are in need of rest, food and guidance, and how Jesus sees their needs and cares for them. There was probably some symbolism in the narrative that is no longer entirely transparent to us. The twelve baskets at the end of it probably refer to the twelve tribes of Israel; the five loaves of bread could refer to the Torah. It is also likely that the author is inviting the reader to associate

the feeding with the Eucharist, as an expression of how Jesus feeds his followers after his death and resurrection. The feeding of the four thousand appears later in Mark (8:1–10). It takes place in a Gentile context, indicating that it is complementary to the feeding of the five thousand, which occurred in a Jewish context, and expresses how Jesus will support and feed his followers among the Gentiles as well as the Jews. Possibly the number “seven” is to be associated with totality and completeness, and the four thousand with people from the four “corners of the world”.

Matthew is essentially a combination of Mark and a source with sayings of Jesus (“Q”). Matthew has taken over almost the whole of Mark 6:6b–8:26, indicating that he has, more or less, also taken over Mark’s concept in this section. In Matthew, as in Mark, we can thus expect that the acts described here point to and reflect post-Easter developments in the Jesus movement. But Matthew has redacted Mark, altering the meaning of the narratives in certain respects. The focus of attention is turned from the disciples and their needs to Jesus and his actions. In the feeding of the five thousand, for example, the emphasis is no longer on the disciples’ and the people’s need for rest, food and guidance and on how Jesus meets those needs. What is emphasised instead is that it is the rejected Jesus – and, in the future, the killed and resurrected Jesus – who heals and feeds the disciples and the people. In the last part of the section, Matthew also removes or moderates the features in Mark which give the impression that Jesus broke with Jewish traditions and that he was active among the Gentiles. Matthew does not, for example, explicitly state that the second feeding took place in a Gentile region. Presumably, Matthew wanted to emphasise that Jesus was sent to the Jews and did not turn to the Gentiles until after his death and resurrection (28:18–20), after being rejected by his own people (27:22–26). Yet he still appears to have regarded this feeding as a *sign* pointing to future activity among the Gentiles. Owing to his redactions, however, this meaning becomes less clear than in Mark.

Luke’s ambition was to describe and interpret the life and ministry of Jesus (Luke) and the post-Easter continuation of his ministry by the Spirit and the apostles (Acts). In accordance with this aim, Luke removes much of what is found in Mark 6:6b–8:26, because it so clearly reflects later developments in the early church. Those developments Luke describes in Acts. But he keeps the narrative of the feeding of the five thousand and puts it in a new context, highlighting what it means to be sent out in the name of Jesus (Luke 9:1–50). In this context, the feeding becomes a follow-up to the sending out of the disciples. It describes how Jesus welcomes, speaks to and feeds the people who come to him, after the disciples have fulfilled their mission to preach and heal. Here, the feeding becomes a model for how later followers are to act towards those who seek Jesus, rather than an illumination of specific situations in the history of the early church.

The Gospel of John as a whole offers a deeper theological reflection on the redemptive works of Jesus and their consequences, made with the purpose of strengthening and deepening the faith of the reader. Our analysis began with the premise that John takes over the narrative of the feeding of the five thousand from Mark, as well as the subsequent narrative about Jesus walking on the sea. But he puts the two narratives in a new context, where the feeding of the five thousand becomes a “work” which, like the testimony of John the Baptist, testifies to Jesus (John 5:36). It shows that Jesus “completes the works of God” (5:36) and “gives the food that endures to eternal life” (6:27). The food to which the

Johannine Jesus is referring to himself: he is the bread of life that has come down from heaven and gives life to those who see him, believe in him, and eat his flesh and drink his blood. The feeding is also related to the ascension of the Son of Man to the Father and to the sending of the life-giving Spirit. A Christian reader at the end of the first century CE must surely have associated these formulations with the Eucharist.

In other Christian literature from the first three centuries CE, there are only a few references to the feeding narratives. The paucity of the early reception history is remarkable in view of how much space is devoted to the feedings in the New Testament Gospels. The reason for this we cannot know for sure. Perhaps it is due to the kind of literature that is still extant, or perhaps it was because these narratives were soon felt to be somewhat obscure and hard to interpret and apply. At all events, most of the references are very brief and refer only to general features of the narratives. But three of them do offer a glimpse of the early interpretation of the feedings. In *Epistula Apostolorum* 5, the five loaves of bread are interpreted as referring to the content of the faith as five points in a Christian creed. That interpretation can be regarded as a de-judaised variant of the idea that the five loaves refer to the Torah. In Origen's *Commentarium in evangelium Matthaei* 10:23–11:19, the five loaves refer to the words of the Scriptures, which can be grasped by the five senses. This interpretation is even closer to the idea that the loaves symbolise the Torah. Origen also interprets the twelve baskets as referring to the twelve tribes of Israel, and appears to presuppose that there are references to the Eucharist in the text. In *Adversus Marcionem* 4:21, finally, Tertullian argues that the feedings follow models from the Old Testament – the manna in the desert, Elijah and the widow of Zarephath, and Elisha and the twenty loaves of bread.

Bibliography

- ACHTEMEIER, PAUL J., "The Origin and Function of the pre-Markan Miracle Catenae", in: *JBL* 89 (1970) 265–291.
- AUS, ROGER DAVID, *Feeding the Five Thousand: Studies in the Judaic Background of Mark 6:30–44 par. and John 6:1–15* (Studies in Judaism), Lanham, Md. 2010.
- BAUCKHAM, RICHARD, *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids, Mich. 1998.
- BLOMBERG, CRAIG L., "The Miracles as Parables", in: DAVID WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives*, vol. 6: *The Miracles of Jesus*, Sheffield 1986, 327–359.
- BRODIE, THOMAS L., *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, Oxford 1993.
- VAN CANGH, JEAN-MARIE, *La Multiplication des pains et l'Eucharistie* (LeDiv 86), Paris 1975.
- COLLINS, ADELA YARBRO, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2007.
- COUNTRYMAN, L. WILLIAM, "How Many Baskets Full? Mark 8:14–21 and the Value of Miracles in Mark", in: *CBQ* 47:4 (1985) 643–655.
- COUSLAND, J. ROBERT C., "The Feeding of the Four Thousand Gentiles in Matthew? Matthew 15:29–39 as a Test Case", in: *NT* 41:1 (1999) 1–23.
- DENIS, ALBERT-MARIE, "La section des pains selon S. Marc (6,30–8,26), une théologie de l'Eucharistie", in: FRANK LESLIE CROSS (ed.), *Studia Evangelica: papers presented to the ... International congress on Biblical studies*, vol. 4, (TU 102), Berlin 1968, 171–179.
- FOWLER, ROBERT M., *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (SBL.DS 54), Atlanta, Ga. 1981 (1978, reprinted 2006).
- GNILKA, JOACHIM, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8:26)* (EKK 2), Zürich 1989.
- GOODENOUGH, ERWIN RAMSDALL, *Jewish Symbols in the Greco-Roman period*, vol. 1–13, New York 1953–68.

- GREEN, JOEL B., *The Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids, Mich. 1997.
- HARTMAN, LARS, *Markusevangeliet 1:1–8:26* (KNT(U) 2a), Stockholm 2004.
— *Markusevangeliet 8:27–16:20* (KNT(U) 2b), Stockholm 2005.
- HEIRS, RICHARD H./KENNEDY, CHARLES A., “The Bread and Fish Eucharist: In the Gospels and Early Christian Art”, in: *PRSt* 3:1, 1976, 21–48.
- HENDERSON, SUZANNE WATTS, “Concerning the Loaves: Comprehending Incomprehension in Mark 6.45–52”, in: *JNT* 83 (2001) 3–26.
- HOOVER, MORNA D., *The Gospel according to St Mark* (BNTC), London 1991.
- HUNT, STEVEN A., *Rewriting the feeding of five thousand: John 6.1–15 as a test case for Johannine dependence on the Synoptic Gospels* (Studies in Biblical Literature 125), New York 2011.
- VAN IERSEL, BAS, “Die Wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition”, in: *NT* 7 (1964) 167–194.
- INCIGNERI, BRIAN J., *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark’s Gospel* (Biblical Interpretation Series 65), Leiden 2003.
- JAMES, MONTAGUE RHODES, *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*, Oxford 1924.
- KELHOFFER, JAMES A., *Persecution, Persuasion and Power* (WUNT 270), Tübingen 2010.
- KIEFFER, RENÉ, *Johannesevangeliet 11–21* (KNT(U) 4b), Stockholm 1988.
- KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium* (KEK), 10th ed., Göttingen 2006.
- KNACKSTEDT, JOSEPH, “Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium”, in: *NTS* 10:3 (1964) 309–335.
- LINCOLN, ANDREW T., *The Gospel According to Saint John* (BNTC), Peabody, Mass. 2005.
- LUZ, ULRICH, *Matthew 8–20* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2001.
- MARCUS, JOEL, *Mark 1–8* (AncB), New York 2000.
- MENKEN, MAARTEN J. J., “John 6:51c–58: Eucharist or Christology?”, in: R. ALAN CULPEPPER (ed.), *Critical Readings of John 6* (Biblical Interpretation Series 22), Leiden 1997.
- MICHAELS, J. RAMSEY, *The Gospel of John* (NIC), Grand Rapids, Mich. 2010.
- NOLLAND, JOHN, *The Gospel of Matthew* (NIGTC), Grand Rapids, Mich. 2005.
- PERRIN, NORMAN/DULING, DENNIS C., *The New Testament: Proclamation and Paraenesis, Myths and History*, New York 2nd 1982.
- ROSKAM, HENDRIKA N., *The Purpose of Mark in Its Historical and Social Context* (NT.S 114), Leiden 2004.
- SMYTH, HERBERT WEIR, *Greek Grammar*, rev. by M. Messing, Cambridge, Mass. 1956.
- TALBERT, CHARLES H., *Matthew* (Paideia), Grand Rapids, Mich. 2010.
- THEISSEN, GERD, *The Miracle Stories of Early Christian Tradition* (Studies of the New Testament and its World), Edinburgh 1983.
- THYEN, HARTWIG, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005.
- WINNINGE, MIKAEL, “Evangelierna och Apostlagärningarna”, in: DIETER MITTERNACHT/ANDERS RUNESSON (eds.), *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*, Stockholm 2006.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.

Eucharist terminology in Early Christian Literature

Philological and Semantic Aspects

Jerker Blomqvist and Karin Blomqvist

Abriss

Die Studie behandelt Wörter und Phrasen, die in den griechischen Texten der zwei ersten Jahrhunderte das Eucharistieritual oder dessen Frühformen bezeichnen. Es wird gezeigt, dass die allmählich gebrauchten Fachausdrücke für das innovative Ritual ganz normale Wörter und Phrasen waren, deren Bedeutungsinhalt verändert oder erweitert wurde (εὐχαριστία, εὐλογία, ἀγάπη, κοινωνία, ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου, ἡ μετάληψις τῶν ἀλῶν). Sie waren meistens aus der jüdisch-religiösen Sphäre geholt, während Wörter, die Mahlzeiten bezeichnen (δεῖπνον, ἄριστον) und deswegen mit den paganen Opferritualen verknüpft waren, augenscheinlich von den frühchristlichen Schriftstellern vermieden wurden und erst in spätantiken oder mittelalterlichen Texten als Bezeichnung für die Eucharistie vorkommen.

1. Texts Investigated

This study will investigate words and phrases denoting, or referring to, the Eucharist or proto-forms of that ritual in Greek texts dating from c. 50 to c. 200 AD (in some cases a little later).

For the reader's convenience we here give a list of the texts that we have excerpted or consulted in the first place. Except the NT, the list includes texts and writers habitually labelled either "Apostolic Fathers" or "Apologists". Some of the listed texts did not yield material relevant for our purpose; they will appear only in the list but not in the rest of the study.

New Testament
Apollinaris Claudius
Aristides of Athens
Ariston (fragment)
Athenagoras
Barnabas (epistle of)
Clement of Rome (letters to the Corinthians)¹
Didache

¹ The pseudo-Clementines will appear now and then in the following, too, but those texts belong to the Apocrypha and have not been systematically investigated.

Diognetus (“letter” to)
 Hermas Pastor
 Hermias
 Ignatius of Antioch
 Justin Martyr
 Melito of Sardis
 Papias (fragment)
 Polycarpus (letter to the Philippians)
 Tatian
 Theophilus

A third group of Greek texts, many of which also belong to the second century, are the New Testament Apocrypha; at least the earliest of them date from before the definite establishment of a New Testament canon and are likely to have enjoyed a certain authority in the early Christian congregations. However, their date is often problematic and the texts forms preserved in the manuscripts are not always reliable. For that reason we have not studied the Apocrypha systematically but make references to them only when there seem to be particular reasons for it.

Texts with comparable content and purpose were also written in a number of other languages than Greek in the relevant period and there could have been good reasons to study them, too, in the context of the early history of the Eucharist. However, in order to keep this study within reasonable limits, we have chosen to concentrate on the semantics and usage of Greek vocabulary and phraseology, so all non-Greek texts fall outside the scope of our study.

2. The (socio)linguistic Landscape

2.1. *Greek: a Supra-regional Linguistic Medium*

Geographically speaking, all these texts are likely to have been written in different localities in the countries around the eastern half of the Mediterranean, including Palestine, Egypt, Asia Minor, Greece, and Italy.

Greek was, in the period, one of several languages used for oral and written communication in this area.² In this part of the world, Greek functioned as a supra-regional linguistic medium, both in literature and formal speech and in everyday contacts between people. It had rivals in that capacity, primarily Latin and Aramaic, but, as compared to those languages, Greek seems to have been usable to more people and over larger areas.

2.2. *Multilingualism*

Beside these supra-regional languages there existed in the area a hardly surveyable number of regional and local languages. Our knowledge of them is limited, for they have left

² On multilingualism in the relevant period, cf. VÍT BUBENÍK, *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*, JOHANNES NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, *Koine und Diglossie*, and, on Palestine in particular, MOÍSES SILVA, “Bilingualism and the character of Palestinian Greek”, and JONATHAN M. WATT, “Language pragmatism in a multilingual religious community”.

few traces. One of them, e.g., Lycaonic, is known only from a chance notice in ch. 14 of Acts, which testifies to its existence in a certain region of Asia Minor but nothing else.

The preceding centuries had been characterized by large-scale migrations of people within the area. As a result of the Roman conquest of the eastern Mediterranean area, a great number of slaves and prisoners of war had been forced to leave their homelands and had been transported elsewhere, most of them in the direction from east to west. The upheavals had also motivated other sorts of migration in the same direction. These migrants, whether voluntary or coerced, had to some extent brought their original languages with them to their new homes, but Greek seems to have been used for inter-group, and even for intra-group, communication among them. In Rome – where the linguistic situation is fairly well known – the newcomers from the east used predominantly Greek for internal communication; the Greek dominance is evident, e.g., from the fact that a majority of the Jewish tomb stones in Rome are written in Greek.³ On the other hand, if we are to believe Acts 2.4–13, the emigrated Jews had made themselves familiar also with the local languages of their diaspora settlements. The same passage can be regarded as evidence for a fair amount of travelling within the area, which also would necessitate familiarity with several different languages or at least knowledge of the one of them that had a supra-regional position.

All the writers discussed here used Greek as their language or as one of their languages; the fact that their existing writings were in Greek is concrete evidence of that. Since they were active in a multilingual environment, it is reasonable to suppose that they had knowledge of one or more other languages as well. Some of them are likely not to have had Greek as their first language, i.e., they had not learnt it from their parents or other members of their household⁴ but at a later stage of their lives, sometimes only when they were old enough to be sent to school.

2.3. *Greek Learnt at School*

All these writers should be supposed to have been to school and to have undergone some sort of formal training in Greek, although the extent of schooling varies between them.

It is immediately clear to the reader that some of them had rhetorical training, e.g., Tatian and Melito.⁵ On the other hand, an artless and uncomplicated text, such as the Gospel of Mark, does not necessarily indicate that its author was an uneducated person. Even if the author had a good deal of schooling, he may have deliberately chosen to express himself in a manner that made his text more easily accessible to the uneducated audience that he addressed himself to. It is evident that the writers of the relevant texts

³ On Greek in Jewish tomb inscriptions in Rome, cf. GEORG WALSER, “The Greek of the Jews in ancient Rome”.

⁴ In multilingual environments children easily learn more than one language at the same time., e.g., one from their parents and another one from the servants of the household. In fact, pedagogical and medical expertise recommended Roman parents with a new-born baby to hire a wet-nurse who spoke good Greek, “in order that her nursling should get used to the most beautiful of languages” (Soranus, *Gynaecaeae* 2.19.15 χάριν τοῦ τῆ καλλίστη διαλέκτῳ ἐθισθῆναι τὸ τρεφόμενον ὑπ’ αὐτῆς. Cf. ps.-Plutarch, *De liberis educandis* 3E–4A, Quintilian, *Institutio oratoria* 1.1.4–5, 11–12). Thus, more than one language was to be spoken in the child’s immediate environment.

⁵ On Tatian, cf. DIMITRIOS KARADIMAS, *Tatian’s Oratio ad Graecos: Rhetoric and Philosophy/Theology*; on Melito, ALBERT WIFSTRAND, “The homily of Melito on the passion”.

wrote for different categories of readers, with varying amount of schooling. The NT writers and the Apostolic Fathers – at least the earliest among them – turned to early Christians, who mostly are supposed to have been recruited from the lower layers of society, whereas the Apologists rather speak to men in powerful positions in the Roman empire. Up to a certain point, then, the intended audience will have decided what sort of language the writers used.

Several different varieties of Greek existed at the time. The variety of Greek that school-children were taught at schools had established itself as a standard form of the language in the first part of the fourth century BC. The rhetorical and philosophical schools active in Athens at that time had been instrumental in establishing the standard and in disseminating its use to other parts of the Greek-speaking area. That standard variety of Greek was essentially identical with the dialect used in educated circles in Athens in the decades around 400 BC. From the mid-fourth century onwards that variety of Greek had been diffused as a supra-regional language not only in the traditionally Greek-speaking countries but also in the vast areas conquered by Alexander the Macedon, in the subsequent Hellenistic kingdoms and in the Roman Empire. In its capacity of a regular means of communication over large portions of the ancient world this variety of Greek has been called the *koiné* (ἡ κοινὴ διάλεκτος ‘the common speech’).⁶

2.4. *The Koiné*

This *koiné* variety of Greek originates from the classical Attic dialect and is not wholly identical with its origin, but, at least as far as grammar is concerned, the deviations are few in number and inessential. However, the differences between classical Attic and the *koiné* have been grossly exaggerated, both by classicists who regard Attic as the only true form of Greek, and by theologians, who want to represent New Testament Greek as a peculiarly noble variety of the language.

The most conspicuous deviations occurred because certain features, that were more or less unique of Attic and absent from the other Greek dialects, tended to be eliminated and supplanted with what was the ordinary alternative in the majority of dialects. One well-known instance is the substitution in Hellenistic Greek of geminate *sigma* for Attic geminate *tau* in words like θάλασσα for θάλαττα or πράσσω for πράττω. Other examples of such Attic deviations from the Greek mainstream are νεώς for ναός, the verbs γίγνομαι and γινώσκω, which lost one of their *gamma*’s in the *koiné*, and the geminate *rho* of words like ῥρην, which was supplanted with -ρσ-. Such specifically Attic features were removed when Attic became the *koiné*, the common language of all Greeks. In order to become the standard variety, Attic was virtually “de-regionalized” or “de-Atticized” before it could serve as a supra-regional medium of communication.⁷ But the basic Attic character of Hellenistic *koiné* was never lost.

⁶ The first reliable overview of the history of the Greek language was ANTONIOS N. JANNARIS, *An Historical Greek Grammar* of 1897. More recent authoritative works are GEOFFREY HORROCKS, *Greek. A History of the Language and its Speakers* and FRANCISCO R. ADRADOS, *Historia de la lengua griega*.

⁷ STEN EBBESEN, “Hellenistisk Græsk – Koiné”, 8: “Standardsproget, såvel talt som skrevet, er såmænd blot en nænsomt afregionaliseret udgave af klassisk attisk tale- og skriftsprog.”

It was an important insight of Jannaris⁸ when he realized that the Greek *koiné*, which became an international language in the Hellenistic age and from which later varieties of Greek have developed, was the Attic dialect. This *koiné* was not a dialect of its own, alongside classical Doric, Ionic, etc., as the ancients often classified it, it was not a mixture of dialects, as nineteenth-century scholars were prone to think, nor was it a debased, pidginized or creolized variety of true Greek, as has been suggested later on.

Consequently, Hellenistic *koiné*, as represented by the early Christian writers that we discuss here, is almost identical with classical Attic as represented by the prose writers of classical Athens. A narrative passage from, say, Acts will display very few divergences on the grammatical level when put beside a passage from a speech by, e.g., the Athenian orator Lysias.⁹ Greek had not changed in the c. 350 years that separate Luke from Lysias, if we are to believe this comparison, or at least changes had occurred in it at a much slower rate than in Swedish and other European languages. Swedish is a normal language in this respect, Greek is not. One should insist on the anomaly of Greek, because classicists often seem to be unaware of it. Actually, it is a problem that Greek has changed so little over the centuries, and we have reason to search for the causes of its remarkable continuity.

2.5. Atticism

The Attic character of the normative Greek language used in the first and second centuries AD was defended and enhanced by the Atticist movement. It started with Dionysius of Halicarnassus and Caecilius (Kaikilios) of Kale Akte, both active in Rome during the last decades of the pre-Christian era. These early Atticists were mostly concerned with stylistic matters. They condemned the style of Hellenistic oratory and historiography and insisted on a return to the allegedly simple and powerful style of the classics. Later on the demands became more radical and also had an impact on the teaching of Greek in elementary schools. These later Atticists aimed at purifying the language from all non-Attic ingredients, in particular recent words and grammatical phenomena that were not attested in writers of the classical period. Typical products of second-century Atticism were lexica that listed words of the contemporary language that were to be avoided as recent creations and to be replaced with their “genuine” Attic synonyms. What was “correct Greek” became an important question. The preserved grammars and dictionaries of the period are prescriptive, not descriptive. Literary works that contained non-approved vocabulary were condemned as inferior.¹⁰

Atticism helped to guarantee that the basically Attic variety of Greek remained the standard for Greek prose writing. However, the extent of its impact should not be ex-

⁸ ANTONIOS N. JANNARIS, *An Historical Greek Grammar*. On Jannaris and the history of the Greek language, cf. CHRYS C. CARAGOUNIS, *Greek: A Language in Evolution*, 21–64. On the importance of Attic, EMILIO CRESPO, “The significance of Attic for the continued evolution of Greek”.

⁹ On the outcome of such a comparison cf. JERKER BLOMQUIST, “Diglossifenomen i den hellenistiska grekiskan”, 25–27, and “The nature of post-classical (Hellenistic) Greek”, 145–147.

¹⁰ One of these lexica, the *Ἐκλογή Ἀττικῶν ῥημάτων καὶ ὀνομάτων* of Phrynichus, contains a remark on a word of particular interest to us (entry no. 10): *εὐχαριστεῖν* οὐδεὶς τῶν δοκίμων εἶπεν, ἀλλὰ *χάριν εἰδέναι* ‘none of the approved [writers] said *εὐχαριστεῖν*, but *χάριν εἰδέναι*. *εὐχαριστέω* for ‘to be thankful’, ‘say thanks’ became common only in post-classical Greek, although Demosthenes, in a speech of 330 BC (*De corona* 18.92), quoted a contemporary document containing the word; cf. LSJ and BDAG, s.v. Phrynichus also condemns other words that appear in the NT (βασιλίσσα, κράββατος, ῥαφίς, σίναπι).

aggerated. It did not result in major changes of the standard language but its influence is traceable in details,¹¹ e.g., in the alternation between $-\tau\tau-$ and $-\sigma\sigma-$. If we are to trust current text editions and the manuscripts on which they are based, word forms with $-\tau\tau-$ became more common in the second-century writings of the Apostolic Fathers and the Apologists, who were taught Atticizing Greek at school, whereas $-\sigma\sigma-$ had dominated in NT.

2.6. Diglossia

For lengthy periods, the development of the Greek language has been influenced by *diglossia*. By this term we designate a sociolinguistic situation in which two varieties of the same language exist at the same time and in the same area but are used in different functional contexts.¹² An archetypal diglossia situation involves two varieties of the language, one “high” variety that is utilized for literary texts and in official documents, and one “low” variety, which is used in ordinary, mostly oral communication. A diglossia situation typically arises when a certain variety of a language is established as the norm that the users of the language are supposed to follow. Such a norm will be preserved, with more or less artificial methods, in its original form over long periods but at the same time the language, when used in informal, colloquial contexts, will change, as languages naturally do. Eventually a “low” variety will establish itself, beside the normative, “high” one.

This is what happened in Greek. In early fourth century BC a norm for prose literature and official texts was created in Athens.

Already in the first decades of the century there are indications in the preserved texts that a different variety for colloquial use was developing.¹³ We must assume that, throughout the Hellenistic period, there existed, beside the “high” standard variety of Greek, which dominates in the preserved prose texts, also several local or regional varieties of the language that were used in informal contexts. Diglossia normally retards the development of the language, since the conservative “high” variety will be preserved practically unchanged and influence the “low” variety all the time. This partly explains why Greek underwent so little change in the Hellenistic period (and in later periods, too). However,

¹¹ Cf. Horrocks’ list of “principal markers” of Atticism in the orations of Aelius Aristides (GEOFFREY HORROCKS, *Greek. A History of the Language and its Speakers*, 83–84).

¹² The authoritative definition of diglossia stems from Ferguson’s seminal article in *Word* 1959 (CHARLES A. FERGUSON, “Diglossia”). On diglossia in Hellenistic Greek see VÍT BUBENÍK, *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*, and JOHANNES NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, *Koine und Diglossie*; with special reference to biblical Greek, JERKER BLOMQVIST, “Diglossifenomen i den hellenistiska grekiskan”, and to the situation in Palestine, STANLEY E. PORTER (ed.), *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (in particular Watt’s contribution).

¹³ Willi detected such traces in the late comedies of Aristophanes (ANDREAS WILLI, “New language for a new comedy”). It has been a general assumption that Greek diglossia was created by Atticism in the first centuries AD and that the two involved, “low” and “high” varieties are represented by *koiné* and Atticistic Greek, respectively (ROBERT BROWNING, *Medieval and Modern Greek*, JAAKKO FRÖSÉN, *Prolegomena to a Study of the Greek language in the First Centuries A.D.*, GEOFFREY HORROCKS, *Greek. A History of the Language and its Speakers*). The evidence from Aristophanes points in a different direction, and the normal tendency of languages to change almost guarantees that “low” varieties start developing as soon as an unchanging “high” variety has been established.

even if the texts discussed here are written mainly in the standard variety of Greek, a few colloquialisms and other features of the “low” variety may appear in them, too.¹⁴

2.7. Septuagintal Greek

Actually, the term diglossia does not describe the complex sociolinguistic situation in ancient Greek very well. *Polyglossia* would be a better description. The reason for this is that there existed in Greek not one but several “high” varieties of the language, each of them with its own functional domain. The standardized Attic that we have discussed so far was the variety used for *prose* literature. For the poetic genres there existed other standardized varieties. For example, if Lysias had chosen to write tragedies instead of speeches for the law courts, he would have used a different variety of the Attic dialect. A comparison of Lysias’ speeches with the tragedies of his contemporary Euripides reveals incomparably more differences than between Lysias and Luke.¹⁵ The language of tragedy followed other conventions than the language of prose literature. Other such genre-specific varieties existed too, e.g., for epic poetry or choral lyric, and they mostly continued to be in use throughout antiquity; when Nonnus of Panopolis, in the fifth century AD, composed his *Dionysiaka* and his hexameter paraphrase of John’s gospel, his linguistic models were the a round millennium older Homeric poems. New genre-specific language varieties were sometimes created; in the third century BC bucolic poetry was established as a genre of its own by Theocritus of Syracuse, and his adaptation of his Sicilian dialect for that purpose became the language used also by later bucolic poets.

In the third century BC, approximately at the same time as Theocritus was occupied with establishing the bucolic genre, a certain enterprise started that would result in another genre-specific linguistic variety: the Jewish sacred scriptures were translated into Greek, beginning with the *Torah*. The translators had the ambition to create a Greek text that was close to the original. The result was a sort of Hebraizing Greek where the idiosyncrasies of the source language were apparent, in particular as regards semantics and syntax. The translators of the other books of Scripture adopted a similar translation strategy; although there exist differences between the individual books, the Hebrew or Aramaic of the source texts has left traces in their Greek. When the Septuagint was completed, there existed a text corpus of considerable extent, with religious content and written in a variety of Greek characterized by Semiticizing features. We may call it Septuagintal Greek;¹⁶ the parallelism with the genre-specific varieties of the language utilized

¹⁴ But when BDAG (p. xiv), quoting an essay by Walter Bauer of 1955, states that “our literature [i.e., “the New Testament and other early Christian literature”] on the whole represents the late Greek colloquial language”, this is a misunderstanding of the linguistic situation. As shown by LARS RYDBECK, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament* and, in more detail, by GEORG WALSER, *The Greek of the Ancient Synagogue*, the New Testament writers do definitely not write colloquial Greek, and that applies to the other texts discussed here as well.

¹⁵ On differences between Lysias and Euripides cf. JERKER BLOMQVIST, “Diglossifenomen i den hellenistiska grekiskan”, 27, and “The nature of post-classical (Hellenistic) Greek”, 148.

¹⁶ The importance of the Septuagint as a stylistic model for New Testament writers was shown by ALBERT WIFSTRAND, “Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter”, the parallelism between the genre-specific varieties of Greek literature and Septuagintal Greek was pointed out by JERKER BLOMQVIST, “Diglossifenomen i den hellenistiska grekiskan”. GEORG WALSER, *The Greek of the Ancient Synagogue* and “The Greek of the Ancient Synagogue”, discusses the specific features of Septuagintal Greek. Most of the phenomena that BDR (§ 4)

in traditional Greek literature is apparent. Septuagintal Greek could be described as a genre-specific variety of Greek, created when Scripture was translated from Hebrew into Greek and at times serving as a linguistic model for later Jewish and Christian writers.

Thus, this variety of Greek was used not only for translating original Hebrew or Aramaic texts; it also influenced the language of texts that were written in Greek by Jews and Christians. In the New Testament, in particular the gospels, there exist phrases, sentences or even full passages the language of which is obviously modelled on that of the Septuagint.

2.8. Summary

The Attic-based *koiné*, the standard language of prose writing, was the genre-specific language variety of Greek prose literature. The early Christian writers discussed here used the Attic-based *koiné* as their standard language, and in some of the texts there are traces of an Atticist influence that even more underlines the Attic character of their language.

Beside the *koiné*, i.e., the standard language of Greek prose literature, one other genre-specific variety of Greek has influenced some of the texts, viz., Septuagintal Greek. That influence explains most of the divergences from the Attic-based standard language that appear in our texts.

In the diglossia – or polyglossia – situation that characterized ancient Greek, both the standard variety of the *koiné* and Septuagintal Greek are to be regarded as “high” varieties of the language. The “low” variety was the informal, colloquial speech, used for everyday, mostly oral communication. In the texts discussed here, there are very few manifestations of it.

3. Creating Technical Terms in Ancient Greek

When the Eucharist was established as part of the Christian ritual, it was on the whole a novelty in the religious environment to which it belonged – or it was at least presented as a novelty, e.g., by the Gospels. If it was a new phenomenon, there was need for a word that could denote the phenomenon; there was need for a technical term. We have reason to ask the question how technical terms were created in the framework of the Greek language.

In many present-day languages of Europe there exist, generally speaking, three strategies for creating terms that are designed to denote new phenomena:

- (i) You take an already existing word and invest it with a new meaning. The current German word for ‘Eucharist’, *Abendmahl*, is an example readily at hand. English *computer* is another one.¹⁷
- (ii) You take over a loanword from a language where the phenomenon already has received a term. To use the same phenomena as under (i) as examples: German *Computer*, English *Eucharist*.

classifies as *Semitismen* are more likely to be instances of the impact of this Septuagintal Greek; they represent an intra-Greek phenomenon, not a foreign influence.

¹⁷ English *computer* was of course originally a Latin loan-word but, when computers were introduced as a technical innovation, *computer* had already established itself as a word of the English language and it could be used for denoting the new invention.

(iii) You create a new word. Such words are mostly compounds or derivatives, formed from elements – stems, prefixes, suffixes, etc. – that have been used for creating other words as well. The elements may belong to the domestic language (cf. German *Fernsehen*) or be of a foreign origin (English *television*).¹⁸

What options did the ancient Greeks have? When you peruse the list of words and phrases referring to the Eucharist that appear in the texts studied here, you are led to the conclusion that the normal way to solve the lexical dilemma was to provide an already existing word with a new meaning. This is how we explain the most common substantives that specifically denote the Eucharist in our material (εὐχαριστία, εὐλογία, ἀγάπη, κοινωνία) and also phrases like “breaking bread” and “partaking salt”.

New words can easily be created in Greek. The poets were in particular innovative in that field, but also philosophical and scientific texts exploit the rich possibilities of the language. Strangely enough, we have not been able to identify, with certainty, a single new creation in our material. The only possible candidate is the problematic συναλιζομαι (Acts 1.4) that will be discussed below (4.3.2).

In one respect the Greeks were less richly provided with material for creating technical terms than we are. A great portion of our technical terms consist of words or elements of words borrowed from Greek or Latin.¹⁹ Latin and Greek elements can even be combined in the same word, as in the case of *television*, from Greek τῆλε and Latin *visio*.

The Greeks, on the other hand, chose not to enrich their language in the same way, but for creating new compounds and derivatives they had to be content with what their own language offered. The reason for this is that the Greeks were on the whole reluctant to introduce loanwords from other languages into their own.²⁰ It is true that the New Testament contains a number of borrowings from other languages, in particular Latin,²¹ but the New Testament writings are hardly representative in this respect.

¹⁸ *Fernsehen* illustrates a common feature of such formations: they are often loan-translations or *calques*. *Fernsehen* is likely to have been created after the model of English *television*; *fern-* translates *tele-* and *-sehen, -vision*

¹⁹ A leading linguist and classicist has raised the paradoxical claim that most of the world's languages are “Hellenized languages, variants within a kind of semi-Greek that is almost universal” (FRANCISCO R. ADRADOS, “The Greek language: its oneness and its phases”, 82–83).

²⁰ In the archaic period and earlier Greeks imported a considerable number of words for phenomena which they met with for the first time when they immigrated into the Mediterranean area. From the classical period onwards new loan-words became rare. There were, however, some loans from, e.g., Persian in classical times, but these consist almost exclusively of designations of phenomena that were previously unknown to the Greeks. For instance, when Xenophon imported the concept of παράδεισος, an enclosed garden exclusively belonging to the King of Persia, he imported the Persian word as well and adapted it to Greek morphology. Yet, loan-words are incomparably less frequent in ancient Greek than in modern European languages. On “Pre-Greek” elements in Greek, cf. ROBERT S. P. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, xiii–xlii, on early Semitic loans, RAFAEL ROSÓL, *Frühe semitische Lehnwörter im Griechischen*, on Latin influence, ELEANOR DICKEY, “Latin Loanwords in Greek: A Preliminary Analysis”.

²¹ Cf. BDR § 5:1–2. In § 5:3 BDR note that titles of Roman officials were not taken over by the Greeks but replaced with Greek equivalents, *proconsul* being rendered with ἀνθύπατος, etc.; cf. also HUGH J. MASON, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*.

4. The Eucharist Vocabulary

4.1. Categorisation of the Vocabulary

The words referring to the Eucharist in early Christian literature belong to several different categories. In our material we have – with some additions of material from other texts and from languages other than Greek – identified the following five categories:

- (i) Since the Eucharist can be regarded as a meal or part of a meal, it may be denoted by words that either have the meaning of ‘meal’ in general or denote specific meals (‘breakfast’, ‘lunch’, etc.). The Greek word that we have found primarily relevant in this context is δειπνον but also ἄριστον is of some interest.²² Certain words for ‘meal’ that appear in pagan cult texts are absent from the early Christian texts. The common word for ‘table’, i.e., τράπεζα, sometimes refers to meals that probably include a Eucharist ritual.
- (ii) Words that denote the tools or utensils used in the ritual. Whereas a number of different objects (chalice, paten, ciborium, etc.) are attested in later ecclesiastic practice, the only word of this category that we have identified with certainty in our texts is ποτήριον ‘chalice’, but τράπεζα ‘table’ could possibly qualify as well.
- (iii) Words denoting the substances consumed by the partakers of the ritual. Bread (ἄρτος) and wine (οἶνος)²³ of course appear from the beginning, but also salt (ἅλας) seems to have played a role in the communal meals of some early Christians.²⁴
- (iv) Words that may be said to function as technical terms for the Eucharist, denoting the whole ritual: εὐλογία, εὐχαριστία, ἀγάπη, κοινωνία. Verbs that are derived from the same roots as these substantives should be regarded as belonging to this category as well. This also applies to a number of verbs with the prefixes συν- or μετα- ‘together (with)’, which share a significant semantic component with κοινωνία.
- (v) Finally the category which consists of words denoting the result of the Eucharist: a) the substances consumed, denoted by the words σῶμα and αἷμα, ‘body’ and ‘blood’ and b) the participants who become filled with, and in later texts even bearers of, Christ.

When analyzing the usage of these words we have first made a preliminary survey of their occurrences in our texts with the aid of existing dictionaries (LSJ, BDAG, PGL). The passages where they occur in our material (and in other texts) have been traced with the TLG. For information on pagan sacral terminology we have mainly used Sokołowski’s and Ekroth’s works.

The space allocated to our study prevents a full treatment of all aspects of the Eucharist vocabulary. We focus on those words and phrases that we have judged to be of particular interest from the perspective of philology and semantics. Purely theological discussions, as would be necessary regarding, e.g., the nature of σῶμα and αἷμα, have been

²² Both these words were neuters originally but they sometimes become masculine (i.e., δειπνος and ἄριστος) in Hellenistic and later Greek; cf. LSJ, BDAG and PGL, s.vv.

²³ By a *synekdoche* the word for ‘chalice’ could denote its contents as well, e.g., in the phrase πίνειν τὸ ποτήριον; cf. 1 Cor 11.27–28.

²⁴ We are aware that ‘salt’ in certain languages is used metaphorically for a shared meal. This was the case in Greek, too; cf. the proverbial phrases quoted by LSJ, s.v. ἅλας (A) I.1.

avoided. We have also omitted a discussion on two of the substantives listed above under (iv), ἀγάπη and κοινωνία, and of the verbs that are etymologically or semantically associated with them.²⁵

4.2. The Technical Terms

4.2.1. εὐλογία and εὐχαριστία

The earliest attestation of a word that could possibly be regarded as a technical term for the Eucharist ritual occurs in 1 Cor 10.16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν ‘the cup of blessing that we bless’.²⁶ It is clear from the context that Paul here speaks of the Eucharist, for in the immediately following rhetorical questions “blessing the cup of blessing” is equated with “participation in the blood of Christ” (κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ) and the breaking of bread with “participation in the body of Christ” (τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;). Thus, εὐλογία, in Paul’s usage, refers to the ritual that he asserts to be a commemoration and a continuation of Christ’s last supper.

Instead of εὐλογίας, two uncials, F and G (both of the ninth century and both representing the Western text-type) and a few minuscules have the *varia lectio* εὐχαριστίας, presumably indicating that the two words were regarded as synonymous at a time when εὐχαριστίας was introduced into the text tradition and that εὐλογία could denote not only the blessings that were part of the ritual but also the Eucharist ritual as a whole.

Both εὐλογία and εὐχαριστία and other derivatives of the same roots (εὐλογέω, εὐχαριστέω, etc.) are attested in Greek texts since archaic times and could denote a number of different actions.²⁷ In the LXX and the early Christian texts, the words most frequently denote the actions of blessing²⁸ and thanksgiving, respectively. They refer much less often to the Eucharist properly and, since blessing and thanksgiving were normal ingredients not only of the Christian cult practices but also of ordinary meals among both Jews and Christians, it is often difficult to decide whether a certain εὐλογία or εὐχαριστία, εὐχαριστήσας or εὐλογήσας, refers to a performance of the Eucharist ritual or to a more trivial act of blessing or thanksgiving. For the interpreter it is necessary to establish criteria which indicate with a reasonable certainty when these words are used as technical terms for the Eucharist ritual.²⁹ Similar ambiguities are associated with other words and phrases that will be discussed in the following, and the criteria introduced here will be relevant for those terms as well. Strictly speaking, the application of these criteria only sifts out those passages where the relevant words do not have one of their traditional meanings but

²⁵ These words are discussed in other contributions to this publication.

²⁶ When not otherwise stated, translations of Bible passages are reproduced from *The Revised Standard Version* and all other translations are our own.

²⁷ The lexica give ample testimony of this semantic variability, as do, e.g., these specialized studies: ROBERT J. LEDOGAR, *Acknowledgment. Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora* (on εὐλογέω and εὐχαριστέω), PIERRE-MARIE GY, “Eucharistie et ‘ecclesia’ dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne”, and JUAN MATEOS, “Análisis de un campo lexemático: εὐλογία en el Nuevo Testamento”.

²⁸ εὐλογία may denote either blessing or praising, and some passages discussed in the following are definitely ambiguous.

²⁹ We were given opportunity to discuss this problem with Gunnar af Hällström and are indebted to him for valuable advice.

refer to some element belonging the Eucharist ritual. Thus, it will appear that εὐχαριστία in such passages sometimes does not refer to the ritual in its totality but to the concrete objects that were distributed and consumed as part of the ritual.

Three such criteria seem to be particularly important:

- (i) *Editorial comments*, which may be embedded in the text syntactically but in practice serve as chapter headings, are helpful. The clearest example is the opening of chapter 9 of the *Didache*: *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας*. Were it not for the connective particle *δέ*,³⁰ this could be regarded as a formal chapter heading. What follows is a series of instructions for how the Eucharist ritual should be performed. When εὐχαριστία recurs in the concluding section of the chapter, it also clearly refers to the Eucharist ritual: *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου* 'no one should eat or drink from your Eucharist, except those baptized to the Lord's name'. Thus, in *Didache* the substantive εὐχαριστία clearly refers to the Eucharist ritual as a whole. The verb εὐχαριστέω, on the other hand, does not denote the performing of the whole ritual but the thanksgiving that is part of it and should precede and follow the distribution of wine and bread. This semantic difference between two words derived from the same root is demonstrated by the first line of the chapter: *περὶ δὲ εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε* 'regarding the Eucharist, this is how you should give thanks', and the phrase *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν*, which appears twice in the text of the chapter, clearly means 'we thank you, our father'.³¹

Justin Martyr's *Apology* offers a parallel. At the beginning of ch. 61 the author announces that he will explain how the Christians "have dedicated ourselves to God, after being transformed by Christ" (*ὄν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἐξηγησόμεθα*). The "dedication" takes the form of a process of initiation, which ends with the partaking of the Eucharist. In chs. 65–67 Justin describes the Eucharist, which is the last stage of the initiation of a new believer. The term for the bread, wine and water consumed under that part of the ritual is εὐχαριστία, Justin states (66.1 *καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία*), and that phrase virtually serves as a heading for the subsequent discussion on the nature of the Eucharist. In this particular passage εὐχαριστία is clearly used as a term for the Eucharist. On the other hand, when εὐχαριστία or εὐχαριστέω appear in the rest of chs. 65–67, the words rather seem to refer to the thanksgiving that was a prominent part of the ritual (65.3, 65.5, 66.2–3, 67.5).³² Justin's usage indicates that the word for 'thanksgiving', by a *pars-pro-toto* metonymy, had become the term for the whole ritual of which thanksgiving was a part.

³⁰ The particle *δέ* is missing in some manuscripts and should preferably be left untranslated.

³¹ Also in ch. 10 εὐχαριστέω recurs five times with the meaning 'thank'.

³² Among these are three instances of passive aorist participles: 65.5 *τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος* (which must mean approximately 'the bread, wine and water which had been the object of thanksgiving'), 66.2 *τὴν ... εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*, 67.5 *μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων*. The aorist passive of εὐχαριστέω does not appear in classical or Hellenistic Greek. The earliest attestation is 2 Cor 1.11 *ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῆ ὑπὲρ ἡμῶν* (literally: 'so that the grace [granted] to us through many will be thanked for by many persons'). Except for citations and paraphrases of this passage, it is only sparingly used in pre-Byzantine texts.

However, there is probably a difference in reference between Justin's use of the word and the one exemplified by the preposition phrase *περὶ εὐχαριστίας* of *Didache* 9.1. Justin (*Apology* 66.1) defines his *εὐχαριστία* as some sort of τροφή 'food', i.e., *εὐχαριστία* primarily refers to the physical substances (wine, water, bread) consumed during the ritual or to the act of consuming them, not only to the ritual event during which they were consumed. *Didache's* *περὶ εὐχαριστίας*, on the other hand, seems to refer to the ritual surrounding the consuming of the physical substances. The same ambiguity is present in other early Christian texts as well.

- (ii) *The immediate context* in which the words occur may include elements that are important for understanding the precise reference of *εὐχαριστία* and *εὐχαριστέω*. In the letters of Ignatius there are, e.g., passages where the Lord's flesh is mentioned and *εὐχαριστία* even seems to be equalled with it, most clearly in *To the Smyrnaeans* (6.)7.1 *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 'they abstain from the Eucharist and the prayer, because they do not agree that the Eucharist is the flesh of our saviour Jesus Christ'. *σαρξ* and *εὐχαριστία* are associated with each other – and with *ποτήριον* and *αἷμα* – also in *To the Philadelphians* (5.)4.1 *σπουδάσατε οὖν μὴ εὐχαριστίαν χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἔνωσην τοῦ αἵματος αὐτοῦ* 'be careful to celebrate just one Eucharist, for there is one flesh of our Lord Jesus Christ and one chalice for the union with his blood'.

Mentioning of the Lord's blood may also indicate that *εὐχαριστία/εὐχαριστέω* in the same context refers to the Eucharist ritual, e.g., Justin, *Dialogus cum Tryphone* 70.4 *τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν* 'the chalice, which he taught us to do in remembrance of his blood when we perform the Eucharist'.³³

Likewise the co-occurrence of *εὐχαριστία* with ἄρτος 'bread', especially when that word is paired with *ποτήριον*,³⁴ indicates that *εὐχαριστία* refers to the ritual, an important part of which consisted of the breaking of the sacred bread; cf. Justin, *Dialogus* 41.1, 41.3, 117.1. The ps.-Clementines have a couple of passages where *εὐχαριστία* occurs in association with the breaking of bread in such a way that the word is likely to refer to the Eucharist ritual: *Hom. Clem.* 14.1.4 *τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίαν κλάσας καὶ ἐπιθεῖς ἄλας* 'breaking the bread for the Eucharist and putting on salt' and 11.36.2 *εὐχαριστίαν κλάσας* 'breaking the Eucharist'.³⁵ Cf. also the performing of the ritual in *Acts of Thomas* 29, where the apostle first breaks "the bread of the Eucharist" and distributes it (*κλάσας ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν αὐτοῖς*), and then adds a comment: "This Eucharist will lead to compassion and mercy for you,

³³ The exact meaning of *ποιεῖν* is unclear.

³⁴ *ποτήριον*, in these contexts, probably denotes the wine, i.e., the content of the chalice, rather than the chalice itself.

³⁵ In his analysis of *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* (1 Cor 11.20), JACOB KREMER ("„Herrenspeise“ – nicht „Herrenmahl“", 228–232) points out that *δεῖπνον* and other words of the same semantic field, including *εὐχαριστία*, may refer either to the event of the meal ("actus comedendi") or to the concrete food stuff consumed ("materia comedendi") and that both meanings may be present in one and the same context. Since that semantic ambiguity belongs to *εὐχαριστία* as well, the verb *κλάω*, which normally denotes the breaking of the bread, can also be construed with an object denoting the whole ritual of which the breaking of the bread is a part. The phrase *κλάσας τὴν εὐχαριστίαν* reappears in *Acts of Thomas* 158.

not to judgement and retribution” (ἔσται ὑμῖν αὕτη ἡ εὐχαριστία εἰς εὐσπλαγγνίαν καὶ ἔλεος, καὶ μὴ εἰς κρίσιν καὶ ἀμοιβήν). The context warrants the translation ‘Eucharist’.

When the legitimacy of a particular εὐχαριστία ritual is discussed, the word must refer to the ritual, as in Ignatius, *To the Smyrnaeans* (6.)8.1: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἠγείσθω, ἢ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὐσα ἢ ὧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψη ‘that Eucharist should be considered valid that is [performed] under a bishop or someone to whom he entrusts it’.

- (iii) *The syntactical construction* of a verb may reveal its meaning. With the meaning ‘to thank’, εὐχαριστέω is a two-valence verb. In a complete sentence, it is construed with (i) a dative that denotes the person, who is thanked for something, and (ii) a preposition phrase or a subordinate causal clause, which denotes the reason for the expression of gratitude. In the meaning of ‘perform the Eucharist’ the verb may be construed with an accusative that denotes the substance involved in the ritual, and that construction is incompatible with a verb meaning ‘to thank’. Cf. Clement of Alexandria, *Stromateis* 1.19.96.2 εἰσὶ γὰρ οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν ‘there are those who perform the Eucharist with just plain water’. The occurrence of that construction could be a criterion for establishing the meaning of the verb. There are no clear cases of that construction in the texts primarily investigated by us. However, the nominal phrases with the passive aorist participle appearing in Justin, *Apology* chs. 65–67 (τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος etc.; quoted above) could be explained as passive transformations of clauses with the active verb, e.g., εὐχαριστοῦμεν τὸν ἄρτον ‘we perform the Eucharist with the bread’. This is how these constructions are explained by Lampe.³⁶

Applying the same criteria to occurrences of εὐλογία, εὐλογέω etc. in our texts, we are left with just a few passages in the apocryphal *Acts of Thomas* where εὐλογία could possibly refer to the Eucharist ritual: 26 (the apostle is speaking) δέομαι ὑμῶν ... κοινωνῆσαι μοι εἰς τὴν εὐχαριστίαν ταύτην καὶ εὐλογίαν τοῦ κυρίου ‘I ask you ... to partake with me in this Eucharist and Eulogy (?) of the Lord’, 49 (in the context of a performance of the Eucharist) ἄρτον τῆς εὐλογίας ‘bread of Eulogy/Eucharist (?)’, 133 (from the Apostle’s speech at a Eucharist performance) ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος, ἵνα πᾶσαι αἰ μεταλαμβάνουσαι ψυχαὶ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἀπολούσονται ‘may the force of the Eucharist come, and may the bread settle within [you], so that all partaking souls will be washed clean of their sins’. In the last of these passages, the interpretation ‘Eucharist’ seems fairly certain; the two other ones are ambiguous, to say the least.

Summing up: εὐχαριστία, εὐχαριστέω etc. early became established as terms referring to the Eucharist ritual. The earliest attestations are in the letters of Ignatius of Antioch. According to tradition, he wrote those letters while travelling from Antioch to Rome, where he was to meet his martyrdom in 108. If this is correct, the letters can be assigned to an unusually precise date. The *Didache*, which cannot be dated with precision but is arguably not much later than the Ignatius letters, demonstrates that the use of εὐχαριστία in the Eucharist terminology was well established at the time. Justin’s *Apology*, which was

³⁶ PGL, s.v. εὐχαριστέω 1d.

addressed to the Emperor Antoninus Pius (138–161), illustrates the continuation of the terminology later on in the second century.

As appears from Justin's description of εὐχαριστία as a sort of τροφή (*Apology* 66.1) and from other passages, the term was not always used about the ritual but also about the concrete food and drink that were consumed during the ritual. The passages from Ignatius' letters and the virtual heading of *Didache's* chapter on the Eucharist show that the word was used as a term for the whole ritual.³⁷

Despite its appearance in Paul's authoritative account of the Eucharist ritual, εὐλογία does not reappear with the same function in any text of the first and second centuries AD. The only certain attestation in the texts investigated by us appears in the *Acts of Thomas*, and in later, patristic texts the usage is not uncommon.³⁸

4.2.2. Verbs of the Eucharist Ritual

Drinking and eating were part of the Eucharist ritual from the beginning, and verbs meaning 'eat' and 'drink', or more generally 'consume', will naturally be used by writers who describe or refer to the ritual. In this section we will discuss the common verbs for 'eat' and 'drink'. μεταλαμβάνομαι 'consume' appears in our material practically only with ἅλας 'salt' as its object and will be discussed in section 4.3.2, together with the verb συναλιζομαι 'share salt with'. Other verbs with the prefixes μετα- and συν- denoting 'sharing' express the same idea as the substantive κοινωνία that also may denote the Eucharist ritual.

For 'drink' the texts in our material have πίνω as the only alternative. This was the common verb for 'drink' since archaic Greek and still exists in Modern Greek. In our texts the present and the standard aorist form ἔπιον are current, whereas other tenses are scarce.

The alternatives for 'eat' present a more complex picture. School grammars teach that the Greek word for 'eat' was ἐσθίω, a defective verb, appearing only in the present stem, with the other tenses formed from different roots, viz., φαγ- (aorist ἔφαγον) and ἐδ- (future ἔδομαι, perfect active ἐδήδοκα, perfect passive ἐδήδεσμαι, aorist passive ἠδέσθη).³⁹ Already in the classical period there existed alternatives, and in Hellenistic Greek formations with the root ἐδ- became rarer. φάγομαι supplanted ἔδομαι in the future, and in the perfect βέβρωκα and βέβρωμαι, as if from βιβρώσκω,⁴⁰ became the standard; the root βρω- appeared also in the aorist passive ἐβρώθη.

The present ἐσθίω gradually disappeared from the language. The final result of that development can be seen in Standard Modern Greek,⁴¹ where ἐσθίω does not exist but

³⁷ See *PGL*, s.v. εὐχαριστία B1a–b.

³⁸ See *PGL*, s.vv. εὐλογέω V.A–B and εὐλογία D–E.

³⁹ For alternative, mostly poetic, forms derived from ἔδω and ἐσθω, cf. *LSJ*, s.vv. Actually, ἐσθ- is an extension of the the root ἐδ-; cf. ROBERT S. P. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, s.v. ἔδω.

⁴⁰ The present βιβρώσκω is rare, just as the future βρώσομαι and the aorist ἔβρωσα. For these and other, even rarer forms, cf. *LSJ*, s.v. On the other hand, substantives and adjectives derived from the same root belong to the standard vocabulary of our texts (βρώμα, βρώσις, σκωληκόβρωτος, etc.).

⁴¹ By "Standard Modern Greek" we denote the variety of the language described in DAVID HOLTON/PETER MACKRIDGE/IRENE PHILIPPAKI-WARBURTON, *Greek: an Essential Grammar of the Modern Language*, and GEORGIOS D. BABINIOTIS, *Λεξικό της νέας Ελληνικής γλώσσας*.

the normal verb for 'eat' is τρώγω (or τρώω).⁴² In ancient Greek, τρώγω is attested from Homer onwards.⁴³ In its earliest occurrences it seems to denote a particular way of eating – gnawing or nibbling – typical of rodents and similar small animals. In the Hellenistic period it becomes fully synonymous with ἐσθίω. The synonymy is apparent in passages where τρώγω refers to humans eating food prepared precisely for human consumption, such as bread, and when there is no indication that the food was consumed in any other way than what is normal for humans, e.g., John 13.18 ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον⁴⁴ 'he who eats the bread with me' or Hermas, *Similitude* 56(V.3).7 ἐκ τῶν ἐδεσμάτων σου ὧν ἔμελλες τρώγειν 'out of the food stuff that you would have eaten'. The equivalence of the two verbs also becomes clear when the combination τρώγειν καὶ πίνειν is used as a set phrase just as ἐσθίειν καὶ πίνειν⁴⁵ and when John, in his quotation from LXX, substitutes τρώγων for ἐσθίω.⁴⁶ This shows that the two verbs are interchangeable. John never uses the present ἐσθίω and, when Matthew speaks of those who experienced the feeding of the five thousand as οἱ ἐσθίοντες (14.21), John refers to the same persons as τοῖς βεβρωκόσιν (6.13), avoiding ἐσθίω as in the LXX quotation. Thus, John's preferred verb for 'eat' in the present tense was τρώγω.

This inference is important for the interpretation of Jesus' discourse on the bread of life in John 6.53–58.⁴⁷ In v. 53 aorist forms of verbs for 'eat' and 'drink' are used: ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖητε αὐτοῦ τὸ αἷμα κτλ. 'unless you eat the flesh of the Son of man and drink his blood', etc. In the following verses John chooses the present instead: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα (twice) ... ὁ τρώγων με ... ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον 'eats my flesh and drinks my blood ... eats me ... eats this bread'. Possibly misled by school grammars that represent ἐσθίω as the only proper present form corresponding to the aorist ἔφαγον, some commentators have believed that John, when using the present form τρώγων in the following verses, introduced a verb with a meaning different from that of ἐσθίω/ἔφαγον. That is not the case. The difference in sense between φαγών and τρώγων is the same as between πιών and πίνων, i.e., a difference between perfective and imperfective aspect, expressed by the aorist and present

⁴² Cf. BABINIOTIS, *Λεξικό*. In ancient Greek other tense stems could be formed from the root τρωγ- (τρώ-ζομαι, ἔτρωξα/ἔτραγον, τέτρωγμαι; cf. LSJ), whereas the Modern Greek lexica give ἔφαγα, φαγώθηκα, φαγωμένος as the standard conjugation of τρώγω. In general, the ancient present stems have been supplanted or remodelled in Modern Greek much more often than the aorist stems. Thus, the substitution of τρώγω for ἐσθίω is an example of a general phenomenon. In the same way, βλέπω has supplanted ὄραω but the aorist for 'I saw' is still εἶδα (from εἶδον). Remodelling is apparent when the μι-verbs become ω-verbs or when most verbs in -αω and -οω develop terminations in -αιω and -ωνω, respectively.

⁴³ On τρώγω and its changing meaning cf., e.g., LSJ, s.vv. ἐσθίω and τρώγω, JEAN TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, 84–86, 311 (n. 4), 366, CESLAS SPICQ "τρώγειν: Est-il synonyme de φαγεῖν et d'ἐσθίειν dans le Nouveau Testament?", JOHN CHADWICK, *Lexicographica Graeca*, 287–290.

⁴⁴ The reading μετ' ἐμοῦ instead of μου seems preferable here; cf. C. KINGSLEY BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 444f.

⁴⁵ Matt 24.38 ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες. The earliest certain attestation of the combination referring to a normal dinner party is Demosthenes 19.197 (343 BC; Solon frg. 38 is earlier, but the context is not clear there); occurrences in the second cent. AD: Plutarch, *Quaestiones convivales* 613B, 645B, 716E, Irenaeus, *Adv. haereses*, frg. 23, l. 27. The phrase ἐσθίειν καὶ πίνειν is more common in LXX, NT and contemporary texts.

⁴⁶ John 13.18 ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ (or μου) τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. The phrase is adapted from Psalms 40.10 (41.9) ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ περὶ νισίον.

⁴⁷ Also in v. 58 there is an aorist (ἔφαγον), but it refers to the past, not to present or future effects of the bread of life.

stems, respectively. It is not a difference in lexical meaning.⁴⁸ There is no linguistic reason for supposing that τρώγων in this passage refers to an action different from the one referred to by φάγητε, etc. For a full understanding of what exactly is meant by “eating my flesh”, “eating me” and “eating this bread” of life, philology offers no definite clue.

4.3. *The Substances Consumed*

4.3.1. *The Breaking of the Bread*

Breaking of the bread was an element of Jesus’ institution of the Eucharist. Both Paul (1 Cor 11.23–24) and the Synoptics (Matt 26.26, Mark 17.22, Luke 22.19) relate that Jesus “took bread” and “broke it”. The Synoptics add that Jesus gave the pieces to the disciples (ἔδωκεν αὐτοῖς), and Paul goes on to explain the significance that the eating of this bread will have for those who share it (1 Cor 11.26–28). John, who has no explicit account of the institution of the Eucharist, associates the bread of the feeding miracle of ch. 6 with Jesus’ explanations on “the bread of life” that “came down from heaven” in John 6.34–58. In a way, the Lord’s supper is repeated at the evening meal in Emmaus with the resurrected Christ and the disciples (Luke 24.30–35); also on that occasion, he “took the bread ... broke it and gave to them”, and was recognized by them only “in the breaking of the bread”.

Thus, the breaking of the bread became an important element of the Eucharist ritual,⁴⁹ and phrases meaning ‘breaking of bread’ may be expected to have acquired a terminological function for denoting the ritual as a whole. The normal substantive in these contexts is κλάσις, a *nomen actionis* that denotes the act of breaking, but also κλάσμα occurs, which, strictly speaking, does not denote the act but the result of the act, i.e., a piece broken off. The common verb for ‘to break’ is κλάω, which appears with (τὸν) ἄρτον as its object (mostly in the aorist tense or in the present participle κλώντες).⁵⁰ John never uses κλάω or κλάσις, but in 6.12 κλάσματα refers to the left-overs of the feeding miracle. *Didache* 9.3–4 has κλάσμα about the pieces of bread broken off and distributed to the worshippers at the Eucharist ritual.

Bread was of course consumed not only as part of the Eucharist ritual but also at non-cultic meals. A phrase like κλάσις (τοῦ) ἄρτου or κλάσαι τὸν ἄρτον does not always refer to the Eucharist even in Christian texts, but the context in which it appears will show what it means more precisely. The communal meals of the early Christian congregations are likely to have been occasions for the celebration of the Eucharist ritual and it will

⁴⁸ For the distinction between aspectual and lexical meaning and for the aspectual meanings expressed by the tense stems, cf. ALBERT RIJKSBARON, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*, 1–3. On NT, cf. Porter’s extensive study (STANLEY E. PORTER, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*). Terminology is not consistent. For Porter’s (and our) ‘perfective’ (aspect), Rijksbaron uses ‘confective’. ‘Tense’ and ‘aspect’ are not always clearly distinguished; we use ‘tense’ (and ‘present’ (‘tense’, ‘stem’), ‘aorist’, etc.) with reference to morphology only, whereas ‘aspect’ is a semantic category and refers to the meaning of the tense stems.

⁴⁹ On the prominent position of bread-breaking in the early accounts of the Eucharist ritual, see GERARD ROUWHORST, “Faire mémoire par un geste”, 78–80.

⁵⁰ The prefixed verb κατακλάω with ἄρτος as its object is used in Mark 6.41 and Luke 9.16 (feeding miracle). An approximate synonym of κλάω, διαθρύπτω, occurs only in quotations from LXX (*Barnabas* 3.3, Justin, *Apology* 37.8, *Dialogus* 15.5, Theophilus, *Ad Autolyicum* 3.12; cf. Isa 58.7). 1 Cor 11.24 θρυπτόμενον is the *varia lectio* of the uncial D for the probably unauthentic addition κλώμενον.

have included prayer (εὐχή), blessing/praising (εὐλογία) and thanksgiving (εὐχαριστία). When phrases meaning ‘breaking the bread’ appear in such contexts, they are likely to refer to the Eucharist. Acts 2.46 offers a clear example: κλώντες τε κατ’ οἶκον ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ‘breaking bread in their homes, they partook food’. In this passage, the breaking of bread is singled out as something special; it is not equivalent with the mere partaking of food. The text speaks about communal meals; the immediately preceding sentences assert that the members of the congregation had everything in common.⁵¹ Praising of God (v. 47: αἰνοῦντες τὸν θεόν) was part of the event; communal praying presumably took place beforehand in the temple (v. 46: προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ). Thus, the context strongly indicates that the breaking of bread should be understood as a reference to the Eucharist ritual.

Another likely example appears in Acts 20.7: ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς ‘On the first day of the week, when we were gathered together to break bread, Paul talked with them’ (with a continuation in v. 11: κλάσας τὸν ἄρτον ‘when [Paul] had broken the bread’). The event took place on a Sunday that had become the holy day of the Christians, and it was a communal event. Prayer, blessing or thanksgiving are left out of the context here, for the central elements of the narrative are Paul’s speech and the resurrection of the boy who fell out of the window. The phrase ‘to break bread’ denotes the purpose of the gathering and is likely to refer to a significant point of its agenda, presumably the Eucharist ritual.⁵²

In the writings of the Apostolic Fathers and the Apologists of the second century, the phrase appears only rarely. The only undisputable example seems to be *Didache* 14.1 καθ’ ἡμέραν δὲ τοῦ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογήσαμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν ‘Gather together on the Lord’s day, break bread and give thanks, after first confessing your transgressions’. This is a clear reference to the divine service of the Sunday and its elements, including the Eucharist. The two coordinated constituents κλάσατε ἄρτον and εὐχαριστήσατε together form a phrase that refers to the Eucharist.

Ignatius (*To the Ephesians* (1.)20.2), when calling for Christian unity, describes the faithful ones as ἓνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός ‘breaking one bread, which is a medicine for immortality, an antidote that you may not die but live in Jesus Christ always’. This is not a reference to a concrete Eucharist ritual specifically, but the phrase has a more general, even metaphorical meaning. It indicates that, when Ignatius wrote his letter, “breaking the bread” was so common a designation for the Eucharist that he could use the phrase also figuratively and assume that the allusion would be understood by his addressees.

The phrase “breaking the bread” with a terminological function becomes a little more common in the later NT Apocrypha than in the second-century texts. Cf., e.g., *Hom. Clem.* 14.1.4 μετὰ ἱκανὰς δὲ ὥρας ὁ Πέτρος ἐλθὼν, τὸν ἄρτον ἐπ’ εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ

⁵¹ The preposition phrase κατ’ οἶκον, which the RSV translates with ‘in their homes’, does probably not mean that each member took his meals in isolation in his own house. κατ’ οἶκον is more likely to be meant as an antithesis of ἐν τῷ ἱερῷ and to indicate that the communal meals took place in secluded venues, in contrast to praying in the public space of the temple.

⁵² In Acts 27.35 the breaking of bread does not refer to the Eucharist ritual; thanksgiving is mentioned, but the context is not that of a Christian communal meal.

ἐπιθεις ἄλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν, μετ' αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. καὶ οὕτως αὐτῇ συνεσιάθημεν καὶ τὸν θεὸν εὐλογήσαμεν 'after several hours Peter arrived and, having broken the bread for the Eucharist and put on salt, he first gave to our mother and after her to us, her sons, and in that way we feasted with her and praised God' offers a rather extensive description of a not quite regular Eucharist ritual, and the 'breaking of bread' mentioned there is only a part of that ritual, but perhaps, in the eyes of the writer, the most important part.⁵³ *Acts of Thomas* 27 κλάσας ἄρτον κοινωνοῦς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ 'breaking bread [the apostle] made them partners of Christ's Eucharist' allows a similar interpretation: it is the breaking of the bread that makes the ritual into a proper Eucharist ritual. *Acts of Thomas* 29 has the phrase κλάσας ἄρτον τῆς εὐχαριστίας, 158 κλάσας τὴν εὐχαριστίαν, and 133 κλάσας without any explicit object at all. The phrase κλάσις (τοῦ) ἄρτου appears in *Acts of John* 106, *Acts of Philip* 94 and *Acts of Paul and Thecla* 5. These passages, too, refer to the Eucharist.

PGL notes only few examples from the patristic texts.⁵⁴ Origen, Clement of Alexandria and Cyril of Jerusalem, e.g., use the verb κλάω practically only when quoting or adapting NT texts.

It seems that phrases meaning "breaking bread" could be used for referring to the Eucharist or its proto-forms in the earliest Christian texts, i.e., *Didache* and earlier. It had a precarious afterlife in the apocryphal apostle acts but was practically absent from later patristic literature. In the early Christian period, the Eucharist ritual is not likely to have followed the same pattern everywhere. The fact that the ritual could be denoted by phrases like ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου indicates that bread-breaking was an important element of it. The textual evidence could possibly indicate that only bread was consumed sometimes, whereas wine was absent or replaced by water, but the precise interpretation of the texts is often problematic.⁵⁵

4.3.2. The Partaking of the Salt

Bread and wine belonged to the staple food of all the peoples around the Mediterranean in antiquity. By the institution of the Eucharist they were given a peculiar symbolic significance, and the sharing of bread and wine became an important ritualistic element of the communal meals of the first Christians. Just as in the meals of ordinary people, other sorts of food are likely to have been served in the Christian communities as well and, beside wine and bread, one such food substance may have had symbolic significance too. That substance is salt.⁵⁶ It never attained the exclusive status of the wine and the bread, but judging from the occurrences of the Greek word for 'salt' (ἄλας or its post-classical synonym ἄλας) and its derivatives in the early Christian texts, that substance, too, is likely to have had a ritual function in the communal meals of the period. Thus, salt deserves to be discussed in the context of the Eucharist.

⁵³ PGL, s.v. ἄρτος 6a includes this passage among those where the phrase refers to "the act" of the Eucharist.

⁵⁴ PGL, s.v. ἄρτος 6a.

⁵⁵ Cf. GERARD ROUWHORST, "L'usage et le non-usage du vin", 236.

⁵⁶ On salt in antiquity see BERNARD MOINIER, *Le sel dans la culture antique*, in particular 44–47 (on biblical and early Christian literature).

In some early Christian texts, ἅλας, or rather its plural ἅλας, could, by a *pars-pro-toto* metonymy, refer to whole meals with a possibly ritual character. The clearest examples occur in the pseudo-Clementines. In those texts, phrases like ἡ (κοινή) μετάληψις (τῶν) ἁλῶν ‘the (common) partaking of (the) salt’ or μεταλαβεῖν (τῶν) ἁλῶν ‘partake of (the) salt’ refer to a meal, mostly a communal one, in a number of passages.⁵⁷ When the definite article τῶν is added to ἁλῶν, the word must refer to a phenomenon that the author of the text supposes to be well-known to his intended readers, presumably because it is an event that takes place regularly in the environment to which both the author and the readers belong. The regular character of the event becomes particularly clear when τῶν ἁλῶν is qualified with the adjective συνηθεστέρων ‘habitual’ (*Hom. Clem.* 15.11.2) or the event is described as taking place συνήθως ‘habitually’ (*Hom. Clem.* 11.34.1). In a number of cases the meal referred to was taken immediately before bedtime (*Hom. Clem.* 4.6.2, 6.26.5, 11.34.1, 15.11.2, 19.25.5), i.e., with a regularity that suggests a ritual character.

This “sharing of the salt” could include eulogy and/or thanksgiving, e.g., *Hom. Clem.* 14.1.4 ὁ Πέτρος ἐλθὼν, τὸν ἄρτον ἐπ’ εὐχαριστία κλάσας καὶ ἐπιθείς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν, μετ’ αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. καὶ οὕτως αὐτῇ συνεστίαθημεν καὶ τὸν θεὸν εὐλογήσαμεν ‘Peter arrived and, having broken the bread for thanksgiving (or ‘for the Eucharist’?) and put on salt, he first gave to our mother and after her to us, her sons, and in that way we feasted with her and praised God’.⁵⁸ Cf. also *Acts of Thomas* 29 εὐλογήσας αὐτοὺς ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἅλας, καὶ εὐλογήσας ἔδωκεν αὐτοῖς ‘after blessing them, he took bread, oil, cabbage and salt and gave to them, having uttered the eulogy’, and *Acts of John* 109, where τὸ ἅλας appears in a eulogizing (δοξάζομεν) list of Christ’s gifts to the faithful and in a context that includes thanksgiving (εὐχαριστήσας, εὐχαριστίαν) and the breaking of bread (κλῶντες τὸν ἄρτον).

The sharing of the salt is also said to have beneficial effects on the partakers. It causes ἀγάπη to take up residence in the mind (νοῦς) of men, according to ps.-Clement, *Ep. ad Jacobum* 9.1–2 οἶδα δὲ ταῦτα ποιήσειν ὑμᾶς, ἐὰν ἀγάπην εἰς τὸν ὑμέτερον ἰδρύσητε νοῦν. πρὸς δὲ τὴν αὐτῆς εἴσοδον μία τίς ἐστὶν ἰκανὴ πρόφασις, ἡ κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις. διὸ σπουδάετε πυκνότερον συνέσθιοι ἀλλήλων γίνεσθαι ὡς δύνασθε, ὅπως αὐτὴν μὴ ἀπεμπολήσητε ‘I know that you will do these things, if you establish love in your minds. To ensure its entrance, there is one sufficient occasion: the common partaking of salt. Therefore be zealous to become more frequently sharers at table with one another, as you are able, that you may not lose your grasp of it’. The “sharing of salt” may also prepare the partakers for access to secrets: *Hom. Clem.* 14.8.4 ἦλθον πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μετὰ τὴν ἁλῶν κοινωνίαν ταῦτα προσαναθῶμαι ὑμῖν. πρὸ δὲ τοῦ ἁλῶν μεταλαβεῖν εἶπεῖν ὑμῖν οὐκ ἐβουλήθην ‘I came to you in order to inform you about these things after the partaking of the salt. Before sharing the salt I did not want to tell you’.

In the context of the last supper the gospels mention only bread and wine, not salt. Some of the passages discussed here make it clear that salt was put onto the bread. Possibly, that custom was inspired by the Old Testament prescription that salt should accompany any sacrifice (*Lev* 2.13 ἐπὶ παντὸς δώρου ὑμῶν προσοίσετε κυρίῳ τῷ θεῷ ὑμῶν ἅλας

⁵⁷ Cf. *Hom. Clem.* 4.6.2, 6.26.5, 11.34.1, 13.8.4, 15.11.2, 19.25.5

⁵⁸ *Acts of Philip* 94 ἡ δὲ Μαριάμνη ἡ τοῦτου ἀδελφὴ ... ἐστὶν ἡ ἐτοιμάζουσα τὸν ἄρτον καὶ τὸ ἅλας ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου ‘his sister Mariamne is the one who prepares the bread and the salt at the breaking of the bread’ also indicates that salt and bread were combined in the ritual of “breaking the bread”.

(NETS: ‘on each gift of yours you shall offer salt to the Lord your God’); cf. Num 18.19), which is echoed by the D-text of Mark 9.49 *πάσα γὰρ θυσία ἀλί ἀλισθήσεται* ‘for every sacrifice should be salted with salt’.

It seems evident to us that ἡ μετάληψις τῶν ἀλῶν and similar phrases refer to the ritual of the Eucharist, as it was celebrated in the environment to which the Apocrypha quoted here belonged.⁵⁹

The examples of “partaking of the salt” that we have discussed so far belong to later, non-canonical texts, and their relevance may seem questionable in this context. However, even in the NT there possibly appears one word that refers to the sharing of salt as part of communal meals with a more or less ritual character, *viz.*, συναλιζόμενος in Acts 1.4: οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι’ ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὄπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι ‘To them [Jesus] presented himself alive after his passion by many proofs, appearing to them during forty days, and speaking of the kingdom of God. And while eating with them he charged them not to depart from Jerusalem’.⁶⁰

However, the phrase with συναλιζόμενος is problematic, since the etymology of the verb is not clear. The writing does not show whether the *alpha* of the verb stem is long or short, and that difference is crucial for the interpretation. συνᾶλιζω with long *alpha*, meaning ‘gather’, ‘bring together’, is well attested from Herodotus onwards; medio-passive συνᾶλιζομαι, with a subject referring to one person, means ‘meet with’, ‘be in company with’.⁶¹

If, on the other hand, the *alpha* is short, the verb must be derived from ἄλις and mean ‘share salt with’, in the context of Acts 1.4 with the metaphorical meaning of ‘share a meal with’. In that case, συναλιζομαι is an example of a neologism. Morphologically, it is quite a normal formation, a new compound formed with the preverb συν-; the non-compound ἀλιζω with short *alpha* is attested since Aristotle and means ‘to salt’ (e.g., meat) or ‘to add salt to’ (as, e.g., to fodder for cattle).⁶² συναλιζομαι in the sense ‘share a meal with’ never became a common word. Except where later Christians quote, discuss or allude to the passage in Acts, it only recurs in *Hom. Clem.* 13.4.3, where it is used as a synonym of συνεστίαομαι, and, possibly, in Ignatius Diaconus (8th–9th cent.), *Ep.* 51 (συναλισθεῖς).⁶³

⁵⁹ On “sharing salt” with reference to the Eucharist in later texts cf. *PGL*, s.v. ἄλις A.ii.

⁶⁰ In the RSV *eating* is an alternative translation given in a footnote for the *staying* of the main text. The *variae lectiones* that appear in certain manuscripts are not relevant. The uncial D has συναλισκόμενος ‘being taken captive with’ which is impossible in the context, and the minuscules that offer συναλιζόμενος have misread the *alpha* as the digraph αυ.

⁶¹ Joannes Damascenus, *Sacra parallela* PG 96.101.42 πῶς συναγελάζη καὶ συναλιζῆ τοῖς ὄντως Χριστιανοῖς; Theodorus Studita, *Ep.* 22, l. 101 ἦν γὰρ συναλιζόμενος εἰς τὰ βασίλεια.

⁶² The non-compound ἀλιζω is used by Ignatius (*Magn.* 2.10.2) in his appeal to the Magnesians: ἀλισθητε ἐν αὐτῷ ‘be salted with him/it’; ἐν αὐτῷ refers to the immediately preceding words μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός ‘turn to the new leaven, that is Jesus Christ’. The phrasing is reminiscent of Matt 5.13 (par.) ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς κτλ. Possibly, Ignatius’ choice of the word ἀλισθητε was also conditioned by the eucharistic phrase “sharing of the salt”.

⁶³ The active συναλιζω occurs in Barsanuphius, *Responsiones* 199.44 in the sense ‘spread salt jointly [with someone]’ in order to – metaphorically – exterminate vermin. That usage of συναλιζω has nothing to do with Biblical συναλιζόμενος.

Ancient readers of the Acts mostly understood συναλιζόμενος as referring to Jesus partaking in the common meals; cf., e.g., the Vulgate rendering of the word (*convescens*).

It seems safe to conclude that ἄλεις in the early Christian texts often referred to a meal as a whole and that a considerable portion of those meals were communal and included ritual elements. Whether they also were celebrations of the Eucharist – or which of them were – is more difficult to decide. However, when typical Eucharist terminology occurs in the context, e.g., εὐχαριστία, εὐχαριστέω or εὐλογέω, it is highly probable that ἡ μετάληψις τῶν ἁλῶν and comparable phrases refer to Eucharist celebrations.

4.4. General Words for ‘Meal’

4.4.1. δεῖπνον and ἄριστον

δεῖπνον is the common word in Greek for the most substantial meal of the day, which was normally taken in the evening. Its traditional English translation is ‘dinner’. In pagan sacrificial texts it appears repeatedly as a designation for a meal consumed in a cultic context,⁶⁴ and Greek sanctuaries could include a δειπνιστήριον ‘dining-room’.⁶⁵

In a Christian context, δεῖπνον is the word used in what must be one of the earliest references to the Eucharist ritual that has come down to us, *viz.*, 1 Cor 11.20 συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν ‘When you come together, it is not the Lord’s supper that you eat.’ Since the word is qualified by the adjective κυριακὸν and since Paul’s account of the institution of the Eucharist follows immediately, it is clear that Paul has the Eucharist in mind here – or a proto-form of it current at the time.

The Gospel of John mentions the last supper twice (13.4, 21.20). Both times δεῖπνον is the word used about it, but there is no specific reference to the Eucharist part. It rather seems to be mentioned as an ordinary dinner, albeit here in a decidedly religious context, and that is how the word is used a dozen more times in the New Testament.⁶⁶ In the other early Christian texts discussed here, δεῖπνον never refers to the Eucharist but to more mundane dinner parties. In a number of passages the substantive or the corresponding verb are used about certain less savoury meals retold in the Greek myths; cf. Athenagoras, *Legatio* 3.1 Θυέστεια δεῖπνα.⁶⁷ In later Christian texts δεῖπνον is sometimes used with reference to the Eucharist.⁶⁸

Beside δεῖπνον, there is one more common word for a meal in Greek, *viz.*, ἄριστον. It denotes a smaller meal than δεῖπνον, normally eaten earlier in the day and traditionally translated into English by ‘breakfast’ or ‘lunch’. It appears in pagan texts to denote sacrificial

⁶⁴ Cf. the indexes of FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées* (three volumes), and of GUNNEL EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*. Several of these passages refer to meals offered to the deity but the existence of dining-rooms and triclinia in the sanctuaries indicate that meals were intended for human guests, too.

⁶⁵ LSJ, *s.v.*, FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, no. 11B.3 (=IG I².190).

⁶⁶ BDAG, *s.v.* βα.

⁶⁷ Also Athenagoras, *De resurrectione* 4.4, Theophilus, *Ad Autolyicum* 3.3, Tatian, *Oratio ad Graecos* 25.3, *Hom. Clem.* 5.24.2–3. But a more prudent choice of menu may earn praise: Hermas, *Similitudo* 88(IX.11).8 ἐδείπνησα, φημί, κύριε, ῥήματα κυρίου ὄλην τὴν νύκτα ‘Oh Lord’, I said, ‘I dined on the Lord’s words the whole night.’

⁶⁸ PGL, *s.v.* 3.

meals, although less frequently than δεῖπνον.⁶⁹ It is absent from the early Christian texts but later on it is used, if only exceptionally, with reference to the Eucharist.⁷⁰

4.4.2. τράπεζα

τράπεζα denotes, in its most concrete sense, a piece of furniture consisting of a flat surface supported by legs, usually four in number, as the etymology of the word implies.⁷¹ It was used, among other things, for serving meals and, by metonymy, the word could refer to the assortment of food served on the table or to the event of eating it, i.e., to a meal. With reference to sacred meals or synonymous with θυσία 'sacrifice' it occurs repeatedly in pagan contexts.⁷² In the Septuagint the word often refers to a meal rather than a table, e.g., 2 Kgdms 19.29 ἐν τοῖς ἐσθίουσιν τὴν τράπεζάν σου (literally: 'among those who eat your table'), 3 Kgdms 2.7, 18.19, Esther 17.4x, Psalms 22.5 ἠτοιμάσας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξ ἐναντίας τῶν θλιβόντων με (NETS: 'You prepared a table before me over against those that afflict me'), 68.23, 77.19, Prov 9.2, Job 36.16, Sirach 6.10 ἔστιν φίλος κοινωνὸς τραπέζων (NETS: 'a friend who is a table companion'), 14.10, 29.26, 40.29, Isa 21.5, 65.11, Dan 1.5. In LXX τράπεζα may also denote the altar on which the offerings to God were placed.

In early Christian literature, τράπεζα also sometimes refers to meals. Some of these are communal with participation of the faithful only and they may have included a Eucharist celebration, but it is not always clear if that is the case. However, when τράπεζα occurs, with the qualification κυρίου, in the section of 1 Cor where Paul discusses precisely the Eucharist, the word must refer to a communal meal that included a Eucharist ritual: οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων 'You cannot drink the cup of the Lord and the cup of demons. You cannot partake of the table of the Lord and the table of demons' (1 Cor 10.21). This is one of the earliest texts of the NT, so already c. 50 AD τράπεζα seems to have belonged to the Eucharist terminology.

In Acts 6.2 οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις 'it is not right that we should give up preaching the word of God to serve tables', τραπέζαις also refers to some sort of communal meals among the earliest Christians in Jerusalem, but it is not clear how much ritual was connected with those meals; their primary purpose seems to have been to provide food for widows and others in need. In Acts 16.34 παρέθηκεν τράπεζαν 'he [the jailer] .. set food before them [Paul and Silas]', the reference is most probably to an ordinary meal since it is prepared by the jailer and not by someone with authority, even if we may suspect that the recently baptized jailer family joined Paul and Silas in their ritual observances, as the following sentence implies: καὶ ἠγαλλίασατο πανοικεῖ πεπιστευκῶς τῷ θεῷ 'and he rejoiced with all his household that he had believed in God'. Elsewhere in the NT τράπεζα refers to concrete tables or desks, including those of the money changers in the temple, but not to meals.

In the second-century writings of the Apostolic Fathers and the Apologists τράπεζα occurs only twice with reference to the communal meals of the Christians. The *Didache*

⁶⁹ Cf. the indexes of Sokolowski's and Ekroth's books.

⁷⁰ PGL, s.v. 1a.

⁷¹ See ROBERT S. P. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, s.v.

⁷² Cf. the indexes of Sokolowski's and Ekroth's books. Also 1 Cor 10.21 τραπέζης δαιμονίων is a clear reference to pagan cult practices.

devotes chapters 9–10 to instructions for the celebration of the Eucharist. τράπεζα is not used in those chapters, but it does appear in the immediately following one, which is about the treatment of wandering prophets who visit a local congregation. Such a temporary visitor could, on certain conditions, arrange a communal meal that the text refers to as a τράπεζα (11.9): πᾶς προφήτης ὀρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ’ αὐτῆς, εἰ δὲ μήγε, ψευδοπροφήτης ἐστίν ‘A prophet who, in the spirit, ordains a meal should not eat from it; if he does, he is a false prophet’. The meal may have been for the needy ones, as the meals referred to in Acts 6.2, but, if a prophet “in the spirit” presided over it, it is likely to have included ritual elements, possibly those described in the two preceding chapters of the *Didache*.

The other passage in a second-century Christian text where τράπεζα refers to a communal meal is *Diognetus* 5.7 τράπεζαν κοινήν παρατίθενται, ἀλλ’ οὐ κοινήν⁷³ ‘they serve a communal meal, but not an unclean one’. The Christian τράπεζα is here contrasted to meals which belonged to the pagan cults or which revealed the depravity of the partakers. With reference to such morally or doctrinally questionable meals the early Christian writers use τράπεζα a number of times.⁷⁴ In antithetical phrases where the Christian habits are explicitly contrasted with the pagan ones and τράπεζα refers to both, the Christian writers may have chosen this term in order to highlight the difference between the Christian and the non-Christian cult practices: both include meals, but the Christian meals are fundamentally different from those of other cults.

In the pseudo-Clementines, sharing the τράπεζα of the faithful is described as the definite symbol of the integration of the newly baptized with the congregation. In *Hom. Clem.* 1.22.6 Peter, after taking by himself (ιδίᾳ) a meal that included eulogy and thanksgiving (εὐλογήσας δὲ ἐπὶ τῆς τροφῆς καὶ εὐχαριστήσας), concludes his first meeting with

⁷³ κοινήν was the reading of the *codex unicus* (now lost). Some editors, e.g., Marrou and Wengst (HENRI IRÉNÉE MARROU, *A Diognète*; KLAUS WENGST, *Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet*) prefer Maran’s conjecture κοίτην (in his edition of 1752), which gives the meaning ‘they prepare a communal table, not a communal bed’. Maran thought that the antithesis between communal table and communal bed was intended as a defence against allegations of promiscuity, directed against the Christians; he compared Tertullian, *Apologeticus* 39.9 *omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores* ‘among us all things are common except wives’ (with a following polemic). However, in *Diogn.* the sentence appears in a passage (5.5–16) which is not primarily a defence of Christians against particular pagan accusations but which points out a series of paradoxical features of the Christians’ own situation in the Roman society, e.g., ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ’ οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν ‘they exist in the flesh but do not live according to the flesh’, ἐπὶ γῆς διατριβουσιν, ἀλλ’ ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται ‘they live on earth but are citizens in heaven’. It is not alien to the author’s rhetorical style to exploit the double meaning of κοινός (on which see BDAG, s.v.) for a wordplay that highlights one of those paradoxes; πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη ‘every foreign country is their home and every home a foreign country’ also exploits wordplay. Also Justin Martyr (*Apology* 66.2) denies that the food (τροφῆ) served at the Eucharist meal could be classified as something κοινόν: οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν ποῦμα ταῦτα λαμβάνομεν ‘we do not take this as an ordinary bread or as an ordinary drink’.

⁷⁴ 1 Cor 10.21 (cf. above), Justin, *Dialogus* 135.4 ἐπιλανθάνομενοι τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου καὶ ἐτοιμάζοντες τοὺς δαιμονίους τράπεζαν ‘when you [the Jews] forget my holy mountain and prepare a table for the demons’, Athenagoras, *De resurrectione* 4.4 ὑπὸ τῶν γεννησαμένων ἐδηδεμένους παίδας καὶ τὴν Μηδικὴν τράπεζαν ἐκείνην καὶ τὰ τραγικὰ δεῖπνα Θυέστου ‘children eaten by their own parents, that meal of Medea’s and Thyestes’ tragic dinner’ (on δεῖπνον in such contexts cf. above 4.4.1), *Hom. Clem.* 5.24.1 εἰ δὲ τοῦτων δεῖ ζηλοῦν τοὺς βίους, μὴ μόνον τὰς μοιχείας, ἀλλὰ καὶ τὰς τραπέζας αὐτῶν μιμώμεθα ‘if we must emulate their [the Greek gods’] ways of living, we should imitate not only their adulteries but also their meals’, e.g., Kronos and Zeus swallowing their own children and the serving of Pelops as πάντων θεῶν δεῖπνον ‘the dinner of all the gods’.

Clement with this wish: δῶν σοι ὁ θεὸς κατὰ πάντα ἕξομοιωθῆναι μοι καὶ βαπτισθέντα τῆς αὐτῆς μοι μεταλαβεῖν τραπέζης ‘May God grant you to become like me in all respects and, after being baptized, share the same table/meal with me’; analogous phrases appear in 13.8.4 ὅπως κοινῇ ἁλῶν καὶ τραπέζης μεταλαβεῖν δυνηθῶμεν ‘that we may be able to share salt and table in common’ and 13.11.3–4 ἡμῶν τὴν μητέρα ... χωρίσαι τῆς τραπέζης ... ὁ θεὸς ἴσως ὤκονόμησεν ... ἵνα ... σὺν ἡμῖν ἁλῶν μεταλαβεῖν δυνηθῇ ‘God perhaps planned ... to keep our mother away from the table [while not yet baptized] ... in order that ... she should be able to share the salt with us [only after being reunited with us, her lost children]’. Two passages of another apocryphon, probably of the third century, *Acts of Thomas* 49–50 and 133, describe celebrations of the Eucharist in some detail. The word τράπεζα in both passages refers to the table itself, but its symbolic significance becomes clear from the context, for the apostle starts the celebration by ordering his servant to put up a table (ἐκέλευσεν δὲ ὁ ἀπόστολος τῷ διακόνῳ αὐτοῦ παραθεῖναι τράπεζαν).

To summarize: τράπεζα as a metonymic designation for the Eucharist was introduced into the Christian vocabulary in an early letter by Paul. Despite this fact, the word was only sparingly used in this function in the texts of the first centuries. It is noteworthy that τράπεζα in a great portion of its occurrences in these texts refers to pagan practices or, when referring to the Eucharist, it appears in passages where Christian and non-Christian practices are contrasted. In later Christian texts, on the other hand, τράπεζα repeatedly refers to the Eucharist.⁷⁵

4.4.3. Other Words (πάσχα, δαίς, συμπόσιον, ἔρανος)

The meal that Jesus shared with his disciples in the evening before his crucifixion, concluding it with the institution of the Eucharist, is referred to as τὸ πάσχα by the synoptic gospels (Matt 26.17–19, Mark 14.12–15, Luke 22.8–15). Now, πάσχα is a word of many meanings.⁷⁶ However, when it is combined with a verb meaning ‘eat’, it must refer to a meal or at least to something eaten, and that is how the Synoptics use it; cf. Matt 26.17 ποῦ θέλεις ἐτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; ‘Where will you have us prepare for you to eat the Passover?’ (with φαγεῖν etc. also Mark 14.12, 14, Luke 22.8, 11, 15). Thus, when the Synoptics use the word πάσχα about the last supper, they refer to it as a meal. Since the Eucharist was instituted during that meal, πάσχα could, theoretically, have become a natural term for the Eucharist ritual. That did not happen, for in the early Christian texts πάσχα never denotes the Eucharist, and *PGL* records only a few later passages where πάσχα is said to represent the Eucharist as a Christian Passover.⁷⁷

With other meanings πάσχα is a relatively common word in Christian texts; it refers to Jewish Passover or Christian Easter or to elements associated with the celebration of the feast, e.g., the lamb that was sacrificed and eaten and often was identified with Christ, as already by Paul (1 Cor 5.7). The Synoptics describe the last supper as part of the Passover celebration or the feast of the unleavened bread, although it occurred one day before

⁷⁵ See *PGL*, s.v. B.7.

⁷⁶ The lemma πάσχα in *PGL* covers two and a half pages.

⁷⁷ *PGL*, s.v. πάσχα I.H. One of the examples comes from a text discussed here: *Diogn.* 12.9 καὶ τὸ τοῦ κυρίου πάσχα προέρχεται. But this enigmatic phrase allows other interpretations as well, as shown by the translators and their commentaries (Marrou: “la Pâque du Seigneur approche” (with the note: “C.-a d. «le Christ Sauveur» (1 Cor. 5,7)”); Wengst: “das Passa des Herrn rückt vor” (with the commentary: “Steht „das Passa des Herrn” hier für die Parusie?”)).

the proper Jewish Passover meal was eaten. Under these circumstances it may seem remarkable that the word is not used about the Eucharist. On the reasons for this one could only speculate. It is perhaps significant that John's gospel never uses πάσχα about the last supper, and John is aware that the last supper was not a proper Passover meal. Could that explain why πάσχα never became a normal word for the Eucharist: πάσχα was associated with the Passover, but the last supper and the institution of the Eucharist occurred before the feast started?

The pagan cult texts contain at least three more words with reference to sacral meals, viz., δαίς, συμπόσιον and ἔρανος.⁷⁸ δαίς is not a frequent word but normally appears in poetry or is used to denote a meal that is something out of the ordinary. It never appears in the early Christian texts in any function, and it seems to be virtually absent from the later Patristic texts as well.⁷⁹ There are a few occurrences of συμπόσιον in our material, but the word never refers to a communal Christian meal, let alone a Eucharist celebration.⁸⁰ ἔρανος properly denotes "a meal to which each contributed his share". The word is common in pagan cult texts. They sometimes imply that the meal was regarded as a sacrifice to a divinity; it could be offered by a cultic association that itself was called an ἔρανος.⁸¹ The descriptions of communal meals in the early Christian texts indicate that the partakers brought their own food with them and were supposed to share it with each other. ἔρανος would have been a fitting designation for those meals, but the word never occurs in our texts. In later patristic texts the word ἔρανος appears a number of times but (according to *PGL*, s.v.) never in a Eucharist context.

4.4.4. Words for Meals: Summary

Summing up, we can see that words for 'meal' were not normally used by the early Christians with reference to the Eucharist. The reasons for that may be that other terms quickly established themselves as the normal words for 'Eucharist' or that words like δείπνον, ἄριστον, ἔρανος and συμπόσιον were too closely associated with the pagan cult practices. Interestingly enough, the word ποτήριον, 'cup', that is used in pagan offering ritual, nonetheless can be used for the holy chalice, and even for its actual contents.

Later on, things changed, for in patristic texts δείπνον, and exceptionally also ἄριστον, may refer to the Eucharist.⁸² That usage probably influenced the terminology of modern Germanic languages, where words for 'supper' became normal terms for the Eucharist. Examples are English *the Lord's supper* which is synonymous with *communion*, German *Abendmahl*, which etymologically means 'evening meal' but in present-day German has

⁷⁸ We refer once more to the indexes of Sokolowski's and Ekroth's books. On the semantic diversification of ἔρανος cf. JOHANNES VONDELING, *Eranos*, and ODDONE LONGO, "Eranos"; on a peculiar late-antiquity usage, DAVID TABACHOVITZ, "Ἐρανος: ἐντολή". δαίς and ἔρανος are both missing in the LXX and, when συμπόσιον and συμπόσια occur there, they typically refer to feasts arranged by Persian or Seleucid kings and never to Jewish cult practices.

⁷⁹ I.e., there is no entry for δαίς in *PGL* (but Clement of Alexandria has it once [*Paedagogus* 3.7.37.4]). As Sten Ebbesen points out to us, δαίς was generally felt to be a Homeric word and the NT writers may have avoided it as being too archaizing.

⁸⁰ Mark 6.39 συμπόσια συμπόσια 'by companies' (or the D-text κατὰ συμπόσιαν) refers to the organization of a crowd, not to meals, and *Hom. Clem.* 11.14.1 to localities. Tatian, *Oratio ad Graecos* 2.1, *Hom. Clem.* 6.14.1-2, and *Acts of Thomas* 8.19 are about non-Christian feasts or meals.

⁸¹ LSJ, s.v. I, III.

⁸² *PGL*, s.vv.

been supplanted by *Abendessen*, and also Swedish *nattvard*, which was originally used to denote such a meal.

4.5. *Utensils Used when Performing the Ritual: ποτήριον*

In the present-day languages of Western Europe the drinking vessel from which the wine is served in the Eucharist ritual is denoted by a peculiar word that is normally used only with reference to ceremonial vessels, primarily Christian ones, *viz.*, English *chalice* and its equivalents in other languages: *Kelch*, *kalk*, *calice*, *cáliz*, etc. The word originates from Greek κάλυξ and has been borrowed into the European languages by way of Latin *calix*.

In the early Christian texts the Eucharist chalice is invariably referred to as ποτήριον. This is a common word that could denote any drinking vessel. Etymologically, it is derived from the root πω/πο- ‘to drink’⁸³ with the addition of the suffix -τήριον, which is common in words denoting tools and instruments. Thus, the meaning of the word is connected with the *function* of the object denoted, whereas many other Greek words for vessels denote vessels of a specific *shape*. It is attested in texts of the archaic period (seventh century BC) and still exists in Modern Greek, where ποτήρι denotes an ordinary drinking glass or cup.⁸⁴ In contrast to *chalice* and its equivalents in other modern languages, ποτήριον is characterized by its ordinariness.

However, in the early Christian usage of ποτήριον, the impact of Septuagintal Greek is noticeable. When Paul, in one of his references to the Eucharist, used the words τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν (1 Cor 10.16), his phraseology is likely to have been influenced by traditions that belonged to his Jewish background. “Cup of blessing” was, according to the modern commentators, a technical term for the last cup of wine that belonged to a Jewish meal;⁸⁵ a blessing (εὐλογία) was to be uttered over it. As a parallel to Paul’s expression, commentators adduce *Joseph and Aseneth* 8.11 φαγέτω ἄρτον ζωῆς σου καὶ πιέτω ποτήριον εὐλογίας σου ‘may she eat your bread of life and drink your cup of blessing’ (Joseph praying to God on behalf of Aseneth). It is true that, regarded just as juxtapositions of two significant words, the two phrases are identical. A semantic analysis, on the other hand, reveals a substantial difference. Paul’s τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας refers to the concrete cup of wine that was to be used in the celebration of the Eucharist ritual, whereas *Jos. Asen.*’s ποτήριον εὐλογίας σου is metaphorical and refers to something quite different from a drinking vessel.⁸⁶

The same metaphorical sense of ποτήριον is repeatedly attested in the LXX. Just as the corresponding Hebrew word for ‘cup’, ποτήριον was frequently used in the sense of something ordained by God’s superior power, *i.e.*, a person’s lot, destiny or misfortune (more rarely a good fortune).⁸⁷ The same usage appears in NT as well, *e.g.*, Matt 20.22

⁸³ ROBERT S. P. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, *s.v.* πίνω.

⁸⁴ The Modern Greek term for the Eucharist chalice is Ἅγιο Ποτήριο. In most Slavic languages this ποτήριον has been borrowed as a term for the chalice.

⁸⁵ *BDAG*, *s.v.* εὐλογία 1b.β.

⁸⁶ Being a metaphor, the phrase in *Jas. Asen.* can hardly be used as evidence regarding actual eating customs.

⁸⁷ *BDAG*, *s.v.* ποτήριον b. LXX examples: Hab 2.16 ἐκύκλωσεν ἐπὶ σὲ ποτήριον δεξιᾶς κυρίου, Isa 51.17 Ἱερουσαλὴμ ἢ πιούσα τὸ ποτήριον τοῦ θυμοῦ ἐκ χειρὸς κυρίου· τὸ ποτήριον γὰρ τῆς πτώσεως ... ἐξέπιες, Ezek 23.33 τὸ ποτήριον ἀφανισμοῦ, ποτήριον ἀδελφῆς σου Σαμαρείας, Pss 115.4 ποτήριον σωτηρίου, Lam 2.13 ποτήριον συντριβῆς σου.

(par.) δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; ‘Are you able to drink the cup that I am to drink?’, 26.39 (par.) παρελθάτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο ‘let this cup pass from me’, and, with an expressive intertwining of the concrete (wine) with the abstract (fury, wrath), Rev 16.19 τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ ‘the cup with the wine of the fury of his wrath’.⁸⁸ This meaning of ποτήριον is likely to have been associated, as a connotation, with the word even when it was used concretely about the chalice of the Eucharist celebration. Taken out of its context, a phrase like ποτήριον ἀθανασίας (*Jos. Asen.* 15.4) could refer either to the good fortune of immortality granted by God to somebody,⁸⁹ or to the cup of wine that a partaker of the Eucharist ritual drinks under the prospect of acquiring immortality.

ποτήριον in the sense of ‘lot’, ‘destiny’, especially when construed with a qualifying genitive, is a LXX idiom, also occurring in Jewish-Greek writings, such as the *Testaments of the Twelve Patriarchs*. There is not a single attestation of a comparable usage of ποτήριον in any other pre-Christian text.⁹⁰ Thus, the phraseology exemplified by Paul’s τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας illustrates the influence of Septuagintal Greek on the Eucharist terminology of early Christian writings.

The actual phrase ποτήριον εὐχαριστίας occurs twice in our material. The Apologist Justin (*Dialogus* 41.3) claims that the offering of “the bread of the Eucharist and the cup of the Eucharist” (τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας) in the Eucharist ritual had been foretold by Malachi (1.10–12). In *Acts of John* 9 the apostle uses the phrase when he prays that the poisoned cup offered to him by the Emperor Domitian should be transformed into something salubrious. The phrase (τὸ) ποτήριον (τοῦ) κυρίου ‘the cup of the Lord’, in particular when contrasted with ποτήριον δαιμόνων ‘the cup of demons’ (1 Cor 10.21, 11.25), must refer to the Eucharist chalice, and in other passages the context shows that an unqualified ποτήριον refers to the chalice (*Didache* 9.1, *Acts of Thomas* 158).

The contents of the Eucharist chalice are specified by Justin (*Apology* 65.3) with genitives construed with ποτήριον: ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος.⁹¹ In combination with the immediately following specifications (65.5 μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, 67.5 ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ), this passage indicates that the Eucharist chalice might contain either wine, water or κράμα, i.e., wine mixed with water.⁹² Wine in antiquity, when poured from the storage jars, was strong in alcohol and had dregs. Before being consumed it was normally mixed with pure water and passed through a strainer. κράμα is a term for mixed wine, whereas οἶνος could refer to either

⁸⁸ The RSV does not translate τοῦ οἴνου. Cf. also Rev 14.10.

⁸⁹ Cf. *Martyrium Polycarpi* 14.2, where partaking ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου (with reference to Polycarp’s imminent martyrdom) is supposed to result “in resurrection into eternal life” (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου).

⁹⁰ The TLG counts 374 occurrences of ποτήριον (and ποτηρίδιον) in texts from the 8th cent. BC to the 1st cent. AD. We have checked all of them. ποτήριον is noticeably more frequent in Jewish-Greek and Christian literature than in the pagan texts.

⁹¹ The text of the passage is not absolutely certain. One of the two manuscripts omits καὶ κράματος. Ashton, in his edition of 1767, suggested that ὕδατος καὶ should be deleted instead. Since two different fluids are involved, Marcovich pedantically conjectured the plural ποτήρια for ποτήριον.

⁹² For explanations of the terminology, cf. Plutarch, *Coniugalia praecepta* 140F and Heron of Alexandria, *Pneumatica* 1.9. With κράμα ‘mixed wine’, cf. the normal Modern Greek word for ‘wine’, κρασί, from κρασιον, a diminutive of κράσις ‘mixture’.

mixed or unmixed wine. The accounts of the Lord's last supper that have been preserved state that the ποτήριον passed around on that occasion contained οἶνος, but contemporary readers are likely to have understood the word as referring to wine with the customary admixture of water. The passage from Justin's *Apology* indicates that the Eucharist in his time could be celebrated with only water in the chalice, and that is confirmed by Clement of Alexandria, *Stromateis* 1.19.96.2 εἰσὶ γὰρ οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν 'there are those who perform the Eucharist with just plain water'⁹³ Cf. also *Acts of Thomas* 121, where ποτήριον ὕδατος is equalled with ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.⁹⁴

The chalice is the only vessel or receptacle of any sort that is associated with the celebration of the Eucharist in the early Christian texts. No other utensil is mentioned either, with the possible exception of the table on which the bread and wine should be served and which seems to be regarded as mandatory at times. In later texts the words δίσκος or δισκάριον are used with reference to the plate on which the bread was proffered,⁹⁵ i.e., the paten. There is no mention of such a plate in the early texts. At an ordinary meal in antiquity, the bread was normally brought to the table in a basket, but in the early texts there are no relevant words for such baskets either.⁹⁶ If wine and water were to be mixed as a preparation for the ritual, there will have been need for a mixing-bowl, a κρατήρ, but no such vessel is mentioned in the early texts.

ποτήριον is the only word used in the early Christian texts about the Eucharist chalice. In other ancient cult texts a number of other words are used about sacred vessels, e.g., κέρνος, κρατήρ, κύλιξ, λέβης, λεκάνη and φιάλη. These are known from pagan texts.⁹⁷ λέβης is used c. 30 times in LXX, and κρατήρ also occurs there (Exod 24.6, Prov 9.2, Cant 7.3), and κρατήρ reappears in the later patristic texts with reference to the Eucharist.⁹⁸ None of them is attested in NT, with the exception of φιάλη, which occurs twelve times in the visions of Revelation but not with reference to the Eucharist. In other early texts there are passages where these words denote non-Christian vessels, e.g., *Hom. Clem.* 10.8.1, where the author suggest that the pagan cult statues should be melted down and remade into something useful, εἰς τε φιάλας λέγω καὶ λεκάνας καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, ὅσα ὑμῖν πρὸς ὑπηρεσίαν χρήσιμα εἶναι δύναται 'into bowls, I mean, and dishes and everything else that can be of use for your service'. *Acts of John* (chs. 9–10) is illustrative. The text relates the apostle's miraculous salvation when Emperor Domitian forced him to drink a cup of lethal poison. The cup in question is called alternately κύλιξ, φιάλη and ποτήριον in the two recensions of the text that exist. It was not a Eucharist chalice, but it is perhaps significant that the apostle, in his prayer to Christ for help, calls the poisoned cup a ποτήριον and prays that it should work as a ποτήριον εὐχαριστίας.⁹⁹

⁹³ On the Ἐγκρατηταί, mentioned by Clement (*Paedagogus* 2.2.33.1), and *Aquariani*, another group of water-drinking Christians, see GERARD ROUWHORST, "L'usage et le non-usage du vin", 233–234.

⁹⁴ Cf. *Apology* 66.4, where Justin remarks that ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος belonged to the initiating ceremonies of the Mithraic mysteries.

⁹⁵ *PGL*, s.vv.

⁹⁶ Words meaning 'basket' (κόφινος, σπυρίς) occur in the texts but not in association with the Eucharist. κανοῦν, which is the most frequent word for 'basket' in the pagan cult texts, appears in LXX, also in cultic contexts (e.g., Exod 29.23, Lev 8.26, Num 6.17).

⁹⁷ Cf. LSJ, s.vv. and the indexes of Sokolowski's and Ekroth's works.

⁹⁸ Cf. *PGL*, s.v. According to *PGL*, λέβης is used in the patristic texts only for an instrument of torture. A cursory *TLG* search in the patristic texts did not yield any different result.

⁹⁹ Φιάλη occurs only in the second recension, the apostle's prayer only in the first recension.

Comparisons both with LXX and with comparable pagan texts suggest that the early Christian writers used only a limited set of words for the description of an important element of their ritual. The use of ποτήριον as a designation of the cult vessel seems to have been influenced by LXX usage; words that are used for cult vessels in pagan cults are largely absent from the Christian texts and may possibly have been consciously avoided by the writers.

The scarcity of the vocabulary may be explained by the situation of the church in the first two centuries. The Christians, in that period, could not practise their religion freely and were not able to display such precious vessels as were associated with the celebration of Eucharist in later times. The buildings where they met were simple and not equipped with the same furnishings and decorations as contemporary temples or later churches. For the celebration of the Eucharist they needed little equipment beside the chalice and, probably, a table to gather around. The scarcity of their vocabulary may mirror a scarcity of equipment.

The later, patristic texts have references to a richer variety of vessels (κρατήρ, δίσκος),¹⁰⁰ but also in those texts ποτήριον is the only word to be used about the chalice.¹⁰¹ The choice by the early Christians of ποτήριον as the exclusive term for the Eucharist chalice had a lasting impact.

5. Conclusions

The words and phrases investigated here illustrate a number of different strategies employed by the early Christian writers in order to create a terminology for their new ritual.

Basically, these writers used the variety of the classical Attic dialect that had been the standard language of Greek prose literature since the fourth century BC, the so-called *koiné*. That standard language was taught at schools, in an almost unchanged form throughout the centuries. It was an archaic form of the language, and it was kept alive artificially; in order to master it, you had to undergo formal education. For that reason the *koiné* must be classified as a “high” variety in Ferguson’s terminology (sect. 2.6).

Certain changes had occurred since classical times, of course, and two examples of semantic change have been mentioned above, *viz.*, εὐχαριστέω that had become the normal expression for ‘to thank’ (sect. 2.5, n. 10) and τρώγω ‘to eat’ that was in the process of supplanting its synonym ἐσθίω (sect. 4.2.2). In the first century AD, both εὐχαριστέω and τρώγω with these meanings belonged to the standardized prose language. They constituted no deviations from the standard, even if τρώγω had not yet ousted its synonym completely from the language and even if an Atticistic purist could take offence to εὐχαριστέω.

New word formations were not alien to the standard either. The grammar of any language possesses morphological rules for the formation of new words, just as there are syntactical rules for the formation of new sentences. If the problematic συναλίζομαι is an innovation (sect. 4.3.2), it follows the grammatical rules of the standard language.

¹⁰⁰ PGL also lists κάλυμμα as the term for a cover that was to protect the sacred objects of the Eucharist.

¹⁰¹ We have checked for references to other words for ‘cup’ in PGL and made searches for such words in TLG and found nothing that speaks against this statement, categorical though it may be.

Contrary to modern European languages, ancient Greek did not often introduce loan-words as technical terms for new phenomena. πάσχα is used by the Synoptics about the last meal of Jesus, and it might seem natural to use that word about the Eucharist. But it never occurs in the early texts with that function, and only rarely in later patristic texts. On the other hand, πάσχα actually became a common word in Christian contexts for, contrary to prevailing Greek lexical strategy, the early Christians took over this Jewish loan-word and adopted it as the normal term for their Easter feast. However, the word was never morphologically integrated with Greek but was always treated as indeclinable.

Comparison with contemporary non-Christian cult texts indicates that certain words that were felt to be too closely associated with the polytheistic rituals were avoided by the early Christian writers. The clearest example is probably δειπνον (sect. 4.4.1, 4.4.4). It is used by the early Christians with reference to pagan meals of a sort that the Christian writers denounce and about Christian communal meals practically only when they are contrasted with the pagan meals. Something objectionable seems to have been associated with δειπνον. The same may have been the case with other words denoting pagan sacred meals (δαίς, ἔρανος, συμπόσιον; sect. 4.4.3) or cult vessels (κέρνος, κρατήρ, κύλιξ, λέβης, λεκάνη, φιάλη; sect. 4.5). Further, the early Christians used τράπεζα (sect. 4.4.2) only sparingly, possibly because of its pagan associations, whereas later patristic texts did not hesitate to use both τράπεζα and δειπνον with reference to the Eucharist.

However, the Eucharist terminology actually does include a number of words that are common in pagan cult texts, too, e.g., ἄρτος, οἶνος and ποτήριον. The Christians do not seem to have had any objections to them. There is possibly a logical explanation for that. These words are intrinsically linked to everyday life and, in the linguistic sphere, known from all functional domains of the language. No user of the language, be it Pindar, Demosthenes or an Egyptian village scribe, was unacquainted with those words. By reason of their sheer commonness, they were untainted by the undesirable connotations that cling to rarer words.

Septuagintal Greek (sect. 2.7) naturally had an impact on the usage of the early Christians. The dominant term for the new Christian ritual, εὐχαριστία, was taken over from the Jewish religious language, together with the corresponding verb and other derivatives. Also ποτήριον (sect. 4.5) is an obvious case. Except in Jewish-Greek and Christian writings, that word only refers to drinking vessels. In Christian texts it became the exclusive word for the Eucharist chalice. But in LXX it had, under the influence of the corresponding Hebrew word, acquired the additional meaning of 'lot', 'destiny', and that meaning was linked to the word as a connotation also when it referred to the concrete vessel used in the performing of the Eucharist. The LXX idiom evidently had an impact on Christian usage, and it was a lasting influence, for ποτήριον remained the exclusive term for the chalice.

Bibliography

- ADRADOS, FRANCISCO R., *Historia de la lengua griega. De los orígenes a nuestros días*, Madrid 1999 (translations: *Geschichte der griechischen Sprache von den Anfängen bis heute*, Tübingen 2001; *A History of the Greek Language. From its Origins to the Present*, Leiden 2005).
- "The Greek language: its oneness and its phases", in: CHRYS C. CARAGOUNIS (ed.), *Greek: A Language in Evolution. Essays in Honour of Antonios N. Jannaris*, Hildesheim 2010, 67–83.

- BABINIOTIS, GEORGIOS D., *Λεξικό της νέας Ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα 1998.
- BARRETT, C. KINGSLEY, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek text*. 2nd ed., Philadelphia 1978.
- BEEKES, ROBERT S. P., *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European etymological dictionary series 10:1–2), Leiden 2010.
- BLOMQVIST, JERKER, “Diglossifnomen i den hellenistiska grekiskan”, in: TROELS ENGBERG-PEDERSEN/PER BILDE/LISE HANNESTAD/JAN ZAHLE (eds.), *Sproget i Hellenismen* (Hellenismestudier 10), Århus 1995, 25–38.
- “The nature of post-classical (Hellenistic) Greek”, in: CHRYS C. CARAGOUNIS (ed.), *Greek: A Language in Evolution. Essays in Honour of Antonios N. Jannaris*, Hildesheim 2010, 139–152.
- BROWNING, ROBERT, *Medieval and Modern Greek*, London 1969.
- BUBENÍK, VÍT, *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area* (Current issues in linguistic theory 57), Amsterdam 1989.
- CARAGOUNIS, CHRYS C. (ed.), *Greek: A Language in Evolution. Essays in Honour of Antonios N. Jannaris*, Hildesheim 2010.
- CHADWICK, JOHN, *Lexicographica Graeca. Contributions to the Lexicography of Ancient Greek*, Oxford 1996.
- CRESPO, EMILIO, “The significance of Attic for the continued evolution of Greek”, in: CHRYS C. CARAGOUNIS (ed.), *Greek: A Language in Evolution. Essays in Honour of Antonios N. Jannaris*, Hildesheim 2010, 119–136.
- DICKEY, ELEANOR, “Latin Loanwords in Greek: A Preliminary Analysis”, in: MARTTI LEIWO/HILLA HALLA-AHO/MARJA VIERROS (eds.), *Variation and change in Greek and Latin* (Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens 17), Helsinki 2012, 57–70.
- EBBESEN, STEN, “Hellenistisk Græsk – Koiné”, in: TROELS ENGBERG-PEDERSEN/PER BILDE/LISE HANNESTAD/JAN ZAHLE (eds.), *Sproget i Hellenismen* (Hellenismestudier 10), Århus 1995, 7–24.
- EKROTH, GUNNEL, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods* (Kernos. Supplément 12), Liège 2002.
- FERGUSON, CHARLES A., “Diglossia”, in: *Word* 15 (1959) 325–340.
- FRÖSÉN, JAAKKO, *Prolegomena to a Study of the Greek language in the First Centuries A.D. The Problem of Koiné and Atticism*, Helsinki 1974.
- GY, PIERRE-MARIE, “Eucharistie et ‘ecclesia’ dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne”, in: *La Maison-Dieu* 130 (1977) 19–34 (reprinted in: *id.*, *La liturgie dans l’histoire*, Paris 1990, 41–57).
- HOLTON, DAVID/MACKRIDGE, PETER/PHILIPPAKI-WARBURTON, IRENE, *Greek: an Essential Grammar of the Modern Language*, London 2004.
- HORROCKS, GEOFFREY, *Greek. A History of the Language and its Speakers*, London 1997.
- JANNARIS, ANTONIOS N., *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect as Written and Spoken from Classical Antiquity down to the Present Time. Founded upon the Ancient Texts, Inscriptions, Papyri and Present Popular Greek*, London 1897 (reprinted: Hildesheim 1987).
- KARADIMAS, DIMITRIOS, *Tatian’s Oratio ad Graecos: Rhetoric and Philosophy/Theology* (SMHVL 2000/2001:2), Stockholm 2003.
- KREMER, JACOB, “Herrenspeise – nicht ‚Herrenmahl‘. Zur Bedeutung von κυρτικὸν δεῖπνον φαγεῖν (1 Kor 11,20)”, in: KNUT BACKHAUS/Franz Georg Untergrassmair (eds.), *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*, Paderborn 1996, 227–242.
- LEDOGAR, ROBERT J., *Acknowledgment. Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma 1968.
- LONGO, ODDONE, “Eranos”, in: *Mélanges Édouard Delebecque*, Aix-en-Provence 1983, 245–258.
- MARROU, HENRI IRÉNÉE, *Diognète*. Introduction, édition critique, traduction, et commentaire de Henri Irénée Marrou. 2^e édition revue et augmentée (SC 33bis), Paris 1965 (reprinted 2005).
- MASON, HUGH J., *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis* (ASP 13), Toronto 1974.
- MATEOS, JUAN, “Análisis de un campo lexicográfico: εὐλογία en el Nuevo Testamento”, in: *Filologia neotestamentaria* 1 (1988) 5–25.
- MOINIER, BERNARD, *Le sel dans la culture antique* (Archaeologica et anthropologica 1), Kaiserslautern/Mehlingen 2012.
- NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, JOHANNES, *Koiné und Diglossie* (MLCMS 10), Wiesbaden 1994.

- PORTER, STANLEY E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood* (Studies in Biblical Greek 1), New York 1989.
- (ed.), *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (Studies in New Testament Greek 6/JSNT 193), Sheffield 2000.
- RIJKSBARON, ALBERT, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*. 3rd ed., Amsterdam 2002.
- ROSÓL, RAFAŁ, *Frühe semitische Lehnwörter im Griechischen*, Frankfurt am Main 2013.
- ROUWHORST, GERARD, “L’usage et le non-usage du vin”, in: ANDRÉ LOSSKY/MANLIO SODI (eds.), *Rites de Communion. Conférences Saint-Serge. LV^e Semaine d’Études Liturgiques*. Paris, 23–26 juin 2008, Città del Vaticano 2010, 229–241.
- “Faire mémoire par un geste: la fraction du pain”, in: ANDRÉ LOSSKY/MANLIO SODI (eds.), “Faire Mémoire”. *L’anamnèse dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge. LVI^e Semaine d’Études Liturgiques*. Paris, 29 juin – 2 juillet 2009, Città del Vaticano 2011, 75–86.
- RYDBECK, LARS, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch* (SGU 5), Uppsala/Stockholm 1967.
- SILVA, MOÏSES, “Bilingualism and the character of Palestinian Greek”, in: STANLEY E. PORTER (ed.), *The Language of the New Testament* (JSNT.S 60), Sheffield 1991, 205–226.
- SOKOŁOWSKI, FRANCISZEK, *Lois sacrées de l’Asie Mineure* (École française d’Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l’École et de divers savants 9), Paris 1955.
- *Lois sacrées des cités grecques. Supplément* (École française d’Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l’École et de divers savants 11), Paris 1962.
- *Lois sacrées des cités grecques* (École française d’Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l’École et de divers savants 18), Paris 1969.
- SPICQ, CESLAS, “τρώγειν: Est-il synonyme de φαγεῖν et d’ἔσθιεν dans le Nouveau Testament?”, in: *NTS* 26:3 (1980) 414–419.
- TABACHOVITZ, DAVID, “Ἐρανος ἐντολή”, in: *Eranos* 25 (1927) 288–289.
- TAILLARDAT, JEAN, *Les images d’Aristophane. Études de langue et de style*. 2e tir. rev. & corr., Paris 1965.
- VONDELING, JOHANNES, *Eranos* (Diss. Utrecht Univ.), Groningen 1961.
- WALSER, GEORG, *The Greek of the Ancient Synagogue. An Investigation on the Greek of the Septuagint, Pseudepigrapha and the New Testament* (Studia Graeca et Latina Lundensia 8), Stockholm 2001.
- “The Greek of the Jews in ancient Rome”, in: BIRGER OLSSON/DIETER MITTERNACHT/OLOF BRANDT (eds.), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome. Interdisciplinary studies* (SSIR. In 4:0 57), Stockholm 2001, 145–150.
- “The Greek of the Ancient Synagogue”, in: BIRGER OLSSON/MAGNUS ZETTERHOLM (eds.), *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 C.E.* (CBNT 39), Stockholm 2003, 260–270
- WATT, JONATHAN M., “The current landscape of Diglossia Studies: The diglossic continuum in first-century Palestine”, in: STANLEY E. PORTER (ed.), *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (Studies in New Testament Greek 6/JSNT 193), Sheffield 2000, 18–36.
- “Language pragmatism in a multilingual religious community”, in: BIRGER OLSSON/MAGNUS ZETTERHOLM (eds.), *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 C.E.* (CBNT 39), Stockholm 2003, 277–297.
- WENGST, KLAUS, *Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Klaus Wengst (SUC 2), Darmstadt 1984.
- WIFSTRAND, ALBERT, “Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter”, in: *StTh* 1 (1947) 170–182 (reprint: Wifstrand, Albert, *Epochs and Styles*. Ed. by Rydbeck, Lars/Porter, Stanley E./Searby, Denis (WUNT 179), Tübingen 2005, 55–58).
- “The homily of Melito on the passion”, *VigChr* 2 (1948) 201–223 (reprint: Wifstrand, Albert, *Epochs and Styles*. Ed. by Rydbeck, Lars/Porter, Stanley E./Searby, Denis (WUNT 179), Tübingen 2005, 111–132).
- WILLI, ANDREAS, “New language for a new comedy: a linguistic approach to Aristophanes’ *Plutus*”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 49 (2003) 40–73.

The Meal and the Temple

Probing the Cult-Critical Implications of the Last Supper

Samuel Byrskog

Abriss

In ihren Studien zum letzten Abendmahl vertreten Joachim Jeremias und Gerd Theißen und Annette Merz die These, dass Jesus durch dasselbe eine scharfe und eschatologisch motivierte Kritik gegen den jüdischen Kult zum Ausdruck brachte. Für Theißen und Merz wies das letzte Abendmahl auf einen provisorischen Ersatz des Tempelkultes in Erwartung des Reiches Gottes und des neuen Tempels hin. Das Prüfen dieses Vorschlages durch die genaue Analyse einerseits der Konflikte, die in Jesu letzter Woche in Jerusalem aufgetreten sind, andererseits der Traditionsgeschichte des letzten Abendmahles zeigt jedoch das Scheitern ihrer Hypothese, sowohl was die Rekonstruktion der Aussagen über den Leib und den neuen Bund als auch die Vorstellungen eines neuen Tempels anbelangt. Das letzte Abendmahl war ein Teil eines sich steigernden Konfliktes mit den jüdischen Behörden bezogen auf die Bundesidentität und die kultische Legitimität. In diesem Sinne gab es keinen Raum für die Vorstellung eines neuen Tempels im letzten Abendmahl. Somit war das letzte Abendmahl ein Augenblick des Abschiedes und vermittelte den Anwesenden eher ein symbolisches Versprechen einer Bundeserneuerung (nicht eines neuen Bundes) durch das Ausgießen von Jesu Blut und des künftigen Vollzuges in der Form eines fröhlichen Mahles (eher als Anbetung in einem neuen Tempel) im Reiche Gottes.

1. The Focus of the Debate

The classical treatments of the last supper came with the publication of Hans Lietzmann's *Messe und Herrenmahl* in 1926 and Joachim Jeremias' *Die Abendmahlsworte Jesu* in 1935 and its revised editions in 1949 and 1960. Although other scholars at this time also distinguished between different meals among the early Christ-believers,¹ Jeremias denied the significance of Lietzmann's comparative material dealing with the *havuroth* and refuted his idea that of two different types of meal celebration among the Christ-believers Paul introduced the eucharist through a revelation from the Lord and a reinterpretation of the last supper. In addition, Jeremias discussed most other issues relating to the histor-

¹ ERNST LOHMEYER argued for a Galilean form of meal and a Jerusalem form. See LOHMEYER, "Das Abendmahl in der Urgemeinde," and "Vom urchristlichen Abendmahl." OSCAR CULLMANN claimed that behind the joyful meals in Acts lay the post-resurrection meals of Jesus with his disciples, while Paul introduced the form of the Lord's supper in which the death of the Lord was remembered. See CULLMANN, "Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum."

ical origin and significance of the last supper. His study has since the publication of the revised editions been considered the most important contribution to the question of the historical origin of the last supper.

The scholarly debate has been intense, and the literature is equally immense. In particular, Jeremias' book has become a standard reference for the notion that the supper was a Passover meal. To some scholars his discussion of this point is decisive, to the extent that opinions to the contrary are regarded as unfounded.² Others, however, remain doubtful. Jeremias included also a number of further observations. The present debate continues to deal with issues to which he brought attention and occasionally adds insights by placing the meal within new comparative settings.³

Although the character of the meal has received fresh attention from studies of a broader range of extra-biblical material,⁴ scholarship has not reached a consensus on several of the old issues. New proposals are being presented without first refuting those that are on offer, creating a confusing array of historical possibilities. Disagreement continues over how to reconstruct the meal from the available sources, if it is at all possible to make such a reconstruction, and over the meaning of the distribution of the bread and the cup and the sayings attached to it. Scholars also debate the (only possibly authentic) command to repeat the meal as a memorial act, the sayings about the kingdom coupled with Paul's note to proclaim the Lord's death until he comes, and, the significance of the meal within the ministry and passion of Jesus and for the eucharistic practices of the early Christ-believers and the Church in the second century CE. Authors with strong theological convictions and confessional alignments have invested a significant amount of hermeneutical effort to defend one or the other option concerning most of these issues.

2. Two Hypotheses on the Meal and the Cult

It is virtually impossible, if not unnecessary, to rehearse all the arguments *pro* and *contra* the different opinions relating to the last supper. I will instead focus on its earliest appearance in tradition, assuming with the majority of scholars that the earliest recoverable memory once approximately identified reflects the impression of an historical event.⁵ Noting that we must rest content with identifying historical reminiscences and possibilities and pondering probabilities, I will, to be more precise, pay attention to an influential understanding of the meal with deep theological implications that has recurred, namely, the idea that it was a symbolic event signifying a temporary replacement of the Jewish temple cult. This idea has found its most articulated expression in Gerd Theißen's

² ANDREAS J. KÖSTENBERGER, "Was the Last Supper a Passover Meal?"

³ An updated history of research on the last supper, including biblical scholarship world-wide, is needed.

⁴ An influential study of the character of the meal after JEREMIAS' contribution is HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. KLAUCK is skeptical of JEREMIAS' focus on the Passover meal. For a survey of scholarship on meals in antiquity, see HANS JOACHIM STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 4–19. STEIN gives only scant attention to JEREMIAS' study.

⁵ I will refrain from discussing scholars (R. W. Funk, J. D. Crossan, B. Mack et al.) who reject the historicity of the accounts of the last supper altogether, noting only that the idea that it does not fit within a Jewish context (and possibly was created on the basis of eucharistic practices among the Christ-believers) employs the criterion of dissimilarity one-sidedly and ignores research into how tradition usually originates and develops. For further comments on representatives of the Jesus Seminar, cf. JONATHAN KLAWANS, "Interpreting the Last Supper," 3–6; I. HOWARD MARSHALL, "The Last Supper," 481–588.

and Annette Merz's book *Der historische Jesus* and relates in a new fashion to research of cultic and ritual practices within settings of communal eating and drinking.⁶ To my knowledge, it has not been thoroughly tested. Since it understands the meal in terms of a profound critique against the prevailing sacrificial system, it will be helpful first to compare it with Jeremias' proposal of the atoning and eschatological significance of the meal, which also includes the idea that the meal implied a severe critique of the Jewish cult, and to define similarities and dissimilarities between the two positions.

2.1. *Joachim Jeremias*

Jeremias included a final chapter on the meaning and significance of Jesus' words at the last supper and articulated a view that interpreted the meal from the perspective of sacrificial language and eschatology.⁷ Although not explicitly discussing the meal in relation to the Jewish temple cult, he arrived at conclusions implying that it expressed criticism of the Jewish sacrificial system and indicated its ultimate replacement.

As a manifestation of the importance of the Passover in Jerusalem, Jesus neither ate of the lamb nor drank of the wine at the last supper, according to Jeremias. He only desired to eat it with his disciples before suffering (cf. Luke 22:15). Instead he fasted as a means of interceding for his persecutors and awaiting the messianic meal, which he would celebrate in God's kingdom. This fasting was a sorrowful recognition of Israel's guilt at the hour of judgment.

In Jeremias' understanding, the words of interpretation, which were unexpected at the Passover meal, concerned the wine and the bread itself rather than the acts of eating and drinking and added to the gravity of the moment. They suggest, according to Jeremias, that Jesus applied to himself terms of sacrificial language that designated the two component parts of the body being separated when it was killed. Jeremias assumes that this interpretation had been elaborated in the Passover meditation, which Jesus had held before the words of interpretation, and that it was easily understood by those present at the meal. Jesus thought of himself as the eschatological paschal lamb. The broken bread served as an illustration (*Gleichnis*) for the fate of his body; the blood of the grapes had a similar function for his out-poured blood. Jesus' death as the eschatological paschal lamb was thus expected to initiate the time of salvation. Just as the lambs slaughtered at the exodus from Egypt had redemptive power and made God's covenant with Abraham operative, Jesus' death was seen as a saving death; and just as the death of the suffering servant was a vicarious death, Jesus' death should atone the sins of the peoples of the world. When the disciples ate the bread and drank the wine with a view to this interpretation, they received a share in the atoning power of Jesus' death and became the representatives of God's new and redeemed people.

The command to celebrate the supper "in remembrance of me," while not recorded in Mark and Matthew, probably goes back to Jesus himself, according to Jeremias,⁸ and

⁶ GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus*, 359–85.

⁷ JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 196–252.

⁸ Here JEREMIAS is ambiguous. Cf. his statement "Auch er [der Wiederholungsbefehl] dürfte nicht Bestandteil der ältesten Formel sein, da seine Zusetzung leichter verständlich ist als seine Streichung" (*Die Abendmahlsworte Jesu*, 161) and "Der Wiederholungsbefehl (Pl.) gehört nicht zur alten Formel" (*ibid.*, 164), with what he states later in the book, "Indes folgt nicht seine Ungeschichtlichkeit [...] Jesus hat ja überhaupt

is in line with the sacrificial and eschatological understanding of the bread and the wine. The Palestinian background of the expression εἰς ἀνάμνησιν suggests to Jeremias that Jesus implored the disciples to join together by the table rite and remind God to act for the consummation of the salvation that was to be initiated through his death. It should be a constant reminder to God to act for the ultimate deliverance. The singing of the end of Ps 118 constituted a climax that confirmed the notion that the Messiah would be greeted by his community on the day when he comes, implying that the meal was an anticipatory gift of the final consummation.

Jeremias' understanding of the last supper leaves no room for the continuation of the Jewish sacrificial system. Such cultic practices were irrelevant to the early Christ-believers adhering to the tradition about the meal. Jeremias does not discuss its significance for Jews that were not Christ-believers, nor the idea that there would be a renewed cult. However, both his conviction that the "many" for whom Jesus' blood was shed included Jews as well as Gentiles and his idea that the disciples represented God's new and redeemed people imply that Jesus thought that the Jewish cult would become permanently insignificant also to the non-Christian Jews. Jesus' fasting was for Jeremias another indication of the guilt of the Israelite people.

2.2. Gerd Theißen and Annette Merz

Theißen and Merz develop their understanding of Jesus' criticism of the sacrificial system in a different direction and argue for the idea that the last supper was a symbolic event signifying a temporary replacement of the Jewish temple and its cult.⁹ To a certain extent, and with the clear intention of placing Jesus within second temple Judaism,¹⁰ this interpretation is a variation of the eschatological and cult-critical understanding of the meal and includes considerations of its symbolic character and of Jesus' controversies about the temple and its cult.

According to Theißen and Merz, the last supper was not a Passover meal. Luke's note that Jesus earnestly desired to eat the Passover with the disciples before he suffered (Luke 22:15) is an expression of longing for something that was not fulfilled. Jesus came to Jerusalem for that purpose, but he was executed before he could celebrate it. The last supper is instead a symbolic action in the context of Jesus' conflict in the temple during the last week in Jerusalem. He performed two major symbolic actions after arriving in the city, namely, the one directed towards the money-changers and those who sold sacrificial animals in the forecourt of the temple (Mark 11:15–18 pars.; John 2:13–17) and the last meal, and the two symbolic actions interpret each other. He detached himself from the temple already by neglecting to perform the rites of purification before taking part in the feast in Jerusalem, according to Theißen and Merz, and reinforced this detachment through

beim letzten Mahl mehr gesagt als die wenigen in den liturgischen Formeln aufbewahrten Worte" (*ibid.*, 229); "Diese Verbundenheit des Wiederholungsbefehls mit dem Passaritus macht es in hohem Maße wahrscheinlich, daß er auf Jesus selbst zurückgeht" (*ibid.*, 246).

⁹ THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 359–85.

¹⁰ Cf. THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 125–44. The conviction that the historical Jesus belongs entirely within (second temple) Judaism is succinctly stated: "Sie [the historical-critical research] erkennt immer deutlicher – z.T. gegen ihre eigene Forschungstradition –, daß Jesus ins Judentum hineingehört" (*ibid.*, p. 144). Possibly they would regard JEREMIAS as representing the earlier phase of research that did not fully acknowledge the Jewishness of Jesus.

the temple action and the prophecy against the temple cult (Mark 13:2 pars.; Mark 14:58 par.; *Gos. Thom.* 71. Cf. Acts 6:14). The temple action and the prophecy imply the disappearance of the temple along with the transitory world. It was doomed to destruction, and with it the very center of the Jewish cult.

The destruction was to come soon, and Jesus excluded himself from the cult and from salvation for the time being. In distinction to Jeremias, Theißen and Merz emphasize Jesus' expectation of God's kingdom and its new temple. He believed that the kingdom would come in a few days and wanted to replace the temple cult provisionally, offering the disciples a temporary replacement in the form of a meal. The body was not Jesus' body. It was the bread to be eaten at the meal instead of the sacrificial food that was consumed in the temple. The cup that was passed around was the new covenant without sacrifice, which according to Jer 31:31–33 was manifested in the will of God being put in human hearts and in God's forgiveness of sins.

Although Theißen and Merz reckon with the possibility that Jesus realized shortly before his death the symbolic significance of the bread as referring to his own body and of its breaking as referring to the surrender of his life, the hypothesis of the meal as a provisional replacement of the temple cult does not presuppose any relationship between the bread and the cup and the death of Jesus. As a temporary substitution for the cult it was partly a farewell meal and partly an anticipation of the feast in God's kingdom and it had no immediate implication for a sacrificial understanding of Jesus' death. It was only after his crucifixion and appearances that the disciples interpreted his death as a bloody sacrifice and laid the foundation for the Christian sacrament.

2.3. *Two Hypotheses Compared*

The common idea of Jeremias and Theißen and Merz is that Jesus leveled sharp and eschatologically motivated critique against the Jewish cult at the last supper. For Jeremias the meal signified Jesus' understanding of his own death as a final replacement of the Jewish sacrificial system, while for Theißen and Merz it symbolically pointed to a provisional replacement of the temple cult until the kingdom of God and the new temple had come.

Comparing the two versions of this temple-critical understanding of the meal, Theißen and Merz have the advantage of relating the meal to another crucial event during the same week. To the extent that the meal was symbolic, it is likely that two such important symbolic events as the temple action with its prophecy and the meal were related and shared similar symbolic values, especially as they took place during the course of one week. This insight will here serve as a point of departure for explicating the significance of the last meal. Although the vast range of comparative material concerning different kinds of meals might shed light on the character and meaning of the last supper, it is vital to recognize that the dramatic events taking place in Jerusalem just a few days earlier constitute the primary religious and social context of the last supper.¹¹

¹¹ JONATHAN KLAWANS, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, 214–45, studies first the last supper and then the temple incident. By doing so he hopes "to avoid the temptation of interpreting the eucharist in light of the temple incident" (214) and is able to minimize any criticism of the temple, neglecting to account for the increasing conflict during Jesus' last week in Jerusalem.

3. Symbolic Actions and Cryptic Sayings about the Temple

Symbolic actions are strong communicative signs aimed as a message for those who share the appropriate frames of interpretation. Cryptic sayings following upon visual events might have a similar effect of imposing something that is not immediately evident and gradually becomes meaningful for the persons present. These actions and sayings might be prophetic,¹² but not necessarily so. Symbolic actions and cryptic sayings carry meanings that often go beyond the rational forms of apprehension and affect deeper dimensions of human experience.

Jeremias sensed the importance of the temple cult but did not investigate its occurrence in the Gospel narratives. Theißen and Merz focused on the symbolic action in the temple. Jesus performed however other symbolic actions and uttered cryptic sayings after arriving in Jerusalem. To be noted are, in addition to the action in the temple, the entry into Jerusalem, and the cursing of the fig tree.

3.1. *The Entry into Jerusalem (Mark 11:1–11 pars.; John 12:12–15)*

The entry into Jerusalem was a moment of joy and expectation.¹³ The author of Mark exaggerated the scale and importance of it, but it is significant that his account shows no interest in explaining why persons allowed the disciples to untie the colt only by reference to what Jesus had instructed them to say and that it takes for granted the immediate acclamation of many people in Jerusalem.

In a casual note, omitted or changed in Matthew and Luke, the author tells the hearers/readers that Jesus went into the temple and looked around at everything (11:11). There is no indication of critique and conflict. Although it is difficult to verify the authenticity of this remark, it is not unlikely that Jesus, entering the city from the Mount of Olives and using the eastern or the southern gate,¹⁴ performed the symbolic action with his eyes set on the temple mount. Somewhat similar to the triumphal entry of Greek and Roman rulers,¹⁵ and framed with allusions to the classical description of the coming of Israel's king (Zech 9:9–10),¹⁶ Jesus' joyful entry into Jerusalem was in all its modesty the beginning of a victorious entry into the temple area. It is thus likely that the temple and its cult was a central concern from the very beginning of Jesus' last week in Jerusalem and played a crucial role in everything that came to happen there.

3.2. *The Cursing of the Fig Tree (Mark 11:12–14, 20–25 par.)*

At some point, Jesus became disappointed at what he saw in the temple. The incident with the fig tree is a first indication.

¹² For the historical Jesus, see MARIA TRAUTMANN, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*; MORNA D. HOOKER, *The Signs of a Prophet*. For the prophets in the Hebrew Bible, see GEORG FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*; ÅKE VIBERG, *Prophets in Action*.

¹³ For the historicity of this event, see BRENT KINMAN, "Jesus' Royal Entry into Jerusalem."

¹⁴ Cf. JOSTEIN ÅDNA, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt*, 19–20 n. 63.

¹⁵ Cf. HENK S. VERSNEL, *Triumphus*. For the relevance of this background for Mark, see now HANS LEANDER, *Discourses of Empire*, 256–58, and the literature mentioned there.

¹⁶ Cf. also 1 Kgs 1:33–40. There is no secure evidence that the text in Zech 9:9–10 was considered a messianic prediction at the time of Jesus. The earliest comment in this direction is *b. Sanh.* 98a.

It is difficult to define the historical core of this episode in detail – the author of Luke paid no attention to it. Scholars rarely relate it to the question of Jesus and the temple and prefer to point to its implication concerning Jesus' (legendary) power to do miracles.¹⁷ The teaching in 11:20–25 is also often seen as a redactional transition to what follows, without any consideration of why it was linked to the episode of the fig tree and the temple. Some scholars detect a contradiction in 11:13 and think the statement that it was not the season for figs would make Jesus' action meaningless. On the whole, however, it seems more difficult to understand why someone would have created this contradictory episode than to assume that Jesus did in fact use the fig tree in order to convey a message. It is possible that the hunger made him look for something to eat and that he realized that a fig tree with leaves had no fruit to calm his hunger. Instead of eating from it, he took the occasion to instruct his disciples,¹⁸ just as the ancient Israelite prophets could speak of the judgment by reference to the destruction of a fig tree (Isa 34:4; Hos 2:12).¹⁹ For our purposes, we might leave open the question if the tree withered as a result of Jesus cursing it.

The most common understanding is that Jesus condemned the people of Israel. To be noted, however, is that in Mark this incident forms a frame to Jesus' provocative action in the temple.²⁰ Although the fig tree could serve as a symbol of the people of Israel,²¹ the position of this episode before and after the temple action indicates that the cursing of the tree had to do with the temple and its cult. This was probably also the understanding of the author of Matthew, who brought its two parts together and placed it immediately after the account of the temple action (Matt 21:18–22).

Equally noteworthy is that when Peter noticed the withering away of the fig tree, Jesus responded by teaching the disciples about praying with faith in God (Mark 11:20–25).²² He had angered the chief priests and the scribes in the temple by citing or alluding to Isa 56:7 and Jer 7:11 (cf. also Zech 14:21) and by accusing them of making the temple into a den of robbers rather than regarding it as a house of prayer. Later on, when still in the temple, he condemned the scribes for their desire to impress people with long prayers (Mark 11:40 par.). The episode with the fig tree fits well within this setting, symbolically criticizing the impure worship in the temple, even predicting its destruction, and calling for prayers conducted with an attitude of faith in God and a desire to forgive everybody.

3.3. *The Temple Incident (Mark 11:15–19 pars.; John 2:13–16)*

The temple incident has been much debated.²³ There is wide agreement that it happened towards the end of Jesus' ministry, that it was in some sense symbolic, and that the author

¹⁷ For a history of research up to 1980, see WILLIAM R. TELFORD, *The Barren Temple and the Withered Tree*, 1–38. Further literature is listed in recent commentaries. TELFORD himself regards the incident with the fig tree as a proleptic sign prefiguring the destruction of the temple cult.

¹⁸ For the possibility of finding figs on the tree at this time of the year, see GUSTAF DALMAN, *Arbeit und Sitte*, 378–81, 556–64.

¹⁹ Cf. also Luke 13:6–9.

²⁰ This framing might reflect the author's literary ambition. It is important to note that the episode was remembered as closely linked to the action in the temple.

²¹ Cf. e.g. Jer 8:13; 29:17; Hos 9:10, 16; Joel 1:7; Micah 7:1–6.

²² Mark 11:26 was inserted later, as indicated by its absence in several early witnesses.

²³ For a history of interpretation, including patristic authors, see CHRISTINA METZDORF, *Die Tempelaktion Jesu*.

of John moved it to the beginning of Jesus' ministry in order to present a perspective for his entire narrative.²⁴ The tradents also recalled that Jesus acted aggressively against money-changers and those who sold sacrificial animals and that he disturbed the on-going trading in one of the courts of the temple, possibly the southern portico. Memories such as these, which cause bewilderment and contradict ordinary expectations, usually have their roots in the historical impact of a real event.

The question if Jesus uttered a prophecy against the temple during the incident itself is difficult to answer. There is no convincing explanation to why someone would have incorporated it into the Jesus tradition at a later stage, considering that the Gospels attach no importance to it for the final verdict of Jesus. The fact that it seems to have caused confusion, being sometimes a saying of Jesus (John 2:19; *Gos. Thom.* 71. Cf. Mark 13:2 pars.) and sometimes a false accusation against him (Mark 14:58 par. Cf. Acts 6:13f),²⁵ indicates that Jesus had uttered threatening words about the temple and that his followers, who continued to meet in the temple area and attend the set seasons of worship there (Acts 2:46; 3:1–26; 5:42), had difficulties understanding why the threat was not immediately fulfilled and what role such a prophecy had played in his ministry and trial.

The setting of the prophecy is also uncertain. Ed Sanders argues for the temple action.²⁶ The texts are ambiguous. John 2:19 relates the prophecy to the temple action, while Mark 14:58 par. and 15:29 par. have people referring back to it in connection with the trial and at the crucifixion. The available evidence, although meager, makes it most natural to regard it as a saying uttered during the symbolic action in the temple or immediately after rather than during another unidentified moment of Jesus' ministry.²⁷

Granted the historicity and possible setting of the prophecy indicated here, the action in the temple grows in significance. All versions agree that the prophecy contained threats or predictions of destruction. They seem to have been directed towards the sanctuary itself (ὁ ναός), but perhaps also the place of commercial trading. This is supported by Jesus' prediction in Mark 13:2 pars., which speaks of the entire temple precinct (τὸ ἱερόν) rather than the sanctuary.²⁸

Mark, Matthew, and John also signal that he foretold a new sanctuary (ναός). John spiritualizes it to refer to Jesus' (resurrected) body (John 2:21). This is more questionable. According to *Gos. Thom.* 71, Jesus denied that anyone will be able to build it (again). It might be that Mark and Matthew, and in his own way also Luke (Acts 6:13–14), branded

²⁴ Voices arguing in a different direction represent minority positions. Cf., e.g., DAVID SEELEY, "Jesus' Temple Act" and "Jesus' Temple Act Revisited," who believes Mark created the episode; JEROME MURPHY-O'CONNOR, "Jesus and the Money Changers," who argues that the temple action took place early in Jesus' career. For the historicity of the episode, see JOSTEIN ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel*, 300–33; KLYDE R. SNODGRASS, "The Temple Incident."

²⁵ Luke omits it but refers back to it in Acts 6:14. *Gos. Thom.* 71 knows the prophecy in the first person. JOHN DOMINIC CROSSAN, *The Historical Jesus*, 356, regards *Gos. Thom.* 71 as the most original version we have. If historical, it is not impossible that the prophecy was uttered in the first person.

²⁶ ED P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 71–76.

²⁷ ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel*, 151–52, thinks it was uttered during Jesus' last week in Jerusalem, possibly during the temple action or when Jesus was teaching in the temple, in all events before the saying concerning the destruction of the temple in Mark 13:2. For a re-statement of ÅDNA's position, see his forthcoming article "The Role of Jerusalem in the Mission of Jesus."

²⁸ Some textual witnesses to Mark 13:2 add that within three days Jesus will build another (temple) not made with hands, but this is a secondary addition dependent on Mark 14:58.

the accusations as false precisely because they thought it unlikely that he had said anything about building a new sanctuary, realizing that he did say things concerning the destruction of the sanctuary and the temple precinct.²⁹

A possible tradition-historical scenario is that this part of the saying was added to the prophecy about the destruction at a time when Christ-believing groups began thinking of themselves as the building (1 Cor 3:9) and sanctuary (ναός; 1 Cor 3:16–17; 2 Cor 6:16–18) of God and making use of old expectations concerning the temple as an image for the eschatological and sanctified community.³⁰ It would have presented a way to strengthen their identity and anchor their sense of belonging to Jesus of history.³¹ Although the reference to “three days” has a broad range of application in the Hebrew Bible, it is important to keep in mind that the notion of the rebuilding of the sanctuary within three days has no parallel in earlier or contemporary Jewish texts but is rooted in early accounts of Jesus’ resurrection.³² Some Christ-believers, perhaps in Corinth, being convinced that Jesus was resurrected on the third day (1 Cor 15:4), might have combined their resurrection belief with the temple prophecy in order to indicate that their community had its ultimate roots in the ministry of Jesus and sprang from the same power that raised Christ from the dead. Matthew and Mark were not part of this kind of community-building and placed the notion of a rebuilding of the sanctuary within three days on the lips of false witnesses, while John, later on, realized its spiritual importance.

If this tentative hypothesis is correct, Jesus intended the aggressive action in the temple to symbolize the destruction of the sacrificial system that maintained religious and social stability. This is true regardless of the possibility that the action was peripheral in comparison to the intense activity elsewhere in the temple and in Jerusalem. It was a threat against a vital part of Jewish identity. It expressed no hope for a future restoration and focused on the pollution caused by the commercial trade in the temple court and on the empty worship that followed from it. This is also, as we have seen, what Jesus seems to have addressed when he afterwards taught his disciples about prayer. For the chief priests and the scribes who heard his prophecy, it was evident that such a sharp critique endangered the very foundation of the religious identity of the nation, which they were to uphold and protect.

²⁹ ADELA YARBRO COLLINS, *Mark*, 601, thinks it unlikely that the earliest recoverable form of the saying in Mark 13:2 spoke only about the destruction of the temple. Evidently the author of Mark thought it did. So also KURT PAESLER, *Das Tempelwort Jesu*, 76–92. Possibly Josephus also came to the conclusion that Judaism had to survive without the temple. So HANAN ESHEL, “Josephus’ View on Judaism without the Temple.”

³⁰ Cf. Eph 2:21; 1 Pet 2:5. For the hope for a new temple, see the texts and (diverging) discussions in SANDERS, *Jesus and Judaism*, 77–87; PAESLER, *Das Tempelwort Jesu*, 150–66; ADNA, *Jesu Stellung zum Tempel*, 25–89. In 1 Cor 6:19 Paul asserts that the body of each Corinthian is a temple of the holy spirit within them.

³¹ Cf. TIMOTHY WARDLE, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*, 210–14, who believes that the idea of the community as a temple reflected in the Corinthian correspondence is part of an early development going back to the end of the 40s.

³² The reference to Jesus being raised on the third day in 1 Cor 15:4, which is pre-Pauline, is the strongest indication that this conviction is early. The more precise reconstruction of its origin, sometimes based on interpretations of Hos 6:2, is speculative. For discussion, cf. PAESLER, *Das Tempelwort Jesu*, 167–78, who correctly sees a tradition-historical connection between the three days mentioned in the temple prophecy and the resurrection in Mark 9:31; Acts 10:40; 1 Cor 15:4, etc.

3.4. *Symbols of Cultic Disappointment*

The entry into Jerusalem, the cursing of the fig tree, and the violent temple action with the prophecy of destruction carried meanings that cumulatively affected those present. After the first joyous entry into the city and the visit to temple mount, indicating the importance Jesus attached to the temple, there was a rapidly increasing frustration and disappointment over the impure worship and the failure of the Jewish leadership to protect that which they had been entrusted. These symbolic and cryptic means of communication called for a restored worship of prayer, while at the same time indicating the destruction of the holy sanctuary and the places where commercial activities improperly blended with sacrificial practices. As all such means of communication, they leave open the question to what extent the outcome was to be understood literally, especially as Jesus had come to the temple with joy and expectation, but Mark 13:1–2 pars. clarifies that all was eventually to be thrown down, and with it the center of the cult that secured the covenantal identity of the Jewish nation.

4. Teaching in and about the Temple

Despite the violent action and provocative sayings, Jesus was not banished from the temple area. The synoptic Gospels unanimously report that he soon returned there in order to teach.³³ In addition to being a theme communicated by means of symbolic actions and cryptic sayings, the temple figures in the Gospels as a place for teaching about several different issues (Mark 11:27–12:44 pars.) and is the subject of Jesus' speech about its fall (13:1–37 pars.). We need to determine the historical core and significance of these accounts.

The well-structured outlook of the teaching in Mark 11:27–12:37a indicates that it has gone through a process of elaboration and ordering.³⁴ Significantly, the teaching is aimed for the Jewish leaders or people representing them – chief priests, scribes, elders, Pharisees, Herodians, and Sadducees.³⁵ Only after having addressed them does Jesus turn to the crowds (Mark 12:37b–40) and his disciples (Mark 12:43–44).³⁶

All the various characters to whom Jesus speaks in Mark 11:27–12:37a could hardly have been present at the same time in the temple. Most likely representatives of the temple aristocracy were there, but the Pharisees and the Herodians are said to have been sent to Jesus, perhaps at another time, and the Sadducees are simply characterized as those who say there is no resurrection. Topics such as the paying of taxes and the resurrection might therefore originally have belonged to other settings. The teaching about the first commandment (Mark 12:28–34 pars.) is particular in that it addresses a single character among the Jewish leaders, ending with a positive figure of speech about the scribe's

³³ Mark 11:27 says that he was "walking around" (περιπατοῦντες) there. Mark 12:35 shows that he was actually teaching. Matt 21:23 and Luke 20:1 use forms of διδάσκειν instead of περιπατεῖν.

³⁴ DAVID DAUBE, "The Earliest Structure of the Gospels," suggested, for instance, that 12:13–37 is based on a traditional structure of the Passover liturgy. It is difficult to verify DAUBE'S proposal from pre-70 texts. All we can say is that some structuring of the tradition seems to have taken place.

³⁵ We cannot here enter into the question of who the Herodians were. It is sufficient to note here that the Jewish leaders sent them to Jesus together with the Pharisees.

³⁶ Matthew and Luke change slightly the addressees of Jesus' teaching, but it is still evident that it was mostly directed to representatives of the Jewish people who were not his followers.

nearness to the kingdom of God. Luke felt – perhaps accurately – that this episode had its place in a different situation (Luke 10:25–28). The other episodes, that is, the question of Jesus’ authority to do “these things” (Mark 11:27–33 pars.), Jesus’ parabolic critique of the wicked tenants (Mark 12:1–9 pars.; *Gos. Thom.* 65), and the question about David’s son (Mark 12:35–37a pars.) probably represent what Jesus discussed with the Jewish leaders in the temple soon after having acted and spoken offensively there.

4.1. *The Authority of Jesus (Mark 11:27–33 pars.)*

These three episodes of teaching to the Jewish leaders breathe critique and conflict over things that have to do with the temple and move the conflict a step further towards issues that concern who can do what there. Not only did the teaching take place in the temple, as the author of Mark was eager to repeat in 12:35, but the very first issue to be discussed had to do with Jesus’ authority to do “these things” (Mark 11:28 pars.). Although it is uncertain what the Jewish leaders were referring to with “these things” (ταῦτα), they certainly had at least his provocation in the temple in mind. The entry into Jerusalem and the cursing of the fig tree would not by themselves have caused these kinds of reactions.

Their indignant attitude towards Jesus comes out when they assume that anyone who acts in such a way (in the temple) must have been commissioned by someone else. The question they pose and the underlying assumption imply that their religious identity had been intolerably violated by an unauthorized trouble-maker. Rather than being a signal for the much discussed “secrecy” motif in Mark, Jesus’ cautious response fits well within the context of an increasing conflict over who has the right to do what he did and who has the right to say what he said in the temple.

4.2. *The Parable of the Wicked Tenants (Mark 12:1–9 pars.; Gos. Thom. 65)*

The parable of the wicked tenants should be heard/read as directed to the people with whom Jesus is debating about the temple.³⁷ This story of a landowner who leased a vineyard to tenant farmers has a double twist that takes the attention away from the Jewish people and focuses on those in charge of the temple.

Both these peculiarities concern Jesus’ use of Scripture. The allusion to the vineyard at the beginning and the end of the parable is taken from Isa 5:1–7, but it carefully avoids equating the vineyard with the house of Israel and the people of Judah (cf. Isa 5:7) and placing any blame on the actual vineyard.³⁸ Instead the parable faults the tenant farmers and changes the metaphorical edge to concern those in charge and the abuse of the position they have assumed. The second twist is the reference to the rejected stone through a quotation of Ps 118:22f.³⁹ The stone refers in the Psalm to a building block that was first rejected but proved to be a cornerstone in the temple of Solomon. The learned address-

³⁷ Matthew and Luke weaken the significance of the addressee indicated in Mark 12:1, but both maintain that Jesus told the parable against the Jewish leaders (Matt 21:45; Luke 20:19).

³⁸ Luke 20:9 and *Gos. Thom.* 65 have no reference to Isa 5:1–7. Possibly Luke found the details of the vineyard irrelevant. *Gos. Thom.* 65 probably depends on Luke. So recently SIMON GATHERCOLE, “Luke in the Gospel of Thomas,” 127–31; IDEM, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 188–94. Cf. similarly MARK S. GOODACRE, *Thomas and the Gospels*, 190.

³⁹ In *Gos. Thom.* an allusion to Ps 118:22 follows as a separate logion after the parable.

ees of Jesus' parable must have known the connotations attached to the stone and again thought of the temple.

Through these two particular uses of the Scripture, Jesus sharpened his critique against the Jewish leaders and indicated their failure to live up to the responsibility for the temple cult. There might also have been vague indications of a glorious future. By referring to the rejected stone as a cornerstone, Jesus perhaps covertly suggested that something else, which will be amazing in their eyes, would replace the failed temple cult.

4.3. *The Question about David's Son (Mark 12:35–37a pars.)*

The passage about David's son has been seen as form-critically difficult to define and therefore considered a Markan creation.⁴⁰ Such reasoning says however more about the weakness of old form criticism than about the origin of the passage. Despite the diatribal finesse of questions and answers evident in the passage, the first hearers/readers of the Gospel were probably left with no clear idea of what was being communicated by means of the sophisticated conflation of two Psalm passages. This rather veiled form of communication would hardly have been chosen had the tradition not conveyed the memory of an oblique and indirect teaching that gradually had been steeped in the form of a responsive *chreia*.⁴¹ Considering the increasing conflict between Jesus and the Jewish leaders, it is understandable that he expressed himself cautiously in the temple. He was now moving away from direct confrontation and began speaking to others about those whom he had just confronted.

Again questions of authority were at stake. It is not insignificant that Jesus was back in the temple, because the issue about David's son was an issue about the temple. Just as his response to the annoyed question of the Jewish leaders about his authority to do and say provocative things in the temple avoided direct confrontation and indirectly threatened their position, being in the temple he now challenged their assumption that the messiah is the son of David and tacitly suggested an understanding that acknowledged the Davidic sonship as well as the messianic lordship. The two passages coupled with the parable of the wicked tenants illustrate that the clash in the temple had become more personal and led to a conflict about who has the right to act and speak there with authority.

4.4. *The Denouncement of the Scribes (Mark 12:37b–40 pars.) and the Widow's Offering (Mark 12:41–44 par.)*

Jesus had gradually moved away from an open debate with the Jewish leaders and launched his critique of them indirectly as he spoke to the crowd in the temple and to his disciples. It is extremely difficult to verify the historicity of his denouncement of the scribes and his teaching about the widow's offering, which follow after the question about David's son, but there is also no good reason to reject it entirely.

Both increase the conflict with the scribes. After having gently criticized their teaching about the messiah, and thus questioned their understanding of messianic authority, Jesus denounced them harshly and condemned the misuse of their privileged social posi-

⁴⁰ So COLLINS, *Mark*, 578, 581.

⁴¹ JEROME H. NEYREY, "Questions, Chreiai, and Challenges to Honor," includes Mark 12:35–37 among the responsive *chreiai*.

tion and their religious hypocrisy, again pointing to their false prayer. Likewise, the passage about the widow's offering, which includes a specific spatial location referring to her place within the temple precinct, has a critical edge towards privileged and rich people. Probably Jesus thought of the scribes he just condemned. While the widow put all she had into the temple treasury, they took all they could from the widows' houses.

4.5. *The Destruction of the Temple Foretold (Mark 13:1–2 pars.)*

Before sharing his last meal with the disciples, Jesus increased and concluded his criticism towards the temple by predicting its total destruction. The traditional status of parts of the "little apocalypse" in Mark 13:1–37 is indicated by the parallels in 1 Thessalonians suggesting that Paul knew some early form of it already in the late 40s.⁴² No doubt it reflects how the memories of the tradents negotiated with the past in view of their own various social circumstances and how these memories were modified in several retellings. For our purposes, however, it is sufficient to notice that the sayings-*chreia* in 13:2 fits well within the situation depicted above. Since it would hardly have made sense without the situational remark in 13:1, placing Jesus and the disciples at a spot where they could see the temple precinct from a distance, the elaboration of the *chreia* with a typical participial clause indicating when and where it took place was probably integral to it from the beginning.

Jesus did not say that he would himself destroy the temple. It is a prophecy about its destruction, possibly by God, and Jesus' role is to predict rather than to perform. The indications that he threatened to destroy the sanctuary himself, which we noticed above, probably reflect the tendency of early Christ-believers to ascribe things to Jesus at a time when he was elevated and worshiped. The prophecy here interprets his earlier prediction and confirms that during his action in the temple Jesus thought of the destruction of the sanctuary as well as the temple precinct.

4.6. *A Crisis of National Covenantal Identity*

The picture of an increasing fight over the temple and its cult terminating in the prophecy of destruction is emerging. Earlier in his ministry Jesus expressed sayings that assumed his followers' worship in the temple (e.g. Mark 1:44 pars.).⁴³ But the last week in Jerusalem caused a change. After having enthusiastically arrived in the city and visited the temple area, he was angered over the false worship and the incompetent leadership that he saw in the temple. As the conflict developed, it centered on the impure worship conducted there as well as on those in charge of it. The question of who has authority to do and say things in the temple became urgent and culminated when Jesus quietly and without direct confrontation disapproved with the religious and social status on which the Jewish leaders relied.

The conflict over the temple and its cult was thus a conflict over temple leadership. As such it had wide-ranging implications of national significance. Taking place after the

⁴² Cf. in particular 1 Thess 4:13–18 with Mark 13:26–27. For a survey of the debate, see DAVID E. AUNE, "Jesus Tradition and the Pauline Letters."

⁴³ Cf. also e.g. Matt 5:23–24; 23:21. KŁAWANS, *Purity*, 218, uncritically uses these passages as an argument that the last supper had no antitemple implications and neglects to discuss such sayings as Mark 13:2 pars.

debates with the Jewish leaders in the temple, the prophecy of destruction shows that the future of the central sacrificial cult upholding the entire national covenantal identity was the crucial issue. It now received its devastating response: the temple will be destroyed.

5. Texts and Memories of the Last Supper

A few days later, at a time when the conflict had increased and the chief priests had plotted to kill Jesus (Mark 14:1–2 pars.; John 11:45–53) and Judas Iscariot had agreed to hand him over to them (Mark 14:10–11 pars.),⁴⁴ Jesus withdrew to celebrate the last supper with his disciples. It is likely that the tense atmosphere caused by the different opinions concerning the temple and the temple cult characterized the meal and that its celebration had to do with the worship there.

However, any discussion of the last supper is faced with the difficult problem of knowing what was said and done on this occasion. Jeremias thought there exist at least three versions and that Mark is, in general terms, closest to the original Hebrew or Aramaic form of the tradition traceable to the first decade after the crucifixion.⁴⁵ The words of Jesus as reconstructed from the oldest tradition were, according to Jeremias,

(Take), this is my body/my flesh, this is my blood of the covenant/the covenant in my blood, which is poured out for all. Truly I say to you that I will never again drink of the wine until the day I drink it new during the reign of God.⁴⁶

Theißen and Merz believe the Pauline form of the tradition to be the earliest one. From this form they reconstruct the words of Jesus to have been, “This is my/the body for you. This is the new covenant.” The future-looking saying added after the saying about the bread and the cup in Mark 14:25 might reflect Jesus’ prophecy of his own immediate death.⁴⁷

5.1. Two Forms of Memories

The texts are well known. The last supper is mentioned five times in the New Testament, in Matt 26:26–29; Mark 14:22–25; Luke 22:17–20; John 13:21–30; and in 1 Cor 11:23–25.⁴⁸ The Gospel of John is sparse on details concerning the meal and has its focus on Judas’ treacherous action. Probably the saying over the bread has been transposed to Jesus’ discourse about the bread from heaven and the ensuing eucharistic discourse earlier in the narrative, in particular the notion that his flesh is the bread to be given to the world (6:51c). Although John’s account is of importance for determining the historical character

⁴⁴ I cannot here enter into a debate about the existence and extent of a pre-Markan passion narrative but rely on JOEL B. GREEN’s argument (developed from RUDOLF PESCH arguing for a more extensive pre-Markan passion narrative running from 8:27) that the author of Mark made use of an early narrative and altered it cautiously. See GREEN, *The Death of Jesus*, 136–56. Surveys of scholarship can be found in GREEN, *ibid.*, 9–14, and JOHN T. CARROLL/JOEL B. GREEN, *The Death of Jesus in Early Christianity*, 3–22. For full bibliographies, see RAYMOND E. BROWN, *The Death of the Messiah*, 94–106.

⁴⁵ JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 179–89.

⁴⁶ JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 165, 170–77. JEREMIAS gives the text in Greek.

⁴⁷ THEIßSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 371–73, 379.

⁴⁸ Further texts in the NT and early Christian writings might also be of interest. Cf. Acts 2:42, 46; 20:7, 11; 27:35–36; 1 Cor 10:14–22; Heb 2:4; 6:4; 9:20; 13:10; 2 Pet 2:13b; Jude 12; Rev 3:20; 22:6–21; *Did.* 9–10; Ign. *Eph.* 20:2; *Smyrn.* 7:1; 8:9; Justin, *Apol.* 65–67.

and eucharistic (sacramental) implications of the meal,⁴⁹ it is of less importance for tracing the earliest version(s) of what might have been said and done during the meal.

5.1.1. Mark and Matthew

The texts in the Synoptic gospels and in 1 Corinthians indicate two distinct, traditional ways of remembering the episode, one recorded in Matthew and Mark, the other one in Luke and 1 Corinthians. Although Mark and Matthew exhibit substantial agreement in the core elements of the last supper, the Matthean version appears to be a liturgical enactment of the Markan account and to have been influenced by the solemn celebration of a communal meal. The differences may be illustrated as follows:

Mark 14:22–25

22. Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν, Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
23. καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.
24. καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.
25. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Matt 26:26–29

26. Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν, Λάβετε **φάγετε**, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
27. καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων, **πίετε** ἐξ αὐτοῦ πάντες,
28. τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον **εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν**.
29. λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἄπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω **μεθ' ὑμῶν** καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

As indicated in the Matthean text above, the author of Matthew solemnly added Jesus' name to the Markan account. He often did so in order to highlight the main proponent of his story.⁵⁰ Furthermore, to the terse command “take” (λάβετε) he added “eat” (φάγετε) and he changed Mark's indirect narrative reference to the drinking into a direct command (πίετε) and invitation. Hence, the acts of eating and drinking became parallel moments of celebration. In addition, the reference to the forgiveness of sins in Matthew indicates that the last supper was now seen to have an atoning significance added to the Markan account and should be collectively recalled at the moment of celebration, just as the added notice that Jesus will drink the fruits of the vine “with you” (μεθ' ὑμῶν) indicates that one was to recall the implicit eschatological reunion of Jesus with his covenant people (cf. Matt 1:23; 18:20; 28:20).⁵¹

It is reasonable, thus, to assume that the Matthean version reflects a later and more formalized stage in the process of negotiating the memory of the last supper and that

⁴⁹ Some detect eucharistic allusions in other Johannine texts as well, e.g., 2:1–11; 15:1–5; 19:34; 21:9–11.

⁵⁰ SAMUEL BYRSKOG, *Jesus the Only Teacher*, 310–15.

⁵¹ For the importance of the theme “with us” in Matthew's covenantal theology, see HUBERT FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, 7–83.

Mark's more undeveloped and somewhat less liturgical account mirrors an earlier enactment and understanding of it.⁵² Matthew's account is an example of how cultic practices affected the ritual memory of the past.

5.1.2. *Luke and Paul*

It is more difficult to narrow down the tradition behind the versions recorded in Luke and 1 Corinthians. It is probable that the author of Luke knew the Markan version and added elements that partly were based on a somewhat different tradition known to Paul already before he wrote 1 Corinthians in the mid-50s. Of particular interest are the elements common to Luke and 1 Corinthians, granted that the author of Luke was not familiar with the Pauline letters. They appear as follows:

Luke 22:17–20

17. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν, Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς·
18. λέγω γὰρ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.
19. **καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.**
20. **καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων, Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.**

1 Cor 11:23–25

23. Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἢ παρεδίδετο **ἔλαβεν ἄρτον**
24. **καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.**
25. **ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων, Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.**

The core of material common to Luke and 1 Corinthians has been highlighted in the text above. Although the wording of a variable and adaptable mnemonic tradition can be reconstructed only tentatively, the tradition which the author of Luke and Paul seem to have shared contained narrative references to Jesus taking bread, giving thanks and breaking it, and to the idea that he did similarly with the cup after the supper. The two Jesus-sayings are very alike, only with slight alterations in word order and the appearance of διδόμενον in Luke and ἐστὶν as well as the exhortation to drink also the cup in remembrance of Jesus in 1 Corinthians. This exhortation was probably caused by Paul's wish to create a parallel structure between eating and drinking. The author of Luke here also relied on Mark and adjusted the reference to the blood which is poured out to mean that the cup is poured out. It thus seems likely that this tradition recalled Jesus saying, "This is my body for you. Do this in remembrance of me," and then, "This cup is the new covenant in my blood."

⁵² JAMES D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, 229–30, seems to regard both Matthew and Mark to have been equally shaped by an oral liturgical setting.

This is as far back as the tradition common to Luke and 1 Corinthians goes. Assuming that the author of Luke did not know 1 Corinthians, and that the reference in 1 Cor 11:23 to Paul's receiving from the Lord that which he handed on is to be taken as proper transmission terminology,⁵³ we have reason to expect that the elements which are present in Luke and in 1 Corinthians reflect an impression of the last supper going back to the memories of Christ-believers in the late 40s or early 50s.⁵⁴

5.2. Six Points of Comparison

It remains to compare this early, reconstructed memory of the last supper with the Markan account. The differences between them need to be explained in terms of why items were added to or omitted from one version of the episode but not included in or deleted from the other. This is a haphazard undertaking that needs to take into account how the memory of tradition usually works in contexts of ritual and cultic performances. There are, in particular, five significant instances where Luke and 1 Corinthians agree against Mark and one instance of silence in 1 Corinthians of an item present in Mark and reproduced in Luke:

- (1) According to Luke and 1 Corinthians Jesus gives thanks for the bread and does similarly with the cup, while in Mark he blesses the bread and gives thanks for the cup.
- (2) According to Luke and 1 Corinthians the eating and the drinking are implied and not explicitly stated, while Mark includes a reference that all disciples drank from the cup.
- (3) According to Luke and 1 Corinthians the first Jesus-saying includes a report that the body is (given) "for you," while Mark has no such explanation of the body but refers in the saying about the cup to the blood which is poured out "for many." Luke changes this to refer to the cup which is poured out "for you."
- (4) According to Luke and 1 Corinthians the first Jesus-saying includes a command to "do this," that is, the implied eating of the bread, in remembrance of Jesus, while Mark has no such command.
- (5) According to Luke and 1 Corinthians the first part of the last Jesus-saying refers to the new covenant, while Mark refers only to the covenant. Instead of the Markan τοῦτο ἐστὶν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης (14:24), which is formulated symmetrically with the first Markan saying concerning the cup, Luke and 1 Corinthians have the more asymmetrical τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆ διαθήκη, adding either ἐν τῷ αἵματί μου (Luke 22:20) or ἐστὶν ἐν τῷ ἔμφυ αἵματι (1 Cor 11:25).
- (6) The final Jesus-saying in Mark contains an eschatological reference to the drinking of the fruit of the vine in the kingdom of God, which Luke includes with some modifications in the first Jesus-saying concerning the cup (22:18). There is no such reference in any of the two Jesus-sayings in 1 Corinthians. We only find Paul's comment connecting the celebration of the supper with the Lord's death and parousia (11:26).

⁵³ See, e.g., SAMUEL BYRSKOG, "The Transmission of the Jesus Tradition," 9–11.

⁵⁴ The external support for the longer text of Luke 22:17–20 is stronger than the one omitting 22:29b–20. See already JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 133–53. He rightly concludes, "das entscheidende Argument zugunsten des Langtextes ist seine überwältigende Bezeugung" (153). This is today the standard view. Different however is BART D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 197–209. For a refutation of EHRMAN's arguments, see MARSHALL, "The Last Supper," 529–41.

How to explain these differences granted they reflect two distinct ways of recalling one particular historical event in Jesus' ministry? They concern both the narrative part of the tradition as well as the sayings themselves. Quite naturally, the narrative tradition might, generally speaking, vary to a larger extent due to the fact that someone else than Jesus formulated it, but it might still be worthwhile to ask what these variations indicate in terms of historicity. We should also not be too quick to deny that the roots of the sayings concerning the bread and the cup go back to Jesus, even if we only have reflections of memories formulated in Greek. When all available texts agree partly independently of each other in attributing them in some form to Jesus, we need to be cautious not to overstate the importance of more circumstantial arguments indicating the etiological function of the supper and suggesting a secondary incorporation of the sayings.⁵⁵ Having this in mind, I will briefly address each of the points mentioned above. The first two concern the narrative tradition and the other four the sayings tradition.

5.2.1. Doing "Similarly" with the Cup

To the first point it seems that Luke and 1 Corinthians reflect the event most accurately in stating that Jesus did "similarly" (ὡσαύτως) with the cup as with the bread. It is easier to assume that memory synchronized the structure of the narrative tradition to express two parallel moments than to assume that it destroyed a mnemonically appropriate parallel pattern. The appearance of two participial phrases in Mark (λαβὼν ἄρτον εὐλογῆσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς and λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς) might reflect the elaboration of a double *chreia* typically adding descriptions of the circumstances of the saying (or action).⁵⁶

5.2.2. Eating and Drinking

The second point should probably also be decided in favor of the tradition reflected in Luke and 1 Corinthians. The reference in Mark, "they drank all from it" (*viz.* the cup), seems to reflect liturgical practice and might be an attempt to clarify that all were admitted to the fellowship of Jesus, including Judas Iscariot (cf. Mark 14:20), and hence also to the celebration of the eucharist.⁵⁷ The author of Matthew added γάρ after Jesus' command to drink and suggested in that way a further dimension, indicating that the common drinking symbolically and effectively meant the covenantal forgiveness of sins for many. To be sure, the reference in Mark has no parallel in a report about the eating, which would be expected had it been the result of a later elaboration of tradition, although later textual witnesses make this parallel evident.⁵⁸ But perhaps we should not overstate the need for parallel structures in Mark. The cup from which they drank was after all only the container of wine, while the bread of which they ate was the element itself.

⁵⁵ JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 132–33, believes the sayings were formulated secondarily on the basis of the authentic logion in Mark 14:25.

⁵⁶ For Mark's use of the *chreia*, see MARION C. MOESER, *The Anecdote in Mark, the Classical World and the Rabbis*; SAMUEL BYRSKOG, "The Early Church as a Narrative Fellowship," and the literature referred to there.

⁵⁷ So, e.g., MORNA D. HOOKER, *The Gospel according to Saint Mark*, 342.

⁵⁸ Codex Bezae Cantabrigiae (k), a 4th century Latin manuscript that agrees closely with the quotations made by Cyprian of Carthage (3d cent.), inserts *et manducauerunt ex illo omnes* in Mark 14:22. This would in Greek correspond to καὶ ἐφαγον ἐξ αὐτοῦ πάντες. C. H. TURNER, "Western Readings in the Second Half of St Mark's Gospel," was wrong to believe that "to be what St Mark wrote" (p. 10).

We might also wish to consider the author's conviction that it was a Passover meal and the possibility that individual cups normally were used at Passover. Although we cannot be sure that this was the case during the first century CE, we should at least note that if it was the normal practice the author might have had additional motive for pointing out the unusual practice of all drinking from the same cup.⁵⁹

5.2.3. *The Body and the Blood*

As for the third point, Mark's version of the saying about the body without "for you" seems to be closest to the event, while Luke and 1 Corinthians might be closer in not including a reference to the blood which is poured out "for many." This would mean that the phrase "which is poured out" (τὸ ἐκχυννόμενον) that is present in Mark, Matthew and Luke but not in 1 Corinthians was added together with "for many." Here we admittedly pick and choose between the two streams of tradition, but a briefer tradition is preferable to a longer one when asking which one is earlier. The basic criterion is that it is easier to assume that the social memories influenced by the ritual practices during the cultic worship of the early Christ-believers supplemented new elements that applied the celebrated past to them – it was done "for you," "for many" – than that some of them censored them and omitted these items of application from tradition. We have an indication of this in Matthew's use of Mark in the presentation of the last supper. Sometimes – not always – social memory censors things that are irrelevant to the present situation, but it virtually always preserves and often adds things that are felt to be in harmony with the existing tradition and of immediate relevance.⁶⁰

In addition to this consideration about how social memory works, we should notice the possibility that Mark's comment serves to explain the idea that Jesus came to lay down his life as a ransom "for many" (Mark 10:45), although it is expressed with ἀντὶ πολλῶν and not ὑπὲρ πολλῶν, and that the comment that the body is (given) "for you" in Luke and 1 Corinthians is sacrificial language which – at least as far as Paul goes – distinguishes the body from the meat that was offered on altars and consumed (1 Cor 10:18–22). Both these observations indicate additions made for the sake of clarification.

The tradition of the cup saying is complex. Luke's version has a different syntax and wording than Mark's, which makes the Lukan text refer to the cup "which is poured out for you." The author of Luke here depended on Mark and probably changed "for many" to "for you" in order to create a parallel to the saying about the body. It is more difficult to explain the different syntax. Evidently the author heard/read the τοῦτό ἐστιν in Mark 14:24 as a clear reference to ποτήριον in 14:23, which is the most natural grammatical possibility and avoids understanding it as a reference to the wine which is not mentioned

⁵⁹ We do have examples of drinking from one cup in the context of Greek symposia. If this background is of relevance, the reference agrees with the practice of drinking from one cup immediately after the meal (and libation) and before mixing the first cup of wine and water. See MATTHIAS KLINGHARDT, "Der vergossene Becher," 43–44.

⁶⁰ I am here thinking of the idea of the so-called "homeostatic" tendency of oral tradition. The classical treatment of this theory was the article by JACK GOODY and IAN WATT, "The Consequences of Literacy." I have tried to indicate a balanced use of the theory in *Story as History – History as Story*, 131–33. Further study of how ritual memory works would probably confirm the theory in some measure.

or to the act of drinking, as modern commentators often do.⁶¹ To be noted is that 1 Cor 11:25 puts similar emphasis on the cup rather than the wine. In a recent article Matthias Klinghardt, one of the leading experts on liturgical meals and social identity in antiquity,⁶² points to the background of Greek symposia and the sympotic libation (together with a small drink of un-mixed wine, the so-called *proposis*) taking place after the meal. This background suggests, according to Klinghardt, that the Lukan Jesus interprets the pouring out of the cup rather than the element of wine and its drinking.⁶³

Klinghardt is interested in the Lukan form of the tradition. Since the saying of Jesus puts emphasis on the cup and hardly mentions the wine at all, the idea that the earliest memories of the event were not (yet) entirely steeped in the pattern of the Passover meal and visualized the pouring out of the cup rather than the drinking of the wine should be taken seriously. It would avoid the repulsive idea of drinking blood. Yet the evidence points in a different direction. The mentioning of the ποτήριον rather than the wine itself might be an occurrence of the rhetorical figure known as *synekdochē*,⁶⁴ which would justify that a reference to the cup included a reference to its content. Moreover, we have already seen that the phrase “which was poured out” probably was added at a later stage together with “for many.” While it seems possible and perhaps plausible that the author of Luke was influenced by practices of sympotic libations when taking over and altering Mark’s account of the last supper, the absence of this phrase on the lips of Jesus makes it unlikely that he performed and interpreted such a libation. Rather, the drinking of the wine in the cup is implied. Mark’s remark that they all drank from it might be secondary, as we have seen, but Paul, who knew the same traditional material as the author of Luke and put similar emphasis on the cup, immediately explains the two parallel moments of celebration as eating and drinking (1 Cor 11:26–28), three times speaking of πίνειν τὸ ποτήριον. Similarly, it is to be noted that the saying of Jesus interpreting the cup in Mark 14:25, which the author of Luke placed before the breaking of the bread (Luke 22:18),⁶⁵ implies a drinking of wine that will be resumed in the kingdom of God. Regardless of the question of the character of the meal, evidence suggests that initially Jesus and his disciples did drink the wine from the cup. When Jesus spoke of the blood, he therefore referred to the wine that was drunk from the cup.

⁶¹ So, e.g., WILLIAM L. LANE, *The Gospel according to Mark*, 507: “Jesus’ saying relates the cup with the red wine...”; BEN WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark*, 374: “Rather he [Jesus] focuses on the bread and the wine”; LARS HARTMAN, *Markusevangeliet*, 517: “Det Jesus säger om brödet och vinet tolkar hans död.” FRANCIS J. MOLONEY, *The Gospel of Mark*, 285, expresses the matter more cautiously: “The focus is entirely on the gift of the bread [...] and the gift of the cup.”

⁶² MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*; MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum*.

⁶³ KLINGHARDT, “Der vergossene Becher,” 33–58. MARSHALL, “The Last Supper,” 508, is too quick to conclude that there “is nothing in any of the accounts of the Christian meals to suggest that a libation took place.” KLINGHARDT shows that the Lukan account could suggest such a libation.

⁶⁴ Cf. HEINRICH LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, §§ 572–77, and the article by JERKER BLOMQUIST and KARIN BLOMQUIST, “Eucharist terminology in Early Christian Literature” in the present volumes, 389–421.

⁶⁵ For a possible rhetorical (*chreia* elaboration) and theological (apostolic fellowship with Jesus) explanation of Luke’s changes, see TOBIAS HÄGERLAND, “Retoriska övningar vid den sista måltiden.” Cf. also IDEM, “Is Luke’s Rhetoric Hellenistic, Semitic or Both? The Last Supper as a Test Case.”

5.2.4. *The Command to Remember*

The fourth item should most likely be decided in favor of the tradition reflected in Mark, which does not mention the command to “do this” in remembrance of Jesus. The idea that it reflects Jesus’ own re-interpretation of the passages about the Passover in Egypt mentioning memorials (Exod 12:14, 26; 13:7–9) strains the parallel between the memory of the deliverance from Egypt and the memory of Jesus and builds on the hypothetical assumption that the last supper was a Passover meal.⁶⁶ It is also incomprehensible why someone should have omitted it, had it been part of the tradition from the beginning. The most natural hypothesis is that it was inserted when the early Christ-believers, possibly in the late 40s or early 50s, regularly celebrated the meal and jointly commemorated the available narratives about Jesus’ last days in Jerusalem. The fact that such memorial meals existed elsewhere in Greek and Roman antiquity indicates a broader cultural pattern,⁶⁷ which might have influenced the inclusion of the command in Luke and 1 Corinthians. The more immediate reason for the insertion comes however from considerations about how the ritual celebration of the eucharist as a matter of course integrated an element that enhanced the mnemonic dimension of its performance.

5.2.5. *The Blood of the Covenant*

The fifth point is probably to be decided in favor of the tradition reflected in Mark, which mentions only the covenant and not the new covenant. The decisive argument here is that while all versions of the last supper refer to “my blood,” there is no connection between blood and the new covenant in Jer 31:31–34.

Those who argue in favor of the Lukan and Pauline tradition claim that after Easter the memories of the event blended the notion of the new covenant with the notion of a bloody sacrifice, which according to Exod 24:8 was the basis for a covenant. Although this way of reasoning is intriguing and relies on the assumption that Jesus did not interpret his impending death sacrificially, it has to face the fact that the reference to Jesus’ blood is never missing in the earliest accounts of the meal. The mention of “my blood” does not necessarily imply Jesus’ full awareness of the sacrificial and atoning significance of his death, but it certainly, and not surprisingly, indicates that after the provocative actions and discussions in Jerusalem during the preceding days, he sought to give meaning to the suffering he saw coming and therefore added to the idea of his own prophetic martyrdom an element that made sense of his (body and) blood within the framework of the existing covenant.⁶⁸ It is true that the Markan version is formulated more symmetrically

⁶⁶ So, e.g., WILLIAM BARCLAY, *The Lord’s Supper*, 51–52.

⁶⁷ The most evident parallel is the Testament of Epicurus (341–270 BCE) recorded by Diogenes Laërtius. According to this text, Epicurus admonishes all his students each month on the 20th day to gather “to the memory of me and Metrodoros” (εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου <μνήμην>) (D.L. 10.18). The term μνήμην is missing but reconstructed from Cicero, *Fin.* 2.101: *ut et sui et Metrodori memoria colatur*. Metrodoros was the Epicurean philosopher Metrodoros of Lampsacus, who died seven years before Epicurus. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 84, speaks here of “eine Zusammenkunft seiner Schüler mit einer Mahlfeier,” but the text does not mention a meal. Possibly it presupposes it. Cicero speaks of *epulae*; Pliny, *Nat.* 35.5, mentions *feriae*.

⁶⁸ The groundbreaking study of the motif of the martyrdom of the prophets is OIL HANNES STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. This motif is today commonly applied to Jesus. So, e.g., THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 378–79.

than the one in Luke and 1 Corinthians. This might however reflect the stylistic polishing of the tradition during its repeated oral performance rather than its entirely secondary character. All in all, once Paul and other early Christ-believers had become convinced of living in the new covenant (2 Cor 3:6; Rom 2:15. Cf. Heb 8:8; 9:15; 12:24) and at the same time cherished belief in the atoning significance of Jesus' blood (Rom 3:25), they began recalling the saying about the cup as an utterance mentioning the "new" covenant in Jesus' blood, in spite of the absence of bloody sacrifices in Jer 31:31–34.⁶⁹

5.2.6. *Drinking Wine in God's Kingdom*

Concerning the sixth point, finally, it seems likely that Mark reflects the event most accurately in that it closes the meal with an eschatological Jesus-saying. It follows quite naturally upon the previous act of drinking, mentioning the drinking of the fruit of the vine, and it fits well within Jesus' central eschatological message concerning God's kingdom. Paul's comment in 1 Cor 11:26 is typically Pauline in character and indicates a perspective where both the eating and the drinking had been repeated regularly (ὁσαύκις γὰρ ἐάν) and performed as a ritual proclamation (καταγγέλλειν) of Jesus' death.

5.3. *The Earliest Memory in Greek*

As a result, there emerges a tradition unit with two sequences of a narrative comment and a Jesus-saying. Its earliest recoverable form in Greek might have been performed as follows:

λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας (or: εὐλογήσας) ἔκλασεν καὶ (ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ) εἶπεν (λάβετε) τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον (or: τὸ ποτήριον ὡσαύτως) (μετὰ τὸ δειπνήσαι) λέγων τοῦτο (τὸ ποτήριον) ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης (or: ἡ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου). ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

He took a bread, gave thanks (or: blessed), broke and (gave to them and) said:
“(Take), this is my body.”

Similarly also the cup (or: the cup similarly) (after the meal) saying:

“This (cup) is my blood of the covenant (or: the covenant in my blood). Truly I tell you, I will surely not drink again of the fruit of the vine until that day when I drink it new in the kingdom of God.”

The reconstruction is hypothetical and only approximately indicates how the event was at first commemorated in Greek. The parentheses suggest alternative formulations or the possibility of additional elements. We cannot be sure if the earliest Greek tradition recalled Jesus giving thanks for or blessing the bread and the cup, how it exactly began the narrative comment about the cup, and how it expressed the relationship between Jesus' blood and the covenant. We also hold open the possibilities that it included a hint that Jesus actually “gave the bread” to the disciples and told them to “eat,” although Paul has no such comments, that it specified a progression of drinking the cup “after the meal,”

⁶⁹ This is true both in the version of the MT and the LXX. For a study of the significance and special character of the LXX version, cf. ADRIAN SCHENKER, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten*.

although Mark has no such remark, and that it pointed to the “cup” as a clarification of what Jesus claimed signified the covenant, although Mark has no such explanation. In these instances it is impossible to make a reasonable case for or against their early place in tradition.

It is also difficult to determine exactly when and where the tradition at first received this form. Joel B. Green’s suggestion that the celebration of the Lord’s Supper among the early Christ-believers included the dynamic recollection of the passion narrative is intriguing but impossible to verify;⁷⁰ more than to say that Paul in 1 Cor 11:23 suggests that the supper was an occasion for ritually commemorating Jesus’ last meal. The fact that the meal centers on Jesus’ death is no crucial argument for the *Sitz im Leben* of the passion narrative and the suggestion that Jesus himself (implicitly) purported the supper to be an occasion to remember his passion is unlikely. It seems certain only that the tradition received this early form at a time before Paul began his travels and at a place where Greek was one of the major languages of tradition and at a recurrent occasion when some persons in the communities recalled and performed it to others. It takes us back to the 40s, possibly to Antioch where Paul and perhaps the author of Luke had been visiting and possibly to special moments of mnemonic negotiation among the early Christ-believers there. A translation back into Aramaic is also haphazard, notwithstanding Jeremias’ attempt to do so and to trace it back to the first decade after the crucifixion,⁷¹ and in spite of Theißen’s and Merz’ reconstruction of the words of Jesus without such a translation, because all we have are variations of traditions in fluent Greek.

Granted all we have are estimations based on the above considerations as to how the Greek tradition of the last supper might have looked and developed, we should notice the most significant aspects of the earliest memory of the meal. Firstly, Jesus links the bread and the cup to *his own* body and *his own* blood. There is no evidence that he ever thought of the bread and the cup as symbolically referring to items in the temple that were not in some way also related to his own person. Secondly, Jesus’ blood confirms and renews an *existing covenant*. The blood is present in all accounts of the supper and nothing suggests here the inauguration of a new covenant without blood. To the extent that the Jews lived within the blessings of the covenant, Jesus’ blood reinforces their covenantal relationship with God. Thirdly, the blood is a confirmation and renewal *only of the covenant*. The earliest Greek tradition contains no indication of how this blood would be poured out in a way that benefits others. It is a symbol of covenantal sealing and renewal for those who already live within the covenant. Fourthly, the meal looks forward to an *eschatological fulfillment* in God’s kingdom. It is not simply a meal unto itself or in remembrance of the past. It indicates Jesus’ expectation of a glorious future together with the disciples.

⁷⁰ GREEN, *The Death of Jesus*, 192–213.

⁷¹ Cf. more recently MAURICE CASEY, *Aramaic Sources of Mark’s Gospel*, 219–52. CASEY’s argument is that Mark 14:12–26 is translation Greek and goes back to an Aramaic account written down in the 40s. BEN WITHERINGTON III, *Making a Meal of It*, 21, relies on it uncritically. Cf. also the discussion of GREEN, *The Death of Jesus*, 207–209. I do not find Mark’s Greek to be translation Greek. See MARIUS REISER, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, who shows that the syntax and style in Mark are to a large extent free from Semitisms.

6. The Meal and the Temple

The discussion above has reconstructed Jesus' criticism of the temple and the temple authorities as a primary context for the last supper and indicated the shape of the earliest memory of it in Greek. It remains to address again the suggestion of Theißen and Merz and to outline the implications of the conflict-loaded setting of the meal.

6.1. *Modifying the Proposal of Gerd Theißen and Annette Merz*

The proposal of Theißen and Merz has to be modified. Although they correctly insist that the meal has to be seen in the context of the debate over the temple, their understanding of it as a symbolic event signifying a provisional replacement of the cult until the coming of a new temple faces major difficulties.

Two problems emerge from the reconstruction of the earliest Greek form of the memory of the meal suggested above. To begin with, and as they realize, there is no evidence in any of the streams of tradition that Jesus linked the bread to anything but his own body. Their proposal that he intended it to symbolize and replace the sacrificial body which was eaten in the temple, and thus that he said "this is *the* body,"⁷² is innovative and attractive in its simplicity, but it fails to take seriously the unanimous testimony of tradition claiming that Jesus said "this is *my* body."

Another problem is their argument for the establishment of a new covenant without blood.⁷³ Here their proposal is not innovative – scholars are divided on this point – and might fit the eschatological dimension of Jesus' preaching about God's kingdom, but again, it does not confront the fact that the blood is mentioned in all streams of tradition, which immediately implies a reference to the covenantal agreement at Mount Sinai in Exod 24:8 rather than the new, future covenant in Jer 31:31–34.

A further obstacle emerging from the discussion of the temple prophecy above is the question whether Jesus said anything about a new temple to be built in the near future. The tradition, including *Gos. Thom.* 71, is ambiguous on this point, as if the memory of such a saying had been blurred. The notion of the rebuilding of the sanctuary within three days has no parallel elsewhere. I argued tentatively that some early Christ-believers, perhaps in Corinth, thought of themselves as the house of God and mixed their resurrection belief with the temple prophecy to indicate how they traced the roots of their common existence back to Jesus' ministry and the power that raised Christ from the dead. This is, to be sure, a hypothetical explanation of a confusing array of textual evidence, and certainty is impossible. If correct, however, the meal cannot have symbolized a provisional cultic fellowship to be obsolete with the coming of the new temple and a new cult in God's kingdom, because Jesus did not cherish the idea of the building of a new temple.

6.2. *The Significance of the Meal*

In order to better understand the symbolism and significance of the meal, we must relate the reconstruction of it to our discussion of what had happened at and after Jesus' arrival in Jerusalem. Most scholars find it necessary to determine the character of the last supper

⁷² THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 382.

⁷³ THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 372–73.

in terms of its similarities with meals such as the Seder at Passover, the *kiddush* which sanctified the Sabbath or a feast with a preliminary cup of wine, or the meal of Pharisaeic *havurim* who practiced purity in a fellowship known as *havurah*. Only this way, it is assumed, can we properly understand its real significance and appreciate its underlying theological connotations.

Jeremias' suggestion that it was a Passover meal is most significant among these proposals, because the synoptic Gospels do indicate that at some stage this became its primary frame of reference. There is no consensus regarding the historical accuracy of the Synoptics on this point.⁷⁴ Had it been a proper Passover meal in all its details, it is striking that the tradition process weakened these features, omitting, for instance, an explicit reference to the lamb and the herbs,⁷⁵ while at the same time maintaining that it was such a meal.⁷⁶ A more plausible scenario would be that it was a meal occasioned by the pressures to withdraw from the conflicting and threatening debates in the temple. This could explain why it was held in the evening or at night. Since it took place within the city walls of Jerusalem during the week of Passover, and perhaps even close to the time when the Passover meal was to be celebrated, the social and collective memory of the transmitters and the first evangelist might easily have leveled out the complexities of its celebration and regarded it as a proper Passover meal.⁷⁷

This and other hypothetical attempts to define the character of the meal have however limited explanatory value compared to the most obvious framework of the meal, namely, the strong conflicts and critiques related to the temple and its cult. Jesus' symbolic actions and cryptic sayings, as well as his teaching in the temple, show that the meal was part of an increasing conflict over the cultic worship there and the legitimacy of the temple leadership. His prophecy of the destruction of the sanctuary and the temple precinct left no room for compromise and included implicitly a threat towards the leaders themselves and the national covenantal identity that they cherished.

The conflict is further accentuated as it enters into the group of disciples itself. The Gospels are unanimous in recalling that the meal was a moment of treachery and denial. The synoptic Gospels present Judas' agreement to hand over Jesus immediately before Jesus tells his disciples to prepare for the meal (Mark 14:10–11 pars.) and also unanimously point to Jesus' awareness that the one who should hand him over was present at the meal

⁷⁴ For a fairly recent presentation of the arguments, see MARSHALL, "The Last Supper," 541–60. It is noteworthy that the arguments are the same as those presented long ago by JEREMIAS and addressed by MARSHALL already in his book *Last Supper and Lord's Supper*, 57–75. JEREMIAS' arguments are also those mentioned by KÖSTENBERGER, "Was the Last Supper a Passover Meal?," although KÖSTENBERGER is more tendentious than both JEREMIAS and MARSHALL and insists that all the Gospel accounts (*sic!*) are in some way historically correct.

⁷⁵ It is too strain the evidence to argue that the provision of the lamb is referred to in Mark 14:12 and Luke 22:15 and that the herbs are implicit in Mark 14:20, as do both MARSHALL, "The Lord's Supper," 548, and KÖSTENBERGER, "Was the Last Supper a Passover Meal?," 11.

⁷⁶ It is also uncertain if we can know much about the meal before 70 CE. See BARUCH M. BOKSER, *The Origins of the Seder*. Cf. also CHRISTINE SCHLUND, "Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition," 398–99, and the literature referred to there. The problem of the use of the *Pesahim* is ignored by KÖSTENBERGER, "Was the Last Supper a Passover Meal?."

⁷⁷ Scot MCKNIGHT, *Jesus and His Death*, 271–73, argues that Mark "passoverised" a Passover week meal into the *Pesah* meal itself. This could also have happened at a pre-Markan stage of celebrating and performing the tradition of the meal, especially if Jesus celebrated more elements of the Passover meal than MCKNIGHT seems to think.

(Mark 14:18–21 pars.).⁷⁸ John enhanced this aspect and recalled the meal as an occasion of betrayal (John 13:21–30). Immediately after the meal, moreover, Jesus and the disciples go to the Mount of Olives, where Jesus, to their surprise, predicts that they will all be deserters and – in particular Peter – deny him (Mark 14:26–31 par.).⁷⁹

The meal, with its solemn and almost festival Jesus-sayings, thus breathes critique and conflict from outside as well as from inside. This aspect of the meal, while often neglected when it comes to interpreting it, is abundantly clear in the texts and gives the last supper its particular symbolic character.⁸⁰ Jesus is afraid and realizes that his mission to proclaim the nearness of God's kingdom to his fellow Jews is endangered. The threat from the outside is most pronounced and had to do with controversies about covenantal and cultic identity and the legitimacy of religious leadership.

As Jeremias insisted, both the sayings put emphasis on the elements of the meal rather than the eating and the drinking. An action is not mentioned until Jesus says that he will drink again in the kingdom of God. The reference to the body takes on specific symbolic value in this context. The first saying that identifies the broken bread given to the disciples with his body signifies Jesus' awareness of his impending death. Squeezed in between the accounts of the chief-priests' plot to kill Jesus and Judas' agreement to hand him over to them is another symbolic action, namely, the episode where a woman in Bethany anoints Jesus' head (Mark 14:3–9 par.; John 12:1–8). Jesus is here the object of a symbolic action, which he interprets as an anointment of his whole body for burial (Mark 14:8 par.), anticipating, as it were, what the three women wished to do with his body after the execution (Mark 16:1). It is uncertain at what point in Jesus' ministry this episode took place, if it is historical at all,⁸¹ but its location in Bethany, where Jesus stayed during this time (Mark 11:1, 11–12), and the mention of a burial might indicate that Mark (and Matthew) correctly sensed that it belonged within the passion narrative.⁸² It is likely, in that case, that the disciples were among those who reacted against the waste of the costly ointment and heard Jesus' explanation as a reference to his body. The notion of the body was thus already filled with motifs of conflict and death, so that the symbolism with the broken

⁷⁸ I find no reason to agree with HYAM MACCOBY, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, that the early Christ-believers invented the tradition about Judas' handing over of Jesus. The historicity of the Judas story is admitted by WILLIAM KLASSEN, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?*, although he gives a different picture of Judas than that of the NT and subsequent writers and regards him as an informer rather than a betrayer. Cf. also KLASSEN's article "The Authenticity of Judas' Participation in the Arrest of Jesus."

⁷⁹ Luke 22:31–34 and John 13:36–38 present the denial only slightly later, but still in close connection to the meal.

⁸⁰ BRUCE CHILTON, *A Feast of Meanings*, 46–74, argues that Jesus' theory of purity was the main issue during his week in Jerusalem and maintains that he presented wine and bread as surrogates of conventional temple sacrifice but not as items relating to his death. CHILTON focuses rightly but too narrowly on purity and neglects the dimension of conflict and mortal threat coloring the celebration of the meal. Cf. also CHILTON's more recent article "Method in a Critical Study of Jesus," with further references to his literature (134 n. 12). BERNHARD LANG has developed CHILTON's studies in *Sacred Games*.

⁸¹ A common idea is that the Markan redactor inserted it and that the report of Judas' agreement to hand over Jesus (Mark 14:10–11) followed immediately after the account of the plot to kill Jesus (Mark 14:1–2) in the pre-Markan passion narrative. Once the indications relating to conflict and death rather than to poverty only are taken seriously in the passage about the anointing, the idea of a redactional insertion is not as obvious.

⁸² So also GREEN, *The Death of Jesus*, 154. Cf. also Luke 7:36–38, which the author did not place during Jesus' final days in Jerusalem. It is also very different. Possibly it reflects another incident transmitted to the author of Luke separately from the one in Mark 14:3–9 par. John 12:1–8 might be a conflation of the two.

bread and the body, although expressed tersely, had undertones of a body that was to be destroyed and buried.

From the perspective of an outer conflict, Jesus' saying about the cup, implying that the pouring out of his blood confirms the covenant God made with his people at Sinai, takes on even stronger polemical undertones. Heard within the context of the conflict over the temple worship and with the temple authorities representing and guarding the covenant, the saying conveyed to the disciples the idea that the wine symbolized a renewed covenantal relationship with the God of Israel, a relationship that the Jewish leaders had been unable to protect from impurity and formalistic superficiality.

Those present at the meal must have realized that this kind of covenantal renewal involved the shedding of blood. The shocking idea that the wine contained in the cup represented their master's own blood suggested to the disciples that the conflict would increase and soon take a drastic and violent turn. Rather than looking for parallels to this idea in Greek and Roman occasions of drinking blood, where wine was not commonly used as a symbol of sacrificial or divine blood, we should take seriously that the blood had a very immediate and concrete background in the plans of the priestly leaders to kill Jesus. It was therefore quite natural for Jesus to see the (red) wine of the cup as a symbol for the blood that would be shed when he was being killed.⁸³

Realizing the seriousness of these plans, Jesus turned the plotting of the Jewish leaders into something unexpected and indicated to the disciples that the success of the vicious plans would in effect mean that the covenant which the leaders had failed to uphold could have a new start. By linking this utterance about the cup to the future drinking in the kingdom of God, Jesus comforted the shocked disciples and transformed this gloomy and yet deeply religious prospect of covenantal renewal into a future-looking promise of final consummation. Rather than uttering an oath of abstinence, Jesus expressed his conviction that the kingdom he had proclaimed from the beginning of his public ministry would soon come, after all.⁸⁴ The drinking of wine in the coming kingdom is closely related to the drinking of the cup and constitutes the second part of one comprehensive Jesus-saying. It does not again mention the blood, because in God's kingdom the conflicts over temple and temple authority and the mortal threats from the priestly leaders have been silenced and, as in Isa 25:6 and the post-70 description of 2 *Baruch* 29:5, wine drinking has been changed into a joyous celebration of eschatological dimensions.

The threats from the outside coupled with the prospect that the group of disciples would soon be scattered due to betrayal and denial thus indicate that the meal was a moment of farewell. It was not a meal that sought to bind the group together and create a strong collective identity. The threats from inside were too urgent and had become too serious. It was a real farewell in view of the dispersion that was close at hand. But it was also a farewell that included a promise of covenantal renewal and looked forward to a better future in the kingdom of God. The way to that future was through Jesus' body being destroyed and his blood being shed due to the conflicts over the temple.

⁸³ The linking of wine and blood might have a background in the description of wine as the blood of the grapes. Cf. Gen 49:11; Deut 32:14; Sir 39:26; 50:15; 1 Macc 6:34. Also the symbolism of the winepress for slaughtering and shedding of blood might be relevant. Cf. Isa 63:1–6; Jer 25:15–31. See further MARSHALL, "The Last Supper," 509.

⁸⁴ COLLINS, *Mark*, 657, rightly relates this saying to Mark 9:1 rather than interpreting it as an oath of abstinence.

At the end, then, the temple- and cult-critical dimension of the meal emerges from the setting of an increasing and ultimately deadly conflict with the Jewish authorities on covenantal identity and cultic legitimacy. Although Jesus had no ambition to relativize the covenant made at Sinai but saw the meal as an occasion to impart its renewal on the disciples, his symbolic and prophetic message about the destruction of the temple was not followed by the proclamation of a cultic revitalization. At the moment of the last supper, in the midst of pressures and mortal threats from the cultic authorities, Jesus probably did not think that a new temple would take the place of the old one in Jerusalem. No new temple and no new cult are envisioned. The kingdom of God is rather, also at this point,⁸⁵ visualized as another meal, but with no broken bread to symbolize the ruined body, and in a setting where the festival drinking of the fruit of the vine will have its course with no undertones of conflict and blood.

Bibliography

- ÅDNA, JOSTEIN, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.* (ADPV 25), Wiesbaden 1999.
- *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (WUNT 2.119), Tübingen 2000.
- “The Role of Jerusalem in the Mission of Jesus,” in: SAMUEL BYRSKOG/MATTI KANKAANNIEMI, *The Identity of Jesus: Nordic Voices* (WUNT 2.373), Tübingen 2014, 161–180.
- AUNE, DAVID E., “Jesus Tradition and the Pauline Letters,” in: WERNER H. KELBER/SAMUEL BYRSKOG, *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*, Waco 2009, 63–86.
- BARCLAY, WILLIAM, *The Lord’s Supper*, London 1967.
- BOKSER, BARUCH M., *The Origins of the Seder: The Passover Rite and early Rabbinic Judaism*, Berkeley 1984.
- BROWN, RAYMOND E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York 1994.
- BYRSKOG, SAMUEL, *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community* (ConBNT 24), Stockholm 1994.
- “The Early Church as a Narrative Fellowship: An Exploratory Study of the Performance of the *Chreia*,” in: *TTKi* 78 (2007) 207–26.
- “The Transmission of the Jesus Tradition: Old and New Insights,” in: *Early Christianity* 1 (2010) 1–28.
- *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (WUNT 123), Tübingen 2000/Boston 2002.
- CARROLL, JOHN T./JOEL B. GREEN, *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody 1995.
- CASEY, MAURICE, *Aramaic Sources of Mark’s Gospel* (SNTSMS 102), Cambridge 1999.
- CHILTON, BRUCE, *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles* (NovTSup 72), Leiden 1994.
- “Method in a Critical Study of Jesus,” in: TOM HOLMÉN/STANLEY E. PORTER, *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Leiden 2011, 129–58.
- COLLINS, ADELA YARBRO, *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007.
- CROSSAN, JOHN DOMINIC, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.
- CULLMANN, OSCAR, “Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum” (1936), in: *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, Zürich/Tübingen 1966, 505–23.
- DALMAN, GUSTAF, *Arbeit und Sitte in Palästina. Bd 1, Jahreslauf und Tageslauf, H. 2, Frühling und Sommer* (BFCT 17), Gütersloh 1928.
- DAUBE, DAVID, “The Earliest Structure of the Gospels,” in: *NTS* 5 (1959) 174–87.
- DUNN, JAMES D. G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003.

⁸⁵ Cf. the image of a festive banquet used by Jesus in Luke 13:28–29/Matt 8:11–12.

- EHRMAN, BART D., *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, 2nd ed., Oxford 2011.
- ESHEL, HANAN, "Josephus' View on Judaism without the Temple in Light of the Discoveries at Masada and Murabba'at," in: BEATE EGO/ARMIN LANGE/PETER PILHOFER, *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), Tübingen 1999, 229–38.
- FOHRER, GEORG, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (FRLANT 54), 2nd ed., Zürich 1968.
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus* (NTAbh NF 10), Münster 1984.
- GATHERCOLE, SIMON, "Luke in the Gospel of Thomas," in: *NTS* 57 (2010) 114–44.
— *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences* (SNTSMS 151), Cambridge 2012.
- GOODACRE, MARK S., *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*, Grand Rapids 2012.
- GOODY, JACK/IAN WATT, "The Consequences of Literacy," in: JACK GOODY, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, 27–68.
- GREEN, JOEL B., *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2.33), Tübingen 1988.
- HÄGERLAND, TOBIAS, "Retoriska övningar vid den sista måltiden (Luk 22:14–38)," in: *SEÅ* 76 (2011) 137–60.
— "Is Luke's Rhetoric Hellenistic, Semitic or Both? The Last Supper as a Test Case," in: ROLAND MEYNET/JACEK ONISZCZUK, *Studio tel terzo convegno RBS: International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric* (Rhetorica Biblica e Semitica 2), Rome 2013, 365–80.
- HARTMAN, LARS, *Markusevangeliet* (Kommentar till Nya testamentet 2a, 2b), Stockholm 2004, 2005.
- HOOVER, MORNA D., *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus*, London 1997.
— *The Gospel according to Saint Mark*, Peabody 1991.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3rd ed., Göttingen 1960.
- KINMAN, BRENT, "Jesus' Royal Entry into Jerusalem," in: DARREL L. BOCK/ROBERT L. WEBB, *Key Events in the Life of the Historical Jesus* (WUNT 27), Tübingen 2009, 383–427.
- KLASSEN, WILLIAM, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?*, Minneapolis 1996.
— "The Authenticity of Judas' Participation in the Arrest of Jesus," in: BRUCE D. CHILTON/CRAIG A. EVANS, *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden 1999, 389–410.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTAbh NF 15), Münster 1982.
- KLAWANS, JONATHAN, "Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice," in: *NTS* 48 (2002) 1–17.
— *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2006.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996.
— "Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht," in: *Early Christianity* 3 (2012) 33–58.
- KLINGHARDT, MATTHIAS/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity*, Tübingen 2012.
- KÖSTENBERGER, ANDREAS J., "Was the Last Supper a Passover Meal?," in: THOMAS R. SCHREINER/MATTHEW R. CRAWFORD, *The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ Until He Comes*, Nashville 2010, 6–30.
- LANE, WILLIAM L., *The Gospel according to Mark*, Grand Rapids 1974.
- LANG, BERNHARD, *Sacred Games: A History of Christian Worship*, New Haven 1997.
- LAUSBERG, HEINRICH, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3rd ed., Stuttgart 1990.
- LEANDER, HANS, *Discourses of Empire: The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective* (SBLSS 71), Atlanta 2013.

- LIETZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926.
- LOHMEYER, ERNST, "Das Abendmahl in der Urgemeinde," in: *JBL* 56 (1937) 217–52.
- "Vom urchristlichen Abendmahl," in: *ThR* 9 (1937) 168–227, 273–312.
- "Vom urchristlichen Abendmahl," in: *ThR* 10 (1938) 81–99.
- MACCOBY, HYAM, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, London 1992.
- MARSHALL, HOWARD I., *Last Supper and Lord's Supper*, Carlisle 1980.
- "The Last Supper," in: DARRELL L. BOCK/ROBERT L. WEBB, *Key Events in the Life of the Historical Jesus* (WUNT 27), Tübingen 2009, 481–588.
- MCKNIGHT, SCOT, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005.
- METZDORF, CHRISTINA, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT 2.168), Tübingen 2003.
- MOESER, MARION C., *The Anecdote in Mark, the Classical World and the Rabbis* (JSNTSup 227), Sheffield 2002.
- MOLONEY, FRANCIS J., *The Gospel of Mark: A Commentary*, Peabody 2002.
- MURPHY-O'CONNOR, JEROME, "Jesus and the Money Changers (Mark 11:15–17; John 2:13–17)," in: *RB* 107 (2000) 42–55.
- NEYREY, JEROME H., "Questions, Chreiai, and Challenges to Honor: The Interface of Rhetoric and Culture in Mark's Gospel," in: *CBQ* 60 (1998) 657–81.
- PAESLER, KURT, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament* (FRLANT 184), Göttingen 1999.
- REISER, MARIUS, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur* (WUNT 2.11), Tübingen 1984.
- SANDERS, ED. P., *Jesus and Judaism*, London 1985.
- SCHENKER, ADRIAN, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und der griechischen Bibel*, Göttingen 2006.
- SCHLUND, CHRISTINE, "Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition," in: JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER, *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 397–411.
- SCHRÖTER, JENS, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, Stuttgart 2006.
- SEELEY, DAVID, "Jesus' Temple Act," in: *CBQ* 55 (1993) 263–83.
- "Jesus' Temple Act Revisited: A Response to P. M. Casey," in: *CBQ* 62 (2000) 55–63.
- SNODGRASS, KLYDE R., "The Temple Incident," in: DARRELL L. BOCK/ROBERT L. WEBB, *Key Events in the Life of the Historical Jesus* (WUNT 27), Tübingen 2009, 429–80.
- STECK, ODIL HANNES, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT 2.255), Tübingen 2008.
- TELFORD, WILLIAM R., *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig Tree Pericope in Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* (JSNTSup 1), Sheffield 1980.
- THEISSEN, GERD/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 3rd ed., Göttingen 2001.
- TRAUTMANN, MARIA, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (FzB 37), Würzburg 1980.
- TURNER, C. H., "Western Readings in the Second Half of St Mark's Gospel," in: *JTS* 29 (1927) 1–16.
- VERSNEL, HENK S., *Triumphus: An Inquiry Into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.
- VIBERG, ÅKE, *Prophets in Action: An Analysis of Prophetic Symbolic Acts in the Old Testament* (ConBOT 55), Stockholm 2007.
- WARDLE, TIMOTHY, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity* (WUNT 2.291), Tübingen 2010.
- WITHERINGTON III, BEN, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2001.
- *Making a Meal of It: Rethinking the Theology of the Lord's Supper*, Waco 2007.

Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew

Comparison and Interpretation

Karl Olav Sandnes

Abriss

Der Beitrag untersucht und deutet die Einsetzungsworte Jesu zum Herrenmahl nach Markus und Matthäus. Schwerpunkt ist die Darstellung des Markusevangeliums. Das Hauptaugenmerk liegt auf dem erzählerischen Umfeld, was Jesus tut, und den Einsetzungsworten selbst. Das Vorgehen Jesu erinnert an die Propheten und ihre symbolischen Handlungen, in denen sie ihre Botschaft nachahmen; d.h. die Deutung ist in der Handlung selbst vorhanden. Das Herrenmahl beinhaltet demnach eine Deutung der Passion Jesu im Hinblick auf seinen gewalttätigen Tod, seine Selbstlosigkeit und Aufopferung. Die Einsetzungsworte werden unter besonderer Berücksichtigung der Deutewörter "das ist", "mein Leib", "Becher und Bund" und der damit verbundenen eschatologischen Ausrichtung interpretiert. Aus beiden Evangelien wird ersichtlich, dass die Einsetzungsworte durch ihre Verwendung in der Gemeinde geformt sind, d.h. sie sind von der Gemeindepraxis beeinflusst. Das Becher-Logion ist zugleich in beiden Versionen hervorgehoben, insbesondere bei Matthäus. Des Weiteren werden einige historische Fragen thematisiert wie das Verhältnis zum Passamahl und die Bedeutung des Bundes in den Einsetzungsworten.

1. Introduction

It is a well-established consensus that the New Testament texts on Jesus' last meal with his disciples reveal two basic strands of traditions, albeit that the historical relationship between the two is not evident. The two traditions are represented by Mark and Matthew on the one hand, and Paul and Luke on the other.¹ The present paper aims at presenting the versions found in Mark (14:22–25) and Matthew (26:26–29), which means that my contribution will not present a full-scale Synoptic comparison. Nonetheless, the Lucan versions (both the shorter and longer versions)² will at times serve as a foil against which to make observations with particular relevance for Mark and Matthew. The comparison will necessarily involve historical remarks, but the question of the authenticity of the

¹ For this consensus see, e.g. GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus*, 366–369; JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 52–53; PETRUS J. GRÄBE, *Der neue Bund*, 72.

² See the discussion on this in MIKAEL WINNINGE's paper "Probing the Cult-Critical Implications of the Last Supper" in this publication, 579–602.

Eucharistic words is primarily left for others in this project to address.³ The primary aim of the present article is to display, explore and interpret the versions of Mark and Matthew, with a focus on the Eucharistic words themselves. Mark's Gospel, possibly the first to include the Lord's Supper into a Gospel narrative, will be emphasized, while Matthew will be addressed more briefly. Here, follows the Synoptic picture, and for pedagogical reasons I have included Luke's longer version as well:

Mark	Matthew	Luke
		καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς
		v. 18
λαβῶν ἄρτον	λαβῶν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον	καὶ λαβῶν ἄρτον
εὐλογήσας ἔκλασεν	καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν	εὐχαριστήσας ἔκλασεν
καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν λάβετε τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου	καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν λάβετε φάγετε τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον
		τοῦτό ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν
καὶ λαβῶν ποτήριον	καὶ λαβῶν ποτήριον	καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι
εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες καὶ εἶπεν αὐτοῖς	καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες	λέγων

³ SAMUEL BYRSKOG, "The Meal and the Temple" in this publication, 423–452.

Mark	Matthew	Luke
τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου	τοῦτό γάρ ἐστιν τὸ αἷμα μου	τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ δι- αθήκη
τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου	τοῦτό γάρ ἐστιν τὸ αἷμα μου	τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ δι- αθήκη
τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον	τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον	ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ
ὑπὲρ πολλῶν	εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν	ἐκχυννόμενον
Mark	Matthew	Luke (longer version)*
		Then he took a cup and after giving thanks he said, 'Take this and divide it among yourselves; v. 18 follows upon this
...he took a loaf of bread,	... Jesus took a loaf of bread,	Then he took a loaf of bread
And after blessing it he broke it, gave it to them, and said: Take; This is my body.'	and after blessing it he broke it, gave it to the disciples, and said, 'Take, eat; This is my body.'	and when he had given thanks, he broke it and gave it to them, saying, 'This is my body, which is given for you. Do this in remembrance of me.'
Then he took a cup, and after giving thanks he gave it to them, and all of them drank from it. He said to them, 'This is my blood of the covenant, which is poured out for many.	Then he took a cup, and after giving thanks he gave it to them, saying, 'Drink from it, all of you;' for this is my blood of the cove- nant, which is poured out for many for the forgiveness of sins.	And he did the same with the cup after supper, saying, This cup that is poured out for you is the new covenant in my blood.'

* If not stated otherwise, English translations are from NRSV.

2. Mark's Gospel

2.1. *The Narrative Setting*

The Eucharistic words are integrated into the Passion Story. Within this narrative framework, the immediate context presents two different plans to be carried out. First, the plan of the betrayal (14:10–11) is propelling the remaining part of the Passion Story. Second, is the preparation for the Passover meal (14:12–16). In this passage, *πάσχα* is used in three different meanings, albeit being closely related. As such, the noun refers to the feast, to the slaughtering (*ἔθυσον*) of the lamb and to the eating (*φαγεῖν*) of it, thus making it obvious that a Passover meal is intended. The two plans come together in 14:17–21, which leads directly to the Eucharistic words. The evening setting (14:17), as well as the dipping (14:20) and *ὑμνήσαντες* (“when they had sung the hymn” v. 26), further supports the Passover setting. Furthermore, the impending death of Jesus is the narrative backdrop against which the last meal is to be interpreted, and is embedded in the story of the last days of Jesus. Mark 14:21 places the events to take place in a Scriptural setting as well: *καθὼς γέγραπται* (“as it is written”). Jesus’ last meal with his disciples is therefore included in a broader theological horizon. The Passion story determines the narrative style by which these words are being introduced: *καί* is typical of Mark’s narrative style, and the *genitivus absolutus* *ἐσθιόντων αὐτῶν* (14:22a) adds to the narrative setting of the Eucharistic words. While they were eating, Jesus celebrates this meal with his disciples. This narrative style continues after the Eucharistic words as well. What about these words themselves then?

The importance of these observations are to be seen against the fact that the oldest written text available for the celebration of Eucharist (1 Corinthians 11) is a cultic aetiology, thereby explaining the background of an on-going praxis at Corinth. Hence, the history is limited to some brief historical remarks in 1 Cor 11:23–24. The disciples of Jesus are there out of the horizon; instead, Paul speaks about “you Corinthians”, who are urged to celebrate this meal on a continuous basis. The imperative *ποιεῖτε* (twice) and 1 Cor 11:25–26a makes this abundantly clear. With such observations in mind, it is pertinent to ask about the nature or genre of Mark’s Eucharistic words.

2.2. *Structuring the Marcan Eucharistic words*

	Bread	Wine
Act	λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς	καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες

	Bread	Wine
Narrative dictum	καὶ εἶπεν λάβετε	καὶ εἶπεν αὐτοῖς
Explanation	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου	τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν

If compared to 1 Corinthians 11, the saying on bread and wine are clearly part of a narrative, not a cult aetiology (see above). The words are structured in a symmetric way, organized into three main parts: a) act, b) narrative dictum, c) explanation. However, one senses that the narrative “and they all drunk from it” is odd in such a symmetric text; it does not fit the parallel structure. Although bread and wine often represent a metonymy for food and drink, or an ordinary meal, the symmetric structure treating the two separately is indicative of something beyond a daily meal. Of course, Adela Yarbro Collins is correct in pointing out that the act itself has close analogies in Mark 6:41 and 8:6. From this, she deduces that “...the gestures in v. 22 need not point to a liturgical rite”.⁴ Nonetheless, this observation does not account for the fact that in Mark 14:22 there is a symmetric construction in which there are two dicta added to the act done by Jesus (see below).

Throughout, the dicta are about Jesus, his actions and his sayings. The sentence “and all drank of it” forms an exception, and serves as a reminder to the narrative style of the immediate context. However, the bread-dictum includes an imperative (λάβετε) not found with regard to wine. Moreover, it is an open question as to whether Jesus is included in the narrative “all”. Against the background of the narrative setting, and particularly Jesus’ wish to enjoy the Passover with his disciples, a certain tension appears. The Jesus emphasis stands out; the disciples are invited to participate in “my body” and “my blood.” This represents a focalization that interrupts the detailed preparation for a common meal. The emphasis on Jesus overshadows his fellow diners in a way not prepared for in the story, as the narrative element attracts some attention in such a neatly formed passage. In a wider narrative perspective, Jesus is included in πάντες, although the participation of the disciples stands out in this text, where Jesus is in focus. The preparation for this meal states that Jesus wants to share the Passover meal with his disciples: “Where is my guest room where I may eat the Passover with my disciples?” (v. 14 cf. v. 12). Mark 14:23 picks up from here, but Jesus’ desire to eat with his disciples is really not accounted for in the way Mark tells about the last supper itself. In that passage, Jesus becomes only the host, not a fellow diner, and his disciples are receivers only. That Jesus was himself among the diners is probably implied in v. 25 (see below), but this aspect is remarkably unnoticed. From this observation, it is possible to suggest that the absence (more or less) of this narrative perspective is caused by a shaping of the text that is derived from elsewhere, be it liturgy or catechesis. The preparation for the meal, so much emphasized in the running up to the present text, remains somewhat hanging in the air, with only one follow-up el-

⁴ ADELA Y. COLLINS, *Mark*, 655.

ement in the Eucharistic words, namely that “they all drank from the cup,” and precisely that sentence is oddly placed within the Eucharistic words themselves.⁵

A widened horizon could possibly be envisaged in ὑπὲρ πολλῶν (“for many”) in the explanation. Together with the symmetric structure and rhythm, this might indicate a shaping of the text which comes not from its narrative setting, but from liturgical or catechetical use. The saying of the bread is not given any explanation beyond the Christological identification, *i.e.* no soteriological perspective is hinted at. The saying of the wine breaks the symmetry by adding an explanation that draws upon Scriptural passages (see below). This narrative text has no focus on how to continue celebrating the meal. In sum, Mark’s version is a ritually shaped text within a narrative context. This context comes out in a narrative sentence within a text that is fundamentally shaped by a practice which has entered the narrative.

The obvious endeavours to form a parallel of the bread and wine *verba* (see also later on Matthew) are often seen as indicative of the previous use of this passage in liturgy. The imperative “take” is also taken to corroborate what becomes more explicit in Luke’s version, namely the perpetuation of these words in the liturgy. Hans-Ulrich Weidemann questions this on the grounds that there is no evidence that the passage in question was recited as part of the liturgy in the first two centuries.⁶ Since liturgical practices varied, and since our information is limited on this, I hesitate to exclude the possibility that the shaping may be caused by liturgy. Furthermore, Weidemann’s objection applies to the question of liturgical practices only, not to shaping by catechetical practices. Didactic purposes and settings may well have also caused the shaping, with the ancient practice of *chreia* demonstrating that shaping and didactic setting go together.⁷

2.3. Act: A Prophet Miming His Message

In accordance with prophetic traditions, Jesus at times performed his message in symbolic acts.⁸ In the Passion narrative, the entrance into Jerusalem, the temple and the last meal all appear to be such acts, providing keys for unlocking the ministry of Jesus.⁹ Symbolic acts performed by the prophets basically consisted of three basic elements: Act/performance and interpretation joined by a transitional phrase, whereby the interpretation proper is introduced. This transition between act and interpretation is often marked by εἶπεν κύριος/τάδε λέγει κύριος or something similar, in addition to phrases combining act and interpretation, such as ὃν τρόπον/τοῦτον/οὕτως/καθὼς...οὕτως (Isa 20:3; Jer 18:5; 19:11–12, Acts 21:11). The term combining act and interpretation implies that the symbolic act already in its very form carries the interpretation *in nuce*. Therefore, Georg Fohrer rightly speaks about “Gesetz der Analogie” (law of analogy) as being fundamental

⁵ In this project (“5.2.2. Eating and Drinking”), BYRSKOG thinks that this sentence reflects liturgical practice. Here, I differ in suggesting that this sentence in particular fits the narrative context.

⁶ HANS-ULRICH WEIDEMANN, “Dies ist mein Bundesblut” (Mk 14,24), 61–63.

⁷ TOBIAS HÄGERLAND, “Retorisk övningar vid den sista måltiden (Luk 22:14–38)” makes the case that in Luke’s Gospel, the relevant passage is part of a *chreia*.

⁸ KARL OLAV SANDNES, “Jesus som profet”; MORNA D. HOOKER, *The Signs of a Prophet*. For further references, see BYRSKOG in the present project (“2.3. Two Hypotheses Compared”).

⁹ See also BYRSKOG in the present project (“3.1. The Entry into Jerusalem (Mark 11:1–11 pars.; John 12:12–15)”; “3.2. The Cursing of the Fig Tree (Mark 11:12–14, 20–25 par.)”; “3.3. The Temple Incident (Mark 11:15–19 pars.; John 2:13–16)”; “3.4. Symbols of Cultic Disappointment”).

to Old Testament prophetic symbolic acts.¹⁰ When Isaiah appears naked in the city, this is a message of disaster (Isa 20). Broken pottery made anew promises a new beginning (Jeremiah 18), and a broken jug signifies judgement (Jeremiah 19). Bound with his belt, Paul's hands and feet pave the way for an utterance of his being arrested (Acts 21). The interpretation brings out more explicitly what is already available in the performance, albeit not always equally explicit.

Here, the following acts clearly appear: breaking the bread, giving or distributing the bread, offering it to the participants and the giving of the wine to them, interpreted as an act of pouring. Mark describes the last supper as a symbolic act.¹¹ Gerd Theißen and Annette Merz argue that this is a "kultstiftende Symbolhandlung" (a symbolic action ... founding a cult), whereby Jesus initiated "ein Exodus aus dem Judentum" (an exodus from Judaism).¹² In other words, "Das Abendmahl ist *de facto* ein Ersatzritual für den Opferkult" (The Lord's Supper is *de facto* a ritual which is a substitute for the sacrificial cult).¹³ That interpretation claims substantiation in bringing together the temple act and the last meal, but it hardly emerges from the symbolic act of the broken bread and the poured out wine as such. Furthermore, there is no explicit concern for the perpetuation of this meal in Mark, as is the case with Luke. Hence, it is misleading to speak of this act as a cult legend in Mark.¹⁴ Nevertheless, as we will see below, the lack of an explicit concern for perpetuating the ritual is not to be exaggerated.

In fact, the precise nature of the bread and the cup in this particular context remains less obvious than in many other prophetic performances, as bread and wine are both presented in a way that brings to mind a Jewish meal with the usual thanksgivings. Through what Jesus does with them, these material objects are thereby placed within an act implying sharing, pluralization or even fellowship.¹⁵ I find that the aspect of giving and sharing is emphasized in the act of distribution (ἔδωκεν) mentioned in regard to both bread and wine. Jesus acts as host and distributes food and drink, and altruism is certainly involved. Heinz Schürmann rightly speaks of Jesus' action as "ein Gebegeustus" (gesture of giving)¹⁶ With regard to these particular material objects, sharing implies eating and drinking, in short, a consumption of the objects.

As a prophetic "speech-act", a basic consonance between act (*factum*) and interpretation (*dictum*) is to be expected. Luke's bread dictum makes this even more explicit by interpreting it in terms of "given", replacing only the dative commodi (αὐτοῖς) with the prepositional ὑπὲρ ὑμῶν, a kind of a soteriological statement (see below). Generally speaking, the explanation makes the act more explicit with regard to meaning, and must therefore enlighten the understanding of the act itself. Jesus altruistically sharing bread and wine with his disciples draws his impending death into this prophetic drama. According to David Stacey, "the breaking of the bread did not signify violence at all; it

¹⁰ GEORG FOHRER, *Die symbolische Handlungen der Propheten*, 18.

¹¹ THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 380–385 makes this a starting point for their interpretation.

¹² THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 382–383. The translation is taken from GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, *The Historical Jesus*, 434, 435.

¹³ THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 384. THEISSEN/MERZ, *The Historical Jesus*, 436. Likewise JACOB NEUSNER, *Jews and Christians*, 100–102.

¹⁴ Similarly COLLINS, *Mark*, 654.

¹⁵ See DAVID STACEY, "The Lord's Supper as Prophetic Drama".

¹⁶ HEINZ SCHÜRSMANN, *Jesu ureigener Tod*, 79.

signified pluralisation.”¹⁷ We are then left with a tense relationship between act and its interpretation since there is no doubt that the explanation speaks of a violent death (see later). It is worth noting that some early interpreters of Paul’s rendering of this tradition in 1 Cor 11:24 have clearly taken the breaking of the bread to signify Jesus’ death in speaking about the broken bread “that is for you.” This, of course, substantiates 1 Cor 11:26 further: “For as often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim the Lord’s death until he comes.”

A fundamental consonance between the two main parts of the symbolic act suggests that death is anticipated in the act itself, albeit somewhat indirectly.¹⁸ This suggestion finds substantiation in Mark 10:38, where “drinking the cup” is synonymous with Jesus’ death, and in Mark 14:36, where the impending death is symbolized in the cup he is about to drink.¹⁹ Thus, already at the level of the prophetic act, Jesus performs an altruistic death. The idea of dying for others is therefore not reserved for the interpretation added to the act, although it is spelled out there. By themselves, the broken bread and the poured out wine carry a meaning within the message of Jesus the prophet. They visualize not only sharing, but also altruistic death.

2.4. *Dicta*

Jesus interprets his performance orally, thereby making it more explicit with regard to meaning. The transition from act to speech is marked by the much discussed τοὔτό ἐστιν, which appears twice in the symmetrically structured text.

2.4.1. “*This is...*”

The explanation of both bread and cup is introduced by τοὔτό ἐστιν. These transitory words have caused immense theological debates triggering and motivating divides between churches up until the present. It suffices here to bring to mind the discussion of “Realpräsenz” (Catholic and Lutheran traditions) or symbolic interpretation (Zwingli and the traditions deriving from the Left Wing Reformation) tied up with the precise interpretation of this very phrase. In short, τοὔτό ἐστιν has been closely linked with bread and wine, or the Eucharistic elements. With regard to the wine words, this is pretty obvious since the demonstrative nominative neuter singular of οὗτος may well refer to ποτήριον. Proceeding similarly with regard to interpreting the bread is less evident, since ἄρτος is masculine. Ulrich Luz observes that this tension was pointed out already by Juan de Maldonat (1533–83).²⁰ Luz seems to embrace that interpretation when he takes τοὔτό to refer not to the “bread” (ὁ ἄρτος) as such, but to the entire process of breaking the bread, taking and eating it. According to Luz, this implies that there is no identity between bread and body. It is what Jesus does to the bread, the act of breaking bread and distributing it,

¹⁷ STACEY, “The Lord’s Supper as Prophetic Drama”, 93.

¹⁸ PAUL F. BRADSHAW, *Reconstructing Early Christian Worship*, 18–19 argues that the focus over time changed from an act of feeding to sacrifice. This view implies no continuity between performance and interpretation (more on this later).

¹⁹ JOACHIM JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 53 who draws attention to the red colour of wine as being indicative of death. This fails to convince.

²⁰ ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, 112.

that relates to Jesus' body.²¹ Luz's interpretation naturally targets any idea of a substantial identity of bread and wine with the body and blood of Jesus here. Due to the symmetric style, the bread- and the wine dicta must be interpreted likewise. Hence, he also avoids any thought of drinking blood here. In my paper presented in Metochi, I reasoned likewise, and considered τοῦτό ἐστιν to form the transition from prophetic performance to explanation. Although Luz makes no such connection, in the end our interpretations turned out to be very similar; the act done to the bread was the key here.

The comments made by colleagues made me rethink this. In the first place, "take" (λάβετε) or even more, Matthew's "take, eat" (λάβετε φάγετε), distances "this is" from the act itself. This means that τοῦτό ἐστιν is more likely a reference to the bread itself, although what Jesus did is still of importance. According to strict rules of agreement or congruence, we would expect οὗτός ἐστιν τὸ σῶμά μου to make a reference to the bread, but practice is certainly more irregular and flexible.²²

There are two possible explanations as to why there is a lack of grammatical agreement here. One is that we have a so-called *constructio ad sensum* here, which implies that ordinary rules are dismissed.²³ A thing like bread – not so with persons – may without further ado be described in neuter,²⁴ which is also often the case in modern languages. The other possible explanation may be another rule of agreement, namely that a pronoun subject is made to agree with the predicate noun.²⁵ In the sentence under discussion here, τὸ σῶμά μου is the predicate noun in neuter. This probably caused the pronoun subject to be in neuter, although it still refers to the masculine ὁ ἄρτος. Both reasons given here make the neuter pronoun "this" refer to "the bread" (masculine), which however is broken and distributed by Jesus.²⁶ Due to the symmetry of the Eucharistic words, this interpretation is to be applied to both bread and cup, thereby paving the way for a substantial identity between what is consumed and Jesus himself.

2.4.2. "My body"

The broken and distributed bread is given an explanation which, compared to the wine-saying, is rather brief and simple. Nonetheless, it is certainly not meagre. The Christological emphasis implied in identifying the broken bread with "my body" distinguishes the last meal from any ordinary meal in which bread serves as nutrition, also separating itself from the Passover meal in commemorating another story. Albeit short, the interpretation given determines the nature of the meal as pointing out new directions. At the

²¹ LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, 112.

²² RAPHAEL KÜHNER/BERNHARD GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 74; FRIEDRICH BLASS/ALBERT DEBRUNNER/FRIEDRICH REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 132.1 on agreement (congruence). Here is mentioned that the formulaic phrase τοῦτό ἐστιν and the like often is used without reference to the gender of the word explained; cf. Latin *id est* or *hoc est*.

²³ BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 134.

²⁴ KÜHNER/GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 74; s BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF,

Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 132.1. Textbook example is Matt 22:38 αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή.

²⁶ RUDOLF PESCH, *Das Markusevangelium*, 357: "Mit dem Deutewort τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου deutet Jesus das Brot, das er bricht und austeilte, auf sich selbst...". (In the phrase τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, Jesus interprets the bread broken and distributed with reference to himself; my translation); LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, 112.

centre of this meal is Christ alone; it thus brings to mind Luke's concentration on Jesus expressed in his "do this in remembrance of me". No soteriological explanation is mentioned, although it is implied in the fact that the bread is identified with Christ himself. Moreover, the action done to the bread, i.e. blessing, giving and urging those present to receive, implies that it is beneficial to them. In identifying this bread with Christ's body, it becomes salvific. The symmetry with the wine dictum, as well as the passion setting, suggest that those participating in the meal become beneficiaries of Christ's death.²⁷ Christology and soteriology are therefore intertwined here.

Kristina Dronsch has made an interesting suggestion in pointing out that Mark 14:1–42 is replete with anticipations or forward-looking notices (Vorausverweise) finding their completion, so to say, within the Passion story itself. One example is how Mark 14:8 points forward to the women who want to anoint the body of Jesus (16:1). However, according to Dronsch, there are two such forward looking notices without any completion within the text itself. Firstly, there is Mark 14:9, where it says that wherever the Gospel will be proclaimed, the story of the anointing woman will be recalled and retold. Clearly, the perspective here is beyond the story told in Mark's Gospel itself. This sheds light on the second observation, namely how the passage on the last meal is to be understood. Mark 16:6 about the body of Jesus which is absent, forms an open space that 14:22–23 on the present body and blood of Jesus fills in. It is significant that this transcends the textual level: "... die Einsetzungsworte ... haben ebenfalls eine vorausweisende Funktion, aber eine über die Textebene hinausgehende. Es handelt sich deswegen keineswegs um ein Abschiedsmahl, sondern vielmehr um ein Anwesenheitsmahl für die Zeit der LeserInnen, natürlich für die Zeit seines abwesenden Leibes." (... the words of institution... are likewise pointing forward, but they point beyond the textual level. Hence, this is not at all a farewell meal, but rather a meal concerned about presence at the time of subsequent readers, certainly for the time when Jesus' body is absent.)²⁸ As a result, Jesus proclaims in the dicta where his body is to be found in a time when he is no more present as before. This reading has a repercussion on two important aspects. In the first place, it emphasizes the importance of the real presence of Jesus in the bread and wine being consumed. In the second place, the absence of any explicit perpetuation of the meal separates Mark (and Matthew) from Luke, who is vocal on this by saying: "Do this in remembrance of me." As for Mark, Dronsch's interpretation serves to minimize this difference.

2.4.3. *Cup and Covenant*

The wine that is consumed represents Jesus' blood poured out for many, and the verb ἐκχέω, ἐκχύν(ν)ω is often combined with fluids. When associated with blood, the verb simply means to commit murder or the shedding of blood, often with reference to a violent death.²⁹ References in the Septuagint are numerous,³⁰ sometimes referring to sacrificial death, but this is to be decided from the context rather than simply for the term

²⁷ WEIDEMANN, "„Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24)", 86 rightly points out that body (σῶμα) in Mark's Gospel is not a subscription for "I", but does refer to the body (Jesu Leib).

²⁸ KRISTINA DRONSCH, "Text-Ma(h)le. Die skripturale Funktion des Abendmahles in Mk 14", 163. My English translation.

²⁹ See JOHANNES BEHM s.v., in: TDNT 2.467–469.

³⁰ Gen 9:6; 37:22; 1 Sam 25:31; 1 Kgs 2:31; 2 Kgs 16:15; 21:16; 24:4; 1 Chr 22:9; 28:3. See also Josephus *Ant.* 6.271; 13.314–315 and Philo *Somm.* 1.74; *Flacc* 189–190.

itself. “For many” clearly implies a death to the benefit of others. Thus, the death of Jesus is involved not only in the narrative setting, but also in the action with the wine in particular. In other words, at this point the narrative context enters the Eucharistic words themselves. The wine poured out therefore focuses on the death of Jesus.

However, how this death works beneficially is to be further determined. This happens in two ways in Mark’s version of the cup dictum: ὑπέρ and the Scriptural passages involved, or rather by bringing the two together.³¹ The preposition introduces the beneficiaries and claims that Jesus’ death is for them, or at least on behalf of them.³² It is comparable to Mark 10:45, where ὑπέρ is replaced by ἀντί, thereby implying that Jesus died instead of his beneficiaries.³³ This aspect is then interwoven into a pastiche of Biblical passages. The fact that the interpretation of the symbolic act is extended into language taken from the Scriptural tradition is itself worth pondering upon, which also adds to the explanation of the cup significance not being equally visible in the bread saying. What biblical texts make up this line in Mark? Verbal links may be established to different passages.³⁴

Exod 24:8 depicts Moses in an act of sacrificing, saying: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης (“see the blood of the covenant”). Zech 9:11 promises that God, by the blood of his covenant (ἐν αἵματι διαθήκης), will set prisoners among the people free from pits that have no water. The majority of the mss of Mark as well as the early translations, some minuscules, in addition to Codex A, has τῆς καινῆς διαθήκης, thus making Jeremiah 31(38) intertextually highly relevant. However, this is most probably a reading influenced by Luke and Paul. In itself, this variant attests to the fact that harmonization was in process, guided here by the need to strengthen the Scriptural interpretation of the incident and probably also shaping the text. It is to be assumed that this Scripture-based interpretation started as early as at the initial level of preserving and handing on the story of the Last Supper, and that Mark’s version is also caught up in this on-going process.

Isa 53:12 (παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ....καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη) is very often seen as either the direct text behind Marks’ ὑπὲρ πολλῶν (“for many”) or as a more general biblical background.³⁵ Jeremias adds to this that *h’erah* (Isa 53:12) corresponds to ἐκχέω, thus further strengthening the Isa 53 connection, though I find this dubious on lexical grounds. Nowhere in the Septuagint is this Hebrew verb translated with ἐκχέω. A more relevant observation to the question of Isa 53 here is the fact that παραδίδωμι, which does echo Isa 53:12 LXX, holds a key role in the passages leading up to the Last Supper (Mark 14:10–11, 18, 21). Let us take a look at Luke on this point. According to Luke, Judas will “hand over” Jesus; παραδίδωμι, appearing twice (Luke 22:21–22), may echo Isa 53:12. This observation finds substantiation in two facts. Firstly, the betrayal is drawn into a divine plan (κατὰ τὸ ὀρισμένον) (Luke 22:37), which “according to the Scriptures” is synonymous with being related to the death of Jesus (Luke 24:46; Acts 3:18; 17:3; 26:22–23 cf. Luke 4:16–30). The phrase κατὰ τὸ ὀρισμένον is also synonymous with God’s βουλή (“plan”) (Acts 2:23

³¹ ADELA Y. COLLINS, “Finding Meaning in the Death of Jesus”, 176–181.

³² For the widened perspective, see above.

³³ BDAG s.v.

³⁴ For a discussion of these texts, see SCOT MCKNIGHT, *Jesus and His Death*, 287–292.

³⁵ See, e.g. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 178–182.

and 4:28). In the second place, the scenes immediately following upon the last Supper in Luke are rounded off by emphasizing the divine plan according to the Scriptures by precisely citing from Isa 53:12: καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη (“and he was counted among the lawless”) (Luke 22:37), which in Isa 53:12 is intimately connected with παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ. In Luke 22:37, God’s plan in accordance with Scripture is expressed in the divine δεῖ. In fact, the story about Jesus’ last meal is introduced by a similar δεῖ (ἔδει Luke 22:7), referring to the divinely appointed time for slaughtering the Passover lamb. “Δεῖ is therefore a typical Lucan vehicle for describing the necessity that God’s plan, as expressed in Scripture, be fulfilled.”³⁶ Isaiah 53 is most likely part of this Scriptural basis. This of course is much more explicit than in Mark, but I tend to think that Isaiah 53 resonates in Mark 14:24, as well as in 10:45.

These biblical passages bring two biblical ideas to the interpretation, as both Covenant and sacrificial death resonate here. The last meal then becomes a meal where covenant is being negotiated, while Exodus 24 is an account of a covenant ceremony somehow inaugurating a turning point. Gerd Theißen and Annette Merz rightly bring to mind that covenant by nature is “ein einmaliger Akt” (The making of any covenant is a unique act).³⁷ The combination with Isa 53 alters the role of the blood. What in Exodus 24 is solely a means of ratification now takes on notions of sacrificial blood as well. Hence, the meal represents a negotiation of covenant in the light of Jesus’ impending death.

2.5. Eschatological Prospect — A Synoptic Perspective

All the Synoptic Gospels have Jesus saying that this is his last meal with the disciples.

Mark 14:25

ἀμὴν λέγω ὑμῖν
ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου
ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ

“Truly I tell you,
I will never again drink of the fruit of vine
Until that day when I drink it new in the kingdom of God.”

In solemn style, Jesus declares that his participation in such festive meals will be disrupted and resumed later in the Kingdom of God. Jesus’ abstaining from the meal presently enjoyed is not in view.³⁸ Mark 14:25 is about his impending death, and how that will bring an end to such festive occasions for him to enjoy. This is simply the last meal, and implicit in this is therefore that it is a farewell. As we will see later though, this farewell implies a transformed presence. Additionally, Jesus’ saying implies an eschatological horizon. The future Kingdom of God is not alone in expressing this, as “new” implies a fulfilment as well. The last Supper is not only a farewell, but also celebrates the hope of a future reunion at the table in the Kingdom of God. In this way, this last meal links up with many eschatological texts about the Kingdom as a festive meal (Isa 25:6–9; Matt 8:11; Luke 13:28;

³⁶ CHARLES H. COSGROVE, “The Divine Δεῖ in Luke-Acts”.

³⁷ THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 373. THEISSEN/MERZ, *The Historical Jesus*, 423.

³⁸ Pace JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 207–218.

14:15–24; 15:1–3), which is also a motif present in Jesus' commensality with the marginalized in Mark's Gospel (2:13–17).

Matt 26:29

λέγω δὲ ὑμῖν
οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου
ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου

"I tell you,
I will never again drink of this fruit of the vine
until that day when I drink it new with you in my Father's kingdom".

Matthew closely follows Mark, the most important alteration being "with you", which is found here. It is then made explicit that his fellowship with his disciples will be brought to a stop, and the eschatological banquet brings a precise resumption of this fellowship.

Luke 22:16

λέγω γὰρ ὑμῖν
ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῆ ἔν τῃ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ

"For I tell you,
I will not eat it until it is fulfilled in the kingdom of God".

Luke 22:18

λέγω γὰρ ὑμῖν
[ὅτι] οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ
"For I tell you that from now on I will not drink of the fruit of the vine until the kingdom of God comes".

Luke has either reworked Mark or he renders an independent tradition here. He has a related saying twice, one referring to eating (v. 16) and another to drinking (v. 18). Accordingly, the farewell character of the meal is given weight.³⁹ Rather than using "new" to characterize the heavenly banquet, Luke speaks of the fulfilment of the present meal (cf. Luke 22:29–30). In the words of François Bovon, the Last Supper is "auf eine Erfüllung angelegte Feier" (a celebration with a view to its fulfilment).⁴⁰ Joachim Jeremias takes v. 15 as an unfulfilled wish, whereby v. 16 explains that Jesus abstains from the meal.⁴¹ Implied in this is that Luke makes the Eucharist not a meal intended for Jesus, but one solely for his followers. In my view, this view, if correct, strengthens the secondary nature of Luke at this point, although the same tendency is already at work in the little attention the participation of the disciples receives even in Mark. However, the rather strong expression of his desire to partake, should, if Jeremias is correct, have been followed in v.16 by a contrastive statement in v. 16; γὰρ does not favour such a reading. Instead, it seems to intensify Jesus' wish to eat with his disciples one last time.

³⁹ WILLIAM S. KURZ, "Luke 22:14–38".

⁴⁰ FRANÇOIS BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 243. This brings to mind Paul's "until he comes" in 1 Cor 11:26. My own translation.

⁴¹ JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 207–209. Thus also PETER STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, 131.

3. Matthew

3.1. *The Narrative Setting*

The scene for the last meal is set in Matt 26:2, in which the feast (τὸ πάσχα)⁴² approaches and Jesus will be crucified. This is prepared for by a plan to seize and kill him (Matt 26:3–5, 14–16), and by his being anointed in an act prefiguring his burial (Matt 26:6–13). Like Mark, Matthew also has the preparation for the meal and the eating of the Passover lamb (φαγεῖν τὸ πάσχα) (Matt 26:17–19). This preparation is motivated by a solemn statement: ὁ καιρὸς μου ἐγγύς ἐστιν (“my time is near”), bringing to mind Matt 4:17 and the dictum that launched Jesus’ ministry. From this, I gather that this meal comprises both the core and the end of this ministry. Furthermore, Matt 26:18 about Jesus claiming a room is a flashback to 21:2, where Jesus claimed a donkey, with reference to the fulfilment of Scripture (Matt 21:5). Matt 26:18 is to be understood likewise, which is affirmed in v. 24: καθὼς γέγραπται (“as it is written”). Compared to Mark, there is a stronger emphasis on the role of Scripture here, which is in accordance with this Gospel’s frequent emphasis on Jesus’ ministry as fulfilling the purposes of Scripture.

3.2. *Structuring the Matthean Eucharistic words*

	Bread	Cup
Act	λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἐκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς	καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς
Dictum	εἶπεν λάβετε φάγετε	λέγων πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες
Explanation	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου	τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν όμενον εἰς ἄφεςιν αρτιῶν

3.3. *Interpreting Matthew*

Matthew follows Mark closely, but there are some important differences. Matthew’s imperative πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες (“Drink for it, all of you”), which parallels φάγετε (“eat”), brings symmetry to an odd narrative element in Mark’s text. Matthew appears to give directions for how to celebrate,⁴³ although there is no explicit concern for perpetuation as in Luke’s Gospel. The breaking of the bread and the distribution of it are united into one single act by the participle δούς. The explanation for the breaking of the bread

⁴² Note that Matt 26:18 speaks of ποιεῖν τὸ πάσχα, which might be rendered to celebrate or keep Passover.

⁴³ Thus, also McKNIGHT, *Jesus and His Death*, 263.

echoes Mark exactly. The present participle λέγων strengthens the impression that the imperative “drink” is drawn into the prophetic drama.

Ulrich Luz correctly comments that Matthew “berichtet nur, was Jesus tut und sagt” (It tells only what Jesus does and says).⁴⁴ The narrative piece of information that the disciples drank (Mark) is absent in Matthew (see above). Thus, the disciples, whose presence the narrative setting assumes, receive an even more remote role than in Mark. The preparation for the meal and the dipping with Judas imply that Jesus shares this meal with his disciples, but their presence is more or less dissolved into a general audience. The historical perspective in Matthew’s Eucharistic dicta is thereby volatilized beyond what happens in Mark’s Gospel, thereby suggesting that the text is now more directed at “Gemeindepraxis”, albeit an admonition to perpetuate the meal is yet to be found.

In the explanation about the cup, Jesus’ death is given a heightened role through γάρ, which adds a motivation. Here, Matthew gives a theological rationale for the cup in the churches, which strengthens the impression that the narrated meal is gradually being absorbed into “Gemeindepraxis”. The explanation of the cup is slightly altered in the prepositional phrase (περί), though with one significant addition: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. The “forgiveness of sins” breaks the basic symmetric pattern found in Mark’s version.

Covenant and blood together were key terms in Mark’s cup explanation, and this is the case here as well. However, Matthew’s addition εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (“forgiveness of sins”), in which the preposition is clearly final, gives the purpose or aim of the cup. In an analogy with Matt 1:21 (σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν cf. 6:12; 9:6, 18:21–35), the preposition introduces the benefits that will come out of the blood of Jesus.⁴⁵ Jesus’ ministry is therefore framed by statements about the forgiveness of sins. The story of Matthew’s Gospel starts and ends likewise: Jesus’ ministry aims at the forgiveness of sins. Implied in this is that the last meal thus encapsulates what this ministry is really about. In the words of Ulrich Luz: “Die Vergebung der Sünden ist für Matthäus das Zentrum der Sendung Jesu (For Matthew the forgiveness of sins stands at the center of Jesus’ mission).”⁴⁶ In that way, this observation substantiates what I stated above about the fulfilment perspective. Matthew follows Mark’s pastiche of biblical passages in the explanation of the cup, though with one important addition. The relationship to Jeremiah 31 (LXX 38) on the new covenant is strengthened through the addition of the forgiveness of sins. There, it says: ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι (v. 34), which sums up the basis on which the new covenant rests. Nevertheless, as both Paul and Luke do, Matthew does not introduce the word “new” here.

4. Comparison

A comparison between Synoptic versions of a given text paves the way for attempts at reaching for the alleged eldest version. In this project, that is primarily left for others to

⁴⁴ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, 95. For English translation, see ULRICH LUZ, *Matthew 21–28*, 364.

⁴⁵ A similar use of εἰς is seen with regard to baptism in Mark 1:4 and Acts 2:38. In Acts 5:31 (δοῦναι); 10:43 (λαβεῖν) and 13:38 (καταγγέλλεται) explores the meaning of the preposition through verbs that make forgiveness of sins a gift to be received.

⁴⁶ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, 116. For English translation, Luz, *Matthew 21–28*, 381.

do.⁴⁷ Nonetheless, I will limit myself here to pointing out some questions and considerations worthy of attention. Since the Lord's Supper was celebrated in diverse forms in the early Church, a fundamental pluriformity is to be assumed.⁴⁸ Implied in this is that variances in themselves are not necessarily indicative of age and chronology, which is the inevitable conclusion drawn from the diversity of the extant witnesses. More likely than assuming originality of one version against the others,⁴⁹ it is possible that older and newer elements go together in all three versions. The Synoptic Eucharistic words may well represent a so-called "living literature",⁵⁰ in which layers are merging. John P. Meier has formulated this insight in the following way: "We begin to appreciate the complexity of tradition history in the New Testament. Viewed from different angles, the same text may represent both earlier and later forms of a basic tradition."⁵¹

Simplicity is not necessarily a criterion of authenticity, but insight into how liturgy and catechesis shapes tradition⁵² nonetheless makes it reasonable to consider the less developed as indicative of an early stage in the process. Proceeding from that, the bread dictum in Mark, followed by Matthew, makes it likely that this is more original than Luke's "... given for you", although that is also clearly implicit in the performance (act) in Mark and Matthew. This will possibly suggest that the bread word in Mark is older than the wine word, which in all versions is given biblical intertextual references. From Mark 10:45, we would expect Mark not to omit "for you", if it was already there in the tradition at his disposal, thus suggesting that it has entered tradition at a later stage.⁵³ Clearly, the cup has attracted theological interpretations in a particular way.

All versions speak of covenant in ways that bring to mind an Old Testament pastiche of texts. In Luke, Jeremiah 31 is clearly echoed by the addition of "new". The fact that *ποτήριον* ("cup") appears in Luke's soteriological explanation, and that the blood is instrumental ("in my blood"), probably mirrors how the meal was celebrated to the best of his knowledge. Luke's Gospel raises problems if its own.⁵⁴ The order cup, bread and cup (longer version) represent an independent tradition that is different from what we know from other sources as well as from liturgical practice. The longer version, which has the best attestation in the mss by far, finds affirmation in this internal observation. Luke's order of events (cup, bread and cup) makes the meal setting more conspicuous than Mark and Matthew, a fact that is also strengthened by the second cup being said to take place after the meal. The order cup, bread (shorter version) has an analogy in *Did.* 9. Furthermore, the cup dictum in the shorter version has no soteriological interpretation; it simply

⁴⁷ BYRSKOG, "The Meal and the Temple" and WINNINGE, "The Lord's Supper in 1 Cor 11 and Luke 22" in this publication.

⁴⁸ This is a fundamental insight made by, e.g. PAUL F. BRADSHAW, *The Search for the Study of Christian Worship*.

⁴⁹ JOACHIM JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 138–189 and RUDOLF PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 69–89 opted for Mark as being closest to the original, while, e.g. HELMUT MERKLEIN, "Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte", considers Luke with its eschatological emphasis to be older.

⁵⁰ This phrase is taken from PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON/PHILLIPS L. EDWARDS, *The Apostolic Tradition*, 13–15. See also BRADSHAW, *The Search for the Study of Christian Worship*, 91–92.

⁵¹ JOHN P. MEIER, "The Eucharist at the Last Supper", 341.

⁵² ANDREW BRIAN MCGOWAN, "Is there a Liturgical Text in this Gospel?"; BRADSHAW, *The Search for the Study of Christian Worship*, 70–72; BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 11–15.

⁵³ Thus also MCKNIGHT, *Jesus and His Death*, 279.

⁵⁴ WINNINGE, "The Lord's Supper in 1 Cor 11 and Luke 22" in this publication, 579–602.

speaks of sharing: "Take this and divide it among yourselves." This corresponds to the first cup dictum in the longer version. This version of the cup dictum is the less developed, and thus equals Mark's bread dictum.

We have seen considerable variations and a different emphasis in the New Testament sources on the Lord's Supper.⁵⁵ In spite of this diversity, there is a remarkable degree of continuity between the different versions found in the New Testament. The following elements are worth mentioning, some of which will be commented on below:

- A Passover setting is unanimous in all Synoptic Gospels.
- All versions speak of bread and wine (cup). Bread broken is found in all versions, except in Paul's.
- In all versions, the meal is introduced with a thanksgiving, bringing to mind a Jewish setting of *berakah*.
- All versions make covenant a key concept in the interpretation of the meal.
- Those eating are made beneficiaries of Jesus' death.
- In all versions, the meal is a foretaste of the kingdom of God. 1 Cor 11:26 ἄχρι οὗ ἔλθῃ (until he comes) is analogous.

4.1. A Passover Setting?

According to all the Synoptic Gospels, the last meal Jesus shared with his disciples was a Passover meal.⁵⁶ However, John's Gospel places the crucifixion at the time the Passover lambs were being sacrificed in the Temple (John 18:28; 19:14), thus implying that the Passover meal was yet to be eaten, and John's version is more likely. Since the Passover meal marked the beginning of the festival, it is hard to imagine that Jewish leaders would participate in the process against Jesus immediately after that meal. This is precisely what is stated in John 18:28: "...They themselves did not enter the headquarters [of Pilate], so as to avoid ritual defilement and to be able to eat the Passover". Even so, all four gospels unanimously agree that Jesus' death took place during Passover in Jerusalem. Even if John claims that Jesus died during Passover Eve, he nevertheless testifies indirectly in John 6 to the Passover character of Jesus' body given for the world. John 6:4 fixes the time of the events to follow: "Now the Passover, the festival of the Jews, was near". This sheds light on the entire chapter, including vv. 51–56 in which Eucharist traditions are mirrored.⁵⁷ The death of Jesus is clearly implied in that passage. Moreover, Paul situates the Eucharistic words into the Passion narrative in 1 Cor 11:23b ("in the night he was betrayed"), and uses Passover theology to explain Jesus' death in the same letter (1 Cor 5:7). These are pieces of information invoking an explanatory narrative context, and the

⁵⁵ BRUCE D. CHILTON, "Method in a Critical Study of Jesus", 132–140 distinguishes between six types of Eucharists in the New Testament.

⁵⁶ The classical presentation in favour of this is JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 15–88.

⁵⁷ This is argued by BERTIL GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover*. See also BRANT PITRE, *Jesus and the Jewish Roots of the Last Supper*, who draws extensively on Passover to unlock the mysteries of the Last Supper. For John 6:51–56, see ENNO EDZARD POPKES, "Die verborgene Gegenwärtigkeit Jesu" in the present volume, 503–512. Also worth noting is also John 19:36 about no bone being broken on Jesus, an echo of Exod 12:46.

Passion Story is certainly the most likely candidate. In any case, from this it follows that the festival represents a framework for adequately reading the Passion story.⁵⁸

Jesus' last meal is construed by the Synoptic Gospels as a Passover meal. The narrative setting makes this evident, but there are also other elements which fit that context. A meal with ingredients being explained as referring to pieces of a story brings to mind what we know about the Passover celebration from the tradition handed down in *mPesh* 10.5. Certainly, the Mishna tractate *Pesahim* came into being after the composition of the Synoptic Gospels. Nevertheless, this tractate might represent traditions older than its composition.⁵⁹ Mark and Matthew say that the disciples left the meal ὑμνήσαντες ("when they had sung the hymn") (Mark 14:26; Matt 26:30), which seems to refer to some ritual celebration following after the meal. According to Luke (and Paul twice), Jesus urges his disciples to celebrate the meal in remembrance of him.⁶⁰ Neither Mark nor Matthew has this. However, if I am right, that they are both shaped by Eucharistic praxis, this implies that remembrance must have been an inherent part of their versions as well. Celebrating the past in the present is in itself an act of remembrance.⁶¹ The Passover atmosphere has implications for the interpretation, simply because we are provided with a framework adding meaning to details. In the words of Jens Schröter: "Diese erzählerische Einbindung gibt einen ersten Hinweis auf die Deutung des letzten Mahles Jesu" (The narrative context provides the first indication of how to interpret the last meal of Jesus).⁶²

This type of argument has been questioned by participants in the present project.⁶³ Clemens Leonhard points out that neither Exodus 12, Rabbinic Seder nor the Haggadah share elements with the ritual of Eucharist as we know it from the New Testament. The elements they do share are all derived from Greco-Roman table etiquette and the ritual of symposia. Leonhard admits that Pesach is important for the theory about Eucharist, but not for the way it was ritually practiced. Nonetheless, the question remains what Mark and Matthew, as well as their intended audience, envisaged when they spoke about "eating Pesach" (ἵνα φάγης τὸ πάσχα/φαγεῖν τὸ πάσχα) (Mark 14:12; Matt 26:17). Certainly, these texts do not envisage a detailed Passover meal, but they have some kind of Pesach meal in mind here. It is not only the time set for the meal that is an issue here; Mark and

⁵⁸ I concur with SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 44, who says that "Ungeachtet der chronologischen Differenzen stimmen die Berichte aller vier Evangelien darin überein, dass die Passionsereignisse im zeitlichen Umfeld eines Pesachfestes stattfanden" (Notwithstanding the chronological differences, the stories of the four Gospels unanimously claim that the Passion took place in proximity to the Passover festival; my own translation). Jeremias made a similar statement. "It should also be emphasized, however, that the Last Supper would still be surrounded by the atmosphere of the Passover even if it should have occurred on the evening before the feast" (p.88); thus also I. HOWARD MARSHALL, "The Last Supper", 558–560. 1 Cor 5:7 adds to this conclusion. Also worth noting is the fact that Paul's mentioning of the Lord's Supper in 1 Cor 10:16–17 follows immediately upon his application of Exodus traditions. I owe this observation to a conversation with PEDER BORGEN.

⁵⁹ See discussion in OSKAR SKARSAUNE, *In the Shadow of the Temple*, 399–422.

⁶⁰ For the understanding of this phrase, see WINNINGE, "The Lord's Supper in 1 Cor 11 and Luke 22", in the present publication, 579–602.

⁶¹ KARL WILLIAM WEYDE, "Do this in Remembrance of Me". CHRIS KEITH, "Memory and Authenticity", points out that memory is always shaped by needs. When this takes place in a text about a ritual, this easily becomes tantamount to a perpetuation of the incident remembered.

⁶² SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 43. My own translation.

⁶³ See CLEMENS LEONHARD, "Pesach and Eucharist" in the present publication, 275–312, cf. BYRSKOG in the present publication, "6.2. The Significance of the Meal".

Matthew also assume a certain meal to be consumed.⁶⁴ Leonhard's detailed exegesis is indeed helpful, but at the end of the day one question remains: Is the New Testament evidence of "eating Pesach" of no interest for a historical reconstruction of this meal? The New Testament documents are not to be ignored when Jewish practices of Jesus' time are being considered.⁶⁵

Nevertheless, as presented in the Synoptic Gospels, the Last Supper is not a celebration of this particular tradition alone.⁶⁶ Due to a reinterpretation of Passover in this meal, some of the comparisons are slippery. With reference to Matthew's version Christine Schlund is therefore correct when she says that the "Sühne-Opfer-Soteriologie des NT speist sich aus anderen Quellen" (The soteriology of sacrificial atonement draws on other sources).⁶⁷ Passover has no emphasis on forgiveness or atonement. The protecting blood on the doorposts (Exodus 12) becomes atoning or forgiving blood, because traditions, some of which are not taken from Passover, are combined in this meal. In the Synoptic Gospels, the last meal takes on new dimensions exceeding the Passover background, thus allowing for other perspectives on Jesus' death.⁶⁸ In short, since the stories of the last meal are culled not only from Passover traditions, the latter hardly explains all elements in this event, although they are indeed significant. The way the Synoptic Gospels models Jesus' last meal against this background makes it conspicuous that Jesus "feierte inmitten dieses Festes [i.e. Passah] schon weit mehr als nur die Erlösung Israels aus der ägyptischen Sklaverei" (Within this festival, Jesus celebrated much more than Israel's redemption from enslavement in Egypt).⁶⁹ This applies particularly to the redactional level of the Synoptic Gospels.

Though on different grounds, Paul F. Bradshaw⁷⁰ and Adela Yarbro Collins⁷¹ have recently argued that the bread and cup dicta are inserted by Mark into an already existing supper narrative. Hence, from a historical point of view, the Eucharistic sayings are independent from the story in which they are embedded. The Eucharist emerged from elsewhere, e.g. the feeding miracles (cf. John 6), not from the night Jesus was betrayed. According to Bradshaw, Paul started to associate the sayings with Jesus' Last Supper, and

⁶⁴ I therefore disagree with WEIDEMANN, "Dies ist mein Bundesblut" (Mk 14.24)", 74, who says that Mark renders a meal taking place at the Passover eve, but that the meal itself is not conceived of as a Passover meal.

⁶⁵ ANDREAS J. KÖSTENBERGER, "Was the Last Supper a Passover Meal?" is an advocate not only for the Lord's Supper being a Passover meal, but also that all four Gospels say so. He goes at length to make the evidence fit one unanimous pattern. I find his article to harmonize unduly. In the first place, I find it disturbing to speak of John 13 as though that was a Passover meal. For sure, a meal is mentioned, and the setting is the Passover, but nothing here indicates that John envisages Eucharist; that only happens in John 6. Furthermore, he makes the case that Pesach may refer not to a specific meal, but to the many meals celebrated during the Passover season. I find the phrase "eating Passover" occurring within a Passover setting to be much more precise than that. A tension appears in KÖSTENBERGER'S presentation here, between on the one hand the Synoptic evidence, where "eating Passover" refers to the Pesach meal, while the same expression in John 18:28 covers all the seasonal meals during Passover.

⁶⁶ This is not sufficiently pointed out by ROBIN ROUTLEDGE, "Passover and Last Supper".

⁶⁷ CHRISTINE SCHLUND, "Deutungen des Todes Jesu", 411. My own translation.

⁶⁸ ANGELA STANDHARTINGER, "Die Frauen von Jerusalem und die Entstehung des Abendmahls", 75 is likewise making her judgement on a comparison between the last meal and Passover without taking this into account.

⁶⁹ STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, 134. My own translation.

⁷⁰ BRADSHAW, *Reconstructing Early Christian Worship*,

⁷¹ COLLINS, *Mark*, 653–654.

Mark picked up from there and included them in the Passion story.⁷² Collins argues that the Eucharistic words do not smoothly follow upon the story about the preparation for the meal, and in my view, this is a correct observation. The unevenness of the Eucharistic words in the narrative context is certainly a sign that they have a *Sitz im Leben* not fully accounted for in the narrative. Be this as it may, to Mark as well as Matthew (Luke and Paul are to be included here as well), the Passion and the Passover setting are crucial for understanding Jesus' last meal with his disciples.

4.2. *Covenant?*

As pointed to above, the mentioning of covenant is a fixed element in the New Testament traditions on the Eucharist. It is a fact that this uniform piece of tradition does not find corroboration in the stories about Jesus' ministry before this event. The term *διαθήκη* is simply missing until it appears at the last meal. Hence, many scholars dismiss this as inauthentic, and failing to meet the criterion of coherence. Since the cup in all versions, Paul's included, is associated with covenantal texts, primarily Jeremiah 31, it is obvious that this represents a rather old and well-established interpretation.⁷³ As pointed out above, the nature of a covenantal ceremony as kind of an inauguration makes the reference here to coherence less convincing. Due to this nature of the event, it is unique. The fact that this motif is missing elsewhere in the Jesus tradition is therefore inconclusive as an argument with regard to the authenticity question involved here.

4.3. *Eschatology*

All Synoptic versions include statements of disruption with regard to enjoying festive meals together, and this fellowship will be resumed in the kingdom of God. Accordingly, the Eucharist is a farewell in all versions, including a transformed presence. Luke has clearly strengthened this aspect, a fact which leads him to make Eucharist a meal of remembrance in particular. He is susceptible to having developed what is less elaborated on in Mark and Matthew. In addition, all versions envision the meal in the kingdom of God to represent some type of fulfilment. Mark and Matthew speak of a "new" meal, which brings connotations of the heavenly banquet. Luke does not have "new" here; instead, he speaks of "fulfilment." At this particular point it is difficult to know which one

⁷² Bradshaw's view is similar to that of some members in the Jesus Seminar, who argue that Mark took "in memory of me" in Paul's version as point of departure for making a narrative. MARSHALL, "The Last Supper", 504–505, 513–516 offers relevant criticism.

⁷³ As pointed out by, e.g. MCKNIGHT, *Jesus and His Death*, 289, 304–311, covenant is not a concept forthcoming in Jesus's message as depicted in the New Testament. If Passover marks the framework for understanding Jesus' last meal (see below), it is worth noting JUDITH HARTENSTEIN, "Abendmahl und Pessach", 180–199 saying: "Inhaltlich lässt sich feststellen, dass die erzählten Pessachfeiern wichtige Übergänge in der Geschichte Israels anzeigen. An den Beginn einer neuen Phase gehört eine Pessachfeier – sowohl beim Einzug ins Land oder bei der Rückkehr aus dem Exil als auch als Erneuerung des Bundes nach Zeiten der Abgötterei. Auf der Erzählebene erscheinen die Pessachfeiern als ein Ritus, der eine neue Zeit der Verbindung mit Gott einleitet" (It can be demonstrated that celebrations of Passover are remembered to be indicative of important transitions in the history of Israel. A new phase is embarked upon by celebrating Passover. This applies to the entry into the Land, the return from Exile, as well as to the renewal of the covenant after times of idolatrous practices. On the narrative level, celebrating Passover is a ritual, inaugurating a new time of relationship to God; my own translation) (p.189).

is the more original. Both the Mark/Matthew version and Luke's version bring biblical notions of a heavenly banquet into the horizon here.

5. Summary

In both Mark and Matthew, the Eucharist is found in a narrative setting, i.e. the Passion story. Previous to this setting, a shaping of the text, be it catechetical or liturgical, is recognizable in both versions. Both in acts and words, the Eucharistic words represent interpretations of that particular story. Like a prophet, Jesus is miming the message. The act itself carries in its form the essence of its interpretation. There is supposedly an analogy between performance and words, and the act signifies giving and altruism, pluralization and even violent death. The latter is most clearly seen in what Jesus says about the wine. His interpretation of the wine is replete with Scriptural background, most importantly in terms of negotiating the covenant implications of Jesus' death. Matthew follows Mark closely, though with some differences that stand out. Matthew's dicta are more consciously symmetric in style, thus bringing the shaping of the text more clearly in view. In the Eucharistic words themselves, the disciples and their narrative setting are fading into the background, as they become shadow figures. Hence, the text reflects practice over and against event. Even so, perpetuation of the meal is still not explicitly addressed, as it is in Luke's Gospel. Furthermore, Matthew mentions the forgiveness of sins in particular, which is in accordance with his theology, but which also strengthens the influence of Jeremiah 31.

Both Mark and Matthew, as well as Luke, also give an eschatological prospect to this meal. The meal is the last meal Jesus celebrates with his disciples, hence it is a farewell. This aspect is particularly elaborated on in Luke's Gospel. The celebration includes hope as well, a reunion at the table in the Kingdom of God. The transformed presence, which in the Eucharist will there be enjoyed in full.

My study has prepared the way for some preliminary historical considerations. Mark and Matthew attest to a relatively stable tradition, albeit with minor differences. The fact that the Eucharistic words do not fit quite smoothly into the narrative context is accounted for in the text's previous shaping. This is hardly a compelling argument that Mark inserted it into the Passion narrative. Paul is in 1 Corinthians 11 a witness to the fact that even in the 50s the Eucharistic words were handed down as part of what happened "the night he was betrayed." The bread dictum in Mark and Matthew is less developed, differing from Luke's "given for you." In both versions, the wine dictum is more elaborated upon. It seems that in a particular way this part lent itself to interpret the death of Jesus, as well as to identify relevant Scriptural passages.⁷⁴

Bibliography

BEHM, JOHANNES, "ἐκκέω", in: *TDNT* 2.467–469.

BLOSS, FRIEDRICH/DEBRUNNER, ALBERT/REHKOPF, FRIEDRICH, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen¹⁴1976.

⁷⁴ I owe particular thanks to HANS-ULRICH WEIDEMANN, as well as JERKER and KARIN BLOMQUIST for their helpful comments on my paper, especially concerning the understanding of the important words "this is" in this passage.

- BRADSHAW, PAUL F., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Second Edition, Oxford ²2002.
- *Eucharistic Origins* (Alcuin Club Collections 80), London 2004.
- *Reconstructing Early Christian Worship* (A Pueblo Book), Collegeville, Minn. 2010.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E./PHILLIPS L. EDWARDS, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2002.
- BOVON, FRANÇOIS, *Das Evangelium nach Lukas 4. Teilband Lk 19,28–24,53* (EKKNT), Neukirchen-Vluyn & Düsseldorf 2009.
- BYRSKOG, SAMUEL, “The Meal and the Temple: Probing the Cult-Critical Implications of the Last Supper” in this publication, 423–452.
- CHILTON, BRUCE D., “Method in a Critical Study of Jesus”, in: TOM HOLMÉN/STANLEY PORTER, *Handbook for the Study of the Historical Jesus Vol. 1*, Leiden & Boston 2011, 129–158.
- COLLINS, ADELA YARBRO, “Finding Meaning in the Death of Jesus”, *JR* 78 (1998) 175–196.
- *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2007.
- COSGROVE, CHARLES H., “The Divine Δεῖ in Luke-Acts. Investigations in the Lukan Understanding of God’s Providence”, *NovT* 26 (1984) 168–190.
- DRONSCH, KRISTINA, “Text-Ma(h)le: Die skripturale Funktion des Abendmahles in Mk 14”, in: JUDITH HARTENSTEIN/SILKE PETERSEN/ANGELA STANDHARTINGER, *‘Eine gewöhnliche und harmlose Speise’. Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 157–179.
- FOHRER, GEORG, *Die symbolische Handlungen der Propheten* (ATANT 54), Zürich 1968.
- GRÄBE, PETRUS J., *Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen* (FB 96), Würzburg 2001.
- GÄRTNER, BERTIL, *John 6 and the Jewish Passover* (ConBNT 17), Lund 1959.
- HARTENSTEIN, JUDITH, “Abendmahl und Pessach. Frühjüdische Pessach-Traditionen und die erzählerische Einbettung der Einsetzungsworte im Lukasevangelium”, in: JUDITH HARTENSTEIN/SILKE PETERSEN/ANGELA STANDHARTINGER, *‘Eine gewöhnliche und harmlose Speise’. Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 180–199.
- HOOVER, MORNA D., *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus*, London 1997.
- HÄGERLAND, TOBIAS, “Retoriska övningar vid den sista måltiden (Luk 22:14–38)”, in: *SEÅ* 76 (2011) 137–160.
- JEREMIAS, JOACHIM, *The Eucharistic Words of Jesus*, London 1966.
- KEITH, CHRIS, “Memory and Authenticity: Jesus Tradition and What Really Happened”, in: *ZNW* 102 (2011) 155–177.
- KURZ, WILLIAM S., “Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses”, in: *JBL* 104 (1985) 251–268.
- KÖSTENBERGER, ANDREAS J., “Was the Last Supper a Passover Meal?” in: THOMAS R. SCHREINER/MATTHEW R. CRAWFORD, *The Lord’s Supper: Remembering & Christ Until He Comes*, Nashville 2010, 6–30.
- KÜHNER, RAPHAEL/GERTH, BERNHARD, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Band 1*, Hannover ³1904.
- LEONHARD, CLEMENS, “Pesach and Eucharist”, in this publication, 275–312.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilband 4 Matt 26–28* (EKKNT), Zürich & Neukirchen-Vluyn 2002.
- MARSHALL, I. HOWARD, “The Last Supper” in: DARRELL L. BOCK/ROBERT L. WEBB, *Key Events in the Life of the Historical Jesus* (WUNT 247), Tübingen 2009, 481–588.
- MCGOWAN, ANDREW BRIAN, “‘Is there a Liturgical Text in this Gospel?’: The Institution Narratives and their Early Interpretive Communities”, in: *JBL* 118 (1999) 73–87.
- MCKNIGHT, SCOT, *Jesus and His Death. Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005.
- MEIER, JOHN P., “The Eucharist at the Last Supper. Did it Happen?” in: *Theology Digest* 42 (1995) 335–351.
- MERKLEIN, HELMUT, “Erwägungen zur Überlieferungsgeschichteder neutestamentlichen Abendmahlstraditionen”, in: *BZ* 21 (1977) 88–101, 235–244.
- NEUSNER, JACOB, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London/Philadelphia Penn. 1991.
- PESCH, RUDOLF, *Das Markusevangelium Bd. 2* (HTKNT II), Freiburg 1977.

- *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80), Freiburg 1978.
- PITRE, BRANT, *Jesus and the Jewish Roots of the Last Supper*, New York/London/Toronto/Sidney/Auckland 2011.
- POPKES, ENNO EDZARD, “Die verborgene Gegenwärtigkeit Jesu: Bezüge zu eucharistischen Traditionen in Lk 24* und in den johanneischen Schriften”, in this publication, 503–512.
- ROUTLEDGE, ROBIN, “Passover and Last Supper”, in *TynBul* 53 (2002) 203–221.
- SANDNES, KARL OLAV, “Jesus som profet”, in: *TTKi* 60 (1989) 95–109.
- SCHLUND, CHRISTINE, “Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition”, in: JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER, *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2005, 397–411.
- SCHRÖTER, JENS, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.
- SCHÜRMAN, HEINZ, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*, Freiburg/Basel/Wien 1975.
- SKARSAUNE, OSKAR, *In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity*, Downers Grove, Ill. 2002.
- STACEY, DAVID, “The Lord’s Supper as Prophetic Drama” in: MORNA D. HOOKER, *The Signs of a Prophet*, 80–95.
- STANDHARTINGER, ANGELA, “Die Frauen von Jerusalem und die Entstehung des Abendmahls. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Einsetzungsworte im Neuen Testament” in: JUDITH HARTENSTEIN/SILKE PETERSEN/ANGELA STANDHARTINGER, *„Eine gewöhnliche und harmlose Speise“. Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 74–104.
- STUHLMACHER, PETER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992.
- THEISSEN, GERD/MERZ, ANNETTE, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.
- The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, tr. By John Bowden, London 1998.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, “Dies ist mein Bundesblut‘ (Mk 14,24): Die markinische Abendmahlserzählung als Beispiel für liturgische beeinflusste Transformationsprozesse”, in: WILFRIED EISELE/CHRISTOPH SCHAEFER/HANS-ULRICH WEIDEMANN, *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald* (Herders Biblische Studien 74), Freiburg/Basel/Wien 2013, 56–98.
- WEYDE, KARL WILLIAM, “‘Do this in Remembrance of Me’. On the Old Testament Background of the Words of Jesus at the Last Supper”, in: REIDAR HVALVIK/JOHN KAUFMAN, *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages. Studies in Honour of Professor Oskar Skarsaune on his 65th Birthday*, Trondheim. Tapir 2011, 195–209.
- WINNINGE, MIKAEL, “The Lord’s Supper in 1 Cor 11 and Luke 22: Traditions and Development” in this publication, 579–602.

Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal

Thomas Kazen

Abriss

Die neutestamentlichen Erzählungen des letzten Mahles Jesu (Mk 14:22–25; Mt 26:26–29; Lk 22:15–20; 1 Kor 11:24–25) enthalten Opferkonnotationen verschiedener Art. Markus spielt eindeutig auf die Bundesopfer (Exodus 24) an: die Autorität der Jünger wird durch ihre Teilnahme an einer Mahlzeit bestätigt. Spuren einer allgemeinen Märtyrer-Ideologie sind sichtbar, aber Markus verknüpft nicht die metaphorischen Bundesopfer Jesu mit Sündenvergebung. Anspielungen auf die *chattat* („Sündopfer“) oder auf Jesaja 53 fehlen.

Nicht einmal Matthäus nennt den Tod Jesu ein *chattat*, auch wenn er erklärt, dass das Bundesblut Jesu für die größere Gemeinschaft vergossen und mit Sündenvergebung verknüpft ist. Das Bundesopfer bleibt das Hauptobjekt für Matthäus, während Sündenvergebung als eine Funktion der Bundesgemeinschaft verstanden wird. Lukas' etwas divergierende Version (die lange Rezension) fokussiert sich ebenfalls auf das Bundesopfer und legt besonderen Schwerpunkt auf die Neuheit des Bundes. Es ist möglich, intertextuelle Anspielungen auf Jeremia 31 zu sehen, aber für Sündenvergebung fehlen die Assoziationen. Trotz seiner Vorliebe für kultische Konnotationen anderswo geht Paulus nicht weiter als Lukas in seiner Version des letzten Mahles Jesu.

Die Wurzeln des jüdischen Passah-*seder* stammen wahrscheinlich nicht aus der zweiten Tempelperiode, und man kann sich nicht einfach an spätere rabbinische Auslegungen für eine Interpretation des letzten Mahles Jesu anlehnen. Die Kontextualisierung dieser Mahlzeit als ein Passahmahl spielt keine oder nur eine geringe Rolle für die synoptischen Verfasser. Wir können zwar über eine primitive „Letztes-Mahl-Jesu-Tradition“ spekulieren, aber es gibt keine Beweise für eine spezifische Opferdeutung von Seiten Jesu als Ursprung solch einer Tradition, mit Ausnahme eines sehr allgemeinen Verständnisses der Vorteile eines edlen Märtyrertods für andere.

1. Introduction

Jesus' last supper is probably the most famous meal in the New Testament and its interpretation has consumed much scholarly energy.¹ The three synoptic gospels provide their versions of the meal with a focus on Jesus' interpretative pronouncements over the bread

¹ I do not intend to provide a history of research, but some representative works from the past (of very diverse character) are: HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (ET: *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*); WILLI MARXSEN, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (ET: *The Lord's Supper as a Christological Problem*); JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (ET: *The Eucharistic Words of Jesus*); GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*; I. HOWARD MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*; HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korin-*

and the wine.² The gospel of John substitutes this with a narrative of footwashing and its explication, which will not be subject to this investigation.³

In the synoptic gospels, the interpretative sayings of Jesus over the bread and the wine can arguably be regarded as the central part of the narrative (Mark 14:22–25; Matt 26:26–29; Luke 22:15–20). The fact that these sayings, apart from the larger narrative, are preserved by Paul (1 Cor 11:24–25), is further evidence for their global importance in the early movement of Christ-followers. Their meaning has been a cause for discussion and dissent through history, and their use as a resource for interpretation begins with Paul himself, who appeals to them in a discussion of order and behaviour in the congregation, to prevent people from eating and drinking excessively at gatherings (1 Cor 11:17–34). This *ad hoc* use, however, is not really representative of the way in which Jesus' sayings have been interpreted since. Theological interpretations have mostly focused on how, precisely, the bread and the wine are assumed to be identified with, represent, or symbolize, Jesus' body and blood. Various attempts to answer that question have been tangled up with confessional conflicts through the history of the Christian church.

Generally labelled “the words of institution”, this passage has traditionally been taken as an institution narrative for the Christian eucharistic rite. Historically, it is reasonable to understand the meal practices of the earliest believers after the Passover events as in some continuity with those of Jesus' own movement during his lifetime,⁴ but the circumstances of the last meal and its role for subsequent developments are much contested. The historicity of the “event” itself is not a given, although everyone would by definition have had a “last meal”. The narrative is highly stylized and adapted to a liturgical setting, albeit its various versions achieve this in different ways or to varying degrees. The tradition may be taken as evidence for Jesus having anticipated his martyrdom – a not very unlikely expectation in view of his general behaviour and current role expectations⁵ – and for having expressed or enacted this at a communal meal close to his arrest. Although far from instituting a rite, such a scenario can be argued and we will return briefly to this question towards the end.

The present article, however, has a different focus. What do the various versions of the narrative of the last supper, and in particular of Jesus' interpretative sayings, reveal about early interpretations of Jesus' death? Do these interpretations of Jesus' last meal carry sacrificial connotations, and if so, of what kind are they? Sacrificial interpretations of Jesus' death soon evolved; in the New Testament those of Paul and of the author of the letter to the Hebrews are the most pronounced, and various attempts at systematization continued for centuries.⁶ However, I make no attempt to give an overview of historical interpretations of Jesus' death, nor will I discuss Christian atonement theologies. I will instead

therbrief; JENS SCHRÖTER (ed.), *Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*; SCOT MCKNIGHT, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, 243–334.

² Mark 14:12–25; Matt 26:17–28; Luke 22:7–20.

³ John 13:1–30.

⁴ JOHN DOMINIC CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, 303–353, 360–367; JÁNOS BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*. Cf. CRAIG L. BLOMBERG, *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners*, 97–163 (I have reservations about Blomberg's understanding of the mechanisms of purity and holiness).

⁵ Cf. my argument in THOMAS KAZEN, “The Christology of Early Christian Practice”.

⁶ For an accessible overview, see STEPHEN FINLAN, *Options on Atonement in Christian Thought*. Cf. ANDREW MCGOWAN, “Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition and Transformation in Early Christian Ritual

limit my analysis to sacrificial interpretation in the narratives of Jesus' last meal, with the exception for some concluding reflections on the possible history behind the tradition.

2. Two versions

Apart from the very different Johannine story, we are dealing with two basic versions of the narrative of Jesus' last meal: Mark and Luke. Matthew follows the Markan version quite closely, as he mostly does. In the introductory narrative, leading up to the meal itself (Mark 14:12–17; Matt 26:17–20), Matthew abbreviates Mark in his usual way by omitting incidental or unessential details. Already here (Luke 22:7–14) Luke differs somewhat: Jesus takes the initiative rather than the disciples and Peter and John are named as the two disciples sent into the city. Luke, however, includes the Markan incidental detail about following a man carrying a water jar, which Matthew omits. There is little reason to assume a separate Lukan source here, as variations fall well within the observable range of Lukan rewriting for stylistic and other reasons.⁷

It is as we come to the meal itself that we can talk of versions rather than variants. Matthew again follows Mark relatively closely in the passage predicting the betrayal, including the saying about the Son of Man going away (Matt 26:21–25; Mark 14:18–21). As a response to this saying, Matthew adds a direct question from Judas (“It’s not me, rabbi?”), confirmed by Jesus’ reply. While Luke does include a short variant of the Son of Man saying, he changes the order of the rest, so that the disciples’ questions follow after both the prediction and the saying. Most importantly, all of this comes only *after* the sayings over the bread and the wine. Instead Luke has a quite different introduction to the sayings (Luke 22:15–18), of which only the last part (v. 18) clearly corresponds to Mark or Matthew, where it, however, follows after the cup saying. The result is that Luke presents an extended eschatological saying:

I have earnestly longed to eat this *pascha* with you before I should suffer. I tell you that I will never ever eat it until it is fulfilled in the kingdom of God. And after having received a cup and given thanks, he said: Take this and share between yourselves, because I tell you that I shall never ever drink of the fruit of the vine from now and until the kingdom of God comes.

At this point Luke enters the sayings over the bread and the wine (Luke 22:19–20). The wording, however, is conspicuously close to Paul (1 Cor 11:23–25) and there is no doubt that Luke and Paul here share a different version of this tradition than the one followed by Mark.⁸ Like Paul, Luke for example has εὐχαριστήσας rather than Mark’s (and Matthew’s) εὐλογήσας; he lacks the imperative λάβετε; he has the Pauline τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (adding a participle, διδόμενον, that should perhaps be assumed in Paul); and most importantly, he Meals”. For a commentary to the Matthean text with much emphasis on reception history, see ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)*, 94–122.

⁷ See for example JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 132–153; JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXIV): Introduction, Translation, and Notes*, 1386–1389; I. HOWARD MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, 799–801.

⁸ This is the most common opinion among commentators; see for example FITZMYER, *Luke (X–XXIV)*, 1393; cf. HEINZ SCHÜRMAN, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20: II. Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7–38*; RUDOLF PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*; MARION L. SOARDS, *The Passion According to Luke: The Special Material of Luke 22, 28–30*. Soards points out that the idea of Paul and Luke having a common (liturgical) source goes back at least to Albert Schweitzer (134, n. 13).

includes the Pauline injunction to repeat the rite: τούτο ποιείτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. As Luke then turns to the saying over the cup, his version is almost identical with Paul's text, except for a slight change in word order, an omission of a redundant ἔστιν, and a genitive of the personal pronoun (μου) instead of Paul's possessive (ἐμῷ). At the end, however, Luke does not, like Paul, repeat the injunction to do this in remembrance, but finishes off the saying with a phrase analogous to the one concluding the bread saying: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, after which follows the scene predicting the betrayal.

Luke's version of the sayings is thus closely related to Paul's, but whether this is due to access to another source, oral tradition, liturgical practice, or knowledge of Paul's letters, is a moot question.⁹ The displacement of the scene predicting the betrayal is not so conspicuous that it would not be able to qualify as Lukan creative rewriting. As Luke continues directly after this with a creative merge of Markan and Q materials that do not originally belong in a passion narrative setting, we could easily envisage Luke as having authored most of the section based on Mark alone.¹⁰ The exception is the "Pauline" sayings (vv. 19–20) and possibly parts of the eschatological passage (vv. 15–18), to which we will return later. Taken together, these verses present quite a different version compared to that of Mark, followed by Matthew.

The resulting doubling of cups has, however, always been puzzling. This is solved by *Codex Bezae*, which simply omits vv. 19b–20, with the result that Luke's order becomes cup-bread, instead of bread-cup.¹¹ This excision – if that is how we should regard it – omits the possible reference to sacrifice in Luke, by stopping short of τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, and it also removes the only explicit injunction to continuous ritual repetition of this meal that we have in the gospels. The reading of *Codex Bezae* does not, however, sever the link between the Lukan text and Paul, since v. 19a is still almost identical with 1 Cor 11:23–24.

In spite of virtually every other manuscript of any importance providing evidence for the so-called "longer reading", the apocopated variant of *Codex Bezae* has had quite some support up to the middle of the 20th century.¹² It is still considered and argued for by scholars,¹³ but it has lost ground and in my view there is compelling evidence for re-

⁹ See for example the discussion with references in JONATHAN SCHWIEBERT, *Knowledge and the Coming Kingdom*, 42–44; cf. ANDREAS LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, 258.

¹⁰ For now classical statements of Luke using another source than Mark in this section, see SCHÜRMANN, *Einsetzungsbericht* and VINCENT TAYLOR, *The Passion Narrative of St Luke: A Critical and Historical Investigation*; For a study of Luke 22, arguing that Luke rewrote Mark freely rather than used a special source (except for some oral tradition), see SOARDS, *Passion*. Soards also gives an overview of various positions and suggestions with regard to Luke's possible use of special material. For a general discussion of Luke's composition techniques in the light of ancient rhetorical tradition (*progymnasmata*), see MIKEAL C. PARSONS, *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, 15–51.

¹¹ Like the order in the *Didache* (9:1–3). For some this is an argument for the shorter reading. However, if the *Didache* reflects a regional rivaling practice, as Schwiebert suggests (*Knowledge and the Coming Kingdom*), we might think of Luke's two cups as an ingenious way to negotiate between varying evolving practices at the end of the first century CE. Cf. VALERIY A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, 124.

¹² This view leaned heavily on the judgment of Westcott and Hort who, despite their general reservations against the "Western" text (*Codex Bezae*; D) judged certain "Western non-interpolations" to be original.

¹³ Cf. BART D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, 198–209.

garding it as secondary.¹⁴ Although ideological and theological issues have been involved and entangled in this debate, neither the question of Lukan soteriology, nor that of ritual repetition, nor that of the relationship between the Lukan text and Paul, is solved by having or losing vv. 19b–20, as we will see.

For the meal tradition, then, we have two versions, one Markan and the other Lukan. For the latter, we should include the full text, including vv. 19b–20.

3. Mark, the covenant, and the many

The last meal in Mark, followed by Matthew and Luke, is explicitly said to be a Passover meal (Mark 14:12; Matt 26:17; Luke 22:7, 15). This being the case, there are remarkably few indications of the Passover liturgy or the Exodus motif and the only food mentioned in the last meal narrative is bread being dipped in a bowl. The focus is entirely on the bread and the wine which come to symbolize Jesus' own death.

The sacrificial connotations of Mark's meal have been hotly debated and opinions differ on exactly how of a number of features should be interpreted. These include the presence of the twelve, the role of bread and wine (eating and drinking), and "my blood of the covenant" which is "poured out" for "many" (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν). Most scholars would agree that there are allusions to sacrifice in the Markan meal tradition, but the question is of what kind.¹⁵ The discussion depends to a large extent on how we evaluate possible intertextual relationships: what allusions and presuppositions are reasonable to expect from Mark and his recipients? To the saying about Jesus' blood being poured out for many, Matthew adds, "for the forgiveness of sins" (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). This can be taken as evidence either for Matthew correcting or complementing Mark's "insufficient" soteriology,¹⁶ or for Matthew spelling out what is already inherent in Mark.¹⁷

The issue has been debated by dozens of exegetes. To take but one example, Sharyn Dowd and Elizabeth Struthers Malbon argue that Jesus' "cup saying" in Mark alludes to the covenant sacrifice of Exod 24, which is neither a sin (ἥμαρτη) nor a guilt offering (πῦρ).¹⁸ Dowd and Malbon point out (as many other before them) the link between the blood being poured out for many (ὑπὲρ πολλῶν) in Mark 14:24 and the conclusion to Jesus' instructions about servant leadership in Mark 10:45, where the Son of Man is said to have come "to give his life as a ransom (λύτρον) for many" (ἅντι πολλῶν). This ransom should, however, not be interpreted as forgiveness from sin through Jesus' death, but as liberation

¹⁴ BRADLEY S. BILLINGS, *Do This in Remembrance of Me: The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luke 22.19b–20): An Historico-Exegetical, Theological and Sociological Analysis*. Billings provides a contextual explanation for the omission of vv. 19b–20 based on the provenance of D and the social and historical situation in which the manuscript took form. Others have suggested the influence of encratite tendencies (abstention from wine) as an explanation for the omission; see HANS KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 664–665. MICHAEL WOLTER (*Das Lukasevangelium*, 699) suggests that the second cup was simply deemed redundant.

¹⁵ Cf. ADELA YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary*, 655–657.

¹⁶ CILLIERS BREYTENBACH, *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*, 284–287; cf. WILLIAM DAVID DAVIES/DALE C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, 474.

¹⁷ E.g., COLLINS, *Mark*, 656.

¹⁸ SHARYN DOWD/ELIZABETH STRUTHERS MALBON, "The Significance of Jesus' Death in Mark: Narrative Context and Authorial Audience". The thesis is stated on p. 271.

from slavery and tyranny.¹⁹ Jesus' death is the price paid for overcoming evil and freeing "the many": "As the majority is in need of ransoming from the tyranny of the elite, so the majority is in need of a renewal of the covenant of God with the people of God".²⁰ The "blood of the covenant" in the Markan cup saying thus indicates a renewal of covenant relationship with God, through the death of Jesus. Just as in Exod 24, this relationship is not effected through forgiveness of sins.²¹

Adela Yarbro Collins, on the other hand, argues that there are other sacrificial connotations present in the cup saying.²² Jesus' blood is said to be *outpoured* (ἐκχυννόμενον) like the blood of the נֶחֱוֶה sacrifice in Lev 4 (cf. the use of ἐκχέω), to which forgiveness of sin is juxtaposed, rather than poured *against* the altar (cf. προσχέω), as in the covenant sacrifice of Exod 24. Hence we should understand the sacrificial imagery to indicate not only a renewal of covenant but also a sin offering.²³ She does not think that the ransom in Mark 10:45 particularly refers to liberation from oppressors mentioned earlier in the chapter, and points out that λύτρον in the LXX sometimes comes close to substitutionary payment.²⁴

One important issue underlying this kind of discussion concerns the role of Isaiah 53 for both the cup saying and the ransom saying.²⁵ In the Isaian context we find a conspicuous use of the Hebrew expression (הַרְבֵּי), rendered by the LXX as (οἱ) πολλοί.²⁶ Although the expression can be commonly used for the majority or the mass of ordinary people,²⁷ it establishes a possible intertextual link between Mark 10:45 and 14:24, which could perhaps be further enhanced by the fact that the ransom saying is preceded by another cup saying (Mark 10:38–40) in which the cup represents suffering or martyrdom.

As Joseph Blenkinsopp, among others, have pointed out, the Hebrew רַבִּים is used in 1QS as well as in CD as a functional equivalent to רַבִּי , which comes close to the early Christian ἐκκλησία.²⁸ Blenkinsopp finds the promises of Dan 11:33 (that the wise will give understanding to many) and of Dan 12:3 (that the wise will shine like the brightness of the sky and those who vindicate the many like stars forever) to be intentional allusions

¹⁹ DOWD/MALBON, "Significance", 287, 292, 297.

²⁰ DOWD/MALBON, "Significance", 292.

²¹ DOWD/MALBON, "Significance", 292–293.

²² ADELA YARBRO COLLINS, "Mark's Interpretation of the Death of Jesus".

²³ COLLINS, "Mark's Interpretation of the Death of Jesus", 549–550.

²⁴ COLLINS, "Mark's Interpretation of the Death of Jesus", 545–549; *eadem*, "The Signification of Mark 10:45 among Gentile Christians", in: *HTR* 90 (1997) 371–382.

²⁵ The role of Isaiah's suffering servant in general and Isa 53 in particular for the interpretation of Jesus' death in the New Testament is a long-standing debate. Cf. MORNA HOOKER, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept in Deutero-Isaiah in the New Testament*; C. KINGSLEY BARRETT, "The Background of Mark 10:45"; BERND JANOWSKI/PETER STUHLMACHER, *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*; WILLIAM H. BELLINGER/WILLIAM R. FARMER, *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*.

²⁶ Isa 52:14, 15; 53:11, 12 (2X).

²⁷ The frequency with which Mark uses the word πολλός in the plural for those with whom Jesus interacts is such that one should refrain from any certain conclusions. Cf. J. CHRISTOPHER EDWARDS, *The Ransom Logion in Mark and Matthew*, 119–121, and the examples in note 15.

²⁸ JOSEPH BLENKINSOPP, *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, 174–178.

to the servant of Isa 53:11: "By his knowledge my servant will vindicate the Many".²⁹ He warns us, however, against assuming a continuous exegetical tradition along these lines.

Many exegetes have wished to see Isa 53 in both the ransom saying and the cup saying. One of the most condensed and comprehensive arguments against such an interpretation, with regard to Mark 10:45, was delivered by C. K. Barrett in 1958.³⁰ Barrett deconstructs every piece of evidence for a connection: לִשְׂפָתַי is a common verb and its use in Isa 52:13 differs from Dan 12:3; the latter passage praises community leaders (teachers and judges), and in the plural, which is quite different from Isa 53; the Markan Greek for serving (διακονέω) is not what the LXX uses for Isaiah's דָּבַע, which is δοῦλος and δουλεύω (διακονέω is in fact never used to translate the root דָּבַע). When it comes to the Markan δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, Barrett is less dismissive, although he finds the argument that this would represent Isa 53:12 LXX παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ quite inconclusive. He rather understands the idiom ψυχὴν διδόναι as a post-biblical development representing Maccabean martyr ideology. The likelihood that λύτρον would translate שָׂחָ in Isa 53:10 is rejected as this is never the case in the LXX, while λύτρον often translates כֶּפֶר, גְּאֹל, and פְּדָה. Ransoming is such a common theme in the Hebrew Bible that Barrett cannot find any reason to associate the Markan ransom saying with Isa 53 on such loose grounds. Remains the πολλοί. Here Barrett simply thinks the word is too common to draw any conclusions in spite of five occurrences in this particular servant song.

One does not have to accept every one of Barrett's arguments to see that a case for an intertextual relationship between the ransom saying and Isa 53 is difficult to make, based on the LXX. Were we to argue a relationship, it would have to be between the conceptual idea of martyrdom in Mark and the Hebrew version of Isa 53. What Barrett does not mention is that the LXX turns the שָׂחָ in Isa 53:10 into περι ἁμαρτίας, with the effect that the guilt offering becomes a sin offering (אֲחֻתָּה). Rather than representing a conscious reinterpretation on the part of the Greek translators, this may reflect a later difficulty to keep the two sacrifices apart – something which might be visible already in the redaction of Leviticus.³¹ In any case, the circumstances of both sacrifices had to do with sin and "atonement" or "removal" (רָפָה).³²

The שָׂחָ was nevertheless no sin (or as is more common today: purification) offering but a reparation offering, designed to redress the balance between a human perpetrator and the divine power in certain cases. It was primarily used in cases of compensation for property which one had divested from others or usurped by inappropriate means.³³ The שָׂחָ sacrifice itself was, however, no compensation for the wrong behaviour, but it brought about "atonement", or more precisely, it "effected removal" (רָפָה), it "removed"

²⁹ This is Blenkinsopp's translation of the text as he restores it, taking (the redundant?) קִיָּיִק as an addition; *Opening the Sealed Book*, 176.

³⁰ BARRETT, "The Background of Mark 10:45". This piece was published in a memorial volume for T. W. MANSON in 1959, which was originally planned as a *Festschrift* for Manson's 65th birthday in 1958. Barrett to a large extent summarizes arguments from HOOKER's *Jesus and the Servant*, whose dissertation he had recently examined.

³¹ See for example CHRISTOPHE NIHAN, 256–268; THOMAS KAZEN, *Emotions in Biblical Law*, 66, 158–162 with references.

³² KAZEN, *Emotions in Biblical Law*, 152–162.

³³ Lev 5:1–26 (ET: 5:1–6:7). See KAZEN, *Emotions in Biblical Law*, 158–160.

the violation in relation to the deity which the faulty act had occasioned.³⁴ In doing this, the פְּזָר functioned similarly to a כֶּפֶר , a ransom, in relation to other human beings, and sometimes to the deity as well. A כֶּפֶר was neither a sacrifice, nor a bribe, nor a *talion* or a substitution, but rather a sort of mitigation when no compensation or substitution would be sufficient.³⁵ In the case of an offence which simply could not be compensated for, because of the way in which it had harmed the offended person's (or deity's) integrity or honour, the offender could appeal for acceptance through a ransom. If it was accepted, a fictive "balance" would be restored and relations resumed. The פְּזָר sacrifice can be seen as having a similar function in relation to the deity, but in situations where compensation was possible. The sacrifice itself was, however, no compensation or substitution. It only redressed the balance after compensation (including a 20% "fine") had been paid.³⁶

When Isa 53:10 in admittedly obscure language³⁷ talks of making the life of the servant into an פְּזָר sacrifice, this can be understood as a metaphorical way to express the hope that now, when the faithlessness of Israel has somehow been compensated for, the suffering of the "servant" will, like an פְּזָר sacrifice, redress the "balance" (an asymmetrical balance, to be sure) between God and the people, and confirm a restored relationship.³⁸

Conceptually, this comes fairly close to notions of covenant and covenant sacrifice. One could even think of associating the metaphor of the servant as an פְּזָר sacrifice with the idea of a $\lambda\upsilon\tau\rho\nu$ in the sense of a כֶּפֶר in Mark 10:45, not because of any LXX mediation, but based on a general pattern of thought.³⁹ However, this does not prove that the author of the Gospel of Mark was drawing particularly on Isa 53 for his conceptualization of the Son of Man serving and giving his life as a ransom.⁴⁰ Theoretically he could, but just because we spot two similar fishes in the sea that does not mean they are cousins.

This caveat is even more applicable as we return to the cup saying in Mark 14, which does not even mention $\lambda\upsilon\tau\rho\nu$, but only the many (πολλοί). If we take (οι) πολλοί to represent the Hebrew רַב־רָבָה and follow Blenkinsopp in understanding this as one possible designation for a larger congregation,⁴¹ the Markan cup saying claims that the cup from which the twelve have drunk is also for the benefit of the wider community. While literary dependence on Isa 53 is at best uncertain, the link to Exod 24 and the covenant sacrifice and meal at Sinai can be argued much more confidently. The $\text{το\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\iota\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta\varsigma\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\kappa\chi\upsilon\nu\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ in Mark 14:24 is sufficiently close to the LXX $\text{\iota\delta\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\iota\mu\acute{\alpha}\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta\varsigma\ \eta\varsigma\ \delta\iota\acute{\epsilon}\theta\epsilon\tau\omicron\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma}$ in Exod 24:8 to establish a relationship, especially in view of the fact that in 24:6 the blood of the covenant sacrifice is

³⁴ Lev 5:6, 10, 13, 16, 18, 26 (ET: 6:7).

³⁵ A typical example is the ox that gores a human being to death: the owner is subject to death penalty but could instead present a כֶּפֶר , provided that the family of the victim accepts this (Exod 21:30). Another example is the census, which was understood to compromise divine prerogatives (Exod 30:12).

³⁶ Lev 5:16, 24 (ET: 6:5).

³⁷ Modern Bible translations repeatedly point out that the text is difficult to translate, or even damaged, and needs emendation. One example is the NRSV, which renders the beginning of the verse "Yet it was the will of the LORD to crush him with pain", but adds "or disease" in the note, and the second part as "When you make his life an offering for sin", with the comment that the meaning of the Hebrew is uncertain.

³⁸ Cf. JOSEPH BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*, 351, who comes close although he does not spell out such an interpretation in full.

³⁹ Cf. COLLINS, "Signification".

⁴⁰ See for example Hooker and Barrett in n. 25 above. Cf. the cautious views of EDWARDS, *Ransom Logion*.

⁴¹ See n. 28 above.

described in Greek as being poured by the altar (τὸ δὲ ἥμισυ τοῦ αἵματος προσέχεεν πρὸς τὸ θυσιαστήριον).⁴² Yarbro Collins' suggestion that Mark's "outpoured" rather alludes to ἐκχέω in Lev 4, and refers to the *ἡσθ* offering,⁴³ is hardly decisive, as this verb is not reserved for sin offerings in the LXX but used for example in the context of the consecration offering in Exod 29:12, and is a common term for shedding (innocent) blood.⁴⁴ Moreover, Mark uses the more recent form ἐκχύνω rather than the ἐκχέω of Lev 4. To think that Mark would have consciously replaced προσχέω with ἐκχύνω in order to indicate an association to the *ἡσθ* offering, the blood of which is poured out (ἐκχέω) at the altar, would simply be overinterpretation of the evidence. Considering the fact that ἐκχέω frequently refers to the shedding of (innocent) human blood, we should regard Mark's use of ἐκχύνω to signify Jesus' death as most appropriate for indicating his martyrdom.

The Markan τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης thus clearly echoes the Sinaitic covenant sacrifice (ἰδοὺ τὸ αἶμα τῆς διαθήκης; cf. MT *הִנֵּה דַם-הַבְּרִית*). Does this covenant sacrifice also include a sacrificial meal? Whether Exod 24:9–11 originally was intended to describe a meal at all is contested, as the point of the concluding phrase, "they ate and drank", is unclear. It could perhaps just indicate that the seventy elders who followed Moses, Aaron, Nadab and Abihu up on the mountain and saw the God of Israel, including the shining pavement under his feet, survived the experience (cf. v. 11: "he did not lay his hand on the chief men of the people of Israel"). The notion of sealing a covenant with a meal is found in Gen 26 and 31, but the role of the meal in Exod 24 is not explicitly stated and vv. 9–11 can be taken as somewhat separate from the preceding narrative of a covenant sacrifice. The juxtaposition nevertheless suggests a connection at the redactional level, which could imply that a covenant meal was envisaged already by those responsible for the final form of the text. The various options are discussed by Jean-Louis Ska, who points out that the relationship of the meal to the sacrifice is very unclear.⁴⁵ Instead Ska suggests that the vision and the meal serve the function of confirming the authority of the chief men by alluding to prophetic tradition and the royal banquet. The redaction of the text stems from the postexilic period and there could have been a need to confirm the authority of priests and elders, in the absence of a monarchy.⁴⁶

There is more to this tradition, however, as the narrative of the covenant sacrifice is also concerned about representing the twelve tribes and focused on the common people who are sprinkled by the blood of the covenant. While questioning the character of the eating and the drinking as a covenant meal, Bernard Robinson points out that Exod 24 is more than an elitist confirmation of leadership offices; their privileges are conferred on them on behalf of the people, for whom Moses receives the word of God (24:3) and with whom the covenant is made by applying blood from the covenant sacrifice (24:8).⁴⁷

⁴² The Hebrew has *קָרַח* (toss, splash).

⁴³ COLLINS, "Mark's Interpretation", 549–550.

⁴⁴ See for example 1 Sam 25:31; Isa 59:7; Jer 22:17; Ezek 22:27; Prov 1:16. It is also used for pouring out other liquids (Judg 6:21; Exod 4:9; Ezek 24:3) and figuratively for God's pouring out wrath (Ezek 9:8; 20:8, 13; Zeph 3:8) and for human beings pouring out their heart (Lam 2:19).

⁴⁵ JEAN-LOUIS SKA, *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions*, 165–170.

⁴⁶ SKA, *Exegesis of the Pentateuch*, 170–183.

⁴⁷ BERNARD P. ROBINSON, "The Theophany and Meal of Exodus 24", in: *SJOT* 25 (2011) 155–173, especially 172–173.

When the Markan narrative of Jesus' last meal is read with Exod 24 in the background we can see how the motif of the twelve, representing the people of Israel in its entirety and whose authority is confirmed by their partaking in this decisive meal by eating and drinking, ties in with the metaphor of Jesus' death as a covenant sacrifice, the blood of which is poured out for the benefit of the wider community. The last meal is thus portrayed by Mark both as an indexing ritual, marking out the status of the twelve, and as a sacrificial ritual, enacting a covenant for the people. Apart from that, nothing much can be said with certainty. There is, in my view, no allusions in the Markan version of the narrative of Jesus' last meal to the $\pi\alpha\rho\eta$ offering, nor is there any indication that Jesus' metaphorical covenant sacrifice effects the forgiveness of sins. Naturally, the then current conceptual frameworks, which included Jewish (Hellenistic) martyr ideology, make it likely that Jesus' martyrdom would also have been understood in terms of a $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu$, a ransom – itself a metaphorical blend, drawing on a wide array of images, including redressing balance, liberating captives, and appeasing deities.⁴⁸ The emphasis in that blend can be discussed with regard to Mark 10:45, but in the meal narrative, which lacks explicit ransom language, we can only assume that a notion of general martyr ideology is carried over by the common reference to the many, the wider community, which will benefit from Jesus offering his life.

4. Matthew and the forgiveness of sins

Matthew follows Mark closely, with a few exceptions, as we have already noted. In the meal narrative these are basically three. First, he omits the somewhat redundant $\delta\ \epsilon\sigma\theta\iota\omega\nu$ μετ' ἐμοῦ in the introduction when Jesus predicts his betrayal (26:18). Secondly, in the central passage with Jesus' interpretative sayings, Matthew inserts an injunction to drink ($\pi\acute{\iota}\epsilon\tau\epsilon$ ἐξ αὐτοῦ πάντες), parallel to the injunction to eat, which he has from Mark ($\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$) and which he expands to $\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$ φάγετε. In this way the author of the gospel of Matthew transforms a narrative text describing a ritual, into a liturgical text which could be used in a ritual, as the injunctions to eat and drink would be understood to apply to the participants in the ritual at which the text was recited. Thirdly, Matthew adds εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν to the cup saying, thus explicitly interpreting it in a direction which, as we have just seen, is difficult to argue for Mark.

What type of sacrificial connotations this entails – apart from the Markan allusion to Exod 24 and the covenant sacrifice – is not thereby settled. One could easily assume that the author by the insertion of the phrase εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν either introduces or strengthens an already implicit connotation to the “sin offering” ($\pi\alpha\rho\eta$) as an interpretative metaphor for Jesus' suffering and death.⁴⁹ This is not, however, as obvious as one could expect.

Matthew does not call Jesus' death a sin offering, but says that Jesus' covenant blood is outpoured on account of the wider community for the forgiveness of sin. While the outpouring clearly refers back to the blood, it is not altogether clear whether the forgiveness of sins refers to the covenant or to the blood. This may be splitting hairs, and it could be

⁴⁸ Cf. JAN WILLEM VAN HENTEN/FRIEDRICH AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death*; JAN WILLEM VAN HENTEN, “Jewish Martyrdom and Jesus' Death”.

⁴⁹ Cf. n. 16 above.

argued that the blood of the covenant should be understood as one entity, interpreting the martyrdom of Jesus as effecting forgiveness. But this only opens up a question about the relationship between a covenant sacrifice and forgiveness of sins that needs to be addressed. Matthew's variant, no less than Mark's, clearly refers to the covenant sacrifice of Exod 24. This sacrifice, however, has nothing to do either with forgiveness of sins or purification from impurity, as in the case of the מִזְבֵּחַ , nor does it deal with guilt and the redressing of balance, as in the case of the פְּשָׁע . It does not, like some of the sacrifices in the priestly cultic system, in particular the פְּשָׁע and the מִזְבֵּחַ , "effect removal" (כַּפֵּר), that is, it does not "atone".⁵⁰

Matthew's understanding of the role of the blood of the covenant for the forgiveness of the sins of the community, must be assessed from a broader understanding of the role of forgiveness in Matthew as a whole. In a recent article, Rikard Roitto points out the prominent role that both divine and interpersonal forgiveness has in Matthew when compared to the other gospels.⁵¹ Roitto argues that forgiveness was an important part of the Matthean community's social identity and that the result of the covenantal structure of Matthew's overall narrative is that "divine forgiveness is not primarily given at the moment of entrance into the community but by continuously being in the community".⁵² This means that for Matthew, baptism is an initiation ritual into discipleship, but it does not effect forgiveness. Roitto suggests that this explains Matthew's omission of $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\varphi\epsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\omega}\nu$ from John's baptism (Mark 1:4) better than the common interpretation according to which he wants to reserve the authority to forgive sins to Jesus. It is rather, suggests Roitto, "that Matthew simply does not think that baptism, neither John's nor Christ's, effects forgiveness".⁵³

Roitto goes on to show how forgiveness was an aspect of the continuous life of the Matthean community through calendrical rituals such as the Lord's prayer and crisis rituals which mediate divine forgiveness through intercession.⁵⁴ When it comes to the eucharist, however, and in spite of the fact that Matthew has redacted Mark in a way that supports the liturgical use of Jesus' interpretative sayings in the meal narrative, Roitto

⁵⁰ For a comprehensive survey of the Israelite sacrificial system, see ALFRED MARX, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*. With regard to the covenant sacrifice of Exod 24, however, it is quite common with references to the Aramaic Targumim, for the claim that this sacrifice was understood as "atoning" at the time of Mark or Jesus (e.g. DAVIES/ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, 475). *Targum Onkelos* to Exod 24 says that "Moses took the blood and sprinkled (it) on the altar as an atonement on/for/before the people" (וַיִּסֶב מֹשֶׁה יָד דָּמָא וְרוּק עַל מִדְבַּחָא לְכַפְרָא עַל עַמָּא). Although some scholars have previously claimed that *Targum Onkelos* (and *Yonatan*) could not have originated after 135 CE (see for example PHILIP S. ALEXANDER, "Chapter Seven: Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures", 242–250; ULRIKE MITTMANN-RICHERT, *Der Sühnetod des Gottesknecht*, 69, especially n. 238), Israel Drazin has argued that *Targum Onkelos* is clearly dependent on the halakhic midrashim, meaning that a date around 400 CE is more reasonable ("Dating Targum Onkelos by Means of the Tannaitic Midrashim"). This makes it even more likely that the targumic interpretation of the covenant sacrifice in terms of atonement is parallel with corresponding early Christian theological developments, and might even reflect competing views as Jews and Christians defined themselves in relation to each other during late Antiquity. See ISRAEL DRAZIN, *Targum Onkelos to Exodus: An English Translation of the Text With Analysis and Commentary*, 239, n. 10.

⁵¹ RIKARD ROITTO, "Forgiveness and Social Identity in Matthew: Obliging Forgiveness".

⁵² ROITTO, "Forgiveness", 6 (manuscript, forthcoming). Cf. MATTHIAS KLINGHARDT, "Bund und Sündenvergebung: Ritual und literarischer Kontext in Mt 26", 180–185.

⁵³ ROITTO, "Forgiveness", 6 (manuscript, forthcoming).

⁵⁴ ROITTO, "Forgiveness", 14–21 (manuscript, forthcoming).

doubts that Matthew expected the eucharist to effect forgiveness of sins. While intercessory prayers (Matt 18:18–20) are said to effect the binding and loosing of sin, it is not the eating and drinking, but the blood of the covenant that is thought to effect forgiveness. For Roitto this means that Matthew envisages forgiveness to come from participation in the covenant rather than from the eucharist. The eucharist functioned as a calendrical ritual in the Matthean community to maintain the covenant with God, which is a covenant of forgiveness, on a general level, but other rituals were designed for specifically effecting forgiveness.⁵⁵ Roitto finds support for this also in the *Didache*, according to which confession should be made before the eucharist (*Didache* 14:1–3), so that “being forgiven is a prerequisite for the meal, not an effect”.⁵⁶

Our main focus is not, like Roitto’s, the ritual behaviour of Matthew’s recipients. Our task is not even to examine whether or not Matthew understood the Lord’s Supper to effect forgiveness. But the discussion has bearings on our question about sacrificial connotations in Matthew’s narrative. Forgiveness is important to him; it is part of the social identity of the Matthean community, as Roitto expresses it. Forgiveness is vital to the covenant and an aim, or an end, for the outpouring of covenant blood, symbolized by the cup and referring to the suffering and death of Jesus. For Matthew, forgiveness is thus an evident part of the narrative of Jesus’ last supper, as it frames his life and is the purpose of the covenant for which he was born, served and died (cf. Matt 1:21; 9:6), but the sacrificial connotations are unambiguously to the covenant sacrifice, not to the sin offering. Jesus’ last meal in Matthew is just as much as in Mark a covenant meal; a sacrificial meal, yes, but signifying the role of Jesus’ martyrdom for establishing a covenant of forgiveness, not designating Jesus as a חטאת. One could counter this by suggesting that at the time of Matthew, various Israelite sacrifices would have been conflated and homogenized to an extent that we should not expect much differentiation between the Passover lamb, the sin offering and the covenant sacrifice.⁵⁷ It is true that to some degree, conflation would always have been possible, as conceptual borders are permeable. Some anomalies in the history of Israelite sacrifices could even be explained by a certain amount of blending, as we have mentioned with regard to the חטאת and the פסח.⁵⁸ Nonetheless Matthew’s narrative of the last supper supplies no clear hints to anything but the covenant sacrifice at Sinai, the blood of which was sprinkled on the people and thereby made them part of the covenant community. What Matthew adds to Mark is that the covenant which Jesus by his martyrdom inaugurates for the benefit of the many is a covenant which provides means for forgiveness (Matt 26:28). As a shorthand for this we could perhaps say that forgiveness becomes available through Jesus’ death, but Matthew does not indicate that we should look to the sin offering for an explication.

⁵⁵ ROITTO, “Forgiveness”, 21–24 (manuscript, forthcoming).

⁵⁶ ROITTO, “Forgiveness”, 24, n. 43 (manuscript, forthcoming).

⁵⁷ The slaughtering of the Passover lamb had definitely become an integrated part of the sacrificial cult at the end of the Second Temple period and Passover was a Temple festival, regardless of its history before the Second Temple (see below, n. 89 and the surrounding discussion). The difference between the lamb and other sacrifices was still noted, however; cf. Philo in *Special Laws* 2:146. Arguments that the covenant sacrifice of Exod 24 would have been understood to be “atoning” at the time of Jesus depend to a large extent on a dubious dating of the *Targumim* (see above, n. 50).

⁵⁸ See n. 31 above.

5. Luke and the new covenant

As we have already concluded, Luke presents a different version, and this should include the so-called long reading. Whether the eschatological passage (Luke 22:15–18) was attached to the Lukan version of the bread and cup sayings previously to Luke is, however, a moot question. Many scholars have argued for the presence of special source material in these verses,⁵⁹ but almost every detail can be explained as Lukan creation, based on Markan material.⁶⁰ First, the eschatological saying about the (extra) first cup in v. 18 closely corresponds to that in Mark 14:25, which Luke then omits. Differences are mostly stylistic,⁶¹ except for the final phrase, where Luke has “until the kingdom of God comes” instead of Mark’s “until the day when I will drink it new in the kingdom of God”. The difference is best understood as a redactional abbreviation.⁶² Secondly, the interpretative words about the (extra) first cup in v. 17 are similar enough to the Markan cup saying in 14:23 (cf. Luke: καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας with Mark: καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας), and the injunction λάβετε is found in the Markan bread saying.⁶³ Thirdly, the statement that Jesus will not eat the πάσχα again before it is fulfilled in the kingdom of God (v. 16) is unique to Luke, but it is shaped in analogy with v. 18 (which corresponds to Mark 14:25, as we have seen).⁶⁴ Remains the introductory statement in Luke 22:15: “I have intensely desired to eat this Passover meal with you before I suffer”. The particular expression (ἐπιθυμία ἐπεθύμησα) is a Semitic construction, a Septuagintism, which could well be assigned to the author (cf. Luke 2:9).⁶⁵ The whole section 22:15–18 is a coherent whole and most likely a result of the author’s composition, based on Markan material and his own ambition to present a well-structured and dramatic framework for Jesus’ last meal.⁶⁶ Although we cannot completely exclude the possibility, I do not see any conclusive or convincing evidence for this section representing a pre-Lukan source.

As already mentioned, the Lukan version of the interpretative sayings over the bread and the wine is close to that of Paul. It is common to assert that Luke and Paul must have had access to a shared tradition, since Lukan knowledge of the Pauline letters is often denied.⁶⁷ However, a number of scholars have argued that Luke in fact reveals a critical use of both Pauline and post-Pauline letters in Acts as well as in his gospel, and that it is unrealistic to think that Luke would have been ignorant of the Pauline epistles altogether.⁶⁸ The discrepancy between Paul and Luke could rather be accounted for by

⁵⁹ Schürmann and Taylor are two notable examples among many. See n. 10 above.

⁶⁰ Cf. SOARDS, n. 10 above.

⁶¹ Such as the typically Lukan ἀπὸ τοῦ νῦν; FITZMYER, *Luke (X–XXIV)*, 1398. Cf. KLEIN, *Lukasevangelium*, 663.

⁶² GERHARD SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas: Kapitel 11–24*, 444; JOSEF SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, 322–325. FITZMYER, *Luke (X–XXIV)*, 1386, hesitates.

⁶³ Cf. the discussion in SOARDS, *Passion*, 27–28, 38.

⁶⁴ This is conceded by SOARDS, *Passion*, 27, although he does not seem happy with it.

⁶⁵ FITZMYER, *Luke (X–XXIV)*, 1395; cf. *idem*, *The Gospel According to Luke (I–IX): Introduction, Translation, and Notes*, 114–116, for typically Lukan Septuagintisms.

⁶⁶ PESCH, *Abendmahl*, 26–31.

⁶⁷ For a short overview of the debate whether Luke knew Paul’s letters or not, see STEVE WALTON, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians*, 14–17.

⁶⁸ Cf. WALTON, *Leadership* (Luke’s use of 1 Thess); HEIKKI LEPPÄ, *Luke’s Critical Use of Galatians* (Luke’s use of Gal); BARTOSZ ADAMCZEWSKI, *Heirs of the Reunited Church: The History of the Pauline Mission in Paul’s Letters, in the So-Called Pastoral Letters, and in the Pseudo-Titus Narrative of Acts* (Luke’s use of Gal and Rom).

Luke's conscious refraction of the figure of Paul rather than by his ignorance of Pauline letters.⁶⁹ Given the recent tendency to date Acts quite late, even into the early second century,⁷⁰ with the gospel of Luke following a step or two behind,⁷¹ it becomes more and more unlikely that the author of these texts would have known nothing of Paul's letters when others seem aware of and attest to them, implicitly or explicitly.⁷² Be that as it may, it seems that Luke's use of Jesus' interpretative sayings reflects a theology quite different from that of Paul, in spite of the almost identical wording.

The first thing to note is how Luke merges the Markan and Pauline versions of the bread saying. He prefers Mark's word order in "this is my body" (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) over that of Paul, but then, like Paul, continues "which is for you" (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) and adds "given" (διδόμενον). We have already discussed the ambiguous meaning of the phrase ὑπὲρ πολλῶν in the Markan cup saying, its possible relationship to the similar ἀντὶ πολλῶν in the Markan ransom saying (which Matthew takes over from Mark), and the difficulties involved in trying to link this phrase to Isa 53 and issues of ransom or substitution. It is interesting to note that Luke does not include the Markan ransom saying, and that in spite of using Isa 53 in the close context to "proof-text" Jesus' fate as described in the two swords saying (Luke 22:37), he refrains from alluding to the servant song here. The question is then how to interpret the additional διδόμενον. Joseph Fitzmyer asserts that by this wording Luke intends to portray the death of Jesus as a vicarious and salvific sacrifice in line with the suffering servant of Isa 53. He is puzzled, however, that Luke does not take the opportunity to make this clearer, but he does not want to concede to the views of Conzelmann or Vielhauer, who interpret Luke to mean that forgiveness is not a result of Jesus' death but of his messiahship, which is confirmed by his resurrection according to the Scriptures.⁷³

The question of Luke's soteriology is a huge issue, constantly perturbed by various types of scholarly and confessional biases, and there can be no attempt to solve the entire problem here. It is conspicuous, however, that Luke relates Jesus' suffering and death to Isa 53 elsewhere, too, without exploiting the servant song's potential the slightest with regard to substitution or forgiveness of sins.⁷⁴ This is not to say that there are no sacrificial connotations in Luke's version of the interpretative saying over the bread; where Paul stays content with τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, Luke adds the participle διδόμενον, often translated with

⁶⁹ ADAMCZEWSKI, *Heirs of the Reunited Church*, 131–135.

⁷⁰ Cf. RICHARD PERVO, *Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists*.

⁷¹ For an overview of the discussion, see SUSAN WENDEL, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*, 7–11.

⁷² Paul's letters were known by, for example, the authors of the Ignatian epistles, 1 Clement, James and 2 Peter. As for Justin, the case is less obvious; see PAUL FOSTER, "Justin and Paul".

⁷³ FITZMYER, *Luke (X–XXIV)*, 1400–1401, 1515–1517, referring to PHILIPP VIELHAUER, "Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte" (ET: "On the Paulinism of Acts"), and HANS CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (ET: *The Theology of St Luke*), especially 186–188 (199–202). Cf. MICHAEL WOLTER, "Jesu Tod und Sündenvergebung bei Lukas und Paulus", who on one hand admits that Luke understands forgiveness of sins as a result of accepting the message about Christ, for which Jesus' death plays no special role (25), but on the other hand explains the difference in this regard between Luke and Paul's letters as a difference between Paul's missionary discourse and his message to his congregations (35).

⁷⁴ Explicit references to Isa 53 in Luke-Acts, which do not invoke the topic of forgiveness and/or atonement, are Luke 22:37 and Acts 8:32–33; cf. the references in Matt 8:17; John 12:38; Rom 10:6; and Rom 15:21. 1 Pet 2:23–25 is a special case: although Jesus' suffering is related to human sin, the reference is used as an argument for the recipients not to sin but to accept unjust suffering.

“offered” or “sacrificed”. But whereas Paul enlists all sorts of cultic imagery as metaphors for the death of Jesus, including sacrifice, purification, and ransom, Luke’s διδόμενον is not further explicated. In the subsequent cup saying ὑπὲρ ὑμῶν returns, instead of the Markan ὑπὲρ πολλῶν, which means that another possible (although, as we have seen above, very uncertain) allusion to Isa 53 is removed. The focus on the covenant sacrifice thus remains,⁷⁵ only that the newness of the covenant (ἡ καινὴ διαθήκη) is emphasized and no differentiation between the twelve and the larger community is made. This is only logical considering that the Lukan version is adapted for liturgical use and thus incorporating the larger community into the narrative itself. More clearly than in Mark and Matthew, the Lukan Jesus declares his own martyr death to inaugurate a *new* covenant. The cup symbolizes this covenant, effectuated through the death of Jesus.⁷⁶ Hence his death is certainly for the sake of his community, “given” or offered like a covenant sacrifice for the sake of the people.

The new covenant of the Lukan version naturally conjures up associations to Jer 31:31–34, where a new covenant is described, in which the people will be obedient to the law because it is placed within them. In Jeremiah this new covenant is related to forgiveness: “for I will forgive their iniquity, and remember their sin no more” (Jer 31:34), but Luke does not go in that direction here. Elsewhere, forgiveness of sins is a key theme in the Lukan writings and a central part of the gospel to be preached after the resurrection, but then linked to repentance, faith, baptism, and the name of Jesus, and never directly to Jesus’ death.⁷⁷

6. Paul

In 1 Cor 11:23–26, Paul cites Jesus’ interpretative words over the bread and the cup as part of an argument aimed at something quite different, summarized at the end of the chapter: “when you come together to eat, wait for one another. If you are hungry, eat at home” (1 Cor 11:33–34). The historical and sociological circumstances occasioning this have been variously assessed and will not be further discussed here.⁷⁸ The interpretative sayings are, however, quoted as received tradition. This, together with the fact that Paul does not present the sayings to give liturgical instructions, is one reason for thinking that Luke might have had independent access to the same or a very similar tradition, even if he knew some of Paul’s letters.

Paul’s version thus attests to a traditional form, probably reflecting liturgy although not cited for that purpose, but the context gives us few clues as to possible sacrificial

⁷⁵ Noticing Luke’s omission of Mark 10:45, Klein argues that for Luke, blood does not indicate “Sühne”, but alludes to Exod 24:8; KLEIN, *Lukasevangelium*, 666–667.

⁷⁶ WOLTER suggests that for Luke, the new covenant is not the salvific death of Jesus, but the narrated and interpreted cup action (*Lukasevangelium*, 708),

⁷⁷ Cf. Luke 24:47; Acts 2:38; 5:31; 8:22; 10:43; 13:38–39; 26:18.

⁷⁸ See for example GERD THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, especially 145–174; JUSTIN MEGGITT, *Paul, Poverty and Survival*, especially 189–194.

interpretations of Jesus' last meal.⁷⁹ The focus is on the new covenant.⁸⁰ When Paul talks of covenant elsewhere, the context is always about the relationship between Jews and gentiles (Rom 9:4; 11:27; 2 Cor 3:6, 14; Gal 4:24). Discussing the salvation of all Israel in Rom 11:27, he links the covenant with the taking away of sins, by merging two Isaianic texts (Isa 59:20–21; 27:9), but without relating this to the death of Jesus. Paradoxically, forgiveness is not a frequent concept in Paul and when it occurs it is usually a question of interpersonal forgiveness (2 Cor 2:7, 10, 13). Paul, of course, says much about the role that Jesus' death plays for dealing with human sin, and elsewhere we find sacrificial connotations of a very diverse and mixed character, merged with social and economic metaphors of various kind.⁸¹ This is quite different from the synoptic gospels in general and Luke in particular, but to pursue that topic further would fall outside the scope of this essay.

Paul, however, does refer to Jesus' last meal a few paragraphs earlier in 1 Cor 10:16–17:

The cup of blessing that we bless, is it not a fellowship in Christ's blood? The bread that we break, is it not a fellowship in Christ's body? Since there is one bread, we, the many, are one body, as we all partake of the one bread.

Although this passage has become part of the liturgy in some Christian traditions it is unlikely that it belonged to the received tradition. It is rather part of Paul's own reasoning, with the aim of warning against eating meat sacrificed to idols. Since Paul's advice in Rom 14 seems to be almost the opposite (but cf. also the continuation, 1 Cor 10:25–30), many interpreters have concluded that the issue in 1 Cor 10:14–22 is about somehow taking part in pagan cultic activities with meals involved.⁸² That is not certain, however, and we cannot from this conclude that Paul regarded the common meals at the gatherings of believers as sacrificial meals. There is simply not enough evidence for such a conclusion and Paul's liberal, not to say extravagant, use of cultic imagery for any issue where it could serve his purpose complicates matters further.

In the end, then, sacrificial connotations for Paul's version of Jesus' interpretative sayings over the bread and the cup do not go much beyond those found in the gospel of Luke. This is true also of the eschatological argument of 11:26, probably representing Paul's own interpretation.⁸³ Although theoretically one could think of the injunction to proclaim the Lord's death (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε) until he comes as implicitly referring to a message about Jesus' self-sacrifice, such an interpretation would have to be read into the text, based on a particular pre-understanding of Paul. It is nowhere hinted at in the context.

⁷⁹ There is only the phrase "in the night when he was given over/betrayed (παρεδίδετο)" (cf. Rom 4:25), which might indicate divine action, alluding to Isa 53:6, 12, but in the present context rather seems to refer to the narrative of Judas' betrayal; cf. LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 254; DIETER ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 370. Lindemann also points out that the Pauline τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (without the Lukan διδόμενον) triggered variant readings (κλωόμενον, θροπτόμενον). These, however, hardly contribute to a sacrificial interpretation. For a different view, see JOSEPH A. FITZMYER, *First Corinthians*, 436, 439–440.

⁸⁰ ZELLER argues for an allusion to the new covenant of Jeremiah rather than to the Sinai covenant (*Der erste Brief an die Korinther*, 372–374).

⁸¹ See for example STEPHEN FINLAN, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*.

⁸² Cf. KATHY EHRENSPERGER, "To Eat or Not to Eat – Is this the Question? Table Disputes in Corinth".

⁸³ FITZMYER, *First Corinthians*, 444–446.

7. What about Passover?

Throughout the present discussion the question might have grown with the reader: what, then, is the relationship between Jesus' last meal and the passover celebration? So far, our analysis has suggested that the interpretative sayings over the bread and the wine primarily point to the covenant sacrifice and – possibly – meal described in Exod 24, while there are few arguments for bringing the “sin offering” (חטאת) into the frame of reference, even in Matthew, and allusions to the suffering servant of Isa 53 are at best ambiguous or uncertain. The general framework, however, for the narrative, is the Passover festival.

There have been numerous attempts to identify the type of meal that the last supper narratives represent.⁸⁴ Scholars have discussed whether the meal that Jesus and his disciples are said to have celebrated really was a passover meal, or perhaps another type of meal in anticipation of Passover, considering the chronology of John, according to which Jesus died at the time when the paschal lambs were slaughtered.⁸⁵ Some have suggested a thanksgiving meal as part of a thanksgiving offering (הודיה), which belonged to the category of מִזְבֵּחַ sacrifices, celebrating God's faithfulness and salvation, in keeping the covenant (Lev 7:11–15; 22:29–30).⁸⁶

It seems that many discussions try to solve the problem at the level of the historical Jesus, or do not clearly distinguish between literary-theological and historical issues. The chronology of John is a field of its own, since it is governed by theological considerations, turning Jesus into a metaphorical paschal lamb. The synoptic gospels are explicit about how they perceive the character of the event: it is a Passover meal (Mark 14:12; Matt 26:17; Luke 22:7, 15). In the synoptic narrative world, Jesus and his disciples are obviously celebrating Passover. In view of this, one would expect clearer connotations to the Passover ritual itself in the texts. As they now stand, the few items mentioned (the breaking of bread as well as the cup – or even two cups as in the Lukan version) easily fit not only a Passover meal but any Jewish festive meal of the time.⁸⁷ In fact, “the institution narratives preserve no specific ritual features that pertain to the Passover banquet as known slightly later, but merely the generic shape of the ancient *symposium*”.⁸⁸

The Passover lamb (חֶזֶק) is not a formal sacrifice in its origins but rather based on an apotropaic blood rite.⁸⁹ It is not to be found in the sacrificial protocols of Leviticus 1–10,

⁸⁴ JEREMIAS, *Abendmahl*, 10–30; MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*, 57–75; JEROME KODELL, *The Eucharist in the New Testament*, 38–52; MCKNIGHT, *Jesus and His Death*, 243–273; SCHRÖTER, *Abendmahl*, 137–167. Cf. DENNIS SMITH, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*.

⁸⁵ John 13:1; 18:28; 19:14; cf. the symbolism in John 19:31–37.

⁸⁶ HARTMUT GESE, *Essays on Biblical Theology*, 117–140; cf. BERND JANOWSKI, “Das Dankopfer: Theologische und kultgeschichtliche Aspekte”.

⁸⁷ This should be emphasized, and it is a principal objection against JEREMIAS' interpretation (*Abendmahl*, 9–82). In fact, Jewish festive meals were in a sense only one species of Greco-Roman festive meals in general, as is clear from SMITH, *Symposium*. Cf. PAUL BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 1–55; *idem*/MAXWELL E. JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation*, 1–24.

⁸⁸ ANDREW MCGOWAN, “Rethinking Eucharist Origins”, 186.

⁸⁹ The (blood of the) Passover *lamb* as described in the narrative of Exod 12 clearly seems to have an apotropaic function. However, it can be debated whether an underlying (possibly pre-exilic) Passover *festival* had any apotropaic background at all, or if this should be understood as part of the aetiological narrative only. See TAMARA PROSIC, *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE*, especially 35–71. Prosic also argues for a unified origin for the Passover festival, but this idea is not generally accepted. The broader festi-

and is only briefly mentioned in the Holiness Code (Lev 23:5). The rite became integrated with the sacrificial cult, probably as a result of Deuteronomistic cult centralization.⁹⁰ While according to Exod 12:21 the Passover lamb is killed or slaughtered (טחש) as part of a household ritual, Deut 16:1–8 reworks Passover into a Temple rite: the lamb must be sacrificed (זבח), cooked and eaten in Jerusalem only. This must have changed the character of an earlier underlying rite considerably.

During the late Second Temple period, Passover was one of the great pilgrim festivals. A number of sources attest to the celebration of the festival and to the sacrifice of Passover lambs, but there are no explicit or detailed accounts of the Passover meal.⁹¹ All accounts focus on the Passover sacrifice, i.e., the slaughter of lambs and, of course, the fact that they were eaten in families or groups. But virtually no details from the Passover seder, known from the Mishnah, are attested for Temple times.

There are still scholars who assume that the gist of the Passover seder finds its origins in the Second Temple period, but there is no evidence for this.⁹² Most scholars today agree that many of the customs described in rabbinic literature are later innovations, triggered by the loss of the temple. In the process that followed, the Passover meal came to take over some of the importance that the Passover sacrifice used to have. Neither the elaborate order of handwashing, dipping and eating various foodstuffs, nor the questions and symbolic interpretation of different details, nor the recitation of the Passover narrative (haggadah), can be shown to have evolved before 70 CE.⁹³ What we have left is the meal itself: the roasted lamb, with bitter herbs and unleavened bread, naturally accompanied by the contemporary attributes of a Jewish festive meal, including cups of wine.

While it was common in the past to relate the evolving eucharistic meal to what was considered an already established Passover seder, many scholars today speak of mutual influence and competition, as both early Jewish and early Christian paschal meal traditions evolved in response to the death of Jesus and the fall of Jerusalem and the temple

val of Passover-Unleavened bread must in any case have evolved as a calendrical harvest festival. Cf. DIANA EDELMAN, "Exodus and Pesach-Massot as Evolving Social Memory"; CLEMENS LEONHARD, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, 15–72.

⁹⁰ BERNARD LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 53–97.

⁹¹ *Jubilees* 49; the *Temple Scroll* (11Q19 XVII, 6–16). When Philo mentions the meal he emphasizes its sacredness – each house is assigned the status of a temple (*Special Laws* 2:145–149). Josephus attests to the large crowds (e.g., *Wars* 2:10), and based on the number of paschal lambs slaughtered he provides an exaggerated number of more than 2.5 million pilgrims entrapped in Jerusalem during the revolt (*War* 6:423–425). His descriptions of the Passover ritual focus on the sacrifices: *Antiquities* 2:312–313; 3:248–251; 9:263–274; 10:68–73. See further BARUCH M. BOKSER, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, 14–28.

⁹² Many arguments for an early date rest on LOUIS FINKELSTEIN, "The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teachings in the Passover Haggadah"; *idem*, "Pre-Maccabean Documents in Passover Haggadah". Finkelstein's arguments are opposed by numerous scholars today; see below.

⁹³ BOKSER, *Origins of the Seder*; ISRAEL JACOB YUVAL, "Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialogue"; LEONHARD, *Jewish Pesach*, 15–118. For an overview of the research history, see JOSHUA KULP, "The Origins of the Seder and Haggadah".

respectively.⁹⁴ This means that the narratives of Jesus' last meal cannot automatically be studied through the lens of the Passover meal as we know it from later rabbinic sources.⁹⁵

The Passover framework for the narrative traditions of Jesus' last meal could in fact prove to be less decisive for their interpretation, even from a literary-theological perspective, than we tend to assume. The reason for this is the historical issue of whether Jesus' death actually took place during the Passover festival. Although this is assumed by all gospel authors, the idea leans heavily on the Markan framework and the discrepancy between the synoptic and Johannine chronologies is conspicuous. The earliest association between the paschal meal and Jesus' death is found in Paul in 1 Cor 5:7–8:

Clean out the old leaven in order for you to become a new lump, just as you are unleavened. For Christ has actually been slaughtered as our *pascha* (καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). Therefore, let us feast (ἑορτάζομεν), not with old leaven, nor with the leaven of evil and wickedness, but with the unleavened [bread] of sincerity and truth.

The context is boasting and arrogance related to sexual immorality. But the conspicuous metaphor of Jesus as Passover lamb is found here and only here in Paul, and although the gospel of John implies it, Paul alone among the New Testament authors spells it out. The motif is further explicated in the second century, as seen for example in Justin (*Dial.* 40:1–3), but it may well be Paul who invented it. If so, did he just grasp the metaphor *ad hoc*, or did he consider its wider implications? Since he never returns to it we cannot know.

Michael Allen Daise has suggested that Paul wrote 1 Corinthians soon after Passover, during the paschal season before the upcoming Pentecost.⁹⁶ The arguments will not be rehearsed here; although they are not unreasonable they do involve a fair amount of speculation. Contextual aspects could, however, explain not only Paul's choice of paschal imagery in chapter 5, but also his analogical use of exodus/wilderness traditions in chapter 10, referring to the time between the first Passover in Egypt and the arrival at Sinai, in the third month. As this is the earliest association between Jesus' death and Passover that we have, says Daise, it could perhaps explain first why a number of details about Jesus' death do not seem to fit the Passover festival very well, including the confusion regarding the precise day on which he was crucified, and secondly why so little in the pre-Pauline traditions of Jesus' last meal and of resurrection appearances, both in 1 Corinthians, alludes to the Passover festival.⁹⁷ Allen Daise does concede that the

lack of paschal setting might be explained in several ways: that these traditions were reduced digests of a larger passion story, which did have Pesah as its context; that Paul omitted a Pesah context from them deliberately, perhaps to serve his more pointed interests at those junctures in his argument; or, as Nodet and Taylor have noted regarding the words of institution for the Last Supper, that they were independent of the traditions that would later shape the gospel Passion narratives around Pesah-Maṣṣôt.⁹⁸

⁹⁴ See for example CHRISTINE SCHLUND, "Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition", especially 411; YUVAL, "Easter and Passover", especially 113–115. Yuval concludes that "[t]he Haggadah represents the Jewish dialogue with the Christian interpretation of Passover. That dialogue revolves about a shared hope of redemption, but is polemical in nature, because it includes common material used differently by each group to define itself by negating the other" (113).

⁹⁵ JONATHAN KLAWANS, "Was Jesus' Last Supper a Seder?"

⁹⁶ MICHAEL ALLEN DAISE, "Jesus and the Jewish Festivals: Methodological Reflections".

⁹⁷ DAISE, "Jesus and the Jewish Festivals", 297–303.

⁹⁸ DAISE, "Jesus and the Jewish Festivals", 302–303.

Nonetheless, taken together, the lack of a paschal setting for the traditions in 1 Corinthians and the minimal role that this setting plays for how the synoptic authors interpret their narratives of Jesus' last meal and the passion story at large, should prompt us at least to consider Allen Daise's challenge. However, his hypothesis is in need of further corroboration.

8. Jesus' last meal

We have restricted our analyses to the narratives of Jesus' last meal, with a focus on his interpretative words over the bread and the cup, and with an endeavour to stay at the level of the texts as literary-theological products of their authors. As we have seen, however, there are historical and social circumstances that are inevitably part of the context and affect the way in which we trace and reconstruct the tradition history. The question of what triggered this narrative initially and gave rise to the interpretative sayings looms large in the background. What did Jesus do and say?

It should have become clear by now that many claims about Jesus' sacrificial self-understanding cannot find any support in the last meal narratives as we have them. The only certain sacrificial connotations are those that point to the covenant and its renewal or confirmation. We may also assume a cultural context which includes a general understanding of the benefits that a noble death can achieve for others.⁹⁹ It is quite possible that Jesus could have embraced and himself given expression to such a combination of motifs, but this cannot be argued from the form of the sayings as words of interpretation over the elements in a Passover meal, since it is more likely than not that the Passover seder and haggadah had not yet evolved to obtain that form during the time of Jesus.¹⁰⁰ If anything, the form of the last meal narratives gives evidence for an evolving eucharistic liturgy and possibly for a mutual relationship and influence between early Christian and early Jewish Passover rituals already in the second half of the first century CE. If Jesus, at a meal, enacted a prophetic symbolic act with the intent to illustrate the lethal violence he might have expected the elite in power to direct against him, this cannot be proved by the present form of the sayings.

In his classical work on the eucharistic words of Jesus, Joachim Jeremias summarizes:

This is therefore what Jesus said at the Last Supper about the meaning of his death: *his death is the vicarious death of the suffering servant, which atones for the sins of the 'many', the peoples of the world, which ushers in the beginning of the final salvation and which effects the new covenant with God.*¹⁰¹

While the present investigation has focused on sacrificial connotations and given little attention to eschatological motifs, besides covenant renewal, the results suggest that neither atonement theology, nor suffering servant christology, can be unambiguously assigned to the authors of the last meal narratives, which means that this can be done even less so for Jesus. During the last decades, the prospects and conditions for establishing the authentic words of the historical Jesus have been considerably challenged and changed. This is not the place to introduce a discussion of the conditions for historical Jesus research and

⁹⁹ See n. 48 above.

¹⁰⁰ See nn. 93 and 94 above.

¹⁰¹ JEREMIAS, *Eucharistic Words*, 231 (italics in original).

I have done that elsewhere.¹⁰² In any case, we cannot run the Jesus tradition through a “criteria machine” to see the authentic stuff come out. Historical reconstruction¹⁰³ – because that is all that history is – can only be based on building hypotheses and “testing” them.¹⁰⁴ In the case of the narratives of Jesus' last meal, we must seek an explanation for how the materials that we have, received their present form. As we have seen, contextual and liturgical needs as well as political, social and theological developments can to some extent explain why the different versions received their present shape. The question still remains, however, on what basis these versions were shaped, unless they were created out of nothing, or rather, unless they are regarded as pre-gospel narrative inventions of unknown origin.

Since our gospel authors and Paul display different versions and variants, an underlying last meal narrative must have an earlier origin. One should be excused for suggesting some connection to Jesus as a historical person for at least four reasons. First, Jesus was known and criticized for his meals.¹⁰⁵ A basic undifferentiated memory of Jesus at table with his disciples is historical, and regardless of whether his last meal took place during Passover or not it would reasonably have to be located to Jerusalem. Secondly, in his indiscriminate meal practice, Jesus seems to have expressed the same concern for the restoration and integration of the wider community into full recognition as part of the people of Israel, which informs his kingdom mission in general.¹⁰⁶ Thirdly, Jesus should have expected the possibility of martyrdom based on his role as a popular prophet and how prophets were remembered in Israelite history. There is little reason to think that Jesus would have been taken completely by surprise that some of the elite were after him and it is unbelievable that he would not have been talking about this risk scenario with those who were closest to him.¹⁰⁷ Fourthly, Jesus was remembered for some drastic and spectacular imagery and behaviour, similar to classical prophetic discourse and symbolic acts, and open to various interpretations. This is evidenced by traditions regarding his parables as well as incidents such as the tax money, the cursing of the fig tree, and the cleansing of the temple. We do not have to accept all of these traditions as “authentic” (or preferably: “historical”), but together they represent an impression of how Jesus as a popular prophet spoke and acted. With this in mind, it would have been entirely consistent if Jesus had talked of and enacted his fears and forebodings at a meal – when else? – with his close companions in Jerusalem.

This is not proof of anything, except that it serves as an argument for the likelihood of some historical underpinnings for a primitive meal tradition, which apparently must have existed before Paul and the synoptic gospel authors elaborated on it. As they did this, they developed the motifs that we have analyzed in the present essay. We have no

¹⁰² THOMAS KAZEN, *Jesus and Purity* Halakhah: *Was Jesus Indifferent to Impurity?*, 12–41; *idem*, *Scripture, Interpretation, or Authority? Motives and Arguments in Jesus' Halakic Conflicts*, 13–28.

¹⁰³ I find the use of this term appropriate, although some scholars today criticize the terminology and suggest that we use “construction” or “representation” to make clear that we do not aim to restore or recreate history. But reconstruction is commonly used for building a hypothetical case, a hypothesis of how a past event could have taken place, as in a police reconstruction of a crime. See my discussion in *Scripture, Interpretation, or Authority?*, 15, with references to Schröter and Wedderburn.

¹⁰⁴ See n. 102 above.

¹⁰⁵ See n. 4 above.

¹⁰⁶ See n. 4 above.

¹⁰⁷ See n. 5 above.

means for asserting that the specific theology of these authors would represent Jesus' own understanding, unless this was shown to be the most plausible explanation for the origin and growth of the tradition, including its specific theological motifs.

Hence I cannot see any compelling reason to assign any specific sacrificial interpretation to Jesus of what must remain a hypothetical historical event or memory giving rise to the meal narratives, except for a general notion of the prophetic martyr, which would have been present in a common cultural environment. Such a notion, however, would have been inevitably bound up with a vision and mission of the βασιλεία of God as the integration of the wider community, including the periphery (οἱ πολλοί) – something that could perhaps be phrased, at least in hindsight and by the theologically inclined, as a renewal of the covenant. In a certain sense, then, we could be entitled to think that in their allusions to the covenant sacrifice as a metaphor for the benefits which Jesus' martyr death would bring to the larger community, the authors of the narratives of Jesus' last meal preserve the gist of his own intent in breaking bread and pouring wine at dinner. However, the narratives as we have them are, of course, heavily stylized and theologized, so that they do not only supply their own overt interpretations, but they also give rise to further speculation in the course of reception history, of a kind that goes far beyond the dreams and fears of any New Testament author. Whether that continued development should be deemed desirable or detrimental is not an exegetical but an ethical question, which can only be determined by the effects that such further theological overlays are shown to have through history and in our own time.

Bibliography

- ADAMCZEWSKI, BARTOSZ, *Heirs of the Reunited Church: The History of the Pauline Mission in Paul's Letters, in the So-Called Pastoral Letters, and in the pseudo-Titus Narrative of Acts*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2010.
- AITKEN, ELLEN BRADSHAW, *Jesus' Death in Early Christian Memory: The Poetics of the Passion* (NTOA 53), Göttingen/Fribourg 2004.
- ALEXANDER, PHILIP S., "Chapter Seven: Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures", in: JAN MULDER/HARRY SYSLING (eds.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT II:1), Assen/Maastricht/Philadelphia, Penn. 1988, 217–254.
- ALIKIN, VALERIY A., *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (SupVC 102), Leiden/Boston 2010.
- BARRETT, C. KINGSLEY, "The Background of Mark 10:45", in: AGNUS JOHN BROCKHURST HIGGINS (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893–1958*, Manchester 1959, 1–18.
- BELLINGER, WILLIAM H./FARMER, WILLIAM R., *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Eugene, Ore. 2009.
- BILLINGS, BRADLEY S., *Do This in Remembrance of Me: The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative* (Luke 22.19b–20): *An Historico-Exegetical, Theological and Sociological Analysis* (LNTS 314), London/New York 2006.
- BLINKINSOPP, JOSEPH, *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19A), New York 2002.
- *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, Grand Rapids, Mich. 2006.
- BLOMBERG, CRAIG L., *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners* (New Studies in Biblical Theology 19), Downers Grove, IL 2005.
- BOKSER, BARUCH M., *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley/Los Angeles/London 1984.
- BOLYKI, JÁNOS, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT 2:96), Tübingen 1998.

- BÖTTRICH, CHRISTFRIED, "Proexistenz im Leben und Sterben: Jesu Tod bei Lukas", in: JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 413–436.
- BRADSHAW, PAUL F., *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. London 1992.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E., *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, Minn. 2012.
- BREYTENBACH, CILLIERS, *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors* (SupNovT 135), Leiden 2010.
- COLLINS, ADELA YARBRO, "The Signification of Mark 10:45 among Gentile Christians", in: *HThR* 90 (1997) 371–382.
- *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2007.
- "Mark's Interpretation of the Death of Jesus", in: *JBL* 128 (2009) 545–554.
- CONZELMANN, HANS, *Die Mitte der Zeit* (BHT 17), Tübingen ⁴1962 (ET: *The Theology of St Luke*, London 1960).
- CROSSAN, JOHN DOMINIC, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991.
- DAISE, MICHAEL ALLEN, "Jesus and the Jewish Festivals: Methodological Reflections", in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions: The Second Princeton–Prague Symposium on Jesus Research*, Grand Rapids, Mich. 2014, 283–304.
- DAVIES, WILLIAM D./ALLISON, DALE C., *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew* (ICC), Vol. III: *Commentary on Matthew XIX–XXVIII*, Edinburgh 1997.
- DIX, DOM GREGORY, *The Shape of Liturgy*, Westminster ²1945.
- DOWD, SHARYN/MALBON, ELIZABETH STRUTHERS, "The Significance of Jesus' Death in Mark: Narrative Context and Authorial Audience", in: *JBL* 125 (2006) 271–297.
- DRAZIN, ISRAEL, *Targum Onkelos to Exodus: An English Translation of the Text With Analysis and Commentary*, New York 1990.
- "Dating Targum Onkelos by means of the Tannaitic Midrashim", in: *JJS* 50 (1999) 246–258.
- EDELMAN, DIANA, "Exodus and Pesach-Massot as Evolving Social Memory", in: EHUD BEN ZVI/CHRISTOPH LEVIN (eds.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah* (FAT 85), Tübingen 2012, 161–193.
- EDWARDS, CHRISTOPHER J., *The Ransom Logion in Mark and Matthew* (WUNT 2:327), Tübingen 2012.
- EHRENSPERGER, KATHY, "To Eat or Not to Eat – Is this the Question? Table Disputes in Corinth", in: NATHAN MACDONALD/LUZIA SUTTER REHMANN/KATHY EHRENSPERGER, *Decisive Meals: Table Politics in Biblical Literature* (LNTS 449), London 2012, 114–133.
- EHRMAN, BART D., *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York/Oxford 1993.
- FINKELSTEIN, LOUIS, "The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teachings in the Passover Haggadah", in: *HThR* 31 (1938) 291–317.
- "Pre-Maccabean Documents in Passover Haggadah", in: *HThR* 35 (1942) 291–352, and *HThR* 36 (1943) 1–38.
- FINLAN, STEPHEN, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*, Atlanta, Ga. 2004.
- *Options on Atonement in Christian Thought*, Collegeville, Minn. 2007.
- FITZMYER, JOSEPH A., *The Gospel According to Luke (I–IX): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28), Garden City, NY 1981.
- *The Gospel According to Luke (X–XXIV): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A), Garden City, NY 1985.
- *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 32), New Haven/London 2008.
- FOSTER, PAUL, "Justin and Paul", in: MICHAEL F. BIRD/JOSEPH R. DODSON, *Paul and the Second Century* (LNTS 412), London 2011, 108–125.
- GESE, HARTMUT, *Essays on Biblical Theology*, Minneapolis, Minn. 1988.
- GILDERS, WILLIAM K., *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, Baltimore/London 2004.
- HAHN, SCOTT, "Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)", in: *CBR* 3 (2005) 263–292.

- HELL, JOHN PAUL, *The Meal Scenes in Luke-Acts: An Audience-Oriented Approach* (SBLMS 52), Atlanta, Ga. 1999.
- VAN HENTEN, JAN WILLEM, "Jewish Martyrdom and Jesus' Death", in: JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 139–168.
- VAN HENTEN, JAN WILLEM/AVEMARIE, FRIEDRICH, *Martyrdom and Noble Death*, London 2002.
- HOOVER, MORNA D., *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, London 1959.
- JANOWSKI, BERND, "Das Dankopfer: Theologische und kultgeschichtliche Aspekte", in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu: Das Mahl Gottes: 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal: Strasbourg 11–15 septembre 2002* (WUNT 169), Tübingen 2004, 51–68.
- JANOWSKI, BERND/STUHLMACHER, PETER, *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT 14), Tübingen 1996.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen ³1960 (ET: *The Eucharistic Words of Jesus*, London 1966).
- KAZEN, THOMAS, *Jesus and Purity Halakah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBNT 38), corrected reprint edition, Winona Lake, Ind. 2010 (first edition: Stockholm 2002).
- "The Christology of Early Christian Practice", in: *JBL* 127 (2008) 591–614.
- *Scripture, Interpretation, or Authority? Motives and Arguments in Jesus' Halakic Conflicts* (WUNT 320), Tübingen 2013.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster 1982.
- KLAWANS, JONATHAN, "Was Jesus' Last Supper a Seder?" in: *BRev* 17 (2001) 30–33.
- KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, "Bund und Sündenvergebung: Ritual und literarischer Kontext in Mt 26", in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum: Meals and Religious Identity in Early Christianity* (TANZ 56), Tübingen 2012, 159–190.
- KODELL, JEROME, *The Eucharist in the New Testament*, Collegeville, Minn. 1988.
- KULP, JOSHUA, "The Origins of the Seder and Haggadah", in: *CBR* 4 (2005) 109–134.
- LEONHARD, CLEMENS, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research* (Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums XXXV), Berlin/New York 2006.
- LEPPÄ, HEIKKI, "Luke's Account of the Lord's Supper", in: ANTTI MUSTAKALLIO, et al. (eds.), *Lux Humana, Lux Aeterna: Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejemelaus* (Publications of the Finnish Exegetical Society 89), Helsinki 2005, 364–373.
- *Luke's Critical Use of Galatians* (Unpublished doctoral thesis), Helsinki 2002.
- LEVINSON, BERNARD, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York/Oxford 1997.
- LIETZMANN, HANS, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy: With Introduction and Further Inquiry by Robert Douglas Richardson*, Leiden 1979.
- *Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn 1926.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen 2000.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)* (EKK I/4), Düsseldorf/Zürich & Neukirchen-Vluyn 2002.
- MARCUS, JOEL, "The Role of Scripture in the Gospel Passion Narratives", in: JOHN T. CARROLL/JOEL B. GREEN (eds.), *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody, Mass. 1995, 205–233.
- MARSHALL, I. HOWARD, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978.
- *The Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1980.
- MARX, ALFRED, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTSup 105), Leiden 2005.
- MARXSEN, WILLI, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gütersloh 1963 (ET: *The Lord's Supper as a Christological Problem*, Philadelphia, Penn. 1970).

- McGOWAN, ANDREW B., "Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition and Transformation in Early Christian Ritual Meals", in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum: Meals and Religious Identity in Early Christianity* (TANZ 56), Tübingen 2012, 191–206.
- "Rethinking Eucharistic Origins", in: *Pacifica* 23 (2010) 173–191.
- McKNIGHT, SCOT, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco, Tex. 2005.
- MEGGITT, JUSTIN J., *Paul, Poverty and Survival* (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh 1998.
- MITTMANN-RICHERT, ULRIKE, *Der Sühnetod des Gottesknecht* (WUNT 220), Tübingen 2008.
- OSSOM-BATSA, GEORGE, *The Institution of the Eucharist in the Gospel of Mark: A Study of the Function of Mark 14,22–25 Within the Gospel Narrative* (European University Studies XXIII:727), Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien 2001.
- PARSONS, MIKEAL C., *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Mass. 2007.
- PERVO, RICHARD I., *Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa, Calif. 2006.
- PESCH, RUDOLF, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Quaestiones Disputatae 80), Freiburg/Basel/Wien 1978.
- ROITTO, RIKARD, "Forgiveness and Social Identity in Matthew: Obliging Forgiveness", in: RAIMO HAKOLA/JUTTA JOKIRANTA/SAMUEL BYRSKOG (eds.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity* (NTOA/StUNT Band 116), Göttingen 2016, 187–210.
- SCHLUND, CHRISTINE, "Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition", in: JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 397–411.
- SCHMID, JOSEF, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburger neues Testament 3), Regensburg 1960.
- SCHRÖTER, JENS (ed.), *Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (Stuttgarter Bibelstudien 210), Stuttgart 2006.
- SCHÜRMAN, HEINZ, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20: II. Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7–38*, Münster 1955.
- SCHWIEBERT, JONATHAN, *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache's Meal Ritual and its Place in Early Christianity* (LNTS 373), London/New York 2008.
- SKA, JEAN-LOUIS, *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), Tübingen 2009.
- SMITH, BARRY D., *Jesus' Last Passover Meal*, Lewiston/Queenston/Lampeter 1993.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Minn. 2003.
- SOARDS, MARION L., *The Passion According to Luke: The Special Material of Luke 22* (JSNTSup 14), Sheffield 1987.
- STRETT, R. ALAN, *Subversive Meals: An Analysis of the Lord's Supper under Roman Domination during the First Century*, Eugene, Oreg. 2013.
- TAYLOR, VINCENT, *The Passion Narrative of St Luke: A Critical and Historical Investigation*, Cambridge 1972.
- THEISS, GERD, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Philadelphia, Penn. 1982.
- ULLUCCI, DANIEL C., *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, New York 2012.
- VIELHAUER, PHILIPP, "Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte", in: *EvT* 10 (1950) 1–15. ET reprint in D. P. MOESSNER et al (eds.), *Paul and the Heritage of Israel: Paul's Claim upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters*. Vol. 2: *Luke, the Interpreter of Israel* (LNTS 452), London 2012, 3–17.
- WALTON, STEVE, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians* (SNTSMS 108), Cambridge 2000.
- WENDEL, SUSAN, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr* (SupNovT 139), Leiden 2011.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- "Jesu Tod und Sündenvergebung bei Lukas und Paulus", in: DANIEL MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts: Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres* (BETL CCXXIX), Leuven/Paris/Walpole, Mass. 2009, 15–35.

YUVAL, ISRAEL JACOB, "Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialogue", in: PAUL F. BRADSHAW/LAWRENCE A. HOFFMAN (eds.), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times* (TLT 5), Notre Dame, Ind. 1999.

ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

Die verborgene Gegenwärtigkeit Jesu

Bezüge zu eucharistischen Traditionen in Lk 24* und in den johanneischen Schriften

Enno Edzard Popkes

Abstract

In the range of Eucharistic traditions, the corresponding statements in Lk 24* and in the Johannine corpus take a special position. Neither in Lk 24* nor in the thematic relevant features of the Johannine corpus, Eucharistic traditions or their institution are discussed explicitly. Nevertheless, different aspects of the Eucharist are considered indirectly. In Lk 24*, an act of Jesus, which reminds of the Eucharist, is stylized as a distinguishing characteristic of the Resurrected. In this regard, it is also examined indirectly to what extent Jesus' post-Eastern presence can only be understood properly in the light of Eucharistic practice, which is also a central issue of the corresponding Johannine traditions. Even if the fourth evangelist does not explicitly mention an institution of the Eucharist, he assumes his readers to have certain knowledge of the corresponding traditions. The aspects of the Johannine Bread of Life Discourse Jn 6* concerned with incarnation show this very impressively and correspond factually with the antidocetic argumentation in the Johannine letters. In this regard, Jn 6* can be understood as a high point of the incarnation-theological and Eucharistic dimensions in Johannine theology.

Wenn man die frühchristlichen Ausgestaltungen der Abendmahls- bzw. Eucharistie-Traditionen zu erfassen versucht, so stehen zumeist die themenspezifisch relevanten Sequenzen der paulinischen und synoptischen Überlieferungen im Vordergrund des Interesses. Es gibt jedoch ebenso eine Reihe weiterer Texte und Traditionen, die indirekt für das Verständnis entsprechender Reflexionsprozesse von Relevanz sind. Signifikante Beispiele hierfür finden sich einerseits in den lukanischen und johanneischen Erzählungen von Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern (1), andererseits in der inkarnationstheologischen Deutung der Brotrede Joh 6 (2).

1. Bezüge zu eucharistischen Traditionen in Lk 24* und Joh 21*

Die Bezüge zu den eucharistischen Traditionen in Lk 24 und Joh 21 begegnen in vergleichbaren narrativen Kontexten, insofern jeweils von Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern erzählt wird. Die inhaltlich-sachlichen Aussageintentionen sind gleichwohl deutlich voneinander unterschieden. Das sogenannte Herausgeberkapitel Joh

21 überliefert die Erzählung von einer nachösterlichen Begegnung Jesu mit sieben seiner Nachfolger am See Genezareth (bzw. mit der johanneischen Terminologie See von Tiberias; vgl. Joh 6,1). Die einleitende Erzählsequenz steht der lukanischen Sondergut-Tradition Lk 5,4–11 nahe, derzufolge Jesus im Kontext der Berufung der ersten Jünger Petrus dazu ermutigte, erneut einen Fischzug zu wagen, nachdem sie eine ganze Nacht ihrem Handwerk erfolglos nachgegangen waren¹. In beiden erzählerischen Kontexten wird konstatiert, dass die Jünger Jesu daraufhin einen überaus erfolgreichen Fang tätigen und dies als Indiz der besonderen Dignität Jesu verstehen². Lk 24,13–35 und Joh 21,1–7 entsprechen sich des weiteren in der Feststellung, dass die Jünger Jesus zunächst nicht erkennen können (Lk 24,16; Joh 21,4). Ein markanter Unterschied besteht hingegen in der erzählerischen Ausgestaltung dieses Motivs. Joh 21,7 zufolge wird Jesus als der Auferstandene identifiziert, insofern der erfolgreiche Fischzug die thematurgische Vollmacht seiner Worte erweist³. Nach der Bergung des Fanges kommt es zu einem gemeinsamen Mahl zwischen Jesus und den Jüngern, in dessen Beschreibung eine indirekte Anspielung auf die synoptischen Traditionen über das letzte Mahl eingearbeitet ist. Die Joh 21,13a einleitenden Phrase ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς kann als eine Allusion zu bzw. ein Hinweis auf Mk 14,22a parr verstanden werden (καὶ ἐσθίοντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς), auch wenn in diesem Zusammenhang nicht von dem Genuss von Wein, sondern aufgrund der narrativen Affinität zu Joh 6* von dem Verzehr von Fischen die Rede ist⁴. Diese phraseologische Affinität ist umso bemerkenswerter, wenn man berücksichtigt, dass im vierten Evangelium selbst von einer Einsetzung des Herrenmahls nicht die Rede ist. Der bzw. die Verfasser von Joh 21 setzen bei den textexternen Lesern somit offensichtlich eine Kenntnis entsprechender Traditionen voraus. Gleichwohl wird im weiteren Zusammenhang von Joh 21 jener Anspielung auf die Einsetzungsworte keine weitere Aufmerksamkeit geschenkt. Im Vordergrund des argumentativen Interesses von Joh 21,15–25 steht vielmehr einerseits das Verhältnis zwischen Jesus, Petrus und dem sogenannten Lieblingsjünger bzw. das damit umschriebene Verhältnis zwischen petrinisch und johanneisch geprägten Gemeinschaften⁵. Andererseits dient der Abschluss von Joh 21,21–25 dazu, den Tod des sogenannten Lieblingsjüngers zu reflektieren und die Glaubwürdigkeit der durch ihn überlieferten Traditionen zu konstatieren⁶.

¹ Zum traditionsgeschichtlichen Verhältnis dieser Erzählungen vgl. GORAN BLASKOVIC, *Erzählung*, 103–120.

² Während in Lk 5,6f. lediglich von einer unbestimmten großen Menge von Fischen die Rede ist, benennt Joh 21,11 deren Zahl mit 153, was als ein missionstheologisches Motiv verstanden werden kann. Zu unterschiedlichen Deutungen dieses Motivs vgl. JÜRGEN WERLITZ, *Fische*, 121–137.

³ Bezeichnenderweise erkennt gerade der sogenannten Lieblingsjünger Jesus als erster (Joh 21,7).

⁴ Zum Verhältnis von Joh 6* und Joh 21 vgl. HARTWIG THYEN, *Entwicklungen*, 47.

⁵ Vgl. UDO SCHNELLE, *Johannes*, 318f.; RICHARD BAUCKHAM, *Audience*, 110f.

⁶ Dieser Aspekt impliziert für die Frage der relativen Chronologie und Verfasserschaft der johanneischen Schriften eine besondere Bedeutung. Wenn Joh 21,21–25 tatsächlich den Tod der angesprochenen Person reflektiert, so sind die Verfasser von Joh 21 die Herausgeber eines Werkes, dessen Autor bereits gestorben ist und dessen Tod sich in der johanneischen Gemeinde zu einem theologischen Problem entwickelte. Wenn jedoch der Autor von Joh 1–20 angesichts der sprachlichen Kohärenz der johanneischen Schriften auch als Verfasser der johanneischen Briefe zu verstehen wäre, spräche dies für die chronologische Priorität der Briefe. Diese konnte ihr Autor noch zu seinen Lebzeiten herausgeben, das Johannesevangelium jedoch nicht mehr. Treffend JÖRG FREY, *Eschatologie*, 58, unter der Prämisse einer gemeinsamen Verfasserschaft der johanneischen Briefe und des vierten Evangeliums: „Denn der in Joh 21,24 von den Herausgebern kenntlich gemachte Autor des

Ungleich mehr theologische Aufmerksamkeit wird den Bezügen zu eucharistischen Traditionen hingegen in Lk 24,13–35 gewidmet. Im unmittelbaren Anschluss an die lukanischen Erzählungen von den Ereignissen am Ostermorgen (Lk 24,1–12) bietet die zum lukanischen Sondergut zählende Sequenz Lk 24,13–35 die Erzählung von zwei namentlich nicht identifizierten Nachfolgern Jesu, die auf ihrem Weg in das nahe von Jerusalem gelegene Dorf Emmaus dem auferstandenen Jesus begegnen⁷. Ebenso wie in Joh 21 besteht ein Grundmotiv dieser Erzählung darin, dass jene Jünger Jesus zunächst nicht erkennen können. Selbst als die ihnen unbekannt Person zu erläutern beginnt, dass die Inhaftierung und Hinrichtung ihres Lehrers keine der Botschaft Jesu zuwiderlaufende Ereignisse waren, sondern die notwendigen Voraussetzungen seiner Verherrlichung, verstehen sie nicht, wem sie begegnet sind. Für die vorliegende Fragestellung ist von Relevanz, dass die Erkennbarkeit Jesu daraufhin mit der Erinnerung an jene Handlungen verbunden wird, die Jesus Lk 22,19a zufolge bei dem letzten Mahl mit seinen Jüngern vollzogen haben soll (vgl. die deutlich parallel strukturierten Formulierungen Lk 22,19a λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων und Lk 24,30 λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς)⁸. Im Gegensatz zu Joh 21,7 ist also nicht ein Erweis einer thamaturgischen Vollmacht Jesu das Medium seiner Erkennbarkeit, sondern eine fast marginal wirkende Geste. Auf diese besondere Akzentuierung einer mit dem Herrenmahl verbundenen Handlungsweise folgt eine weitere Entfaltung der Erzählung, die wahrhaft eigentümlich anmutet und die m. E. gerade deshalb besondere Beachtung verdient. Zunächst wird konstatiert, dass die Jünger aufgrund der an die Einsetzungsworte erinnernden Geste umgehend in die Lage versetzt werden, Jesus als den Auferstandenen zu erkennen. Die Bedeutung dieses Erkennungszeichens wird im Abschluss der Sondergut-Tradition nochmals hervorgehoben. Lk 24,33f. zufolge entschließen sich die sogenannten Emmaus-Jünger dazu, nach Jerusalem zurückzukehren, um den dort anwesenden Nachfolgern Jesu mitzuteilen, was ihnen widerfahren ist. Die letzten Worte dieser Erzähleinheit kulminieren in der Feststellung, dass die Jünger Jesus erkannten, als er wie bei ihrem letzten gemeinsamen Mahl unmittelbar vor seiner Verhaftung das Brot brach.

Dass Lk 21,13–35 die Bezüge zu eucharistischen Traditionen in das Zentrum des narrativen und argumentativen Interesses stellt, ist somit unstrittig. Strittig ist hingegen, inwiefern dieser lukanischen Sondergut-Tradition eine weiterreichende theologische Tiefendimension innewohnt. Diese Frage evoziert das wahrhaft eigentümliche Ende der Erzählung von der Begegnung zwischen den Emmaus-Jüngern und Jesus. In geradezu lapidarer Kürze wird erwähnt, dass Jesus ‚verschwand‘ bzw. für sie unsichtbar wurde (Lk 24,31b καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν). Das Motiv des Verschwindens Jesu kann einerseits als eine Analogie zum Motiv der Himmelfahrt Jesu verstanden werden, welches im lukanischen Geschichtswerk gleich in zwei Varianten entfaltet wird⁹. Andererseits könnte jenes eigentümliche Ende der Begegnung zwischen Jesus und seinen Jüngern aber

Evangeliums muß ja – wenn man Joh 21,22f. ernst nimmt – vor Abschluß seines Werkes gestorben sein, so daß er die Briefe nur vor dem Abschluß und der Herausgabe des Evangeliums verfaßt haben kann.“

⁷ Zur traditions- und redaktionsgeschichtlichen Analyse dieser Sequenz vgl. JÁNOS BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 157–160.

⁸ So treffend BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 158f., der darüber hinaus eine Affinität zur Brotvermehrungserzählung Lk 9,16 konstatiert. Gegen BERND KOLLMANN, *Ursprung*, 228, demzufolge sich in Lk 24,30 „keine Angleichung an den entsprechenden Gestus Jesu in den ntl. Einsetzungsberichten erkennen läßt.“

⁹ Zum Verhältnis von Lk 24,50f. und App 1,9f. vgl. u. a. RICHARD I. PERVO, *Acts*, 45f.

auch eine für die vorliegende Fragestellung instruktive Aussageintention implizieren. Die Entwicklung der Erzählung vermittelt m. E. nämlich subtil eine für die Entwicklungsgeschichte der Abendmahlstraditionen zentrale Botschaft. Letztere besteht m. E. zum einen in der These, dass der Auferstandene selbst nur im Zeichen seines von ihm selbst angekündigten Sühnetodes angemessen verstanden werden kann, der gerade durch das von ihm gestiftete Herrenmahl komprimiert zum Ausdruck gebracht wird¹⁰. Andererseits wird m. E. jedoch auch hervorgehoben, dass den Glaubenden eine unmittelbare, nachösterliche Begegnung mit Jesus nicht mehr möglich ist. Die Gegenwart des Auferstandenen ist vielmehr nur noch in der Erinnerung und Vergegenwärtigung möglich, die sich in der kontinuierlichen Wiederholung des von Jesus eingesetzten Herrenmahls vollzieht¹¹.

Wenn Lk 24,13–35 tatsächlich eine solche Aussageintention innewohnt, so ließe sich hierin eine Affinität zur jüngeren johanneischen Tradition beobachten. Im vierten Evangelium wird die Reflexion der Absenz und Gegenwart des Auferstandenen nämlich in den Mittelpunkt theologischer Identifikationsbildungen gerückt, was sich nicht zuletzt in den eucharistie-theologischen Motiven dokumentiert.

Bemerkenswerterweise lassen sich in den lukanischen Erzählungen von den Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Nachfolgern jedoch noch weitere Affinitäten zu den inkarnationstheologischen Zügen der johanneischen Theologie beobachten. Lk 24,36–49 zufolge folgt auf die Begegnung Jesu mit den Jüngern bei Emmaus eine weitere Begegnung mit jenen Jüngern, die in Jerusalem geblieben waren. Auch in diesem Zusammenhang wird dem Motiv des Essens eine besondere Bedeutung zugestanden. Eine zentrale Aussage von Lk 24,36–49 besteht darin, dass Jesus seinen Nachfolgern nicht im Sinne einer geistigen Vision erschienen sei, sondern in körperlich-materieller Präsenz (vgl. Lk 24,39). Um diesen Aspekt hervorzuheben lässt der Verfasser des lukanischen Geschichtswerks Jesus etwas von jener Speise essen, welche die Jünger unmittelbar zuvor zu sich genommen haben (Lk 24,41–43). Auch diese Erzählsequenz impliziert *in nuce* ein Themenfeld, welches für die johannische Theologie zu einem zentralen Anliegen wird, nämlich die Diskreditierung doketischer Deutungen der Gegenwart Jesu¹².

¹⁰ Dabei gilt es zu beachten, dass der *auctor ad Theophilum* diese passionstheologischen Bezüge unter besonderer Berücksichtigung der deutero-jesajanischen Gottesknechtstraditionen entfaltet. Instruktiv hierfür die Beobachtungen von ULRIKE MITTMANN-RICHERT, *Sühnetod*, 235: „Für den Leser des Lukasevangeliums wird ... schließlich die von Jesus in Emmaus vollzogene Mahlhandlung auch dadurch soteriologisch deutbar und somit sprechend, daß der Evangelist sie ... in einen Rahmen gespannt hat, dessen Hauptmotive die des vierten Gottesknechtliedes sind. Wiederum ist es Jesu eigenes Wort, sein Hinweis auf die do,xa-Existenz des durch Leid und Tod gegangenen Christus, in welchem der Gottesknechtsbezug am deutlichsten zutage tritt. Wer in dem, der das Brot bricht, den Gottesknecht erkennt, der erkennt nach Überzeugung des Lukas von selbst den, der sein Leben ‚um der Vielen‘ willen gab (Jes 53,12) und zu Israels Heil, seiner Erlösung von der Sünde (Jes 53,5), gesandt war.“

¹¹ Tendenziell vergleichbar in Bezug auf die Entwicklungsgeschichte eucharistischer Vorstellung resümiert EDUARD LOHSE, *Auferstehung*, 30: „Eine gerade Linie führt ... von der Tischgemeinschaft des irdischen Jesus mit seinen Jüngern über das letzte Mahl zu der Gemeinschaft, die der Auferstandene den Jüngern gewährt. Der Evangelist möchte diesen Zusammenhang unterstreichen.“

¹² Dabei kann mit MICHAEL WOLTER, *Lukasevangelium*, 791 festgehalten werden, dass Lk 24,41–43 nicht mit zusätzlichen „eucharistie-theologischen Neben- oder gar Haupttönen ausgestattet“ ist“.

2. Bezüge zu eucharistischen Traditionen in den johanneischen Schriften

Wenn man sich mit eucharistischen Traditionen im Johannesevangelium beschäftigt, wird man mit einem paradoxen Phänomen konfrontiert. Einerseits kann konstatiert werden, dass von einer Einsetzung des Herrenmahls durch Jesus im Johannesevangelium strenggenommen nicht die Rede ist. Andererseits bietet das Johannesevangelium indirekt eine der tiefgründigsten theologischen Deutungen der eucharistischen Traditionen, die sich im facettenreichen Spektrum frühchristlicher Schriften beobachten lassen und die wirkungsgeschichtlich für die Entwicklung eucharistie-theologischer Diskurse von höchster Relevanz werden sollte. Dieses Paradoxon kann folgendermaßen erläutert werden. Im Gegensatz zu den synoptischen Traditionen, den paulinischen Korrespondenzaussagen und auch den entsprechenden Traditionen der Didache bietet das Johannesevangelium keinerlei Erzählungen, denen zufolge Jesus am Abend seiner Verhaftung mit seinen Jüngern ein Mahl abgehalten hat, das er als Deutung seines bevorstehenden Todes verstand, geschweige denn das er als kontinuierlich zu wiederholendes Kultritual initiierte. Dieser Sachverhalt ist umso bemerkenswerter, wenn man berücksichtigt, dass der erzählerische Kontext dieser Traditionen auch in Joh 13,1–38 durch die Beschreibung eines gemeinsamen Mahls geprägt ist (vgl. Joh 13,2–4.21–30). Stattdessen wird in Joh 13* die dämonologische Deutung des Verrats Jesu durch Judas Iskariot, die Sonderstellung des sogenannten Lieblingsjüngers im Kreis der Nachfolger Jesu und das Liebesgebot in das Zentrum der Erzählung und theologischen Reflexion gestellt (Joh 13,34f. im expliziten Rekurs auf Joh 13,4ff.15)¹³. Diese Gestaltung der Erzählung ist gerade vor dem Hintergrund eigentümlich, dass – wie in der jüngeren exegetischen Diskussion vielfach festgehalten wird – der Verfasser des vierten Evangeliums weite Teile der synoptischen Tradition und damit auch die themenspezifisch relevanten Traditionen gekannt hat¹⁴. Dass der vierte Evangelist bei seinen Lesern offensichtlich eine Kenntnis entsprechender Traditionen voraussetzen scheint, wird umso plausibler, wenn man seine Gestaltung der synoptischen Tradition über die wundersame Brotvermehrung in die Diskussion einbezieht. Während Joh 6,1–13 zunächst deutliche Bezüge zu den traditionsgeschichtlichen Korrespondenzaussagen in Mk 6,32–44 parr aufweist¹⁵, mündet die johanneische Gestaltung der Erzählung in eine theologische Reflexion, für die es keine synoptischen Parallelen gibt. Auf die sich unmittelbar anschließende johanneische Adaption der See-wandel-Erzählung (vgl. Mk 6,45–51 parr) folgt eine theologische Reflexion des Brotvermehrungswunders, welche als eine tiefgründige, inkarnationstheologische Deutung der

¹³ Ausführlich hierzu vgl. ENNO E. POPKES, *Theologie der Liebe Gottes*, 249ff.

¹⁴ Dass das vierte Evangelium völlig unabhängig von der synoptischen Tradition entstanden ist, entwickelt sich zunehmend zu einer Außenseiterposition (zu entsprechenden Ansätzen vgl. u. a. PERCIVAL GARDNER-SMITH, *Saint John, passim*; JAMES M. ROBINSON, *Entwicklungslinie*, 235ff. bzw. 242ff.). Mehrheitlich wird davon ausgegangen, dass der vierte Evangelist zumindest das Markus- und Lukasevangelium kannte (zu entsprechenden Forschungsberichten vgl. MANFRED LANG, *Johannes*, 11ff.; UDO SCHNELLE, *Ein neuer Blick*, 23f.), eventuell sogar das Matthäusevangelium kannte (so etwa MARTIN HENGEL, *Die johanneische Frage*, 16). Zur Skizze von Korrespondenzen in der Logienüberlieferung, erzählenden Texten, kompositorischer Entsprechungen etc. vgl. UDO SCHNELLE, *Einleitung*, 506f.; zur Frage der Kriterien des Nachweises von Abhängigkeit und Unabhängigkeit vgl. JÖRG FREY, *Das vierte Evangelium*, 79ff.

¹⁵ Vgl. THOMAS POPP, *Grammatik*, 265ff.

eucharistischen Traditionen verstanden werden kann¹⁶. Dass der vierte Evangelist in diesem Zusammenhang eucharistische Traditionen adaptiert und reflektiert, deutet sich bereits in der Erzählung von der Brotvermehrung an. Die johanneische Beschreibung der Gesten Jesu während der Verteilung der Brote und Fische lässt deutliche Affinitäten zu den entsprechenden Erzählungen der synoptischen Herrenmahl-Traditionen erkennen (insbesondere Joh 6,11a ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις und Lk 22,19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων)¹⁷. Die mit Joh 6,22 anhebende inkarnationstheologische Deutung des Brotvermehrungswunders führt unterschiedliche Grundmotive johanneischer Theologie zusammen, insbesondere deren inkarnationstheologische und antidoketische Facetten. Ein erster Grundgedanke dieser Argumentationsentwicklung besteht darin, dass es zur Erlangung des ewigen Lebens keiner Sättigung mit gewöhnlicher Speise bedarf, die nach kurzer Zeit bereits wieder neuen Hunger aufkommen lässt (Joh 6,27). Es bedarf vielmehr des ‚Brots des Lebens‘, das eine Teilhabe an der eschatologischen Vollendung vermitteln kann (Joh 6,35). Dieses Motiv wird mit den bereits im Johannes-Prolog exponierten inkarnationstheologischen Aspekten verbunden. Jesus ist das präexistente Wort Gottes, der in seinem Kommen in die Welt ‚Fleisch geworden‘ ist (Joh 1,14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)¹⁸. Jesu eigener Leib ist wiederum jenes vom Himmel herabgekommene Brot des Lebens, dessen Verzehr die Teilhabe am ewigen Leben vermittelt¹⁹. Dieses Lebensbrot spendet das Leben der Welt (Joh 6,51b ... καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς)²⁰.

Wie nahe diese Argumentation eucharistischen Traditionen kommt, zeigt sich eindrücklich an der Forderung des johanneischen Jesus, dass seine Gesprächspartner das Fleisch seines Körpers kauen und sein Blut trinken sollen (Joh 6,50f.53f.). Dass diese Forderungen auf der textinternen Erzählebene gerade zu grotesk anmuten müssen, wird vom Verfasser des vierten Evangeliums selbst erzählerisch hervorgehoben. Er legt den Gesprächspartnern Jesu nämlich die vordergründig betrachtet richtige Frage in den Mund, ob die Forderung Jesu nicht auf einen Kannibalismus hinausläuft (vgl. Joh 6,52). Eine völlig andere theologische Dimension gewinnen diese Forderungen hingegen, wenn sie durch den textexternen Leser als eucharistie-theologische Reflexionen gedeutet werden.

¹⁶ In diesen Anspielungen spiegelt sich u. a. auch die für das Johannesevangelium typische ‚hermeneutische Horizontverschmelzung‘ (vgl. FERDINAND HAHN, *Sehen und Glauben*, 140f.) der Zeitebenen, insofern auf der textinternen Erzählebene über Traditionen reflektiert wird, deren Fundament sich historisch betrachtet erst wesentlich später herausgebildet hat.

¹⁷ Dabei gilt zu betonen, dass die mit Joh 6,11 einsetzenden eucharistischen Konnotationen von Joh 6* nicht durch literarkritische Ansätze als reaktionelle Zusätze marginalisiert werden können. Zur Diskussion vgl. HARTWIG THYEN, *Versuche*, 539–573.

¹⁸ Zu den Wurzeln dieser Vorstellung, die in der frühjüdischen Weisheitstheologie und Schechina-Vorstellung zu finden sind vgl. zuletzt JÖRG FREY, *Fleischwerdung*, (erscheint 2014).

¹⁹ Zum Verhältnis dieser einzelnen johanneischen Motive vgl. THOMAS POPP, *Kunst der Wiederholung*, 586, der treffend resümiert, dass in Joh 6,68 „die in 6,23 aus 6,11 aufgenommene eucharistische Stimmung mit(klingt), die zuletzt in 6,51c–58 in vollen Tönen erklang.“

²⁰ Auf diese Weise avanciert der Fleischbegriff zu einem integralen Bestandteil der antidoketischen Reflexionen. Die dialektische Verwendung der Fleisch – Geist – Antithetik veranschaulicht somit paradigmatisch die johanneische Modifikation traditioneller Sprachmuster. Eine Entgegensetzung beider Bereiche wird nicht einfach übernehmen, sondern in ein überaus reflektiertes, dialektisches Verhältnis gesetzt. Im Zeichen der johanneischen Inkarnationsvorstellung erfährt der sa,rx&Begriff jedoch eine positive Aufwertung (UDO SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, 249ff.; FREY, *Eschatologie*, 396f. etc).

In diesem Sinne können die Forderungen, das Fleisch zu kauen bzw. das Blut Jesu zu trinken, als Anspielung auf den konkreten Vollzug einer Eucharistie-Feier gedeutet werden.

Strittig ist, ob der vierte Evangelist auf diese Weise bereits vorhandene Formen liturgischer Vollzüge einer Eucharistiefeier aufgreift und reflektiert, oder ob er selbst entsprechende kultische Verhaltensweise initiieren möchte²¹. Unstrittig ist hingegen, dass insbesondere das Verständnis der Inkarnation Jesu einen zentralen Aspekt der innerjohanneischen Streitigkeiten bildete, die schließlich zum Zerschlagen der johanneischen Gemeinde geführt haben. Diese innerjohanneischen Spannungen dokumentieren eindrücklich die johanneischen Briefe. Während im dritten Johannesbrief lediglich die Ansätze innergemeindlicher Spannungen erkennbar sind²², werden dieselben im ersten und zweiten Johannesbrief prägnanter zur Geltung gebracht. Ein zentraler Gegenstand dieser Diskurse war einerseits das angemessene Verständnis bzw. die Praxis des Liebesgebots (vgl. u. a. 1 Joh 2,7–11, das textpragmatische Anliegen des johanneischen Hohelieds der Liebe Gottes 1 Joh 4,7–5,4 und das 2 Joh 4–6 erwähnte ‚neue Gebot‘, welches vor dem Hintergrund von Joh 13,34f. als das Liebesgebot verstanden werden kann)²³. Andererseits stehen jedoch insbesondere antidoketische Aussagen im Zentrum des argumentativen Interesses. Der Autor des zweiten Briefs warnt vor Irrlehrern, welche die Fleischwerdung Jesu leugnen (2 Joh 7)²⁴. Eine solche doketische Christologie steht auch im Zentrum der im ersten Johannesbrief thematisierten Konfliktpotenziale (vgl. 1 Joh 2,18f.). Für die vorliegende Fragestellung ist dabei von besonderer Bedeutung, dass Aussagen wie 1 Joh 2,18f.; 2 Joh 7 auch erkennen lassen, dass die kritisierten Personen ehemalige Mitglieder der johanneischen Gemeinschaft waren. In der für die johanneischen Briefe signifikanten Polemik werden dieselben nun als Verführer (πλάνοι) bzw. ‚Antichristen‘ (ἀντίχριστοι) bezeichnet²⁵. Dieser Aspekt ist von hoher Relevanz für das Verständnis der inkarnationstheologischen Dimensionen der johanneischen Lebensbrotrede Joh 6*, deren Erzählung in der Stilisierung einer Kontroverse zwischen den Nachfolgern Jesu kulminiert (Joh 6,61–65), in deren Folge die wahren Jünger Jesu erkennbar werden (Joh 6,66–71)²⁶. Der

²¹ Zu dieser Diskussion vgl. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, 227f.

²² Der Verfasser des Briefes kritisiert eine namentlich identifizierte Person, die die 3 Joh 3,5–8,12 erwähnten missionarischen Aktivitäten der johanneischen Gemeinde nicht unterstützt und andere nicht eigens benannte Personen zu einem entsprechenden Verhalten motiviert (3 Joh 9f.). Dieses Verhalten wird von dem Presbyter scharf verurteilt und als Indiz gewertet, dass die kritisierte Person kein angemessenes Verhalten gegenüber weiteren Gemeindegliedern bzw. Mitmenschen an den Tag legt. Ausführlich hierzu ENNO E. POPKES, *Polemik, passim*.

²³ Vgl. POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 13), 130f.

²⁴ Das argumentative Verhältnis dieser Aussagen spricht deutlich dafür, dass die inkarnationstheologischen bzw. antidoketischen Züge der Lebensbrotrede und die Erzählung von dem Schisma unter den Jüngern die fortgeschrittene Reflexion der antidoketischen Streitigkeiten bzw. des Gemeindegismas bilden und auf die entsprechenden Diskurse reagieren, welche sich in den johanneischen Briefen widerspiegeln. Vgl. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, 249ff.; FREY, *Eschatologie*, 58; zu entsprechenden Ausführungen in Bezug auf die ethischen Dimensionen der johanneischen Liebessemantik vgl. POPKES, *Theologie der Liebe Gottes*, 297–305.

²⁵ Vgl. POPKES, *Polemik*, 332 bzw. LAMBERTUS J. LIETAERT PEERBOLTE, *Antecedents of Antichrist*, 96ff. bzw. 113: „The author[s] of 1 and 2 John use[s] it to describe and legitimise the situation of the Johannine community. By interpreting the conflict that split the community as the coming of the Antichrist, the author[s] represent this conflict as being planned by God and as proof of the nearness of the end.“

²⁶ Ebenso wie in den johanneischen Briefen lassen die Reflexionen dieser Trennungprozesse deutlich prädestinarianische Tendenzen erkennen (vgl. u. a. 1 Joh 3,7–10; Joh 6,65). Diese Aspekte bedeuten freilich nicht, dass der Autor des vierten Evangeliums einen „radikalen, im Sinne der *praedestinatio gemina* zu ver-

Konflikt zwischen den Nachfolgern Jesu entzündet sich bezeichnenderweise an jenen inkarnationstheologischen Zügen der Lebensbrotrede, die sachlich den antidoketischen Argumentationen der johanneischen Briefe entsprechen. In dieser Hinsicht kann Joh 6* als ein Höhepunkt der inkarnationstheologischen und eucharistischen Dimensionen johanneischer Theologie verstanden werden²⁷.

Die skizzierten Züge der johanneischen Theologie waren für die weitere Entwicklung frühchristlicher Eucharistieverständnisse von grundlegender Bedeutung. Exemplarisch kann dies an einem weiteren Themenfeld erläutert werden, welches ebenfalls ein zentrales Motiv johanneischer Theologie bildet, nämlich die Reflexion der Frage der nachösterlichen Gegenwart des Auferstandenen in der Gemeinschaft der Glaubenden. Letztere begegnet v. a. im Zusammenhang der Abschiedsreden, die von einem Spannungsbogen gerahmt werden, in welchem in unterschiedlichen Formen der Modus der Gegenwart Jesu zur Sprache gebracht wird. Nachdem Joh 13,1b die folgenden Erzählungen unter das Vorzeichen der Liebe Jesu zu seinen Jüngern stellt, wird in Joh 14,3 hervorgehoben, dass Jesus auch nach der Rückkehr zu seinem Vater bei seinen Nachfolgern gegenwärtig ist. Dieses Motiv wird daraufhin in den johanneischen Paraklet-Sprüchen dezidiert entfaltet (Joh 14,16f.26; 15,26; 16,7–11). Der aufgebaute Spannungsbogen schließt sich in der letzten Aussage der Abschiedsreden, derzufolge die Glaubenden zur Wohnstätte der ewigen Liebe zwischen Gott und Jesus werden (17,26ba *ἵνα ἡ ἀγάπη ἡγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἦ ...*)²⁸. Diese Worte, eine „relecture früherer Aussagen über das nachösterliche Weggeleit Gottes“²⁹, dokumentieren eindrücklich die Dialektik präsentisch-eschatologischer und futurisch-eschatologischer Perspektiven im Johannesevangelium³⁰. Der textinternen Erzählebene zufolge spricht Jesus noch vor dem Passionsgeschehen über die Gegebenheiten, welche die nachösterliche Existenz der Glaubenden prägen, die in einer hasserfüllten Welt Verfolgung und Furcht erleiden (Joh 15,18–25; 16,1–4,32f.; 17,11). Auch wenn die Glaubenden bereits am ewigen Leben partizipieren und sich vor dem göttlichen Gericht nicht fürchten müssen (vgl. Joh 5,24; 1 Joh 4,17f.), ist ihre eschatologische Existenz noch nicht vollendet (Joh 14,2f.; 17,11)³¹. Gleichwohl kann sich die Gemeinschaft der Glaubenden bereits als Ort der Einwohnung und Gegenwart der göttlichen Liebe verstehen³².

stehenden Prädestinationismus“ lehre (so HANS-CHRISTIAN KAMMLER, *Christologie und Eschatologie*, 148; ähnlich ALOIS STIMPFLE, *Blinde sehen*, 272; ERNST KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille*, *passim* u. a.).

²⁷ Zu diesen Entwürfen vgl. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, 249ff.; POPKES, *Polemik*, 350f.

²⁸ Im Rahmen einer Analyse der Aussagen über die reziproke Immanenz von Gott, Jesus und den Glaubenden bezeichnet KLAUS SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben*, 332–334 diese Aussagen als ein Motiv der *inhabitatio* der göttlichen Liebe. Ebenso kann konstatiert werden, dass die „Geistverheißungen der Abschiedsreden ... die sachliche Voraussetzung für die Aussagen des Abschiedsgebets“ sind (so CHRISTINA HOEGEN-ROHLS, *Johannes*, 254).

²⁹ So KLAUS SCHOLTISSEK, *Das hohepriesterliche Gebet*, 204 Anm. 1.

³⁰ Auch in der ‚eschatologischen Schlussbitte Jesu‘ zeigt sich somit die hermeneutische Horizontverschmelzung der Erzählung vom vorösterlichen Wirken Jesu und ihrer nachösterlichen Interpretation, die für die johanneischen Theologie charakteristisch ist (ausführlich hierzu HOEGEN-ROHLS, *Johannes*, 242ff.).

³¹ So FREY, *Eschatologie*, 228ff.; anders KAMMLER, *Christologie und Eschatologie*, 208f. bzw. 224; speziell zu dem Motiv Vollendung der Gemeinschaft von Gott, Jesus und den Glaubenden vgl. ferner SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben*, 222f.

³² Diese Motive der Einwohnung Gottes können traditionsgeschichtlich und theologisch nur vor dem Hintergrund der alttestamentlich-frühjüdischen Schechina-Vorstellungen angemessen verstanden werden. Vgl. MARTIN LEUENBERGER, *Weisheit*, 366–386 und zuletzt FREY, *Fleischwerdung*, *passim*; speziell zu den traditionsgeschichtlichen Vorentwicklungen ferner BERND JANOWSKI, *Einwohnung Gottes*, *passim*.

Inwiefern das Motiv der Gegenwart Jesu im Rahmen der johanneischen Christologie auch eine Dimension der inkarnationstheologischen Dimensionen der eucharistischen Interpretation der Lebensbrotrede in Joh 6* bildet, wird im Rahmen des vierten Evangeliums nicht explizit ausgeführt. Dass eine solche Perspektive auf Joh 6* jedoch implizit plausibel ist, zeigt sich eindrücklich bereits an der frühen Auslegungsgeschichte dieser Traditionen. Bereits bei Ignatius von Antiochia lässt sich erkennen, inwieweit in Rekurs auf die johanneische Lebensbrotrede das Motiv der Gegenwart Jesu im eucharistischen Geschehen begründet werden konnte³³. Entsprechend avancierten die skizzierten Züge der johanneischen Theologie im Generellen und die eucharistischen Dimensionen der inkarnationstheologischen Züge der Lebensbrotrede Joh 6* im Speziellen zum Fundament fortschreitender theologischer Reflexionen, in welcher Weise die Eucharistie die Gegenwart Christi verkörpert.

Bibliographie

- ANDRESEN, CARL/RITTER, ADOLF MARTIN, *Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung*, in: DIES./EKKEHARD MÜHLENBERG/MARTIN A. SCHMIDT/KLAUS WESSEL (Hg.), *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters* (durchgesehene Wiederauflage von Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd.1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität), Göttingen 2011, 1–98.
- BAUCKHAM, RICHARD, *The Audience of the fourth gospel*, in: ROBERT T. FORTNA/TOM THATCHER (Hg.), *Jesus in Johannine tradition*, Louisville 2001, 101–111.
- BLASKOVIC, GORAN, *Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1–11; Joh 21,1–14). Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt*, in: STEFAN SCHREIBER/ALOIS STIMPFLE (Hg.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für H. Leroy* (BU 29), Regensburg 2000, 103–200.
- BOLYKI, JÁNOS, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT II 96), Tübingen 1998.
- FREY, JÖRG, *Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker*, in: THOMAS SÖDING (Hg.), *Das Johannesevangelium - Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (QD 203), Freiburg i. Br. 2003, 60–118.
- *Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der ‚Schechina-Theologie‘ für die johanneische Christologie*, in: BERND JANOWSKI/ENNO E. POPKES (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes: Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT I), Tübingen (erscheint 2014).
- *Die johanneische Eschatologie, Bd. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.
- GARDNER-SMITH, PERCIVAL, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938.
- HAHN, FERDINAND, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, in: HEINRICH BALTENSWELER/BO REICKE (Hg.), *Neues Testament und Geschichte FS O. Cullmann*, Zürich/Tübingen 1972, 125–141.
- HENGEL, MARTIN, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey* (WUNT 67), Tübingen 1993.
- HOEGEN-ROHLS, CHRISTINA, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT II/84), Tübingen 1996.
- JANOWSKI, BERND, *Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen Schekina-Theologie*, in: DERS./ENNO E. POPKES (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes: Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT I), Tübingen (erscheint 2014).
- KAMMLER, HANS-CHRISTIAN, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 126), Tübingen 2000.
- KÄSEMANN, ERNST, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen ⁴1980.
- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten frühchristlicher Mahlfeiern* (GTA 43), Göttingen 1990.

³³ Vgl. u. a. CARL ANDRESEN/ADOLF M. RITTER, *Anfänge christlicher Lehrentwicklung*, 40f. und v. a. LOTHAR WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit, passim*.

- LANG, MANFRED, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukianischen Hintergrund* (FRLANT 182), Göttingen 1999.
- LEUENBERGER, MARTIN, *Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hiob 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten*, in: ZAW 120 (2008), 366–386.
- LIETAERT PEERBOLTE, LAMBERTUS J., *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (JSJ 49), Leiden u. a. 1996.
- LOHSE, EDUARD, *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums*, Neukirchen 1960.
- MITTMANN-RICHERT, ULRIKE, *Der Sühnetod des Gottesknechts: Jesaja 53 im Lukasevangelium* (WUNT 220), Tübingen 2008.
- PERVO, RICHARD I., *Acts: a Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2009.
- POPKES, ENNO E., *Die Polemik um die Christologie im Ersten Johannesbrief und ihr Verhältnis zu den polemischen Zügen des Johannesevangeliums*, in: ODA WISCHMEYER/LORENZO SCORNAIENCHI (Hg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte* (BZNW 170), Berlin/New York 2011, 331–356.
- *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften: Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II 197), Tübingen 2005.
- POPP, THOMAS, *Die Kunst der Wiederholung: Repetition, Variation und Amplifikation im vierten Evangelium am Beispiel von Johannes 6,60–71*, in: JÖRG FREY/UDO SCHNELLE (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive; unter Mitarbeit von J. Schlegel* (WUNT 175), Tübingen 2004, 559–592.
- *Grammatik des Geistes: literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 3), Leipzig 2001.
- ROBINSON, JAMES M., *Die johanneische Entwicklungslinie*, in: HELMUT KÖSTER/JAMES M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 216–250.
- SCHNELLE, UDO, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT 144), Göttingen 1987.
- *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig 1998.
- *Ein neuer Blick. Tendenzen gegenwärtiger Johanneisforschung*, in: BThZ 16 (1999), 21–40.
- *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 62007.
- SCHOLTISSEK, KLAUS, *Das hohepriesterliche Gebet Jesu: Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1–26*, in: TThZ 109 (2000), 199–218.
- *In ihm sein und bleiben: die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg i. B. u. a. 2000.
- STIMPFLE, ALOIS, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums* (BZNW 57), Berlin/New York 1990.
- THYEN, HARTWIG, *Entwicklungen in der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums*, in: DERS., *Studien zum Corpus Johanneum* (WUNT 214), Tübingen 2007, 42–82.
- *Über die Versuche, die sogenannte ‚eucharistische Rede‘ (Joh 6,51c–58) als redaktionelle Interpolation auszuscheiden*, in: DERS., *Studien zum Corpus Johanneum* (WUNT 214), Tübingen 2007, 539–573.
- WEHR, LOTHAR, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NTA 18), Münster 1987.
- WERLITZ, JÜRGEN, *Warum gerade 153 Fische? Überlegungen zu Joh 21, 11*, in: STEFAN SCHREIBER/ALOIS STIMPFLE (Hg.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für H. Leroy* (BU 29), Regensburg 2000, 121–137.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.

Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles

Daniel Marguerat

Abriss

Das Buch der Apostelgeschichte zeichnet sich durch die besondere Bedeutung aus, die der Verfasser dem Motiv des Mahles zukommen lässt. Die Frage ist, mit welchem Sinngehalt dieses Motiv im Laufe der Narration ausgestattet wird. Eine erste Antwort findet sich im ersten Summarium (Apg 2,42–47) mit seiner programmatischen Funktion zu Beginn des Berichtes: Das Teilen der Mahlzeit im Haus ist mit einer Güterteilung innerhalb der Gemeinde verbunden. Es ist eine konkrete Gestalt der durch den heiligen Geist erschaffenen *koinônia*. Die Formulierung «das Brot brechen» hat eucharistischen Klang und nimmt die Wiederholungs-Anweisung Jesu aus Lk 22,19 auf. Die Mahlszenen in der Apostelgeschichte sind geprägt durch die im Evangelium geformte Bedeutung der Mahlzeiten: a) die Aufnahme der outcasts; b) eine apokalyptisch orientierte Umwertung der Werte (vgl. Lk 1, 51–53); c) eine neue Zusammensetzung des Volkes Gottes. Weitere Antworten finden sich, wenn man nach der Funktion fragt, die den Mahlzeiten im Verlauf der Erzählintrige des Buches zukommt: die Überschreitung der Grenzen in Apg 10, das Aposteldekret (15, 20.29), die Bekehrungsethik (16,11–40), die Tisch- und Wortgemeinschaft (20,7–12), die eucharistische Gemeinschaft auf dem Schiff (27,33–38). Letztlich ist das Mahl integraler Bestandteil christlicher Identitätsbildung: in der Apostelgeschichte ist das gemeinsame Mahl nicht das Privileg einer geschlossenen Gesellschaft, sondern Ort einer universalen Ethik.

My starting point is a well-known fact: the frequency of meal scenes in Luke-Acts¹. No New Testament writing attaches as much importance to meals as the work *ad Theophilum* does. In his Gospel, Luke makes the most of the various facets of the ancient banquet: Jesus' meals are the opportunity to teach in the manner of a *symposium*, either in a controversy² or in the instruction of the disciples³. They are also the opportunity of revelations or identity statements⁴. The community meals in Acts follow in the steps of the Gospel meals as the scenes of decisive encounters⁵. Question: *why this Lukan fixation on the motif of meals? What values is the motif of meals invested with in his narrative?*

My study in four steps will focus on the community meals in Acts. *First*, I will concentrate on the first summary of Acts (2:42–47) because of the programmatic function it holds at the beginning of the narrative. *Second*, I will ask whether the nature of meals in

¹ I thank Paul R. Voumard for the translation in English and Joanne Simon for the revision of the translation.

² Luke 5:27–35; 7:36–50; 11:37–54.

³ Luke 10:38–42; 14:1–24; 22:7–38.

⁴ Luke 9:10–17; 11:5–13; 12:13–21,35–38; 13:26–30; 15:1–2; 16:19–31; 17:7–10; 19:1–10; 24:28–35, 41–43.

⁵ Acts 2:42–47; 10:44–48; 16:11–15; 16:40; 20:7–12; 27:33–38.

Acts is eucharistic or not. *Third*, I will bring out the values the meals in the Gospel are invested with (my methodological postulate is that the reader of Luke-Acts as he/she is about to read the book of Acts has already integrated the symbolism of meals established in the Gospel). *Fourth*, I will examine the role of meals depending on their position in the plot of Acts⁶.

1. A community ethics (Acts 2:42–47)

The picture Luke presents of the first community in Jerusalem is condensed in the famous summary of Acts 2:42–47. Contrary to what commentators frequently do, this summary should not be separated from the narrative context of chapter 2; it presents the effect of the Spirit of Pentecost on the community, an effect which is not merely the speaking in foreign tongues (2:1–12), but which induces the community ethics that the summary describes. So, the meaning of 2:42–47 comes from what precedes and these verses set out the ethical concretization of the action of the Spirit in the community. Four *nota ecclesiae* are listed in v. 42: the commitment to the teaching (διδασχί) of the apostles, to the communion (κοινωνία), to the breaking of the bread (κλάσις τοῦ ἄρτου) and to prayer.

Two of these identity markers are of interest here: communion and the breaking of bread.

1.1. Community of goods

V. 42 displays the summary's programme, and in verses 43–47 the narrator presents his commentary. Regarding the κοινωνία, a frequent term in Paul where it has soteriological value⁷, here is its only Lukan occurrence. The context specifies its contents: communion between believers is material as well as spiritual. Materially, the κοινωνία means the sharing of property (v. 44–45) and of food (v. 46); spiritually, it represents unity in prayer (v. 47). Let us take the first element.

The principle of property sharing is presented in v. 44: «All who believed were together and had all things in common»⁸. The practical details follow in v. 45 and the author returns to it in 4:32–35. The first expression is tricky: all believers were ἐπὶ τὸ αὐτό. The expression ἐπὶ τὸ αὐτό (literally: “on the same thing”) indicates agreement on the same focus, the same project. This expression has a Hebrew origin: the translation can either be with a meaning of location (2:1 “at the same place”) or a social meaning (1:15, 4:26 “together”). They are not mutually exclusive, but the second one is obvious here: in the

⁶ Selected bibliography on the theme: JÁNOS BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*; MARTIN EBNER, “Symposition und Wassersucht, Reziprozitätsdenken und Umkehr. Sozialgeschichte und Theologie in Lk 14,1–24”; JOHN H. ELLIOTT, “Household and Meals vs. Temple Purity: Replication Patterns in Luke-Acts”; JOHN H. ELLIOTT, “Meals and Food in the Jesus Movement: Decoding Social Meanings”; JOHN PAUL HEIL, *The Meal Scenes in Luke-Acts*; BERND KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*; ANDREAS LINDEMANN, “Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk”; PHILIPPE H. MENOUD, “Les Actes des apôtres et l'eucharistie”; ULRIKE MITTMANN-RICHERT, “Erinnerung und Heilserkenntnis im Lukasevangelium”; BERNARD SAUVAGNAT, “Die Praxis des Abendmahls in der Apostelgeschichte”; DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*; BERNARD TRÉMEL, “La fraction du pain dans les Actes des apôtres”; MICHEL TRIMAILLE, “«Manger et boire» dans l'oeuvre de Luc”.

⁷ 1 Cor 1:9; 10:16; 2 Cor 13:13; Phil 2:1; 3:10; etc.

⁸ Biblical quotes are generally taken from the NRSV; variations are indicated.

Septuagint, ἐπὶ τὸ αὐτό is the translation of *yaḥad* in the Psalms (“together”), which is the adverb for community life. Qumran followers were aware of constituting a *yaḥad*, a community, not because they lived in the same place, but because they saw themselves as gathered into one body (1QS 1.1; 3.7)⁹.

The second expression is: καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά. Whereas the former turn of phrase has a biblical flavour, this one sounds familiar to Greeks: having everything in common evokes the dream of the Golden age, the age of beginnings, before humans heard of private property. The expression κοινὰ τὰ (τῶν) φιλῶν («what belongs to friends is common») is famous among Greek and Latin authors; Aristotle already attests its proverbial character¹⁰. The idea is dear to the Pythagoreans who remembered that Pythagoras achieved these model community with his disciples. His biographer Iamblichus reports that «all things were common to all (κοινὰ γὰρ πᾶσιν πάντα) and the same to all, and no one possessed anything» (*Life of Pythagoras* 30.168). As for Plato, he imagined the origins of Athens like this and he modelled his utopian Republic on it, where the absence of personal accumulation of wealth should protect the guardians of the city from corruption¹¹. In describing the life of Essenes in Palestine, Flavius Josephus explains that it is a group who leads «a kind of life taught to the Greeks by Pythagoras» (*AJ* 15.371). He explains: «All properties are common (κοινά) and the rich man does not enjoy his properties anymore than the one who owns nothing» (*AJ* 18.20; cf. *BJ* 2.122). In short, a Greek reader inevitably recognizes here an atmosphere of primeval myths.

The use of this vocabulary reveals Luke’s intention to show that the first Church represents the Golden age of Christianity: her members were experiencing the ideal harmony of the origins. But he adds to this ideal of friendship a powerful rider: the sharing of property is not reserved to friends (οἱ φίλοι), but is offered to baptised believers and is filled with the Holy Spirit (οἱ πιστεύοντες). Moreover, it is not at all an egalitarianism; the terms are that the property put at the disposal of the community is to be redistributed according to each one’s needs (καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν 2:45; 4:35). It is not a question of establishing an egalitarian society but of fulfilling the promise in Deuteronomy: «there shall be no one needy among you (ὅτι οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής) because he will pour blessings upon you, the Lord your God» (Deut 15:4 LXX). Acts 4:34 uses the LXX expression οὐδε γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς, and the intertextuality effect that the narrator creates confers a feeling of accomplishment because of the sharing of property in Jerusalem: the

⁹ For more details: DANIEL MARGUERAT, *Les Actes des apôtres* (1–12), 105.

¹⁰ Aristotle really observed the proverbial character of the sentence: «Also the proverb ‘what belongs to friends is common’ (κοινὰ τὰ φιλῶν) is truly exact» (*Nicomachean Ethics* 9.1). Diogenes Laertius attributes it to Pythagoras: «He was the first, as Timaeus reports, to say ‘what belongs to friends is common’» (*Life of Pythagoras* 8.9). The slogan is found in Plato (*Lysis* 270c; *Republic* 4.424a; 5.449c; *Laws* 5.739c); Euripides (*Andromache* 376d); Plutarch (*De fraterno amore* 20.490e); Martial (*Epigrams* 2.43,1,16); Cicero (*De officiis* 1.16,51; *De legibus* 1.12,33; *De beneficiis* 7.4,1); Seneca (*De beneficiis* 7.4,1).

¹¹ Socrates prescribes in the *Republic* a rigorous economic ethics for the guardians, the political leaders of the ideal city: they give up all private property beyond what is indispensable, receiving the food that is strictly necessary for their maintenance from the citizens (Plato, *Republic* 416d–417a). There will no longer be litigations among citizens «because they have nothing but their body, and all the rest is common to them (τὰ δ’ ἄλλα κοινά)» (*Republic* 5.464d). «The race of warriors, isolated from the beginning by divine men, lived apart. They had all they needed to live and develop. But none of the warriors owned anything in particular: they regarded as common among them all that belonged to them (ἅπαντα δὲ πάντων κοινά)» (Plato, *Critias* 110c).

promise of Deuteronomy, that did not come about in Israel, becomes a reality in the name of Jesus Christ among the believers.

Finally, one can discern in this verse the dual-culture audience that the author of Acts assigned himself. The Pentecost Church corresponds to both the Hebrew model of the *yahad* and the Greek ideal of blending friendship. According to Luke, what the Spirit of Pentecost arouses satisfies the aspirations of a universal humanity, Jewish and non-Jewish; the universalism of Acts is emerging in the dual culture reference selected by the narrator.

1.2. *Sharing food at home*

This identity marker of the Jerusalem Church (the κοινωμία) is combined with another: «Day by day, as they spent much time together in the Temple, they broke bread at home and ate their food with glad and generous hearts» (v. 46). I will return later to the meaning of the breaking of the bread (eucharistic or not). Here, I want to pick out look at two elements of considerable importance: communal meals and the Temple/home duality.

First element: the sharing of property. It is described in v. 45 and coupled with the sharing of food. μεταλαμβάνειν τροφῆς does not only mean “eat the food” (NRSV), but “share the food”. The mention of meals shared in common is no surprise because we realize the important social function given to meals in Antiquity. Dennis Smith has shown to what extent, in Graeco-Roman society as well as in Jewish society, the banquet or *symposium* acts as an integration vector for the group and as a social cohesion factor¹². Participation in the meal confirms membership in the group, maintains common values and sets the boundaries with respect to the outside world. In other words: the collective meal has an obvious identifying function through participation in the distinctive rules of the group. They reveal «different degrees of hierarchy, inclusion or exclusion, boundaries and transactions across the boundaries»¹³. In Judaism, the meal with its dietary rules plays a particularly important role in the delineation between the people of God and the Gentiles. But even more precisely, in Israel, the parties (αἰρέσεις) by their meal asserted their commitment to the specific halakah, which established their identity. So it was that the Pharisaic brotherhood (*haburoth*) or the sectarian group of Qumran made their meals the place for the integration of their followers and the affirmation of their separation from other movements in Judaism.

Sociologically, the common meals of Judeo-Christians in Jerusalem were very similar to the meals of the pharisaic *haburoth*. However, I insist: the communal meal has no value in itself. It is part of a *koinonia* programme, not only to affirm common values but to give concrete expression to the sharing ideal based on the common belonging to Christ. The sharing of food has an economical correlative in the sharing of property for the benefit of the needy in the group (2:45; 4:33–35). To state it another way: common identity is not established by the meal, but by baptismal membership «in the name of Jesus Christ» (2:38). The unity of believers precedes the community and establishes it as a gift that escapes and overwhelms it.

¹² D. E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 1–172.

¹³ MARY DOUGLAS, “«Deciphering a Meal»” ed. CLIFFORD GEERTZ, 6.

Second element: the Temple/home duality. Spending time together in the Temple is balanced by the breaking of the bread and the communal meal at home (2:44). What the narrator announces here, at the threshold of the book of Acts, is the move that Christians undertake from the Temple to the home¹⁴. Can we speak of a migration from the Temple to the home in Acts? In view of the statistical distribution of the vocabulary of Temple and home throughout the Luke-Acts narrative, the word migration is correct if we weigh the data: because the Temple vocabulary drops between Acts 8 and Acts 20, but goes up again between Acts 21 and 26¹⁵. However, its narrative role at the end of Acts is quite peculiar: the Temple is reduced to the place from which Paul is expelled, the place he is accused of desecrating, or the place which Jesus appearing in a vision orders him to leave (22:17). Therefore, it is no longer the place for Jesus' witnesses. The switch happens with Stephen's speech: from Acts 7 on, the community of Jesus is no longer devoted to the Temple whereas the language of the home increases tremendously.

The turning point is announced in the first summary of Acts, which gives the community gathered around the apostles a double location (2:46): diligent attendance in the Temple for apostolic teaching and prayer, and the breaking of the bread in the home (κατ' οἶκον has a distributing meaning: «in each home»). This pair is confirmed in 5:42, showing the two locations as equal: «Each day, in the Temple and at home, they continuously taught and announced the good news of Christ Jesus». From Acts 8, the «home» alternative establishes itself as the location of the Christian community, outside the Temple and the synagogue the missionaries were expelled from. As a result, throughout Acts, the home becomes in fact the place where Christian identity is composed, the identity of a religious movement with neither Temple nor synagogue.

We know that the home played a decisive role for gathering the local community at the dawn of Christianity in the Roman Empire¹⁶. This situation is clearly reflected in Luke-Acts. Jesus' constant travelling (Luke 9:51–19:28) led him from house to house¹⁷. It is interesting to note that the Gospel finishes in the Temple where the disciples are praising God (Luke 24:53), whereas Acts ends in the Roman home where Paul is a prisoner (Acts 28:30–31). At the charnier between Gospel and Acts, the first Ascension narrative takes the disciples to the Temple (Luke 24:53), whereas the second narrative opens with the scene of a meal with the Risen One (Acts 1:4). At Pentecost the house is the birth place of the Church (Acts 2:2)¹⁸. The encounter between Peter and Cornelius, which launches the

¹⁴ On this point, see my study: «From Temple to Home according to Luke-Acts».

¹⁵ The Temple vocabulary in Acts. ὁ ναός 17:24; 19:24. ὁ οἶκος (τοῦ) θεοῦ 7:47,49. ὁ τόπος (ὁ ἅγιος): 6:13,14; 7:7,49; 21:28a,28b. τὸ ἱερόν: 2:46; 3:1,2,3,8,10; 4:1; 5:20,21,24,25,42; 19:27; 21:26,27,28,29,30; 22:17; 24:6,12,18; 25:8; 26:21. The 'house' vocabulary in Acts: ὁ οἶκος: 2:2,36,46; 5:42; 7:10,20,42,46; 8:3; 10:2,22,30; 11:12,13,14; 16:15a,15b,31,34; 18:8; 19:16; 20:20; 21:8, ἡ οἰκία: 4:34; 9:11,17; 10:6,17,32; 11:11; 12:12; 16:32; 17:5; 18:7a,7b. Two expressions can be added: 28:16 (καθ' ἑαυτὸν) and 28:30 (μίσθωμα).

¹⁶ See HANS-JOSEF KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* and MARCEL METZGER, "Brève histoire des lieux de culte chrétiens"; FELICE MONTAGNINI, "La comunità primitiva come luogo culturale".

¹⁷ The role of the house as space for meal, encounter and learning is already initiated in the Gospel of Luke (Luke 7:36–50; 19:1–10). See CLAUS-PETER MÄRZ, "Brot teilen, dass das Leben wächst...". Die Mahlgesellschaft Jesu in der Perspektive des Lukasevangeliums", 44–45.

¹⁸ Against the opinion of MICHAEL BACHMANN (*Jerusalem und der Tempel*, 161–168), there is no reason to give οἶκος in 2:2 the theological value of the «house of God»; cf. also CHARLES K. BARRETT, "Attitudes to the Temple in the Acts of the Apostles", 346–347.

expansion of salvation among non-Jews, takes place in Cornelius' house (Acts 10:24–48). The Acts narrative ends with a picture of Paul the prisoner, as the model pastor, who welcomes all those who come to see him, Jews and non-Jews, in his house in Rome (28:30–31). In short, the Roman *domus* becomes in Luke's eyes the place of birth and expansion of Christianity.

One Gospel parable seems to me to be symbolic of the values Luke invests the Temple and the home with: the Pharisee and tax collector (Luke 18:9–14). In the parable the Temple is presented as place of prayer (v. 10); but this in fact makes it possible to show the relationship which each person establishes with God. The Pharisee reveals the markers of justice that set him apart from other people, whereas the tax collector begs for God's mercy for the sinner that he is. And so Jesus concludes: «I tell you, this one returned home (εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ) justified rather than the other; for whoever exalts himself will be humbled, but he who humbles himself will be exalted.»

The semantics of space is significant¹⁹. The Temple is the place where the Pharisee displays self-importance, which God challenges; it is also the place where the tax collector is afraid to be, where he declares himself to be unworthy as a sinner. On the other hand, the home is seen to be the location where he can live his life as a justified man, accepted by God. Even if the Temple/home duality is a secondary aspect of the parable, I think it still reveals a polarity present in Luke's mind.

John Elliott has investigated the socio-economic dimension of Temple and home in Luke-Acts²⁰. He sees two institutions in opposition by virtue of their power management: on one hand, the Temple institution represents a centralised authority and a system of economic power which shares in the oppression of the poor by the wealthy classes; conversely, the home represents sharing, solidarity and reciprocity based on social equality. Even though it appears to me that the categories used by Elliott over-press the Lukan data on the Temple²¹, the author correctly puts his finger on a characteristic of the home in Luke: its interpersonal dimension. His narrative really reflects the nature of the Greco-Roman οἶκος: it does not correspond to the sphere of the person but belongs to a social network. The household is an interpersonal cluster, in which the individual lives socially with his possessions, his family, his relationships of dependence and authority, his servants and his slaves or his master. The household is a social domain where the person's identity is defined and tested daily²². In the world of Luke's narrative, the Temple is an institution where identities are fixed by exclusion: the tax collector does not feel at home there, the lame man at the Beautiful Gate must beg at its threshold, the eunuch must remain just at the door and the apostles are driven out of it. The Temple protects the sanctity of the faithful by regulating the distinction between pure and impure and organising purification rites. Conversely, the Lukan home, used for Christian preaching, stands out as the scene of integration and reciprocity. In this respect, one episode seems typical to me, Paul and Silas' stay in Philippi (16:11–40).

¹⁹ I am inspired here by HENRY MOTTU' remarks, "The Pharisee and the Tax Collector".

²⁰ JOHN H. ELLIOTT, "Temple versus Household in Luke-Acts".

²¹ To develop his thesis, John. H. Elliott introduces data drawn from rural economic societies and their bureaucratic concentration that do not appear to be backed by the domain of the Lukan narrative (cf. his "Temple versus Household in Luke-Acts", 230–238). Luke's interest in the Temple is theological and not ethical; he does not apply his moral criticism of the Pharisees (Luke 16:14), on the sanctuary for example.

²² KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, 15–20.

The value of the Temple is not denied in Luke-Acts; but even though the Temple remains the symbol of the roots of the Jesus movement and the guarantee of continuity with Israel's history, it is no longer the place where the Christian identity is crystallised. The home becomes the place where the new faith is deployed, sealing, on one hand, its separation from the synagogues that refuse the Gospel, and on the other the orientation of Christianity towards the universality of the Empire. The houses in Acts become the birthplace of faith communities gathering Jews and non-Jews without discrimination²³. According to Luke, the future of Christianity is prefigured by the Church-homes, like the house of Lydia in Philippi which this new convert "forces" Paul and Silas to go into (16:15) and where the latter, as they are leaving Philippi, find brethren already gathered (16:40).

Relocating the Temple to the home was already inaugurated in the second Temple Judaism with the progressive rise of the sectarian process²⁴. According to Luke, Christianity, however, negotiates a decisive step. Whereas the first community of Jerusalem, dominated by the figure of the Twelve, divides its worship practices between the Temple and the home (2:46; 3:1; 4:1-4; 5:12), the mission led by Paul ceases to refer in any way to the Temple, at the same time as it welcomes the Gentiles.

In conclusion to this point. The communal meals of the first Jerusalem community come from the ancient practice of philosophical or religious groups in order to affirm their identity. The *thiasis* or *collegia* of the Graeco-Roman world practiced similar conviviality²⁵. The special feature highlighted by the author of Acts is that the table fellowship is accompanied by valuable economic sharing. The Greek ideal of sharing friendship is achieved in the communal belonging to Christ sealed by baptism (2:41). This way, Luke introduces the idea that it is in the believing community that the ideal of friendship (political or philosophical), that nourishes the hopes and utopias of the Graeco-Roman society, becomes a reality. The Hebrew *yahad* also finds its fulfilment in it.

But what about the breaking of the bread?

2. Breaking the bread

The κλάσις τοῦ ἄρτου is mentioned three times in Acts (2:42,46 and 20:7), but is it eucharistic? The same question arises regarding the meal of the Risen One in Emmaus at the end of the Gospel (Luke 24:30-31) and Paul's meal on the boat in Acts 27:33-36.

²³ «For Luke, the Household, in contrast to the Temple, represents in its familial organization and solidarity its inclusive community of brothers and sisters under one heavenly Father, its social relations of mutual sharing, generalized reciprocity, generosity, mercy, and justice, the sphere of the Spirit's presence and God's merciful reign.» (JOHN H. ELLIOTT, «Household and Meals vs. Temple Purity», 104 – a bit emphatic!).

²⁴ CHRISTIAN GRAPPE, «Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant».

²⁵ MARKUS ÖHLER has documented the numerous similarities between the Jerusalem community and the voluntary associations of the Graeco-Roman world. He recognizes however to the Christian group four specific features: a) no special status for the benefactors of the group; b) the meals are not occasional, but daily; c) the admission to the group requires no donations, but only faith; d) the social status of the members has no relevance since they are baptized («Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens»). I will add as fifth feature the action of the Spirit on the members, which qualifies them and gives to them spiritual competences. See also THOMAS SCHMELLER, *Hierarchie und Egalität*; JOHN S. KLOPPENBORG, «Collegia and Thiasoi»; JOHN S. KLOPPENBORG/RICHARD S. ASCOUGH (eds.), *Graeco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*, vol 1.

Three interpretations have been suggested among scholars²⁶: 1) For some, Luke is referring to profane meals, brotherly feasts without any eucharistic connotation²⁷. 2) For others, following a thesis defended by Lietzmann, these meals are festive meals of a ritual type though not eucharistic; Lietzmann perceives this practice as an alternative conviviality to the eucharistic ritual²⁸. 3) Finally, others consider that they are the eucharistic ritual, carried out as Jesus stipulated to his disciples during the last meal (Luke 22:14–20); from this point of view, Luke without directly saying so is referring to the «Lord's supper», the κυριακὸν δεῖπνον Paul speaks of in 1 Cor 11:20²⁹.

The first solution can be rejected without hesitation. To start with, the context of the summary of Acts 2 is altogether too cultic to include a purely profane element. Moreover, the distinction between the profane and the religious meal is anachronistic; the «breaking of the bread» ritual immediately recalls the gesture of the Jewish family's father blessing the table, breaking the bread and distributing the pieces among the guests; however, this ritual is part of the framework of the thanksgiving act for the gift of food³⁰.

The problem is narrowing down: Last Supper or «Gemeinschaftsmahl», «Mahlfeier» as Andreas Lindemann maintains³¹? 2:46 comments by specifying that the food is shared ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας. The ἀγαλλίασις is the eschatological rejoicing that anticipates the felicity of the Messianic meal; therefore, *the shared meal anticipates the new world*. The ἀφελότης καρδίας corresponds to the right intention, the undivided decision and the total commitment of the person; it is not a question of frugality in consuming food, but of a sincere heart that implies the ethical commitment of believers dear to the author of Luke-Acts.

These two clues demonstrate the eschatological dimension of the event, but not yet its eucharistic value. The formula κλάσις τοῦ ἄρτου allows us to go one step further. It is of Jewish origin, but occurs as a description of a convivial ritual exclusively in Christian language where it becomes a metonymy of the Lord's Supper³². Its use in 20:7 introduces the use of a formula: «On the first day of the week, when we met to break bread». In my opinion, the breaking of the bread here refers without a doubt to the eucharistic ritual of breaking the bread celebrated in the Sunday community worship. Opponents of this reading make the objection that the Lord's Supper is celebrated with both elements (bread and wine) in Luke 22:14–20, and that the absence of any mention of the cup of wine implies the practice of a *communio sub una*. This fails to note a subtlety of the Lukan narrative. We know that the Lukan version of the last meal includes, and this is an atypical fact, the mention of two cups before and after the breaking of the bread. However, the order to repeat the ritual occurs only once – and, as a matter of fact, after the breaking and the distribution of the bread: «This is my body, which is given for you. Do this in remembrance of me» (22:19). This singularity is not accidental. It suggests that already

²⁶ State of research: FRANÇOIS BOVON, *Luc le théologien* 397–400 and 514–516.

²⁷ HANS CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 237.

²⁸ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 249–250. Further: LINDEMANN, «Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk», 209–212; SAUVAGNAT, «Die Praxis des Abendmahls in der Apostelgeschichte».

²⁹ Among others: JÜRGEN ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 66–67.

³⁰ See MONTAGNINI, «La comunità primitiva come luogo culturale. Nota ad At 2,42–46», especially 480–481.

³¹ LINDEMANN, «Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk», 209–212.

³² BERND KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, 74–75.

in the pre-Lukan tradition, the breaking of the bread stood out as the major point in the eucharistic ritual, to such an extent that repeating the gesture amounted to repeating the entire ritual. Therefore we understand that the formula «breaking of the bread» came to designate the ritual in its entirety.

The episode of the two Emmaus pilgrims (Luke 24) confirms this interpretation. What signs identify the unknown companion as the Risen One? The eyes of both disciples open when «he was at table with them, he took bread, blessed and broke it and gave it to them» (24:30). Besides the fact that the identification sign concerns once again the bread, the sequence of the four verbs repeats with a slight variation the four verbs of Luke 22: to take – to give thanks – to break – to give³³. So the identification of the unknown traveller is not only *told* by the narrator in connection with the two disciples (24:31); it is *shown* in the text by an intertextuality effect between Luke 22 and Luke 24. In this regard, the narrative analysis differentiates between the two enunciative modes, which are *telling* and *showing*; the latter refers to a call on the reader's memory, solicited by the intertextuality phenomenon.

Let me conclude. The formula “breaking the bread” is a metonymic designation of the eucharistic ritual carried out by the first Christians in obedience to the order to reiterate formulated in Luke 22:19. The parallel established by the summary (2:44) between the breaking of the bread and the sharing of food suggests that the eucharistic ritual was accompanied by a community agape. There is integration, or at least contiguity, between Eucharist and agape. Doesn't that mean that meals in Acts have a christological connotation, namely that when the narrator mentions the believers sharing a meal, the food shared brings to the reader's mind the meals Jesus shared with his disciples?

This is the thesis I will demonstrate in conclusion, but beforehand, I need to call to mind the significance of Jesus' meals in the Gospel. HIT

3. Eating with Jesus in the Gospel of Luke

In the many meal scenes mentioned or told in the Gospel, three themes are recurrent and particular to Luke.

The first theme is *the welcoming of outcasts*. Jesus is seen at the table with «tax collectors and sinners» (Luke 5:30; 7:34; 15:1). Tax collectors are socially despised and marginalised (3:12; 19:10); the narrator depicts them as counter-models of the righteous (18:9–14). Sinners are equally kept at a distance and marginalised by the pious, but for reasons of impurity (5:8,32; 7:37,39; 18:13; 19:7). The table fellowship Jesus offers them associates him to the same derogatory label they are victims of; he is accused of being «a glutton and drunkard, friend of tax collectors and sinners» (7:34). We immediately perceive the contradiction regarding the social role of the meal, analysed so well by Dennis Smith³⁴. Meals in antiquity have the opposite function: they consolidate links within the group; they give concrete expression to membership in the group and enhance loyalty towards its values. They reinforce patterns of behavior. In Judaism in particular, they function as

³³ The sequence of Luke 22 (λαμβάνειν ἄρτον – εὐχαριστεῖν – κλάειν – δίδουαι) becomes in Luke 24: λαμβάνειν ἄρτον – εὐλογεῖν – κλάειν – ἐπιδίδουαι.

³⁴ D. E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 1–172. See also in this book the contribution of JOSTEIN ÅDNA, “Jesus' Meals and Table Companions”, 331–353.

a powerful vector of separatism by drawing the boundaries of the group and protecting it from external contamination. «Converse with intelligent people, may all your words concern the Law of the Most-High, may the righteous be your table companions», so we read in the Siracide (Sir 9:15–16a). The Qumran sectarians “shall eat in common and bless in common and deliberate in common” (1QS 6.2–3). Exclusion from the “banquet of the Many” seems to have been the first disciplinary measure against the guilty (1QS 7.20). Jesus’ table fellowship does the opposite by integrating those Jewish society (with more or less strictness) held at a distance from the just and the pious. The boundaries, generally accepted by the people of God, are dramatically challenged.

The second theme of the meal scenes is particularly Lukan: *the reversal of values*. Initiated in the *Magnificat* (Luke 1:51–53), the theme of eschatological reversal, where God lowers the powerful and raises the humble, runs throughout the Gospel³⁵. Little notice has been given to the fact that this theme with its paranaesis extensions frequently occurs in the context of the meal. It is at the eschatological banquet that «those from the East and from the West, from the North and the South» will dislodge the children of Abraham (13:28–29). In the parable of the great feast, those invited first will be replaced by «the poor, the crippled, the blind and the lame» (14:21). It is also the usual rules of table etiquette that Jesus challenges by urging to select the last rather than the first places (14:7–11) or to invite «the poor, the crippled, the lame, the blind» rather than one’s friends or family (14:12–14). In the parable of the rich man and Lazarus, exclusion from the rich man’s feast earns Lazarus a seat at Abraham’s feast after death (16:20–22). The meal, with its rules and conventions, is thus the privileged place for the Lukan Jesus to illustrate and set up the new priorities and new ethics of the Kingdom of God.

The third theme is linked to the second one. The replacement of the elect by outcasts, of the privileged by the marginalised, is not only a matter of paradoxical ethics; it symbolises *the recomposition of the people of God*, brought about by the coming of the Kingdom³⁶. This soteriological theme makes it possible to interpret theologically the first: Jesus’ table fellowship with the outcasts announces and prefigures God’s welcoming in the Kingdom. Feeding five thousand, with its Exodus echoes, should be read as the restoration of the covenant people³⁷. The Lukan composition of the account of the Paschal meal of Jesus with the Twelve (22:7–38) also deserves our attention. During the last meal Jesus seals «the new covenant in my blood shed for you» (22:20). During this meal, modelled by Luke as a *symposium*, Jesus redefines authority by identifying it to serving at tables; he makes himself the model (22:24–27). It is also in this context that Luke inserts the famous logion of the twelve thrones, the flamboyant promise addressed to the Twelve:

³⁵ Luke 6:24–28; 7:22; 7:36–50; 9:24,46–48; 10:15; 13:30; 14:7–11,12–14,15–24; 16:19–31; 17:33; 18:9–14; 19:1–10; 21:1–4; 22:24–27. See JOHN O. YORK, *The Last Shall be the First. The Rhetoric of Reversal in Luke*. Also DANIEL MARGUERAT, “«Il a comblé de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides» (Lc 1,53)”, 327–350.

³⁶ With DAVID W. PAO, “Waiters or Preachers. Acts 6:1–7 and the Lukan Table Fellowship Motif”, especially 134–135.

³⁷ «Gemeinde kommt nicht einfach zum Essen zusammen, sondern die Menschen werden ganz wesentlich durch das gemeinsame Mahl als Gemeinde zusammengeführt und so als Glieder dieser neuen Gemeinschaft in gewisser Weise geradezu neu geschaffen.» (MÄRZ, “Brot teilen, dass das Leben wächst...”. Die Mahl-gemeinschaft Jesu in der Perspektive des Lukasevangeliums”, 43).

«You will sit on thrones to judge the twelve tribes of Israel» (22:30)³⁸. The eschatological reversal reaches its climax here: the disciples, worried and anxious about the prospect of their Master's suffering, will be the eschatological managers of the Israel that is now going to put its Messiah to death.

From my point of view, these three themes (welcoming the outcasts, reversal and re-composition of the people of God) function as a hermeneutic key to grasp the significance of meals in Acts.

4. The meals in Acts

4.1. Crossing the border (Acts 10)

The most meaningful meal scene in Acts is the encounter of Peter and Cornelius. To be accurate, Acts 10 does not mention a meal but rather Peter's stay with the Roman official Cornelius. However, everything refers to food in this story: Peter's ecstasy in Joppa shows a mixture of pure and impure animals descending from heaven and the heavenly voice ordering: «Sacrifice and eat!» with the commentary «What God has made clean, you must not call profane» (10:13–50). Peter's refusal is the typical reaction of a practicing Jew, incapable of transgressing the thousand year old barrier separating the pure and the impure. But another supernatural intervention (10:29–30) summons Peter to go to Cornelius, where he decodes the food ecstasy on the anthropological level: «God has shown me that I should not call anyone profane or unclean [...]. I truly understand that God is not προσωπολήπτης, he shows no partiality» (10:28,34). A new intervention of the Holy Spirit on Cornelius and his household leads the apostle to baptise them and to stay in Cornelius house; and it is precisely because he went to the uncircumcised and «ate with them» that some Jerusalem brethren later criticize him (11:3). Obviously border lines have been crossed in Caesarea, and this transgression caused conflict in Jerusalem.

It would be wrong to underestimate the food context of this manifesto of universal salvation. The brilliant composition of this narrative and the culminating position the narrator gives it in the plot of Acts reveal his knowledge of crucial problems that occurred in Pauline communities over the table fellowship of Judeo- and Pagano-Christians (Gal 2:11–14). Moreover, the Gospel narratives set up a symbolism of Jesus' meals as the integration of outcasts; Cornelius, as a Godfearer (10:2), is a typical example³⁹. Peter's stay with the Roman officer achieved in the Judaism of the diaspora what the meals of Jesus accomplished in Palestinian Judaism; it prefigures the systematic extension. This reading of Acts 10 is induced by an intertextuality not very frequently noticed. When Peter, in his speech at Cornelius house, presents the kerygmatic basis of universality of salvation, he makes reference to the resurrection: «God raised him on the third day and allowed him to appear, not to all the people but to us who were chosen by God as witnesses, and *who ate and drank with him* after he rose from the dead» (10:40–41). The legitimacy of the witnesses is therefore based on the intimacy with the Risen One, expressed by an

³⁸ For Klinghardt, the gesture with the cup has the meaning of a libation because the cup and not the blood is said to be «shed for you» (MATTHIAS KLINGHARDT, «Der vergossene Mahlbecher. Ritual und Gemeinschaft im lukianischen Mahlbericht»).

³⁹ See MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, 372–374.

«eating-with» (συνεφάγομεν) and a «drinking-with» (συνεπίομεν). The denunciation of the Jerusalem brethren echoes it: «why did you [...] eat with them (συνέφαγες)?» (11:3). Peter justifies his enormous transgression of the purity laws by the table fellowship with the Risen One, and it is clear that in speech rhetoric, it functions as a pledge of continuity between what Jesus did and what his disciples do. Peter's transgression finds here its christological guarantee.

4.2. Crisis about table fellowship (Acts 15:1–35)

The issue which provoked the so-called «council of Jerusalem»⁴⁰ is the major difficulty faced by Christianity during the first two centuries of its existence: how does one deal with Jewish heritage and the Christian novelty? In early Christianity this debate was basically one of identity. Reading the recriminations of Judeo-Christians in 15:1, the reader learns that a crucial – because it is soteriological – question has not yet been raised: is it necessary, to be saved, to be «circumcised according to the custom of Moses»? So far the difficulties had arisen from the Synagogue side, hostile to the extension of the Covenant to the Gentiles (13:45,50; 14:2,5,19). The situation changes at this point: it is within the Church that the mission triggers a crisis, born of the protest of Judeo-Christians against the preaching of salvation without observance of the Torah and the practice of circumcision (15:5). To undergo circumcision is the traditional rite of incorporation into the people of God, the benediction promised to Abraham passing down the male line. Since Moses, that rite of affiliation to Israel has force of law for Jews and proselytes. What is at stake is therefore soteriological: salvation comes via integration to the Jewish people and it transpires that faith in Jesus Christ is not theologically sufficient. For the reader, this is surprising: wasn't the question settled during the meeting of Peter and Cornelius (10:1–11:18)?

The discourse of Peter (15:7–11) begins precisely with a rereading of the Caesarea event. God is set up as «one who discerns the hearts» (καρδιοννώστης 15:8); his omniscience gives him access to the intimate truth of every human – the reader will add: beyond all ethnic or religious boundaries. Secondly, he bore witness to non-Jews, that is to say he positively assessed them by conferring on them the Spirit «just as on us»; there is a reminder of the irruption of the Spirit at Cornelius's (10, 44–47), but beyond this, it is to the fundamental experience of Pentecost (2:1–13) that the apostle has recourse to. The audience is led to weigh up the pagans' nascent faith on the scale of the identifying event par excellence: the creation of the Church. In the process, the Law has played no role at all. Finally comes the comment on the event: «he did not discriminate between us and them at all» (15:9). Peter had already drawn that conclusion in 11:12 (same verb διακρίνειν) and

⁴⁰ The term «council of Jerusalem» is ambiguous. Anachronistically, it casts on the year 48 or 49 the model of conciliar conclaves of the ensuing centuries where participants were representative clerics of the various Christian factions. Here, even if the «apostles and elders» (15:6) form with the delegates from Antioch a limited circle of debate, the assembly of believers called «church» or «multitude» actively participated in the event (15:3,4,12,22,30). Nevertheless, it is really an issue that concerns the whole Church and opposes the two centres of Christianity in that time, Jerusalem and Antioch, This oecumenical dimension therefore justifies the title of «apostolic council». The question of the comparison with the Pauline version in Gal 2:1–10 will not be discussed here. The silence of Paul about the apostolic decree (Acts 15:20,29) is in my view historically correct because Luke has telescoped in his narrative two facts historically distinct: the apostolic council of the year 48 or 49 and the later decree (whose Jerusalem origin and the link with James are almost certain).

in 10:34–35. Peter recalls that the meeting at Cornelius's has been for him the revelation of the universality of salvation. By means of a rhetorical question (15:10), Peter shows the consequence (ὄν) of the soteriological principle which has just been postulated: divine non-discrimination between the circumcised and the non-circumcised. Imposing «a yoke on the neck of the disciples, which neither our fathers, nor ourselves, have had the strength to bear» means actually tempting God⁴¹. That Israel had received the Law but did not observe it, Stephen had already said so when concluding his speech (Acts 7:53); besides, that is what provoked the furore of the Sanhedrin and the lynching of the Hellenist. That legal obedience should be burdensome and not cheerful as it was meant to be, the Gospels say it, too (Luke 11:46; cf. Matt 11:28–30; 23:4). But the assessment here is the most stinging that can be: Peter does not send the keepers of the Law to a difficulty, but to their experience in failure. Paul's line of argument of the Torah immediately comes to the reader's mind⁴².

The most interesting for our topic is the answer of James, who functions as a referee in the conflict (15:13–21). From the outset, James sides with Peter by reformulating his words in his way: «God has first visited the nations to take (from them) a people to his name». The verb “to visit” (ἐπισκέπτεσθαι), translation from the Hebrew *pqd*, refers to the coming of God among his people, for their happiness or their misfortune⁴³. Here, the effect is beneficial: to take a people to his name, a people that belongs to him, is a Semitic turn of phrase which is not found as such in the Septuagint, but rather in the Palestinian Targum⁴⁴; this Jewish idiom conveys Israel's conviction that God has chosen her among all the nations to be his people (Exod 19:5; 23:22; Deut 2:6; 7:6; 14:2; 26:18–19; Jer 13:11; etc.). The surprise arises from the fact that the nations, and no longer Israel, are here declared as «people to his name»; applying the vocabulary of election to the nations is a paradox for Jewish faith! The definition of *laos* opens up from now on to world dimensions. The dignity of the elected people is no longer the exclusive privilege of Israel; the nations share that honour with the historic partner of the covenant. «It is not the Jewish people who are wiped off the salvation map; conversely it is pagans who are located in it from now on»⁴⁵.

⁴¹ Rabbinic literature speaks of the Law as a yoke, but in a very positive sense: «Rabbi Nehouia, son of Hakana, says: whoever accepts the yoke of the Torah is delivered from the yoke of the prince and the yoke of world demands. But to the one who frees himself from the yoke of the Torah are assigned the yoke of the prince and the yoke of world demands.» (*Pirqe Avot* 3.5). For the rabbis, to take on the yoke of the Torah is both a blessing and a privilege. Peter turns the metaphor around: the Torah was a yoke which Israel, in her generations, was unable to bear.

⁴² What Luke puts on Peter's lips is the non-Pauline formulation of a Pauline truth, or more exactly, the post-Pauline formulation of a motive inherent to Paul's soteriology. Paul turns the assessment into an anthropological problem, the Law is holy (Rom 7:12), but sin has taken hold of the commandment to awaken covenantousness (Rom 7:8); on the other hand, Luke belongs to a stage of Paul's reception where the outcome alone is retained: it is impossible to respect the Law, faith alone saves. To indicate theological continuity between Peter and Paul, Luke puts on Peter's lips the words of Paul – but his words such as they have been modelled and reformulated in the 80s.

⁴³ In the Hebrew Bible, the «visit» of God among his people can take on a sense as much positive (Gen 21:1; Deut 11:12; etc.) as negative (Exod 32:34; Job 35:15; Hos 4:14; Jer 5:9,29; etc.). In Luke, it applies to the messianic visit (Luke 1:68,78; 19:44).

⁴⁴ JACQUES DUPONT compares the formula “a people from among the nations” to Deut 14:2LXX (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, 361–365). NILS A. DAHL opts more specifically for a formula present in the Hebraic *targumim*: «“A People for His Name” [Acts 15,4] ».

⁴⁵ SIMON BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres*, 317–318. The same affirmation of

As a result, the ancient identity indicators of Israel that were the Law and circumcision are replaced by the saving faith born of the Holy Spirit action (15:12). James is to draw the consequences of this immediately.

The consequences are drawn in what Christian tradition, and not the author of Acts, has called the «apostolic decree» (15:20). Its importance for the narrator is obvious since it is to be recalled in 16:4 and its contents is repeated in 15:29 and 21:25. It represents the most ancient Christian moral code that has reached us. What it prescribes and what its function are highly debated in the research⁴⁶.

It prescribes a series of four abstentions. It is a question of «abstaining from» (ἀπεχεσθαι) in the following order:

a) «pollutions of idols» (τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων). ἀλίσημα, *pollution*, only appears here in the Bible and is repeated neither in 15:29, nor in 21: 25. The word derives from the rare verb ἀλισγέω, *to pollute (soil), to profane, to contaminate*. The verb appears in Dan 1:8 where Daniel refuses to be polluted by eating food at the table of the King of Babylon (also Mal 1:7,12; Si 40:29). The genitive εἰδώλων indicates the reason: that food has been consecrated to idols or eaten in the presence of idols. In 1 Cor 8 and 10:14–33, Paul deals with the consumption of the «idolothytes», meat consecrated to idols, which Judeo-Christians refuse; meat on sale in butchers' stalls was in fact provided by Pagan temples. In private homes, a libation of wine was offered to the house god before the meal.

b) «immorality» (τῆς πορνείας). πορνεία refers to impurity, debauchery, sexual immorality. In biblical language, the term covers a large range that refers to all illegitimate sexual relations: relationships outside marriage (Tob 4:12; Si 23:23), marriages forbidden at certain levels of parentage (Lev 18:6–23), prostitution (Gen 38:50–22; Judg 11:1; Hos 1:2; 2:2–4; 4:12; Ezech 60:30). Sexual imagery was used by the prophets as metaphors of faithfulness to the covenant, *porneia* has been applied to idolatry as well, regarded as prostitution to foreign gods (Hos 5:4; 6:11; Hezek 16:15–46; 23:7–35; Jer 3:6–8; 1 Cor 10:8; Rev 2:14,20). In fact, *porneia* has been associated with idolatry to the point where both notions are sometimes interchangeable: “The idea of making images is at the root of that prostitution (*porneia*)” (Wis 14:12).

c) «strangled (meat)» (τοῦ πνικτοῦ). The adjective is unknown in the Septuagint but is found in Philo (*De Specialibus Legibus* 4.122–123). It only appears in the NT in connection with the decree and derives from the verb πνίγω, *to strangle, to stifle, to suffocate*. In common Greek, it refers to food preparations requiring braising, without draining of the

the integration of nations into the eschatological people of God is found in 2 Cor 6:16–18; Eph 2:11–22; 1 Pet 2:4–10.

⁴⁶ Among others: CHARLES K. BARRETT, “The First Christian Moral Legislation”; MARKUS BOCKMUEHL, “The Noachide Commandments and New Testament Ethics with Special Reference to Acts 15 and Pauline Halakhah”; TERRANCE CALLAN, “The Background of the Apostolic Decree (Acts 15,20,29; 21,25)”; ROLAND DEINES, “Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?”; JACOB JERVELL, “Das Aposteldekret in der lukanischen Theologie”; MATTHIAS KLINGHARDT, *Gesetz und Volk Gottes*, 156–224; BETTINA ROST, “Das Aposteldekret im Verhältnis zur Mosetora. Ein Beitrag zum Gottesvolk-Verständnis bei Lukas”; JUSTIN TAYLOR, “The Jerusalem Decrees (Acts 15,20,29 and 21,25) and the Incident at Antioch (Gal 2,11–14)”; JÜRGEN WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets*; STEPHEN G. WILSON, *Luke and the Law*, 81–102.

animal's blood. But here, it touches on the Jewish ritual slaughter calling for the animal to be bled to drain its blood⁴⁷.

d) «blood» (τοῦ αἵματος). The ban on drinking blood is consistent in Jewish practice and is fixed in the codes of Leviticus and Deuteronomy: Lev 3:17; 7:26–27; 17:10–14; Deut 12:16,23. The key is the association of blood with life. Gen 9:4: blood, symbol of life, belongs to the Creator. Moses, so writes Flavius Josephus, «has banned for us the drinking of blood, because he considered that blood contains life and breath» (AJ 3.260). Should we think of the habit of Pagan priests, repugnant to the Jewish mind, of tasting the blood of sacrifices? But the loss of blood is equivalent to the loss of life and αἷμα can also be understood as *bloodshed, murder* (Deut 21:7–8). In this sense, the ban would not apply to the consumption of non-bled meat but the attempted murder of others.

Two readings have been proposed for this system. The first is *ritualistic reading*: the apostolic decree specifies the minimum ritual purity necessary for the coexistence and commensality of Judeo- and Pagano-Christians in the communities. These abstentions imposed on Pagano-Christians make up the four rules on which believers of Jewish origin cannot compromise, at the risk of endangering their membership in Israel. In Lev 17–18, they correspond to the ethics imposed on resident migrants in Israel (*ger tosab*) and allowing cohabitation with Jews: «do not practice any of those abominations, neither the indigenous nor the migrant established in your midst» (Lev 18:26); but the ban on strangled meat (πνίκτος) does not appear in that list⁴⁸. Another thought (but the parallel is less precise) has been given to “Noachian precepts”, which constitute the universal norms given to Noah and valid for all humanity; those precepts, symbolically fixed at seven in numbers – but the lists that have reached us vary between three and thirty, are based on three capital sins: idolatry, immorality and spilt blood⁴⁹. If equivalents can be identified, the search for a scriptural model must be abandoned: no Jewish ancient text selects those same four bans aimed at pagans. The second reading is *moral*. The D-text (or so-called Western text) adds to the four bans a negative formulation of the golden rule known from Matt 7:12: «and whatever they wish would not happen to them, do not do to others». Re-reading from that addition on, the second abstention can be applied to the refusal of idolatry rather than that of sexual debauchery (*porneia* can take on both senses), and the fourth one can relate to the ban on the spilling of blood by murder rather than the ban on drinking blood. However, that reading is only possible through the expulsion of the

⁴⁷ The Jewish slaughter ritual is not described in Scriptures but recorded in the Talmud. On the semantic difficulty of the adjective πνίκτος: DEINES, “Das Aposteldekret”, 386–392.

⁴⁸ After others, CALLAN (“The Background of the Apostolic Decree”) and WEHNERT (*Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden*, 213–238) maintain the derivation from Lev 17–18. Detailed refutation in: WILSON, *Luke and the Law*, 84–93. Why the choice of those four taboos? KLINGHARDT replies that with those four forbidden attitudes goes the threat, for the offenders, of being expunged from the heart of the nation (Lev 17,4.9.10.14; 18,29): *Gesetz und Volk Gottes*, 181–204.

⁴⁹ Six bans (blasphemy, idolatry, illicit relation, murder, theft with violence, flesh removed from a living animal) and one injunction (the legal system watching over their application). BOCKMUEHL («The Noachide Commandments») presents arguments on the dependency of Noachian prescriptions. See in particular *bSanh* 56a–b. The risk of anachronism is present, seeing that the rabbinic theory of Noachian precepts is not attested in the first century; so one could rely on a more ancient traditional basis (see Jub 7,20) and speak with TAYLOR of proto-Noachian precepts (“The Jerusalem Decrees (Acts 15,20.29 and 21,25) and the Incident at Antioch (Gal 2,11–14)”). RANIERO FONTANA reflects on Noachian universalism: “Universalismo noachide e religioni (Osservazioni a margine di Atti 15)”.

third ban (strangled meat), and the D-text has carried out that very excision. All leads to the thought that the moral interpretation of the decree represents an ulterior adaptation, aimed at ensuring its validity within the Great Church, essentially Pagano-Christian, where coexistence with scrupulous Judeo-Christians is no longer an issue (2nd century)⁵⁰.

If the ritualistic reading is retained, what is the role of the decree? It functions as a pastoral measure demanding from former pagans the behaviour worthy of their election and guaranteeing the prerequisites essential to communion with Judeo-Christians. The code of conduct indicated by the four abstentions forms the reasonable ritual minimum, and therefore universal, of the Law. These prescriptions set out the taboos to respect in order to preserve the purity God has graciously granted to non-Jews (15:9)⁵¹. What was endangered in the communities was the common meal (including its eucharistic dimension) as concretization of the universality of salvation. This is the reason why the soteriological argumentation of Peter and James (focalized on the acceptance of Gentiles into the covenant) result in a pastoral measure aiming to preserve common life and common eating. In the Church, eating together was the sign of divine grace offered to everybody – of whatever religious origin.

4.3. *Ethics of conversion (Acts 16:11–40)*

During Paul and Silas' stay in Philippi, two separate meals are mentioned. After Lydia, the merchant in purple cloth, is baptized along with her household, the narrator has her declare: «If you have judged me to be faithful to the Lord, come and stay in my home. And she prevailed upon us.» (16:15). *παραβιάζεσθαι* is a Lukan verb that means more than «prevail» (NRSV); it denotes a physical or (rather) moral constraint. Second mention: the prison jailer receives the word preached by Paul and Silas and is baptized along with his household. «He brought them up into the house and set food before them (*literally*: offered the table, *παρέθηκεν τράπεζαν*) and he and his entire house rejoiced that he had become a believer in God» (16:34).

Why is the table fellowship with the witnesses to Christ mentioned here and not elsewhere, here and not earlier in the narrative? In my opinion, the answer is in Luke's handling of the narration. In his account of the Pauline mission, Luke, on several occasions, mentions conversions to the Gospel: in 13:12 (Cyprus), 13:48–49 (Pisidian Antioch), 14:1 (Iconium) and 14:21 (Lystra). But it is the first time, in Philippi, that he *tells* of a conversion or rather two conversions. Luke uses this episode to explain the conversion process, which he has never yet developed. He explores its two facets, theological and anthropological: on one hand, Lydia is convinced because «the Lord opened her heart to listen eagerly to what was said by Paul» (16:14)⁵²; on the other hand, the prison jailer asks Paul and Silas «Sirs, what must I do to be saved?» (16:30) after the earthquake wrecked the

⁵⁰ The remaining difficulty, once the originally ritualistic meaning has been recognised, is that the last two abstentions (keeping off strangled meat and blood) are redundant, if the last clause is not extended to spilt blood, to murder. The author of Acts himself does not give us any clue as to the reading of this edict, probably known by his readers; his formulation variants are a witness in all cases of his vitality and his expansion.

⁵¹ DEINES (“Das Aposteldekret”, 336–364) insists on the preservation of purity by observing a minimal Jewish *ethos*; the preservation of idolatry takes on a major significance in that ethical programme meant for pagans newly converted to Jewish monotheism. That way, the decree draws on Jewish purity ideology and on the holiness of God's people.

⁵² 16.14 is the only mention in Acts of a divine action generating faith in an individual.

prison, but mainly after Paul called out to him: «Do not harm yourself, for we are all here» (16:28)⁵³. These two facets of conversion, which associate God's intervention and human mediation, are typical of Lukan theology with its insistence on mediations⁵⁴. However, here Luke is interested in explaining the entire conversion process, including the ecclesiological and ethical consequences. Among these are the constitution of a house community, the offer of table fellowship and the assistance to the needs of others (the jailer treats the wounds of the envoys before receiving baptism, one can almost hear the parable of the Samaritan). As in the Gospel, sharing meals concretizes and signifies receiving salvation by sealing a new brotherhood/sisterhood. But, is the presence of the term *τραπέζα* in 16:34 sufficient, because of the Pauline formula *τραπέζα κυρίου* with a clearly eucharistic meaning (1 Cor 10:21), to indicate the Lord's Supper? The mention of the jailer and his family's rejoicing (16:34), the *ἀγαλλίασις* linked to the Lord's Supper in 2:46, led Philippe Menoud to defend this interpretation⁵⁵. But the clues, especially resorting to 1 Cor, are not convincing; although the reference to Jesus' meals in the Gospel is rather obvious, even if because of this christological referencethat does not mean that we can ignorepreclude the possibility of a eucharistic overtone⁵⁶.

4.4. Table fellowship and the Word (Acts 20:7–12)

The episode of Eutychus' resurrection takes place during a «breaking of the bread» the first day of the week; here the eucharistic significance is hardly questionable, all the more so because of the presence of the duality 'breaking the bread / eating' present in 2:46 (cf. 20:11). Eutychus, who went to sleep during the endless preaching of Paul, fell from the window and was taken up dead. This story is much more than a "delightful little episode [...] with a good moral about staying awake and out of dangerous places"⁵⁷. Falling asleep during worship may be amusing to modernists, but in NT staying up and resisting sleep are signs of the believers' faithfulness⁵⁸. For everything is symbolic in this amazing story; the religious context, where sharing the Word and sharing the holy meal, source of life, can hardly be an occasion of death; the time (midnight), which recalls the Paschal night, as the hour of great divine liberations (Acts 12:6; 16:25); the narrative context which marks the end of Paul's mission, in which his last message is condensed. To the farewell speech (20:18–35) in our story corresponds the therapeutic farewell gesture. Strelan has insisted on the descending/ascending movement of Paul (*καταβάς/ἀναβάς* and the embracing of the young man (*συμπεριλαβών*) by which the «life-giving Paul» acts⁵⁹. Actually the life-giving power is that of the Word, the word announced by Paul; his fare-

⁵³ The Western text of Acts (D and some Syriac versions) breaks the immediacy of his demand after Paul's declaration by inserting the mention : *τοὺς λοιποὺς ἀσφαλισάμενος* («after checking with the others»).

⁵⁴ FRANÇOIS BOVON, "The Importance of Mediations in Luke's Theological Plan", 51–66.

⁵⁵ MENOUD, "Les Actes des apôtres et l'eucharistie", 67–68.

⁵⁶ On the other hand, PAO's proposition to restore to *τραπέζα* its meaning of place for community meals in 6:1–7 deserves consideration. Ordained to the «diaconate of tables», the Seven would therefore be, within the community, the guardians of respect for minorities (in this instance the Hellenist widows) in community meals ("Waiters or Preachers. Acts 6:1–7 and the Lukan Table Fellowship Motif", 135–137).

⁵⁷ RICHARD I. PERVO, *Profit with Delight*, 65–66.

⁵⁸ Luke 22:35; Matt 24:36–44; Luke 12:39–40; Rom 13:11; etc.

⁵⁹ RICK STRELAN, *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, 255–256.

well speech makes it clear as he commends his own: «I commend you to God and to the message of his grace» (20:32).

This story's most amazing feature is that the fall, death and resurrection of Eutychus emerge as an incident within a community gathering with a strongly asserted liturgical character. The location which concretizes Christian identity, symbolized by listening to the Word and the breaking of the bread ritual, becomes the place where the faith community experiences the life-giving power of Christ. The fact that the community gathering takes place in the night of Saturday-to-Sunday or the night of Sunday-to-Monday, whether the author of Acts followed the partitioning of days the Jewish way (dusk to dusk) or the Roman way (midnight to midnight), does not have here any importance⁶⁰. It is clear that the narrator describes a specifically Christian ritual since the gathering takes place on the first day of the week and not on the Sabbath. Besides, this is the oldest literary proof we have of Sunday worship. «The story shows that, with the Word and a ritual which is a marker of Christian identity – the breaking of the bread –, the life power of the Ressurrected One comes to water, enlighten and strengthen the life of the community.»⁶¹. Once again after Acts 16, Word and table fellowship are jointly vector and concrete sign of divine grace.

4.5. Shared meal on the ship (Acts 27:33–38)

The final meal presided by Paul takes place during a storm on the boat that is taking him and his companions to Rome. The eucharistic overtone is undeniable. Paul exhorts the passengers to eat after 14 days of privation, because it is «for your σωτηρία» (πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας 27:34). In fact, the ambivalence of σωτηρία is obvious: it is a matter of saving one's body as well as being saved by God⁶². The eucharistic reference becomes more pronounced as we read the description of Paul's gestures: «he took bread, and giving thanks to God in the presence of all, he broke it and began to eat» (27:35). The reminder of Jesus' Last Supper imposes itself on the reader's memory; the sequence of the four verbs of Luke 22 (λαμβάνειν ἄρτον – εὐχαριστεῖν – κλάειν – δίδουαι) is repeated but for one exception: λαμβάνειν ἄρτον – εὐχαριστεῖν – κλάειν. However, the fourth verb which indicating the gesture of distribution is absent. Finesse on the part of the narrator: the salvation meal is celebrated by Paul, but the passengers are not a group of disciples. This unshared eucharist amounts to the saving of the 276 passengers granted by God thanks to Paul (27:23–24). It prefigures the universal acceptance of the Gospel of salvation by the universality of the nations (cf. Acts 1:8).

The meal takes place at night, but not just any night. The narrator specifies that this is the fourteenth night of the trip (27:27), and he makes Paul repeat that chronological precision: «Today is the fourteenth day you have continued in suspense and without food» (27:33). Why this detail? It has puzzled commentators for a long time. For some, it is historical information enabling the reconstruction of the trip timetable⁶³; others saw it

⁶⁰ See the discussion in: BEN WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 606.

⁶¹ CHRISTIAN GRAPPE, «Repas nocturnes, fêtes et identité dans les Actes», 129.

⁶² NRSV has retained the first meaning only. On the Lukan process of semantic ambivalence, see: DANIEL MARGUERAT, *The First Christian Historian. Writing the "Acts of the Apostles"*, 5–84.

⁶³ So for instance FREDERICK F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, 522; CHARLES K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, 1202; WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 771. The main argument is the calculation of the

as confirmation of the eyewitness testimony of a travelling member⁶⁴. Yet others were sensitive to the symbolic dimension of this agenda. The interpretation is already ancient. The sixth century poet Arator drew attention to the parallel between Paul's command to eat in order to be saved «from the maelstrom of the world (*De gurgite mundi*)» and Moses instruction to his own to consume the flesh of a lamb in order to escape the «Egyptian darkness (*Niliacas ... tenebras*)»⁶⁵. Richard Pervo relies on this text to note that «the fourteenth [day] was also the night of the Passover (Ex 12:6)»⁶⁶, he admits the presence of an «exodus symbol» here.

It is therefore tempting, as Christian Grappe does, to bring together this text with the miraculous rescue of Peter from prison in Acts 12:6–10⁶⁷. In Acts 12, the intertextual references to the first Passover during the Exodus from Egypt are obvious and numerous⁶⁸. The bundle of clues gathered in Acts 12 is sufficiently abundant and homogeneous to speak of a process of intertextuality constructed between Acts 12 and the narrative of Ex 12. Such a strong footprint inevitably attracts the reader's attention to the episode of the Exodus from Egypt and the institution of the Passover ritual. The hermeneutic consequence is to build a theological continuity between the founding event of the exit from Egypt and Peter's escape; the latter anticipates the deliverance of the new people gathered around faith in Christ. Is it the case here? Admittedly, the evidence in Acts 27 is much more tenuous. To the ambiguous mention of the fourteenth day is added the motif of the night, connecting Acts 27 to the narrative of Acts 12. Has the narrator aimed, as in Acts 12, at a comparison with the exodus from Egypt within the frame of the *synchrisis* between Peter and Paul, to promote an exodus reading of the sea rescue of Paul and his 273 travelling companions? This effect is possible, but one must admit that the narrator is very discreet in the actual writing of the text. The author of the work *ad Theophilum* has accustomed his readers to clearer reading instructions. We therefore retain, as the major intertextual reference, the reference to the Last Supper, introducing a eucharistic con-

maritime journey between Cauda and Malta following JAMES SMITH, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 124–128.

⁶⁴ So for instance COLIN J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, 145; CLAUSS-JÜRGEN THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, 313–341, especially 324–325. Cf. also GERD LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den traditionen der Apostelgeschichte*, 269.

⁶⁵ *Aratoris subdiaconi Historia apostolica*, p. 392–394.

⁶⁶ RICHARD I. PERVO, *Acts*, 663.

⁶⁷ GRAPPE, “Repas nocturnes, fêtes et identité dans les Actes”, 123–127.

⁶⁸ The references number five. 1) The use of the rare verb *κακῶω* (*mistreat*) in verse 1 to describe the abuse Herod subjects the apostles to, a verb used in the Septuagint to describe the Pharaoh's violence towards Israel. 2) Peter is saved during the night before the popular appearance Herod wants (v. 6); the night time is a traditional motif in the narrative of the exodus from Egypt (Ex 11:14, 12:8, 12, 29, 42). 3) The angel's instructions, having wakened Peter up with a strike to his side (v. 7–8) have an astounding accuracy: «get up quickly», «put on your belt and coat and your sandals». The comparison with Ex 12:11, where Moses and Aaron are commanded by the Lord on the way to partake of the Paschal meal, is revealing: wearing the belt, putting sandals on and the (prevailing) haste are found again in similar terms. 4) The interpretation of the event by Peter (v. 11) is crystallised in a formula («Now I really know that the Lord has sent his angel and that *he has rescued me from the hand of Herod* (ἐξείλατο με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου) and from all that the Jewish people expected»), which immediately attracts the attention of the Septuagint reader to the stereotyped phraseology of the Exodus from Egypt (Ex 18:4). 5) Peter's declaration to the community (v. 17), where the apostle describes «how the Lord brought him out (ἐξήγαγεν ἐκ) of the prison», borrows the verb *bring out*, which in the Septuagint expresses more than a hundred times the faith in God who delivers his people from Egypt. For details see my commentary: *Les Actes des apôtres* (1–12), 425–428.

notation to the meal presided over by Paul on the boat. One also needs to keep in mind that in Jewish tradition, the paschal night became the night of all deliverances⁶⁹; the God who saves the passengers from the sinking ship was the God of Israel, master of the sea. Anyway, the shared meal is the forerunner of a rescue to come, offered and promised by the God of Paul – a meal where Paul gets his companions to share in the hope of a (for them) unpredictable rescue.

5. Conclusion

Luke uses one of his cultural patterns, the meal as the vector of group identification, by applying it to what Jesus did and what the first Christians did. However, by becoming the place of Christian identity recomposition, the meal declares a paradoxical ethic: the first are the last, property sharing imagined by Greek philosophers becomes reality, religious barriers fall and social boundaries disappear. Jesus initiated this movement at the risk of his life. It is perpetuated and so it must be, as the narrator shows his readers. Eating is no longer the clan's clubhouse, it is a humanity's universal arena.

Bibliography

- ÅDNA, JOSTEIN, "Jesus' Meals and Table Companions" in this publication, 331–353.
- Aratoris *subdiaconi Historia apostolica. Pars I* (Corpus Christianorum. Series Latina 130), ORBÀN, ARPÀD P. (ed.), Turnhout 2006.
- BACHMANN, MICHAEL, *Jerusalem und der Tempel: die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrams* (BWANT 109), Stuttgart 1980.
- BARRETT, CHARLES K., "Attitudes to the Temple in the Acts of the Apostles", in: *Templum Amicitiae* (JSNT.S 48), Sheffield 1991, 345–367.
- *The Acts of the Apostles* (ICC), 2 vol., Edinburgh 1994, 1998.
- "The First Christian Moral Legislation", in: *The Bible in Human Society. Essays in Honour of J. Rogerson* (JSOT.SS 200), Sheffield 1995, 58–66.
- BOCKMUEHL, MARKUS, "The Noachide Commandments and New Testament Ethics with Special Reference to Acts 15 and Pauline Halakhah", *RB* 102 (1995), 72–101.
- BOLYKI, JÁNOS, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT 2. 96), Tübingen 1998.
- BOVON, FRANÇOIS, "The Importance of Mediations in Luke's Theological Plan", in: IDEM, *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives* (PTMS 36), Allison Park 1995, 51–66.
- *Luc le théologien* (Le Monde de la Bible 5), Genève 2006.
- BRUCE, FREDERICK FVIE, *The Acts of the Apostles. Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, Mich. 1990.
- BUTTICAZ, SIMON, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174), Berlin 2011.
- CALLAN, TERRANCE, "The Background of the Apostolic Decree (Acts 15,20,29; 21,25)", *CBQ* 55 (1993), 284–297.
- CONZELMANN, HANS, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1969.
- DAHL, NILS A., "A People for His Name' [Acts 15,4]", *NTS* 4 (1957–1958) 319–327.

⁶⁹ An ancient midrash of Ex 12:42 comments on the prescription to keep a vigil during the Paschal night in order to commemorate the exodus from Egypt: "What does 'a night of vigil' mean? (A night) during which God has done great deeds for the just, as he had done for the Israelites in Egypt. It is during that night that he saved Hezekiah, Ananias and his companions, as well as Daniel from the den of lions; it is also during that night that the Messiah and Elijah will demonstrate their power ..." (quoted from ROGER LE DÉAUT, *La Nuit pascale*, 352).

- DEINES, ROLAND, "Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?", in: JÖRG FREY, etc. (ed.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, Leiden 2007, 323–395.
- DOUGLAS, MARY, "Deciphering a Meal", in: CLIFFORD GEERTZ (ed.), *Myth, Symbol and Culture*, New York 1971.
- DUPONT, JACQUES, *Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Paris 1967.
- EBNER, MARTIN, "Symposion und Wassersucht, Reziprozitätsdenken und Umkehr. Sozialgeschichte und Theologie in Lk 14,1–24", in: BIENERT, DAVID C., etc., (eds.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums* (FRLANT 222), Göttingen 2008, 115–135.
- ELLIOTT, JOHN H., "Household and Meals vs. Temple Purity: Replication Patterns in Luke-Acts", in: *BTB* 21 (1991) 102–108.
- "Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions", in: JEROME H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody 1991, 211–240.
- "Meals and Food in the Jesus Movement: Decoding Social Meanings", in: NICOLA CIOLA/GIUSEPPE PULCINELLI (eds.), *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno* (SRivBib 50), Bologna 2008, 421–431.
- FONTANA, RANIERO, "Universalismo noachide e religioni (Osservazioni a margine di Atti 15)" in: *EstBib* 65 (2007), 147–157.
- GRAPPE, CHRISTIAN (éd.), *Le repas de Dieu – Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg, 11–15 septembre 2002* (WUNT 169), Tübingen 2004.
- GRAPPE, CHRISTIAN, "Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant", in: IDEM (ed.), *Le repas de Dieu – Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg, 11–15 septembre 2002* (WUNT 169), Tübingen 2004, 69–111.
- "Repas nocturnes, fêtes et identité dans les Actes", in: *RHPR* 93 (, 2013), p. 121–134.
- HEIL, JOHN PAUL, *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach* (SBL.MS 52), Atlanta, Ga. 1999.
- HEMER, COLIN J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49), Tübingen 1989.
- JERVELL, JACOB, "Das Aposteldekret in der lukanischen Theologie", in: *Texts and Contexts Essays in Honor of L. Hartmann*, Oslo 1995, 227–243.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981.
- *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg 1992.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gesetz und Volk Gottes* (WUNT 2.32), Tübingen 1988.
- "Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht", in: *Early Christianity* 3 (2012) 33–58.
- KLOPPENBORG, JOHN S., "Collegia and Thiasoi", in: JOHN S. KLOPPENBORG (ed.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London, London 1996, 16–30.
- KLOPPENBORG, JOHN S./ASCOUGH, RICHARD S. (eds.), *Graeco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*, vol 1 (BZNW 181), Berlin 2011.
- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen 1990.
- KOWALSKI, BEATE, "Der Fenstersturz in Troas (Apg 20,7–12)", *SNTU A* 30, Linz, 2005, 19–37.
- LE DÉAUT, ROGER, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Ex XII,42* (AnBib 22), Roma 1963.
- LIEZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl* (AKG 8), Berlin (1926) ³1955, repr. 2012.
- LINDEMANN, ANDREAS, "Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk. Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten", in: IDEM, *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte* (WUNT 241), Tübingen 2009, 186–212.
- LÜDEMANN, GERD, *Das frühe Christentum nach den traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987.
- MARGUERAT, DANIEL, *The First Christian Historian. Writing the "Acts of the Apostles"* (SNTS.MS 121), Cambridge 2002.
- *Les Actes des apôtres (1–12)* (CNT 5a), Genève 2007.

- “Il a comblé de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides» (Lc 1,53). Riches et pauvres, un parcours lucanien”, in: FRANCESCO BIANCHINI/STEFANO ROMANELLO (eds.), *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di Jean-Noël Aletti* (AnBib 200), Rome 2012, 327–350.
- “Du Temple à la maison suivant Luc-Actes”, in: IDEM, *L'aube du christianisme* (Le Monde de la Bible 60), Paris & Genève 2008, 441–468 (published in English: “From Temple to Home according to Luke-Acts”, in: DANIEL MARGUERAT, *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Tübingen 2013, 106–129).
- *Les Actes des apôtres* (13–28) (CNT 5b), Genève 2015.
- MÄRZ, CLAUD-PETER, “Brot teilen, dass das Leben wächst...”. Die Mahlgemeinschaft Jesu in der Perspektive des Lukasevangeliums”, in: RICHARD HOPPE/MICHAEL REICHARD (eds.), *Lukas-Paulus-Pastoralbriefe. Festschrift für Alfons Weiser zum 80. Geburtstag* (SBS 230), Stuttgart 2014, 39–51.
- MCGOWAN, ANDREW BRIAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (OECS), Oxford 1999.
- MENOUT, PHILIPPE H., “Les Actes des apôtres et l’eucharistie”, in: IDEM, *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel 1975, 63–76.
- METZGER, MARCEL, “Brève histoire des lieux de culte chrétiens”, in: *RDC* 47 (7, 1997), p. 339–355.
- MITTMANN-RICHERT, ULRIKE, “Erinnerung und Heilserkenntnis im Lukasevangelium. Ein Beitrag zum neutestamentlichen Verständnis des Abendmahls”, in: STEPHEN C. BARTON, etc. (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 212), Tübingen 2007, 243–276.
- MONTAGNINI, FELICE, “La comunità primitiva come luogo culturale. Nota ad At 2,42–46”, in: *RivBib* 35 (1987), 477–484.
- MOTTU, HENRY, “The Pharisee and the Tax Collector: Sartrian Notions as Applied to the Reading of Scripture”, in: *USQR* 29 (1973/74), p. 195–212.
- ÖHLER, MARKUS, “Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens”, in: *NTS* 51 (2005) 393–415.
- PAO, DAVID W., “Waiters or Preachers. Acts 6:1–7 and the Lukan Table Fellowship Motif”, in: *JBL* 130 (2011) 127–144.
- PERVO, RICHARD I., *Profit with Delight*, Philadelphia, Penn. 1987.
- *Acts. A Commentary*, Minneapolis, Minn. 2009.
- PRETE, BENEDETTO/SCAGLIONI, ANGELO, *I miracoli degli Apostoli nella Chiesa delle origini*, Leumann 1989.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981.
- ROST, BETTINA, “Das Aposteldekret im Verhältnis zur Mosetora. Ein Beitrag zum Gottesvolk-Verständnis bei Lukas”, in: JÖRG FREY, etc. (ed.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin 2009, 563–604.
- SAUVAGNAT, BERNARD, “Die Praxis des Abendmahls in der Apostelgeschichte”, in: JEAN ZÜRCHER (ed.), *Abendmahl und Fusswaschung* (StAE), Hamburg 1991, 57–66.
- SCHMELLER, THOMAS, *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine* (SBS 162), Stuttgart 1995.
- SCHREIBER, STEFAN, *Paulus als Wundertäter* (BZNW 79), Berlin 1996.
- SMITH, DENNIS E., “Table Fellowship as a literary Motive in the Gospel of Luke”, in: *JBL* 106 (1987) 613–638.
- *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Minn. 2003.
- SMITH, JAMES, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, London, Longmans 1880.
- SPEYER, WOLFGANG, “Das Mahl als religiöse Handlung im Altertum”, in: IDEM, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften III* (WUNT 213), Tübingen 2007, 121–136.
- STRELAN, RICK, *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles* (BZNW 126), Berlin 2004.
- SUTTER REHMANN, LUZIA, “What Happened in Caesarea? *Symphagein* as Bonding Experience (Acts 10–11.18)”, in: NATHAN MACDONALD/LUZIA SUTTER REHMANN/KATHY EHSRENSPERGER (eds), *Decisive Meals, Table Politics in Biblical Literature* (LNTS 449), London 2013, 99–113.
- TAYLOR, JUSTIN, “The Jerusalem Decrees (Acts 15,20.29 and 21,25) and the Incident at Antioch (Gal 2,11–14)”, *NTS* 47 (2001), 372–380.
- TRÉMEL, BERNARD, “La fraction du pain dans les Actes des apôtres”, in: *Lumière et Vie* 34 (1969) 76–90.

- THORNTON, CLAUS-JÜRGEN, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (WUNT 56), Tübingen 1991.
- TRIMAILLE, MICHEL, “«Manger et boire» dans l’oeuvre de Luc”, in: MICHEL QUESNEL, etc. (eds.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l’Antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot* (Lectio divina 178), Paris 1999, 121–138.
- WEHNERT, JÜRGEN, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (FRLANT 173), Göttingen 1997.
- WILSON, STEPHEN G., *Luke and the Law* (SNTS.MS 50), Cambridge 1983.
- WITHERINGTON, BEN III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids & Carlisle 1998.
- YORK, JOHN O., *The Last Shall be the First. The Rhetoric of Reversal in Luke* (JSSNT.S 46), Sheffield 1991.

„Streitet nicht über Meinungen“

Römer 14,1–15,7

Peter Müller

Abstract

The paper deals with the «strong» and the «weak» in Romans 14–15. After a short introductory part some background questions are discussed: the structure of Romans 14–15, the history of Christian congregations in Rome, the relation with 1 Corinthians 8.10, and fasting/food restrictions in Judaism and the Greco-Roman world. The following issues are then discussed in detail: the practices of the two groups addressed in Romans 14–15, their mutual treatment of the respective other group, Paul's admonitions to both groups and his theological arguments which support the admonitions. The paper concludes that there is not yet a current conflict in Rome but a potential for such a development, which Paul tries to minimize. The christological foundation of the whole passage underlines Paul's main point: As long as the believers understand themselves in relation to Christ as their common Lord food restrictions or other tradition based matters are not decisive within the Christian community but only second rate matters.

„Das Mahl war die wichtigste Instanz zur Identitätsbildung in den frühchristlichen Gemeinden.“¹ Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass sich am Mahl, seiner konkreten Ausgestaltung und seinem gedanklichen Horizont Konflikte entzünden konnten. Die Erinnerung an die umstrittenen Mahlzeiten Jesu mit „Zöllnern und Sündern“ zeigt das ebenso wie die Vision des Petrus in Apg 10f. In den Paulusbriefen haben wir in Gal 2, 1Kor 8–10 und 11 sowie Röm 14f. konkrete Beispiele für die Bedeutung von Mahlfeiern für das Selbstverständnis früher Christen, aber auch für die Konflikte, die sich daraus ergeben konnten. Dies ist besonders bei Feiern des Herrenmahls der Fall, die in Gemeinschaft mit Jesus Christus als erhöhtem und gegenwärtigen Herrn gehalten werden und damit zentral wichtig sind für die Fragen nach dem eigenen Selbstverständnis als Christen und der Ausgestaltung der christlichen Existenz. Fragen nach Identität und Zugehörigkeit stellen sich aber auch bei anderen gemeinsamen Mahlzeiten, wie sie in Röm 14f. vorausgesetzt sind: „Mit wem kann man essen, mit wem nicht? Welche Speisen konstituieren Gemeinschaft, welche nicht? Wer teilt die eigene Fastenpraxis, wer nicht? Und: Wie bestimmt das Mahl die soziale Rolle innerhalb der Gemeinschaft?“² Dass es in diesen Fragen Spannungen gegeben hat, ist in 1Kor deutlich zu sehen (1Kor 8–10; 11,17–34); sie beziehen sich auf

¹ MATTHIAS KLINGHARDT, „Einführung“, 49–60.

² KLINGHARDT, „Einführung“, 4.

den sozialen und den sakramentalen Aspekt der Mahlfeier und haben Auswirkungen innerhalb der Gemeinde und nach außen.³ Als Paulus an die Römer schreibt, tut er dies vor dem Hintergrund bereits erfolgter Mahlkonflikte in anderen Gemeinden (1Kor, Gal 2), in denen er teilweise sehr deutlich Stellung bezogen hat. Zumindest aus der Perspektive des Paulus ist damit zu rechnen, dass er diese Konflikte mit bedenkt, wenn er an die Römer schreibt. Und ganz generell weisen gerade die Konflikte auf die Wichtigkeit gemeinsamer Mahlzeiten und Mahlfeiern im frühen Christentum hin. Deshalb müssen sie in diesem Sammelband berücksichtigt werden.

1. Beobachtungen und Zugänge

1.1. Paulus mahnt in Röm 14f. zwei Gruppen⁴ zu gegenseitiger Annahme (15,7 προσλαμβάνασθε ἀλλήλους); beide Gruppen gehören zur stadtrömischen Christenheit; sie setzen ihr jeweiliges Verhalten positiv zum „Herrn“ in Beziehung (14,5f.).

Eine der Gruppen wird als „schwach im Glauben“ bezeichnet (14,1), die andere als „die Starken“, die etwas vermögen (15,1). Sie unterscheiden sich im Blick auf ihr eigenes und ihr gegenseitiges Verhalten: Die „Schwachen“ essen Gemüse (14,2), verzichten vermutlich auf Wein (14,21) und unterscheiden bestimmte Tage (14,5); die „Starken“ dagegen essen alles (14,2) und machen zwischen den Tagen keine Unterschiede (14,5). Die „Starken“ verachten das Verhalten der „Schwachen“ (14, 3.10), die „Schwachen“ verurteilen das Verhalten der „Starken“ (14,3.10.13.22f.). Paulus selbst zählt sich nach 15,1 zu den „Starken“, d.h. er kann alles essen und hält es nicht für erforderlich bestimmte Tage einzuhalten.

Vor allem in 14,1–13 finden sich gehäuft Hinweise auf Gott und Jesus Christus als den Herrn. Der Abschnitt 14,7–9 fällt auf Grund seiner starken Strukturiertheit und der Tatsache auf, dass hier das Thema „Richten“ und „Verachten“ nicht aufgegriffen ist. Stattdessen wird die Beziehung zwischen den Glaubenden und dem Herrn Christus dargestellt, die ganz umfassend das Leben und das Sterben anspricht und damit eine generelle christologische Begründung anführt, der die Frage nach dem Essen untergeordnet ist.⁵ Der christologische (und theologische) Bezug prägt den gesamten Abschnitt. Dies gilt, obwohl in dem Abschnitt keine Bezugnahme auf das Herrenmahl zu erkennen ist.

Wer genau die „Starken“ und die „Schwachen“ sind, worin ihr Verhalten im Detail besteht und wie sie es jeweils begründen, bleibt unklar. Zwar ist davon auszugehen, dass sowohl Paulus als auch seine Adressaten die Anspielungen verstehen und einordnen konnten. Es ist aber nicht verwunderlich, dass die Rekonstruktion der vorausgesetzten Situation in Rom zu verschiedenen Ergebnissen geführt hat.⁶ Denn dabei müssen verschiedene Aspekte beachtet werden, die bereits jeweils für sich umstritten sind: Die Abgrenzung und Gliederung des Abschnitts und seine Einordnung in den Kontext; die Frage, ob es sich in Röm 14f. um eine allgemeine Mahnung handelt oder ob der Text in

³ MICHAEL WOLTER, *Paulus*, 284f.

⁴ In 14,2–6.10 sind jeweils Einzelne angesprochen, die richten bzw. verurteilen; die Verbindung mit 14,1; 15,1, zeigt aber, dass sie als Exponenten für eine Gruppe stehen.

⁵ DIERK STARNITZKE, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief*, 416: „Es ist bemerkenswert, dass Paulus die konkreten Fragen des rechten Essens und Feierns in eine Selbstreflexion überführt, die wiederum den Einzelnen in seinem Selbstverhältnis und seinem Verhältnis zu Gott und Christus thematisiert.“

⁶ Vgl. zur Forschungsgeschichte VOLKER GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 4–35.

eine spezifische Situation hinein spricht; die Identifikation der Starken und der Schwachen; die Anfänge der christlichen Gemeinde(n) in Rom und die Kenntnis, die Paulus davon hat; der Stellenwert von Speise und Speisevorschriften im zeitgenössischen Judentum und in der heidnischen Welt und ebenso die Frage nach dem Beachten bestimmter Tage; schließlich die Frage, welche Rolle gemeinsame Mahlzeiten in Rom gespielt haben und wie ein Konflikt motiviert und situativ verortet sein kann.

1.2. Abgrenzung und Gliederung des Abschnitts sind für die Interpretation von Bedeutung, und zwar im Blick auf seine Stellung im Kontext und auf seinen inneren Zusammenhang. Der Gesamtduktus von Kapitel 12 und 13 „ist durch eine allmähliche Ausweitung der ethischen Perspektive gekennzeichnet“⁷: Es geht um das Verhalten der Christen untereinander (12,4–13), gegenüber Außenstehenden (12,14ff. mit der grundlegenden Mahnung zur Abkehr vom Bösen und der Hinwendung zum Guten 12,21) und zu denen, die politische Macht innehaben (13,1–7). 13,8ff. verallgemeinern die Mahnungen, bündeln sie im Liebesgebot und schließen sie mit einem Ausblick auf das kommende Heil ab.⁸

14,1–15,7 erweist sich in diesem Kontext als Konkretion der in 13,8 geforderten gegenseitigen Liebe.⁹ Es geht nun wieder um das Verhalten der Christen untereinander, und zwar speziell im Blick auf Speisegebote und das Beachten bestimmter Tage. 14,1–12 sind vor allem in V.6–10 stark christologisch orientiert, 14,13–23 fordern stärker die Rücksicht auf den Bruder und verbinden dies in V.22f. mit einer Gerichtsperspektive. Trotz dieser verschiedenen Akzente gehören beide Abschnitte eng zusammen. Auch 15,1–7 gehört noch in diesen Zusammenhang. Dies ergibt sich zum einen durch die Wiederaufnahme der „Schwachen“ (τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν) und die ausdrückliche Nennung der „Starken“ (ἡμεῖς οἱ δυνατοί), zum anderen durch die Mahnung προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους in V.7, die auf 14,1 zurückgreift und den gesamten Abschnitt rahmt.¹⁰

15,8–13 noch unmittelbar zu dem Abschnitt hinzuzunehmen empfiehlt sich aus mehreren Gründen nicht: Der Hinweis auf die Ehre Gottes am Ende von V.7 weist zurück auf 11,36 (αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν), wo ebenfalls ein größerer Briefabschnitt abgeschlossen wird; 15,8 setzt dann mit λέγω γάρ neu ein. Die folgenden Schriftzitate gehen nicht mehr auf die gegenseitige Annahme innerhalb der Gemeinden ein, sondern auf die Annahme der Heiden mit dem Ziel, dass sie Gott loben. Dies zeigt sich auch in dem „Fürbitte-Segen“¹¹ in V.5f. und 13: Während in V.5f. Eintracht und Einmütigkeit hervorgehoben werden, fehlt dieser Aspekt in V.13. 15,8–13 wirken eher wie „eine Summe des bisher

⁷ STARNITZKE, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief*, 388.

⁸ Darin eingeordnet ist in V.12f. ein kleiner Lasterkatalog, in dem die „Werke der Finsternis“ und die „Waffen des Lichts“ einander gegenübergestellt sind. Zu den Werken der Finsternis gehören neben Unzucht und Ausschweifungen, Hader und Eifersucht auch das „Fressen und Saufen“. κῶμοι und μέθαι bezeichnen Ess- und Trinkgelage, die auch in anderen Katalogen genannt werden (vgl. Gal 5,21; 1Petr 4,3). φαγεῖν πάντα hat in 14,2 aber eine andere Ausrichtung (alles, insbesondere auch Fleisch essen). Immerhin klingt darin das „Fressen“ aus 13,12f. nach. Möglicherweise hat 13,12f. auch die Bemerkung in 16,18 motiviert. In beiden Fällen wird aber unspezifisch argumentiert. Auf 14f. ist dies nicht zu beziehen, da hier sowohl diejenigen, die alles essen, als auch die „Gemüse-Esser“ ihr jeweiliges Handeln positiv zum Herrn in Beziehung setzen.

⁹ ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 79, überschreibt 14,1ff. zutreffend mit „gegenseitige Annahme als Konkretion des Liebesgebots.“

¹⁰ Dass V.7 eine Scharnierfunktion hat (CHRISTOPH HEIL, *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus*, 243), hebt seinen Bezug zu 14,1 nicht auf.

¹¹ HEIL, *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus*, 43f.

im gesamten Brief Gesagten“.¹² Zur genaueren Charakterisierung der „Starken“ und der „Schwachen“ und ihres Verhaltens kommt 15,8–13 deshalb nicht unmittelbar in Frage.¹³

1.3. Die Rekonstruktion der christlichen Anfänge in Rom ist für das Verständnis des Briefes insgesamt und auch für 14,1–15,7 von Bedeutung. Zum einen spricht Paulus die Gemeinde in ihrer Gesamtheit als heidenchristlich an (1,5f., vgl. 15,15f.; 1,13; 11,13; weiterhin 9,3ff.; 10,1f.; 11,23.28.31), zum anderen werden die Ausführungen des Apostels nicht verständlich ohne die Annahme einer zumindest sehr guten Bekanntschaft der Adressaten mit jüdischem Denken und Glauben (häufige Schriftzitate; judenchristliche Traditionsstücke in 1,3f.; 3,24f.; 4,25; die Diskussion um die Bedeutung des Gesetzes und zum Verhältnis von Heiden und Juden in 9–11, die direkte Anrede des Juden in 2,17, die Bezeichnung Abrahams als „unser Vater“ in 4,1 und überhaupt der ausführliche Rückgriff auf Abraham in Kapitel 4).

Verschiedene Quellen lassen in der Mitte des 1. Jahrhunderts Spannungen zwischen den Juden (-christen) und den politischen Machthabern in Rom erkennen.¹⁴ In der Zusammenschau von Cassius Dio LX 6,6, Sueton, *Claudius* 25,4, Orosius VII 6,15 und Apg 18,2 ist davon auszugehen, dass die christliche Verkündigung in den jüdischen Gemeinden Roms zu Konflikten und diese wiederum unter Claudius zur Ausweisung leitender, von „Chrestus“ beeinflusster Unruhestifter führten. Nach deren Rückkehr unter Nero kommt es unter den römischen Hausgemeinden zu Differenzen, die auf unterschiedlichen theologischen Akzentsetzungen und möglicherweise auch sozialen Spannungen beruhen.¹⁵ Konfrontationen sind dabei am ehesten bei „gesamtgemeindlichen“ Treffen zu erwarten, bei denen auch gegessen wird und bei denen dann die unterschiedlichen Wertungen und Einschätzungen nicht zu übersehen sind.¹⁶ In Röm 14f. geht es allerdings nicht (wie in 1Kor) um das Herrenmahl selbst; dieses wird weder ausdrücklich genannt noch lässt es sich erschließen; im Gegenteil: die *λάχαρα* gehören sicher nicht zum Herrenmahl. Wenn sich in den Hausgemeinden unterschiedliche Verhaltensweisen im Blick auf Speisen und Getränke herausbilden, wirkt sich dies auch auf die einzelnen Häuser aus; dies ist erst recht dann der Fall, wenn es zu gemeinsamen Mahlzeiten von Angehörigen verschiedener Hausgemeinden kommt. Im Text wird nicht konkret ausgesagt, bei welchen Gelegenheiten es zum „Verachten“ und „Beurteilen“ kommt; bei gemeinsamen Mahlzeiten ist dies aber am ehesten vorstellbar. Die christologische Argumentation in

¹² Vgl. HEIL, ebd.

¹³ JONAS HOLMSTRAND, *Markers and Meaning in Paul*, zeigt anhand einer Untersuchung der Übergänge in 1Thess, Phil und Gal zwar mit Recht, dass die üblichen Gliederungen der Paulusbriefe oft zu kleinteilig sind. Röm 14f. gehören, wie oben dargelegt, in der Tat mit 12f. zusammen. Da mit der metakommunikativen Notiz in 15,14 zweifellos ein neuer Abschnitt einsetzt, hat 15,8–13 durchaus zusammenfassenden und abschließenden Charakter, allerdings nicht nur von 14f., sondern für alles bisher im Brief Gesagte. Gerade wegen dieser den gesamten Brief umfassenden Funktion des Abschnitts empfiehlt es sich nicht, ihn direkt auf die „Starken“ und die „Schwachen“ in Rom zu beziehen.

¹⁴ Vgl. hierzu THOMAS WITULSKI, *Claudius*. In Verbindung mit der Gallio-Inschrift kommt der Notiz bei Sueton eine große Bedeutung für die Chronologie des paulinischen Wirkens zu.

¹⁵ Röm 16 zeigt, dass es in Rom verschiedene Hausgemeinden gegeben hat (vgl. hierzu besonders die Analysen bei MARK REASONER, *The Strong and the Weak*). Es ist gut denkbar, dass sich in diesen Gemeinden, aber auch quer durch die Gemeinden bestimmte Vorstellungen zu Essen und Trinken ausgebildet haben.

¹⁶ GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 314ff., weist auch auf das Bild hin, das sich die stadtrömische Öffentlichkeit von den Christen machte.

14,5–9 zeigt jedoch, dass auch beim Sättigungsmahl die Gemeinschaft untereinander im Zentrum stehen und auf Christus bezogen werden soll.

1.4. Die Abfassung des Röm wird üblicherweise in das Jahr 56 datiert, als Abfassungsort ist Korinth anzunehmen.¹⁷ In dem vermutlich im Jahr 54 von Ephesus aus geschriebenen 1Kor geht Paulus in Kapitel 8–10 ausführlich auf die Problematik des Genusses von Fleisch ein, das von Opferhandlungen stammt (εἰδωλόθυτος). Trotz einer ähnlichen Problematik weisen 1Kor 8.10 und Röm 14f. aber erhebliche Unterschiede auf. Weder findet sich das in 1Kor wichtige Stichwort εἰδωλόθυτος in Röm 14f. noch umgekehrt die in Röm 14f. erwähnte Beachtung bestimmter Tage sowie der Verzicht auf Wein in 1Kor 8.10. Auch die Argumentation ist verschieden¹⁸: Während in 1Kor die „Erkenntnis“ eine wichtige argumentative Rolle spielt und das Gewissen als stark bzw. schwach bezeichnet wird, ist es in Röm 14 der Glaube, von dem dies gesagt ist. Die Begriffe Richten und Verachten, die in Röm 14 eine zentrale Rolle spielen, fehlen in 1Kor 8, und von den verschiedenen, in 1Kor 8.10 konkret angesprochenen Problemen¹⁹ erfahren wir in Röm 14f. nichts. Die in Röm und 1Kor vorausgesetzten Situationen sind demnach zwar ähnlich, aber nicht gleich. Und während Paulus in 1Kor 8.10 sehr konkret auf verschiedene Problemlagen im Zusammenhang mit dem Fleischgenuss eingeht, sind seine Darlegungen in Röm 14f. deutlich allgemeiner. Gleichwohl ist davon auszugehen, dass Paulus bei der Abfassung des Röm die Auseinandersetzungen präsent sind, in die hinein er Gal und 1Kor geschrieben hat.

In diesem Zusammenhang ist auch kurz darauf einzugehen, was Paulus über die Gemeinde in Rom weiß und ob Röm 16 zum Grundbestand des Briefes gehört. Der textkritische Befund spricht klar gegen den Abschluss des Briefes in 14,23 (Marcion) oder 15,33 (Minuskel 1506, 14. Jahrhundert). Für eine Abtrennung von Röm 16 vom vorausgehenden Brief gibt es keine stichhaltige textkritische Begründung. Die Stellung des Gnadewunschs in 16,24²⁰ und der Doxologie in 16,25–27 schwankt in der Überlieferung allerdings.²¹ Die älteste erhaltene Handschrift P⁴⁶ bietet die Doxologie im Anschluss an den Friedensgruß in 15,33. Der sogenannte „Ketzerschluss“ 16,17–20a ist handschriftlich gut bezeugt, weist jedoch viele Hapaxlegomena auf, die auf eine spätere Zufügung hinweisen. V.18 („solche dienen nicht unserem Herrn Jesus Christus, sondern ihrem Bauch; und durch süße Worte und prächtige Reden verführen sie die Herzen der Arglosen“) passt jedenfalls nicht zu der Darlegung der Gruppen in Röm 14f., die beide ihr eigenes Verhalten von Christus her begründen. Möglicherweise ist die Bemerkung durch 13,12f. motiviert.

Die Thesen, dass Röm 16 ursprünglich ein eigenständiges nach Ephesus adressiertes Schreiben²² oder der Begleitbrief zu einem aus Röm 1–5 bestehenden Brief gewesen sei²³,

¹⁷ Vgl. UDO SCHNELLE, *Paulus*, 334; EDUARD LOHSE, *Der Brief an die Römer*, 42.

¹⁸ Vgl. hierzu schon MAX RAUER, *Die „Schwachen“ in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*.

¹⁹ Vgl. hierzu DIETRICH-ALEX KOCH, „Alles, was ἐν μακέλλῳ gekauft wird, esst ...“ 216f.; HERMUT LÖHR, *Speisenfrage und Tora im Judentum des zweiten Tempels und im entstehenden Christentum*, 24f.; GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 442f.

²⁰ Der Vers findet sich nur in einem Teil der Handschriften (bei Nestle-Aland²⁸ ist er nur im textkritischen Apparat vermerkt).

²¹ Nestle-Aland²⁸ bieten die Verse in eckigen Klammern. Inhaltlich weisen die Verse Parallelen zu deutero-paulinischen Briefen auf. Möglicherweise sind die Verse später eingefügt worden.

²² WALTER SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, 543–565

²³ DAVID TROBISCH, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*, 118.

werden vor allem damit begründet, dass die Grußliste in Röm 16 insgesamt 26 Personen nennt, von denen einige mit Ephesus in Verbindung gebracht werden können; hieraus lasse sich die Bekanntschaft mit Paulus gut erklären. Es ist aber in gleicher Weise denkbar, dass einige der in der Liste genannten Personen sich nach ihrer Vertreibung und ihrer Rückkehr wieder in Rom angesiedelt haben, und ebenso, dass Paulus am Ergehen der stadtrömischen Christenheit nicht nur lebhaft interessiert ist, sondern gerade von diesen Personen auch Informationen erhält. Außerdem hat die Grußliste im Rahmen des gesamten Briefes die wichtige Funktion den Kontakt zu der dem Apostel noch weitgehend unbekanntem Gemeinde herzustellen und über die bekannten Namen eine Vertrauensbasis herzustellen. Der ganze Brief dient der Vorstellung des Apostels und seiner Theologie, und die Grußliste hebt die bereits bestehenden Verbindungen mit der Gemeinde hervor.

1.5. Zeitweiliges Fasten oder der generelle Verzicht auf bestimmte Lebensmittel sind ein in der gesamten Antike weit verbreitetes Phänomen.²⁴ Im Judentum, bei Griechen und Römern und im frühen Christentum ist es gleichermaßen bekannt. Die Begriffe νῆστις, νηστεύειν, νηστεία bezeichnen die willentliche, zeitlich befristete Nahrungsenthaltung oder die befristete oder dauerhafte Nahrungseinschränkung.²⁵ Der Verzicht (vor allem auf Wein, Fleisch und Hülsenfrüchte) wird mit der Eigenart und Wirkungen der Speisen und Getränke begründet. Bei der berausenden Wirkung des Weins und der blähenden Wirkung von Bohnen erklärt sich dies leicht. Mit ihrem Genuss können dämonische Mächte in den Körper eindringen und Unheil anrichten. Aber auch anderen pflanzlichen Lebensmitteln oder Fleisch unterstellte man eine besondere Anziehungskraft auf schädliche Einflüsse und Mächte. Beim Fasten liegt die Begründung dagegen meist bei dem Handeln der Fastenden selbst, die sich dadurch reinigen, vor einer Gottheit demütigen oder sich in einen besonderen Zustand versetzen.

Im Judentum geht die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren auf Lev 11 und Dtn 14,3–21 zurück. Die Tora verbietet den Verzehr des Fleisches unreiner Tiere und generell das Blut aller Tiere, „denn das Blut ist das Leben“ (Dtn 12,23f.; Lev 7,26f.). Dass dieses Verbot sowohl innerjüdisch als auch von der Umwelt als ein Erkennungsmerkmal jüdischen Lebens angesehen wurde, sieht man an Erzählungen von jüdischen Helden, die sich lieber töten lassen als unreine Nahrung zu essen (1Makk 1,65f; vgl. Dan 1,3–16; Tob 1,10–12; Judith 12,2.19f.; JosAs 7,1; 8,5). Einschränkungen im Blick auf Getränke kennt das Judentum hingegen kaum.²⁶

Neben den Speisevorschriften gibt es einerseits vorgeschriebene, andererseits frei gewählte Fasttage. Vor allem das Fasten am Versöhnungstag²⁷ ist als „ewige Ordnung“ geboten (Lev 16,29–31) und verpflichtend (Lev 23,27–32; vgl. Num 29,7). In Sach 7,3.5; 8,19; Est 9,31 ist von allgemeinem Fasten mit unterschiedlichen zeitlichen Angaben die Rede; Fasttage können aus besonderen Anlässen für das ganze Volk ausgerufen werden (vgl. Ri 20,26; 1Sam 20,6; 1Makk 3,47; 2Makk 13,13; Est 4,16; Jon 3,5–7 u.ö.), in besonderen Situationen fasten aber auch Einzelne, nicht zuletzt in der Trauer (1Sam 31,13; 2Sam 1,12;

²⁴ Vgl. hierzu P. RUDOLPH ARBESMANN, „Fasten“; DERS., *Das Fasten bei den Griechen und Römern*.

²⁵ ARBESMANN, „Fasten“, 447–449.

²⁶ Enthaltung von Getränken gibt es nur in besonderen Fällen. Vgl. die Angaben zum Nasiräat bei LUDWIG SCHMIDT, „Nasiräer“. In Test Rub 1,10 und Test Jud 15,4 ist die Enthaltung von Wein und Fleisch Zeichen der Buße.

²⁷ In Ap 27,9 sowie bei Philo und Josephus wird der Versöhnungstag als νηστεία bezeichnet.

3,35). Mit dem Fasten kann man Gott um Zuwendung bitten (2Sam 12,21), es verstärkt die Kraft des Gebetes (Dan 9,3; 10,2–12) und öffnet die Fastenden für besondere Offenbarungen (Dan 9,3; vgl. 4Esr 5,13.19f. u.ö.).²⁸

Daneben gilt die Beachtung von Festtagen und besonders des Sabbats als Erkennungszeichen jüdischer Existenz. Dtn 5,12–15 hebt (im Vergleich zu Ex 20) das Sabbatgebote besonders hervor und betont die Verpflichtung diesem Gebot Gottes gegenüber (V.12.15). In der nachexilischen Zeit dient der Sabbat neben der Beschneidung und den Speisegeboten zunehmend als Unterscheidungsmerkmal des Judentums gegenüber seiner Umwelt. Die Praxis der „Schwachen“ in Rom vor diesem Hintergrund zu verstehen ist deshalb prinzipiell möglich.

Fasten und Enthaltung von bestimmten Speisen, ganz oder zeitweise, sind aber auch im griechisch-römischen Bereich weit verbreitet. Zur Begründung dienen hier ganz unterschiedliche Motive. Die Enthaltung von Speisen oder Getränken kann philosophisch begründet (z.B. Verwirklichung der ἐγκράτεια oder der inneren Freiheit²⁹) oder religiöser Natur sein³⁰, auch medizinische Gründe werden angeführt³¹ oder der Hinweis, dass der Vegetarismus der Natur angemessener sei als der Fleischgenuss und dass es in der Frühzeit noch keine Fleischkost gegeben habe.³²

Auch Feiertage sind in der griechisch-römischen Welt weit verbreitet.³³ Zwar gibt hier keinen dem Sabbat vergleichbaren Tag im Sinne eines allgemein verbindlichen, regelmäßigen und arbeitsfreien Tages. Die Fülle der Festtage des römischen Festkalenders, von denen die meisten einen religiösen Hintergrund haben und die in der Kaiserzeit durch weitere Feste zu Ehren des Kaisers mit ebenfalls religiösen Anklängen vermehrt wurden, zeigt aber, dass der allgemeine Hinweis auf Festtage sich ebenso gut auf andere Feste als den Sabbat beziehen kann. Zum offiziellen Festkalender kommen auch noch etliche private Feiern hinzu. Im Zusammenhang mit Mahlgemeinschaften ist dabei besonders auf Mahlzeiten zu achten, die von den *collegia* zu Ehren ihres Patrons oder ihres Schutzgottes gehalten wurden.

Sowohl die Enthaltung von bestimmten Speisen oder Getränken als auch das Beachten bestimmter Fast- oder Feiertage sind im Judentum und in der heidnischen Umwelt des NT demnach weit verbreitet und bekannt. Die Gründe und Erscheinungsformen sind vielfältig und lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. Die Formulierungen in Röm 14f. sind nicht spezifisch genug, um klare Zuordnungen vornehmen zu können. Die Entscheidung, worum es in Röm 14f. geht, kann deshalb nicht (allein) von Parallelen aus der Umwelt her getroffen werden sondern muss sich aus dem Text selbst ergeben.

²⁸ Nach Dan 10,3 nimmt Daniel „keine leckeren Speisen, kein Fleisch und keinen Wein“ zu sich; vgl. auch 10,12.

²⁹ Vgl. z.B. Xenophon, *Memorabilia* I 5,4; Philo, *somn* I 124; *vit cont* 34; *quod det pot ins sol* 34; Stobäus III 17,27; Julian, *Or* VI 126 A; Diogenes Laertius VI 71. 105.

³⁰ Vgl. zum Fasten im Kybele-Attis-Kult ARBESMANN, „Fasten“ 461; Apuleius berichtet bei den Isismysterien von einer zehntätigen (Wein- und) Fleischabstinenz vor jedem Weiheakt (*Met* 11,23.28.30). Herausragende Bedeutung hat das Fasten bei den Orphikern und im pythagoreischen Lebensentwurf. Hier dient die Nahrungsaskese dazu, die Verbindung mit der himmlischen Welt zu schaffen bzw. zu erhalten. Hierfür ist die Reinigung der unsterblichen Seele von allem notwendig, was sie an das Irdisch-Materielle zu binden versucht (vgl. Diogenes Laertius 8,31.33–35; Philostrat, *Vit Apoll* 1,8; 2,37; Iamblichus, *Vit Pyth* 106f.

³¹ Vgl. z.B. Plinius n.h. 22,136.

³² Vgl. Hesiod, *Werke und Tage* 109ff.; Ovid, *Met* 1,89ff.; 15,96ff. u.a.

³³ Vgl. BERNHARD LOHSE, „Feste“.

2. Aussagen und Argumente in Röm 14f.

In Röm 14,1–15,7 können folgende Aussagereihen unterschieden werden:

- Einige Aussagen beschreiben das Verhalten zweier Gruppen in der römischen Christenheit.
- Andere Aussagen zeigen, wie die Gruppen miteinander umgehen.
- Paulus formuliert Ermahnungen, die die Adressaten zu einem bestimmten Verhalten bewegen sollen.
- Diese Mahnungen begründet er mit verschiedenen Argumenten.

2.1. Verhaltensweisen sind in 14,2,5 genannt: Die einen sind davon überzeugt alles essen zu können, die anderen essen Gemüse; eine Gruppe beachtet bestimmte Tage, die andere achtet alle Tage für gleich. Die wie Feststellungen klingenden Aussagen zur Unterscheidung von „Schwachen“ und „Starken“ in 14,1; 15,1 und die Aussagen über „rein“ und „unrein“ in 14,14.20 sind dagegen aus der Perspektive des Paulus geschrieben und haben interpretierenden Charakter. Bei der Feststellung des Sachverhalts ist deshalb zunächst von 14,2,5 auszugehen.

Es gibt demnach Christen, die alles essen, und andere, die Gemüse essen.³⁴ Dass „der Schwache“ nach 14,2 „Gemüse isst“, ist eine auffällige Formulierung. Nach dem Vordersatz ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα erwartet man: der andere aber isst nicht alles oder (nach 14,21) er isst kein Fleisch (vgl. ὁ μὴ ἐσθίω V.6). Stattdessen ist von „dem Schwachen“ die Rede, und es findet sich keine negative Aussage, sondern eine positive: Er isst Gemüse. Dies kann nicht ausschließlich gemeint sein, denn Gemüse essen sicher auch die „Starken“; im Blick auf „den Schwachen“ muss also ergänzt werden: er isst *nur* Gemüse (und vermeidet nach V.21 Fleisch). Die Formulierung legt nahe, dass hier nicht lediglich eine allgemeine Unterscheidung gemeint ist (es gibt unterschiedliche Essgewohnheiten), sondern eine spezifische: Es gibt „Schwache“, die sich dadurch auszeichnen, dass sie nur Gemüse essen, sie sind „Gemüse-Esser“.³⁵ Wie die „Schwachen“ dieses Verhalten begründen, wird nicht gesagt. Erkennbar wird nur die paulinische Position: Alle Lebensmittel sind rein (V.20), nichts ist unrein, es sei denn, dass jemand sie für unrein hält (V.14). Vor allem an diese paulinische Begründung schließen sich die verschiedenen Interpretationen an; methodisch geboten ist jedoch, die Feststellung des Sachverhalts (alles essen bzw. Verzicht auf bestimmte Lebensmittel) von der paulinischen Interpretation der möglichen Gründe zu unterscheiden.

In V.5 ist als weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen „Starken“ und „Schwachen“ das Halten bestimmter Tage vermerkt (dies zeigt die parallele Formulierung von V.2,5

³⁴ Λάχανον, meist im Plural, bezeichnet essbare Kräuter und Gemüse, alles, was auf dem Feld und im Garten angebaut, auf dem Markt verkauft (τὰ λάχανα als Bezeichnung des Gemüsemarktes: Aristophanes, Lys 557; Alexis fr 46,8) und in der Küche zubereitet wird (z.B. Platon resp II 372c; Athenagoras II 81 (69f.). λάχανα gelten als einfache Kost, vgl. z.B. Platon, Teles 2,30f.; Spr 15,17.

³⁵ Diodor 3,23f. spricht von Wurzelessern (Rhizophagen), Holzessern (Hylophagen) und Samenessern (Spermatophagen), die er alle in Äthiopien lokalisiert. Seiner Vorstellung nach suchen sich die Spermatophagen in der Zeit, in der es keine Samen gibt, unter den Kräutern die essbarsten aus (λάχανα kommen an der Stelle aber nicht vor). Die Berichte zeugen nicht von wirklicher Kenntnis, ganz zu schweigen von den mythischen Lotophagen, die sich von berauschenden Lotosblüten ernähren und die Gefährten des Odysseus dadurch in Gefahr bringen (Homer, Od 9,82–104). Die Texte zeigen aber, dass Begriffe wie Wurzelesser oder Samenesser bekannt waren.

an). Hier ist die Formulierung neutraler (Ὅς μὲν γὰρ κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῦ πληροφορεῖσθω) und es gibt keine mit „Gemüse-Essern“ V.2 vergleichbare Bezeichnung. Welche Tage gemeint sind, bleibt offen; klar ist nur, dass von den einen bestimmte Tage beachtet werden, während andere alle Tage ohne Unterschied gleich achten. In Zusammenhang mit V.6 zeigt sich, dass es „die Schwachen“ sind, die bestimmte Tage beachten. Natürlich kann man hier an den Sabbat denken; die allgemeine Formulierung legt dies aber nicht notwendig nahe und es wäre auch auffällig, dass Paulus diesen allgemein als jüdischen Feiertag bekannten Tag nicht bei seinem Namen nennen sollte.

Eine direkte Begründung für die unterschiedliche Bewertung von Tagen fehlt auch hier. Wiederum liefert Paulus eine eigene Deutung: Die Haltung der „Schwachen“ erwächst aus ihrem Glauben. In 14,1 werden sie mit der Wendung τὸν δὲ ἄσθενοῦντα τῇ πίστει bezeichnet. Macht man aus dem Partizip das Substantiv „der Schwache“, wird das Schwachsein zu einer grundlegenden Eigenschaft, und zwar in Bezug auf den Glauben, der dann ebenfalls umfassend verstanden wird. Der so Bezeichnete wäre dann ein lediglich schwach glaubender Christ.³⁶ Diese Interpretation wird aber gleich darauf in V.2 schon fraglich: In der Konstruktion πιστεύειν φαγεῖν πάντα ist πιστεύειν im Sinne von „etwas aus Überzeugung tun“ verstanden³⁷, der „Schwache“ isst also aus Überzeugung nur Gemüse. Nach V.6 verweist sein Nicht-Essen auf den Herrn, es ist für ihn Grund zur Dankbarkeit Gott gegenüber und es wird von Paulus in dieselbe Beziehung zu Christus und Gott gesetzt wie das Essen der anderen. Die „Schwachen“ werden also nicht generell als „schwach im Glauben“ beurteilt, sondern im Blick auf ihr Verhalten in Bezug auf Essen und Zeiten, das sie selbst aber durchaus mit ihrem Glauben in Verbindung bringen (14,6).³⁸

Dass sie nicht generell „schwach im Glauben“ sind, zeigt sich auch daran, dass sie sich dazu in der Lage sehen über die anderen zu urteilen. κρίνειν wird für Paulus zum Leitwort im Blick auf die Schwachen und ist – mit Ausnahme von V. 5 – auf die „Schwachen“ bezogen: Sie sollen die Essenden (V.3), die doch „Sklaven eines anderen“ sind (V.4)³⁹, nicht richten und nicht den Bruder (V. 10). V.13 verwehrt das gegenseitige Richten. Dass die „Schwachen“ sich zum Richten in der Lage sehen, belegt zugleich, dass die Bezeichnung die „Schwachen“ kaum von ihnen selbst stammt.

³⁶ KLAUS HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 276, schränkt ein: „Den, dessen Glaube(nserkenntnis noch) schwach ist“. Für den Gebrauch von πίστις ist ebenfalls die Überlegung von HAACKER zu bedenken: „Der paulinische Normalgebrauch von πίστις bzw. πιστεύειν, bei dem eine Beziehung zu einem Wortgeschehen wie Evangelium oder Verheißung (vgl. 1,16; 4,13–25; 10,14–17 u.ö.) und christologische Inhalte im Vordergrund stehen (vgl. 1,5; 3,22–26; 10,9), spielt im ganzen Kap. 14 keine Rolle: Gleich in V.2 folgt eine ganz ‚unpaulinisch‘ anmutende Konstruktion von πιστεύειν c. Inf. (φαγεῖν πάντα), die wohl auf der Linie von ‚sich trauen‘ bzw. ‚von einem (eigenen) Handeln überzeugt sein‘ (oder auch: ‚etwas aus Überzeugung tun‘) zu verstehen ist.“

³⁷ HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 280, vermutet hier einen „Einfluss des römischen Begriffs der bona fides ..., des ‚guten Glaubens‘ im Sinne der Überzeugung, sittlich richtig zu handeln. Dafür spricht, dass die Rede von der schwachen πίστις in Röm 14 an die Stelle des Begriffs der schwachen συνείδησις in 1Kor 8,7.10.12 tritt“ (συνείδησις fehlt allerdings in Röm 14, findet sich aber in 2,15; 9,1; 13,5).

³⁸ Man kann hier auf Röm 4,19 verweisen, wo von Abraham καὶ μὴ ἄσθενήσας τῇ πίστει gesagt wird. Der Glaube Abrahams richtet sich 14,18.20 zufolge auf die Verheißung der großen Nachkommenschaft

³⁹ Der Zusammenhang von V.3f. macht es wahrscheinlich, dass auch in V.4 vor allem die „Schwachen“ angesprochen sind.

Die Frage nach der Herkunft der Begrifflichkeit ist kaum zu beantworten.⁴⁰ Einzig dass es sich um eine Selbstbezeichnung der „Schwachen“ handelt, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit verneinen. Menschen, die über den Glauben anderer zu urteilen in Anspruch nehmen, bezeichnen sich nicht selbst als „schwach“. Das würde ihr Urteil geradezu in Frage stellen. Denkbar ist dagegen, dass „die Starken“ eine Selbstbezeichnung darstellen. Damit verbleiben folgende Optionen:

Paulus selbst hat diese ihm vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen in Korinth bekannten Bezeichnungen auf die Situation in Rom angewandt.⁴¹ Dies wäre umso wahrscheinlicher, je stärker Paulus für die Klärung der Situation in Rom auf die Argumentationsstrategie in 1Kor 8.10 zurückgriff und sie – abgewandelt – auf den Konflikt in einer ihm persönlich unbekanntem Gemeinde applizierte.⁴² Sehr fraglich ist bei dieser Lösung allerdings, ob dies in Rom mäßigend gewirkt haben könnte – man stelle sich nur die Wirkung auf die „Schwachen“ und die „Starken“ (denen Paulus sich selbst dann auch noch zuordnet) vor.⁴³

Wenn die Bezeichnungen nicht von Paulus selbst stammen, dann handelt es sich möglicherweise um eher beschreibende Bezeichnungen, die in Rom auf beide Gruppierungen appliziert wurden und von denen Paulus Kenntnis hatte. Dann wäre zu überlegen, vor welchem gedanklichen Hintergrund diese Bezeichnungen zu verstehen sind. Dabei werden erwogen: Der Zusammenhang des Sprachgebrauchs mit der epikureischen und stoischen Seelenheilkunde, die mit Hilfe von Bildung und vernünftiger Argumentation „Schwache“ von falscher Erkenntnis zu befreien versucht⁴⁴; die Affektenlehre der kynisch-stoischen Philosophie⁴⁵; die Herkunft aus der gesellschaftlichen Statusdiskussi-

⁴⁰ Ein Überblick über die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten bei GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 32–34.

⁴¹ JOHN ZIESLER, *Paul's Letter to the Romans*, 326; ausführlich dazu GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 444–449.

⁴² GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 443. Er verweist auf den Zusammenhang mit Röm 11,17–24 (vor allem die Abwehr hochmütigen Verhaltens in V. 18.20) und die Warnung in 12,3, von sich selbst höher zu denken als von anderen. Vgl. 447: „...bemerkenswert ist ... vor allem der Hinweis auf das ‚Maß des Glaubens‘, das bereits ein ‚Mehr‘ und ‚Weniger‘ an Glaubenskraft im Blick auf bestimmte Glaubensgegenstände oder ethische Freiheiten voraussetzt und einen konzeptionellen Rahmen für die Diagnose von starkem und schwachem Glauben bietet. ...Durch die Qualifizierung der Schwäche als „Schwäche im Glauben“ ist auch von vornherein das Maß bzw. die Stärke und Schwäche des Glaubens von Gott her vorgegeben und liegt nicht in der Verfügbarkeit oder Erreichbarkeit des Menschen.“ So richtig und wichtig die Beobachtung der Zusammengehörigkeit aber als solche ist, so wenig lässt sie sich als Argument für die Herkunft der Bezeichnungen von Paulus selbst verwenden.

⁴³ GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 445. Er meint (448): „Indem Paulus zunächst alle ethnischen Kategorien außen vor lässt und die Konfliktparteien als kognitiv und psychisch bzw. im Glauben schwache bzw. starke Brüder definiert, eröffnet er den Beteiligten eine völlig neue Perspektive und damit auch neue Lösungsmöglichkeiten für den Konflikt.“ Dass dies die Konfliktparteien ebenso gesehen hätten, lässt sich bezweifeln.

Nach J. PAUL SAMPLEY, *The Weak and the Strong*, 40–52, appliziert Paulus die Terminologie aus rhetorischen Gründen auf die Gruppen in Rom.

⁴⁴ STANLEY K. STOWERS, *Paul on the Use and Abuse of Reason*.

⁴⁵ CHOON-HO YOU-MARTIN, *Die Starken und Schwachen in 1Kor 8,1–11,1*.

on⁴⁶; die Herkunft aus der Unterscheidung von Lebensaltern, bei der die unteren Stufen als schwächer, die höheren als stärker bezeichnet werden.⁴⁷

Oder es handelt sich um eine wertende Bezeichnung, die von den Starken eingeführt wurde (möglicherweise mit Rückgriff auf die genannten philosophischen oder soziologischen Hintergründe), bei der die Bezeichnung „die Schwachen“ pejorativ gebraucht wird. Denkbar wäre in diesem Zusammenhang, dass bei der Rückkehr aus Rom stammender Christen aus Korinth einige „Starke“ diese Bezeichnungen mitgebracht haben.⁴⁸ Auch hier ergäbe sich aber die Schwierigkeit, ob Paulus mit einem abwertenden Sprachgebrauch die Problematik zwischen „Starken“ und „Schwachen“ lösen könnte.⁴⁹

MARK REASONER vermutet Unterschiede zwischen den „Starken“ und den „Schwachen“ vor allem in sozialer Hinsicht. Die Starken haben seiner Auffassung nach einen hohen gesellschaftlichen Status und stehen in Kontakt mit dem Senatorenstand; sie besitzen das römische Bürgerrecht und identifizieren sich mit der römischen Kultur; ihre Sprache ist Latein; demgegenüber seien die „Schwachen“ Angehörige der Unterschicht, von denen einige der Auffassung sind, dass jüdische Speiseregeln zu befolgen seien.⁵⁰ Beide Gruppen sieht REASONER in verschiedenen Gemeinden beheimatet. Das Problem ist hier, dass die Charakterisierung der „Starken“ und der „Schwachen“ aus dem Brief insgesamt gewonnen und dann auf Röm 14f. angewendet wird, obwohl in diesen beiden Kapiteln von Statusunterschieden keine Rede ist.

2.2. Wie gehen die „Schwachen“ und die „Starken“ miteinander um? Vom Verhalten der beiden Gruppen ist nicht direkt die Rede; es lässt sich aber aus den Mahnungen des Paulus erschließen. 14,3 setzt den Hauptakzent: ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενεῖτω, ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω, ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο. Es geht demnach um zwei verschiedene Reaktionen: geringschätzen, verachten auf der einen Seite, richten, verurteilen auf der anderen. Beides ist zu unterscheiden: Bei den „Starken“ steckt im Verachten der anderen eine Haltung der Überlegenheit, die dem nicht Essenden nur geringe Einsicht und Urteilsfähigkeit zutraut (vgl. V.1 εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν). Wenn derjenige, der nur Gemüse isst, den anderen richtet/verurteilt, steckt darin eine klare Kritik an dessen Verhalten. Beides wird von Paulus abgelehnt⁵¹, damit aber auch auf eine

⁴⁶ REASONER, *The Strong and the Weak*, 59, in Anlehnung an die soziologische Deutung durch Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 272–289. „Stark“ und „schwach“ „should be understood primarily as designations of social status“ (ebd. 45). Außerdem erwägt REASONER die Abwehr eines latenten superstitio-Vorwurfs.

⁴⁷ HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 278 unter Verweis auf Horaz, Sat 1,9,71 und weitere römische Autoren. Unter den „Schwachen“ wären die „die Rückständigen, Unterentwickelten“ zu verstehen.

⁴⁸ WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 87f.100. Damit wäre auch das Problem gelöst, das GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 446, als Hauptproblem ansieht, nämlich die Unwahrscheinlichkeit, „dass sich in zwei urchristlichen Gemeinden in unterschiedlichen Konflikten nahezu gleichzeitig bzw. innerhalb von ca. zwei Jahren unabhängig voneinander identische Gruppenattribute durchsetzen.“

⁴⁹ Ein Zitat von Horaz (Sat 1,9,69–21) wird bisweilen als Hinweis auf eine jüdische Herkunft der Bezeichnung angeführt (z.B. bei GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 446); während einer der Beteiligten auf den Sabbat hinweist, an dem es sich nicht schicke, die beschnittenen Juden zu beleidigen, sein Gesprächspartner deswegen aber keine Skrupel hat, sagt er eine: „ich bin schwächer, einer von vielen“ (sum paullo infirmior, unus multorum).“ Aus diesem, einer Satire entnommenen Stelle, lässt sich aber kein allgemeiner, stadtrömischer Sprachgebrauch ableiten.

⁵⁰ Vgl. die Zusammenfassung in *The Strong and the Weak*, 218f.

⁵¹ Anders HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 281, der nur das Verurteilen der Schwachen als Widerspruch zum Willen Gottes versteht.

Stufe gestellt: Sowohl der Anspruch der Überlegenheit als auch der des Richtens erwächst aus einer Haltung, die das Annehmen des anderen verweigert (14,1; 15,1). Gott dagegen nimmt sowohl den einen als auch den anderen an (14,3).⁵² Wer aber von Gott angenommen ist, der soll von Mitchristen weder verachtet noch verurteilt werden.

Paulus unterstreicht dies mit einem Vergleich: Den (Haus-)Sklaven⁵³ eines anderen (wörtlich: den anderen Sklaven) darf man nicht beurteilen, denn das steht nur dessen Herrn zu. Ob der Sklave „steht“ oder „fällt“, d.h. sich in seinen Aufgaben bewährt oder daran scheitert⁵⁴, hat allein sein eigener Herr zu entscheiden. Der Nachsatz bleibt im Bild und überschreitet es zugleich: Denn die Versicherung, dass der Sklave – bildlich gesprochen – stehen bleiben wird, nimmt ja nur eine der beiden Möglichkeiten auf; viele Klagen über unzuverlässige Sklaven zeigen demgegenüber, dass nicht jeder Sklave mit seinem Verhalten vor dem Herrn bestehen konnte. Dass hier gleichwohl nur diese Möglichkeit aufgenommen wird, überschreitet das Bild im Blick auf das Verhältnis des Glaubenden zu Gott (V.3): Gott hat ihn angenommen, er kann ihn stehen machen / lassen. Das Bild von Herr und Sklave macht zugleich deutlich, dass das Verachten oder Richten eines Mitchristen unrechtmäßig in das Verhältnis zwischen Gott und den einzelnen Glaubenden eingreift.

2.3. Welche Mahnungen spricht Paulus aus? προσλαμβάνειν 14,1 und 15,7 bildet einen Rahmen um den gesamten Abschnitt. Das Annehmen steht im Gegensatz zu εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν 14,1. διάκρισις ist in 1Kor 12,10 positiv aufgefasst⁵⁵, kann hier aber wegen der überwiegend negativen Konnotation von διαλογισμός nur im negativen Sinn des Streits verstanden werden⁵⁶: Die differenzierte Urteilsbildung führt zum Be- und Verurteilen. Die Aussage wird in V.2f. im Sinne der Intoleranz im Blick auf die jeweilige Lebensführung erläutert.⁵⁷ Ob die Wendung final (den Schwachen annehmen, damit Streitigkeiten vermieden werden) oder als Opposition zu προσλαμβάνεσθε gedeutet wird, ist weniger wichtig. Klar ist: Nicht um die Zwietracht der Überzeugungen soll es gehen, sondern um das Annehmen des Schwachen. In ritualtheoretischer Perspektive hat AL-

⁵² ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο bezieht sich auf den Essenden wie den nicht Essenden; αὐτὸν nimmt die beiden Singulare in V. 3 auf.

⁵³ Der οἰκῆτης ist der Sklave, der im Haus des Besitzers seine Dienste verrichtet.

⁵⁴ Vom „Stehen“ und „Fallen“ spricht Paulus in 1Kor 10,12 im Blick auf das eigene Verhalten. Vgl. zu πῖπτεν auch 11,11.22; zu στήκειν Röm 16,13; Gal 5,1; Phil 1,27; 4,1; 1Thess 3,8.

⁵⁵ WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 81: „Fähigkeit zu differenzierter Urteilsbildung“; die Unterscheidung der Geister gehört dort zu den Gnadengaben.

⁵⁶ Vgl. Epikur, Brief an Herodot 78: Zwiespalt. Vgl. auch Phil 2,14.

⁵⁷ Vgl. GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, 397, Anm. 477: „Die Übersetzung der Begriffe wirft gewisse Schwierigkeiten auf, da beide in ihrer antiken Begriffsverwendung eine erhebliche Bedeutungsbreite aufweisen“; vgl. DOUGLAS J. MOO, *The Epistle to the Romans*, 837. Während διάκρισις die Bedeutung von ‚Unterscheidung‘, ‚Beurteilung‘, ‚Entscheidung‘, ‚Trennung‘, ‚Debatte‘ und ‚Streit‘ haben kann, sind für διαλογισμός die Konnotationen ‚Überlegung‘, ‚Gedanke‘, ‚Meinung‘, aber auch ‚Bedenken‘ und ‚Zweifel‘ möglich. Die Entscheidung muss sich an dem Kriterium orientieren, welche Übersetzung dem Kontext am ehesten angemessen ist. Die Übersetzungen von CHARLES E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, 698.701, ‚to pass judgments on his scruples‘, und WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 80, ‚Streiten über Skrupel‘ orientieren sich ganz an der Glaubensschwäche der Schwachen und übersehen, dass Paulus durchgehend beide Gruppen ermahnt (V.3.10–12; 15,7). Die allgemeine Formulierung ‚Streit um Meinungen‘ bzw. ‚über Meinungen streiten‘ ist deshalb dem Sachverhalt am angemessensten.

SUADI darauf aufmerksam gemacht, dass Röm 14 durch aggregative Begriffe geprägt ist⁵⁸, die den Zusammenhalt und die gegenseitige Annahme unterstreichen: Die Gegenseitigkeit wird betont in 14,13 (μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν), 14,19 (τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους), 15,2 (ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομίην), 15,7 (προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους).

Angenommen werden soll der „Schwache“ 14,1; 15,1. Dass Paulus sich nach 15,1 selbst den „Starken“ zugehörig fühlt, ist vor dem Hintergrund anderer paulinischer Aussagen zur „Schwachheit“ auffällig, in denen Paulus gerade seine „Schwäche“ hervorhebt und nur „in Christus“ von „Stärke“ sprechen will (vgl. 2Kor 12,9f.). Die klare Zuordnung zu den Starken in Röm 14f. zeigt, dass es hier nicht um die Opposition einer theologia gloriae vs. theologia crucis (vgl. 1Kor 1,24) und damit um eine grundlegende Frage der paulinischen Theologie geht, sondern um ein bestimmtes Verhalten, das aber kein prinzipielles Urteil über eine der beiden Gruppierungen rechtfertigt.⁵⁹

2.4. Wie begründet Paulus seine Mahnungen? In 14,1–15,7 führt er verschiedene Argumente an.

Zielpunkt ist 14,23: Das Handeln ist im Glauben begründet. Sowohl „die Starken“ als auch „die Schwachen“ beziehen sich mit ihrem Handeln auf den Herrn und dankend auf Gott (14,6).

Der Glaube hat eine christologische Grundierung, vor allem in 14,7–9, aber auch im gesamten Abschnitt.⁶⁰ Dass hier mit Sätzen des Bekenntnisses⁶¹ auf Tod und Auferweckung Jesu hingewiesen (V.9) und beides – weit über Essen und Feiertage hinaus – in Beziehung gesetzt wird zum eigenen Leben und Sterben, zeigt die umfassende Dimension an, in die Paulus die Frage der gegenseitigen Akzeptanz beim Mahl hineinstellt. Hier geht es um Grundsätzliches, aber nicht bei den Speisen oder Tagen als solchen, sondern bei der wechselseitigen Annahme als Mitchrist. „Für sich selbst zu leben“ würde demnach im konkreten Fall bedeuten, beim Essen oder Verzichten die eigene Person und die eigene Interpretation des Verhaltens ins Zentrum zu stellen. Demgegenüber und in Aufnahme einer in der Antike weit verbreiteten ethischen Grundüberzeugung⁶² hebt Paulus die Bezogenheit des eigenen Lebens auf andere hervor – niemand lebt für sich selbst –, interpretiert sie christologisch und nimmt deshalb Leben und Sterben zusammen: Ob wir

⁵⁸ SOHAM AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 234. Im Hintergrund steht VAN GENNEPS Unterscheidung einer Trennungsphase, einer liminalen Phase und einer Wiedereingliederungsphase (Aggregation) bei Gruppenprozessen (vgl. AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 229). In Röm scheint es jedoch eher so zu sein, dass Paulus aggregative Begriffe verwendet, um eine Trennung zu verhindern. RICHARD S. ASCOUGH, *What are They Saying About the Formation of Pauline Churches?*, unterscheidet eine Phase der Abgrenzung nach außen (forming), der internen Konflikte (storming), der Aushandlung gemeinsamer Lösungen (norming), durch welche die Gruppe stabilisiert und in die Lage versetzt wird, sich ihren eigentlichen Aufgaben zuzuwenden (performing). Dieser Einteilung nach befände sich die römische Gemeinde nach der Einschätzung des Paulus in der Gefahr des storming.

⁵⁹ JOSEPH ZMIJEWSKI, ἀσθενής, 412.

⁶⁰ Vgl. die Zusammenstellung bei AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 194.

⁶¹ E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, 374.

⁶² Paulus greift hier auf die in der Antike weit verbreitete Auffassung zurück, dass das eigene Dasein ohne die Existenz anderer nicht denkbar ist und dass daraus soziale Verantwortung erwächst. Cicero, Off I 7,22; fin 2,45 führt sie auf Platon, Ep 9,358a zurück; vgl. auch Seneca, vit beat 19,3; ep mor V 48,2; Lukan, bell civ II 382f; die soziale Verantwortung ist in diesen und vielen andern Texten auf Vaterland, auf Freunde, Eltern oder die soldatische Treue (vgl. hierzu Lukan, bell civ 9,259, und 2Sam 15,21) bezogen.

leben oder sterben, wir gehören zum Herrn. Weil die ganze Existenz der Glaubenden auf Christus hin geordnet ist, wechselt Paulus in V.7f. zur 1. Person Plural und bezieht sich selbst in die Aussage mit ein. Diese grundlegende Orientierung am Herrn kann im konkreten Verhalten durchaus verschieden sein, so lange sie aus der Beziehung zum Herrn gestaltet wird.

Auf dieses Argument greift Paulus in 14,15b zurück (μη τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν) und ebenso in 15,3 (καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρσεν). Für alle, die ihrem Nächsten zum Guten und zur Erbauung dienen (15,2), ist Christus das Vorbild.⁶³ In 15,7 wird die christologische Begründungslinie (im Rückgriff auf 14,1) zusammengefasst und verallgemeinert: διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ.⁶⁴ Diese christologische Grundierung gilt für Paulus nicht nur beim sakramentalen Mahl, sondern für das gemeinsame Essen und ganz generell für das Leben der Christen.

Diese grundsätzliche Bedeutung zeigt sich auch in dem folgenden Hinweis auf das Gericht: Das Verbot des Richtens aus V.4 wird noch einmal aufgenommen, verallgemeinert und mit einem at.lichen Zitat unterstrichen. Die Perspektive des Gerichts macht deutlich, dass es bei der Geringserschätzung oder Verurteilung der Mitchristen nicht um Kleinigkeiten geht, sondern um eine Frage von grundsätzlichem Gewicht.

Eine wichtige Begründungsfunktion hat auch die Aussage in 14,17: Es geht im Gottesreich um δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Hier sind Zentralbegriffe der paulinischen Theologie angesprochen – und um Essen und Trinken geht es dabei gerade nicht – solange der Streit darum die Einheit in der Gemeinde nicht gefährdet.⁶⁵

Nichts ist für Paulus von sich aus unrein (14,14), vielmehr ist alles rein (14,20). κοινός ist hier zweifellos in der spezifisch jüdischen Bedeutung des „Unreinen“ aufgenommen.⁶⁶ Dies bedeutet aber nicht, dass auch die „Schwachen“ notwendigerweise von diesem Traditionshintergrund aus zu verstehen sind; in erster Linie verweist Röm 14,14 auf das Verständnis des Paulus selbst (vgl. die ausdrückliche Einleitung οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ). Anders als κοινός verweist der Gegenbegriff καθαρός nicht in gleicher Weise auf die jüdische Tradition. Der Begriff ist im Griechischen sowohl in profanen Zu-

⁶³ Das Zitat aus Ps 69,10 LXX ist hier Christus selbst in den Mund gelegt. Auch sonst im NT wird dieser Psalm auf die Passion Christi bezogen (vgl. bei Paulus Röm 11,9; Phil 4,3). Dass er sich Schmähungen gefallen ließ, zeigt, dass er sich selbst nicht in den Mittelpunkt stellte.

⁶⁴ Dass am Schluss auf die Ehre Gottes verwiesen wird, passt zu Röm 11,36 αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Dies ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass mit 15,7 ein Gedankengang zum Abschluss gebracht wird.

⁶⁵ Wenn sie die Einheit aber in Frage stellt und sich in den Vordergrund schiebt, dann ist an 13,13 zu erinnern. AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 266f.: Paulus rechnet nicht damit, dass im Reich Gottes Essen und Trinken aufhören; sie sind aber kein Thema mehr für kulturelle Reglements bzw. Unterschiede.

⁶⁶ HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 268: Diese Bedeutung geht auf den „Versuch der seleukidischen Religionspolitik“ zurück, „die Juden in religiöser Hinsicht an die hellenistische ‚Allgemeinheit‘ anzupassen, z.B. durch das Essen von Schweinefleisch.“ Die Aussage οὐδὲν κοινὸν δι’ ἑαυτοῦ spielt möglicherweise auf das Jesuswort in Mk 7,15 und auf den Reinheitsdiskurs in Mk 7 an. Ein direktes Zitat liegt aber nicht vor; außerdem bezieht Paulus sich auf den erhöhten Herrn (κύριος), nicht auf den irdischen Jesus; gleichwohl ist davon auszugehen, dass die Jesusbotschaft von Mk 7 weitergewirkt hat und auch auf Paulus gekommen ist. Auffällig ist im Vergleich mit Mk 7 aber, dass κοινός hier lediglich einmal genannt wird, während in Mk 7 neben dem Adjektiv κοινός in 7,2 mehrfach auch das Verb κοινῶω begegnet (V. 15.18.20.23). Der Reinheitsdiskurs ist dort klar mit κοινός verknüpft, in Röm 14f. aber nicht in gleicher Weise.

sammenhängen als auch im religiösen Kult weit verbreitet.⁶⁷ Schon gar nicht entspricht das subjektive Verständnis von Unreinheit in 14,14 (wer etwas für unrein hält, für den ist es unrein) jüdischem Denken; denn die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren in Lev 11; 20,22ff. ist ein Gebot Gottes (Lev 11,1) und unterliegt keinesfalls persönlicher Ansicht oder Vorliebe. Hier zeigt sich, wie stark Paulus als ehemaliger Pharisäer sich von jüdischen Speisegeboten und ihrer Legitimation entfernt hat. „Die für die Bestimmungen der Tora wesentliche Vorstellung einer inhärenten bzw. durch Verordnung Gottes feststehenden Unreinheit hat Paulus ganz offenbar abgelegt. Und auch die *ratio* der Speisegebote, die Aussonderung eines heiligen Volkes, ist bewusst verlassen. Eine deutliche Distanzierung von Tora und Israel hat stattgefunden.“⁶⁸

Nimmt man die verschiedenen Argumente zusammen, wird deutlich: Eine allgemeine und nur andeutende Situationsbeschreibung ist mit einem hohen, mehrere Argumente umfassenden und theologisch gewichtigen Begründungsaufwand verbunden. Wie ist dies zu erklären?

3. Folgerungen

Die Aussagen zu den „Schwachen“ und den „Starken“ in Röm 14f. werden in der Literatur unterschiedlich eingeschätzt. Das Hauptproblem eines situationsbezogenen Verständnisses von Röm 14f. ist die Spärlichkeit konkreter Aussagen über die „Starken“ und die „Schwachen“, die gerade im Vergleich mit 1Kor 8.10 ins Auge sticht. Natürlich muss man bedenken, dass sowohl Paulus als auch seine Adressaten mehr über die konkrete Situation der römischen Christenheit wussten als wir.⁶⁹ Gleichwohl fällt ins Auge, wie vergleichsweise wenig Paulus zu den „Starken“ und den „Schwachen“ schreibt.

KARRIS⁷⁰ sieht in Röm 14f. dementsprechend keine konkrete Aussage, sondern eine generalisierte Übernahme und Anpassung dessen, was Paulus an die Korinther in ihrer Konfliktsituation geschrieben hatte. WEHNERT⁷¹ geht davon aus, dass Paulus hier an Beispielen mögliche Differenzen erläutere und Handlungsoptionen darstelle. Nach REICHERT⁷² geht es Paulus darum, die römischen Christen zu den „Starken“ zu machen, als die er sie in 15,1 anspricht; die „Schwachen“ dienten ihm lediglich als Hintergrundfolie und literarischer Typus.

Die Alternative „konkreter Konflikt vs. allgemeine Mahnung“ umfasst jedoch nicht die einzigen Möglichkeiten der Interpretation. Zum einen ist die Argumentation in Röm 14f. deutlich weniger detailliert als die in 1Kor 8.10, wo verschiedene Probleme klar angesprochen sind. Dies ist in Röm 14f. nicht in gleicher Weise zu erkennen. Die eindringliche Abwehr von Geringschätzung und Verurteilung der jeweils anderen und die umfassend

⁶⁷ MARCO FRENSCHKOWSKI, „καθαρός“, 898f. Mit anderer Akzentuierung HARTWIG THYEN, „καθαρός“, 538.

⁶⁸ LÖHR, „Speisenfrage und Tora im Judentum des zweiten Tempels und im entstehenden Christentum“, 28.

⁶⁹ ALEXANDER J. M. WEDDERBURN, *The Reasons for Romans*, 31: „... we cannot infer from the fact that the identity of the opponents is unclear to us that it must also therefore have been unclear to Paul (or his readers) ... What does not make sense or seem apparent to us may well have seemed crystal clear to Paul and his readers.“

⁷⁰ ROBERT J. KARRIS, *Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans*, 71.

⁷¹ JÜRGEN WEHNERT, *Die Reinheit des ‚christlichen Gottesvolkes‘ aus Juden und Heiden*, 139.

⁷² ANGELIKA REICHERT, *Der Römerbrief als Gratwanderung*, 271ff.; vgl. besonders 287.293f.

begründete Mahnung zur gegenseitigen Akzeptanz weisen jedoch darauf hin, dass diese Anerkennung gefährdet ist und dass Paulus – nicht zuletzt vor dem Hintergrund bereits gemachter Erfahrungen in Galatien und Korinth – die Situation als konfliktträchtig ansieht und bereits im Vorfeld vor einer denkbaren Eskalation warnt. Aus diesem Grund führt er etliche Argumente für die wechselseitige Akzeptanz in Fragen an, die – für sich genommen – das Christsein nicht im Kern berühren. Weder bei bestimmten Speisen noch beim Achten von Festtagen ist dies der Fall, solange Christus dabei im Zentrum steht und solange die Starken und die Schwachen sich mit ihrem jeweiligen Handeln an ihm orientieren. Anders jedoch sieht es aus, wenn Mitchristen verachtet oder verurteilt werden: Da sind „Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist“ gefährdet (14,17).

Vielfach werden in der Literatur die „Schwachen“ und die „Starken“ mit Juden- und Heidenchristen identifiziert. Dabei stützt man sich vor allem auf folgende Argumente: Die Verwendung von *κοινός* und *καθαρός*, die Einschätzung der einzuhaltenden Tage als Hinweis auf den Sabbat und die generellen Ausführungen zu Juden und Heiden in 15,8–13. Alle drei Argumente sind aber nicht wirklich eindeutig. 15,8–13 rundet den gesamten Abschnitt ab 12,1 ab und gehört nicht unmittelbar zu 14,1–15,7; *κοινός* ist Teil der paulinischen Argumentation, also paulinische Diktion und damit nicht nowendigerweise Sprachgebrauch der „Schwachen“; außerdem argumentiert Paulus nicht mit einer göttlichen Setzung in der Tora, derzufolge eine Speise unrein sei, sondern mit dem allgemeinen Hinweis auf die Qualität von Speisen: aus sich heraus ist nichts unrein. *καθαρός* auf der anderen Seite ist auch in der griechisch-römischen Umwelt viel verwendet und steht nicht in gleicher Weise in jüdischer Denktradition wie *κοινός*. Auch der Hinweis auf das Halten von Tagen verweist nicht eindeutig auf jüdische Tradition. Natürlich könnte der Sabbat mit dem Hinweis auf die „Tage“ gemeint sein; warum er dann aber als der allgemein bekannte jüdische Feiertag nicht ausdrücklich genannt, sondern mit der sehr allgemeinen Wendung *ἡμέραν παρ’ ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν* bezeichnet wird, ist nicht wirklich einleuchtend. Schließlich ist anders als in 1 Kor bei dem Fleischverzicht keine ausdrücklich religiöse Begründung erkennbar. „Starke“ und „Schwache“ lassen sich deshalb nicht eindeutig Heiden- und Judenchristen zuordnen. Es ist gut denkbar, dass Heidenchristen aus Loyalität zu früheren Bindungen eine bestimmte Diät beachten und Feiertage beachten (wozu auch *ἡμέραν παρ’ ἡμέραν* besser passt); und es ist ebenso gut möglich, dass Judenchristen gemeinsam mit Paulus in kritische Distanz zu den jüdischen Speisegeboten treten können.⁷³ Eine eindeutige Aufteilung in Juden- und Heidenchristen ist jedenfalls vom Text her nicht zu begründen.

Paulus sieht sich als ehemaliger Pharisäer auf der Seite der Starken; angesichts sonstiger Äußerungen des Paulus zum „Stark-“, bzw. „Schwachsein“ ist dies auffällig; offenbar will er vermeiden, dass sich die „Schwachen“ und die „Starken“ gegenseitig ihr Christsein absprechen. Deshalb kann er sich im Blick auf Essen und Trinken sehr wohl als „stark“ bezeichnen, auch wenn er dies im Blick auf den Glauben andernorts strikt abweist. Ebenso wie er selbst mit seiner eigenen jüdischen Herkunft im Blick auf die Ernährung „stark“

⁷³ So z.B. CARL N. TONEY, *Paul's Inclusive Ethic*, 193. Seine Auffassung „Paul sees the views of the weak as expressions of weak faith because they do not completely trust God and are still relying upon their Jewish identity as signs of their faith“ teile ich jedoch nicht. Paulus sieht die Gemeindemitglieder durchaus nicht als „schwache Glaubende“ an. Auch dass Paulus gewährleisten wolle, dass sich die Judenchristen noch als Teil des Judentums verstehen könnten (195), kann ich im Text nicht erkennen.

sein kann, ist dies auch für andere Judenchristen denkbar, die sich in gleicher Weise wie Paulus in deutlicher Distanz zu den jüdischen Speisegeboten verorten. Der religiöse Pluralismus sollte „in der Betrachtung der paulinischen Argumentation nicht unterschätzt werden“. Paulus konnte offenbar „Starke und Schwache in allen sozialen und religiösen Verhältnissen identifizieren.“⁷⁴

Zum Schluss ist noch einmal auf 14,6–9 einzugehen. Die christologische Begründung in diesen Versen ist für Paulus das Leitmotiv sowohl für die Mahnungen zur wechselseitigen Akzeptanz als auch für den Umgang mit den Dingen und hier besonders den Speisen und Getränken. Christus ist in beiden Fällen zentraler Bezugspunkt: Für die Glaubenden ist er der gemeinsame Herr, und für ihr Verhalten ist zentral, ob sie es von Christus her verstehen. Wo dies gewährleistet ist, gibt es für Paulus keine Einschränkungen im Blick auf Essen und Trinken – außer der einen, dass nicht die eigenen Traditionen zum Maßstab gemacht werden, wo Maß und Bezugspunkt doch in Christus liegen. Paulus sieht in Rom die Gefahr, dass bisherige Traditionen dazu führen, Gemeindeglieder anderer Herkunft und Tradition zu verachten oder zu verurteilen. Beides entspricht nicht dem Glauben an den gemeinsamen Herrn. Ein offener Konflikt ist zwar noch nicht zu erkennen. Aber vor dem Hintergrund bereits gemachter Erfahrungen in Korinth und den galatischen Gemeinden und angesichts der Tatsache, dass das gemeinsame Essen für die Gemeinden konfliktreich sein kann, mahnt Paulus die Christen in Rom mit Worten, die weit über das gemeinsame Essen hinausgehen, aber gerade deshalb zeigen, dass Christus auch im konkreten Verhalten Maßstab für die Christen sein soll: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum, ob wir leben oder sterben, gehören wir zum Herrn.“

Literatur

- AL-SUADI, SOHAM, *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (TANZ 55), Tübingen 2011.
- ARBESMANN, P. RUDOLPH, „Fasten“, in: *RAC VII* (1969) 447–493.
— *Das Fasten bei den Griechen und Römern* (RVV XXI, Heft 1), Gießen 1929.
- ASCOUGH, RICHARD S., *What are They Saying About the Formation of Pauline Churches?* New York/Mahwa 1998.
- CRANFIELD, CHARLES E. B., *The Epistle to the Romans*, Vol. II (ICC), Edinburgh 1979.
- FRENSCHKOWSKI, MARCO, „καθαρός“, in: *ThBegrLex 1* (1997) 898–901.902–907.
- GÄCKLE, VOLKER, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13* (WUNT II 200), Tübingen 2005.
- HAACKER, KLAUS, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999.
- HEIL, CHRISTOPH, *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus* (BBB 96), Weinheim 1994.
- HOLMSTRAND, JONAS, *Markers and Meaning in Paul. An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians* (CB.NT 28), Uppsala 1997.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, „Einführung“, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012.
— *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, „,Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, eßt . . .‘. Die *macella* in Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1Kor 10,25“, in: *ZNW 90* (1999) 194–219. [Abgedruckt

⁷⁴ AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 259.

- in: IDEM, *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte*, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn (NTOA 65), Göttingen 2008, 165–196.]
- LÖHR, HERMUT, „Speisenfrage und Tora im Judentum des zweiten Tempels und im entstehenden Christentum“, in: ZNW 94 (2003) 17–37.
- LOHSE, EDUARD, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 2003.
- LOHSE, BERNHARD, „Feste“, *Lexikon der Alten Welt* 1 (1991) 958–965.
- KARRIS, ROBERT J., „Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans“, in: KARL P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*, Edinburgh (21991) 65–84.
- MOO, DOUGLAS J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids, Mich. 1996.
- RAUER, MAX, *Die „Schwachen“ in Korinth und Rom nach den Paulusbrieffen* (BSt XXI, Heft 2–3), Freiburg 1923.
- REASONER, MARK, *The Strong and the Weak. Romans 14,1–15,13 in Context* (SNTSMS 103), Cambridge 1999.
- REICHERT, ANGELIKA, *Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik* (FRLANT 194), Göttingen 2001.
- SAMPLEY, J. PAUL, „The Weak and the Strong: Paul’s Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14,1–15,13“, in: L. MICHAEL WHITE/O. LARRY YARBOUGH (eds.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of W. A. Meeks*, Minneapolis, Minn. 1995, 40–52.
- SCHMIDT, LUDWIG, „Nasiräer“, in: *WiBiLex* (20.6.2013).
- SCHMITHALS, WALTER, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988.
- SCHNELLE, UDO, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York 2003.
- STARNITZKE, DIERK, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung* (BWANT 163), Stuttgart 2004.
- STOWERS, STANLEY K., „Paul on the Use and Abuse of Reason“, in: DAVID L. BALCH/EVERETT FERGUSON/WAYNE A. MEEKS (eds.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis, Minn. 1990, 253–286.
- THEISSEN, GERD, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 31992
- THYEN, HARTWIG, „καθάρως“, in: *EWNT II* (21992) 535–542.
- TONEY, CARL N., *Paul’s Inclusive Ethic. Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14–15* (WUNT 2,252), Tübingen 2008.
- TROBISCH, DAVID, *Die Entstehung der Paulusbrieffsammlung* (NTOA 10), Freiburg, Schweiz/Göttingen 1989.
- WEDDERBURN, ALEXANDER J. M., *The Reasons for Romans, Studies of the New Testament and Its World*, Minneapolis, Minn. 1988.
- WEHNERT, JÜRGEN, *Die Reinheit des ‚christlichen Gottesvolkes‘ aus Juden und Heiden* (FRLANT 173), Göttingen 1997.
- WILCKENS, ULRICH, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/III), Neukirchen-Vluyn u.a. 1982.
- WITULSKI, THOMAS, „Claudius“, in: *WibiLex* (4.5.2012).
- WOLTER, MICHAEL, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- YOU-MARTIN, CHOON-HO, *Die Starken und Schwachen in 1Kor 8,1–11,1 im Licht der griechisch-römischen Antithesen „Frömmigkeit – Aberglaube“ und „Vernunft – Emotion“*, Diss. Theol. Heidelberg 1993.
- ZIESLER, JOHN, *Paul’s Letter to the Romans* (TPI New Testament Commentaries), London/Valley Forge 31997.
- ZMIJEWSKI, JOSEPH, „ἀσθενής“, in: *EWNT I* (21992) 408–313.

Alone Together

Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17–34)

Paul Duff

Abriss

Diese Untersuchung bezieht sich auf das Herrenmahl zu Korinth und Paulus' Kritik daran. Sie fängt mit einer Analyse der Forschung an, die sich über das Thema des Herrenmahles seit den 1970-er Jahren eingestellt hat. Es wird contra Theißen argumentiert, dass die wirtschaftliche Ungleichheit nicht die Hauptursache für die *σχίσματα* im Rahmen des korinthischen Herrenmahles war—selbst wenn sie wahrscheinlich doch zu dem Problem beitrug. Vielmehr verurteilt Paulus das egoistische individuelle Verhalten der Korinther. Dieses Abendessen war kein gemeinsames Ereignis, eben weil die Korinther allein aßen; sie teilten ihre Nahrung nicht. Paulus' Reaktion hinsichtlich der Paradosis sowie seine Interpretation von Krankheit und Tod in der Gemeinschaft als Strafe Gottes werden betont. Schließlich wird auch die korinthische Reaktion erforscht, wie man sie auf der Basis von 2 Kor 2,14–7,4 rekonstruieren mag. Dies zeigt, dass die Korinther Paulus' eigenen Vorwurf wiederum gegen ihn verwendet haben, so dass er gezwungen war, sich in dem späteren Brief zu verteidigen.

1. Introduction

When Paul composed 1 Corinthians, he dedicated a considerable amount of space to eating. This was neither accidental nor insignificant. The way one ate, with whom one dined, and with whom one refused to dine mattered a great deal in Paul's world, as it does in our own:

When people gathered for meals in first-century Mediterranean cultures, the event was laden with meaning. Meals were highly stylized occasions that carried significant social coding, identity formation, and meaning making. Participating in a meal entailed entering into a social dynamic that confirmed, challenged, and negotiated both who the group as a whole was and who the individuals within it were.¹

In other words, ancient meals were ritualized events and, whether participants overtly recognized it or not, their dining behavior encoded specific messages about social patterns within and outside their group.²

¹ HAL TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal*, 22.

² In the words of the anthropologist MARY DOUGLAS, these messages are “about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries” (“Deciphering a Meal”, 61).

Since food and drink play such an important role in the process of social identity, it should come as no surprise that some controversy had sprung up in Corinth over about the consumption of food; dining was clearly an issue over which there was some confusion.³ Various questions arose about what could be eaten, with whom, and under what circumstances.⁴ Could a member of the ἐκκλησία, for example, dine in a pagan temple?⁵ Could one belong to a voluntary association whose meal included libations to pagan deities (and/or to the genius of the emperor)?⁶ Or could a member of the ἐκκλησία dine at a pagan neighbor's house?⁷ The way that different members of the ἐκκλησία answered such questions seems to have divided the community. Some thought that dining in many of the above contexts was permissible since "no idol in the world really exists," and "there is no God but one" (1 Cor 8:4). Apparently, others were appalled by such reasoning.

However, there was not only concern about dining with outsiders. In 11:17–34, Paul focuses his attention on the Corinthians' communal meal, "the Lord's Supper" (κυριακὸν δεῖπνον). The apostle had heard that there were problems (1 Cor 11:18) with this ritual meal.⁸ But, what exactly were the issues? Paul opens his discussion by contending, first, that the behavior of the community is not deserving of praise and, second, that the way that the community comes together to dine is harmful rather than beneficial. He then provides a few hints about the problems that existed at the meal. The apostle's primary complaint in this section has to do with σχίσματα at the meal (1 Cor 11:18). What kind of behavior underlay the σχίσματα during the Lord's Supper in Corinth?

While Paul does not provide much information, he does offer a few clues. In 11:21, for example, he makes the claim that, "when the time comes to eat, each goes ahead with (or possibly "eats," προλαμβάνω) his or her own supper (τὸ ἴδιον δεῖπνον)."⁹ A second clue that the apostle provides appears to be related to the earlier ones: "one goes hungry (καὶ ὅς μὲν πεινᾷ) and another becomes drunk (ὅς δὲ μεθύει)." Next, following Paul's complaint about the hunger of some and the intoxication of others, the apostle asks the members of the community if they do not have homes in which to eat and drink (11:22). He follows

³ The significance of eating to self-identity was well-understood by Paul as attested by his outrage over Peter's earlier decision to withdraw from meals with gentiles in Antioch (Gal 2:11–14). Paul obviously perceived Peter's action as a signal to the gentile believers in that city that they had no place in the ἐκκλησία. On the importance of food and drink for the construction of identity from an anthropological perspective, see THOMAS M. WILSON, "Food, Drink and Identity in Europe", 11–29.

⁴ Obviously, 1 Corinthians 8–10 focuses on food. However, other parts of 1 Corinthians deal directly or indirectly with dining. For example, in 1 Cor 5:11, Paul instructs the community not to eat with an ἀδελφός "who is sexually immoral or greedy, or is an idolater, reviler, drunkard, or robber." While the discussion of *glossalalia* and prophecy on the surface seems to have little to do with dining, in fact, such activities almost certainly took place at the meal, following the *deipnon*, during the symposium. As we will see below.

⁵ Paul addresses this in 1 Cor 8:9–12. Social events were sometimes held at the dining facilities of a temple. For example, there is an extant invitation for a coming of age party for the brothers of the host at one such temple (P.Oxy. 1484). We also know of a birthday party held in a temple (P.Oxy. 2791). Both papyri are discussed in WENDELL LEE WILLIS, *Idol Meat in Corinth*, 37–45.

⁶ A libation to the genius of the emperor was mandatory from the time of Augustus on. See TAUSSIG, *In the Beginning*, 78.

⁷ Of course, the issue here would focus primarily on the possibility of eating εἰδωλόθυστα.

⁸ The source of his information was presumably either Chloe's people (1:11) or the visiting Stephanas, Fortunatus, and Achaicus (16:17).

⁹ Unfortunately, the precise meaning of the verb προλαμβάνω here is disputed. It can be translated as either bearing temporal force ("to go ahead with" or "take before") or not ("to eat"). We will discuss this further below.

this question with another, “Or do you show contempt for the church of God and humiliate τοὺς μὴ ἔχοντες?”¹⁰

After providing clues about the problems at the Lord’s Supper, Paul presents the community with a tradition recounting Jesus’s institution of the Lord’s Supper. He then warns the community of the consequences of eating the meal unworthily (ἀναξίως). In the penultimate verse of the section, Paul presents his readers with what looks like a simple solution to the problem of the Lord’s Supper in Corinth: “when you come together to eat, wait for (or perhaps “welcome,” ἐκδέχεσθε) one another.”¹¹

Various attempts have been made to account for the above statements made by the apostle. Indeed, much of the scholarship on this passage is indebted in one way or another to the pioneering work of Gerd Theißen. Theißen’s analysis of the problems surrounding the Lord’s Supper dominated the academic discussion of this text for almost a quarter century. However, in more recent times, his work and that of his followers has been called into question. Nevertheless, due to Theißen’s long-standing influence and the relatively recent questioning of his analysis of the Lord’s Supper in Corinth that he proposed, the pages that follow will provide a review of the most significant scholarship from the time of Theißen’s work to the present.

2. Scholarship from Theißen to the Present

In a series of articles published in the 1970s, Theißen proposed that the primary division within the Corinthian community ran along economic lines. The disparity between those who were financially well-off and those who were impoverished, he argued, emerged in a particularly dramatic way at the Corinthians’ communal meal. From his analysis of 1 Cor 11:17–34, Theißen concluded that the community relied on the wealthier members of the congregation to host the Lord’s Supper. These wealthy individuals not only opened their houses to the community, they also provided food for all of the members of the assembly. Theißen also suggested that, according to the societal norms of the time, the host of the meal accorded certain privileges to the few members of the ἐκκλησία of the same or a similar social status. Those colleagues received, among other things, more and better food. For the remainder of the congregation, only bread and wine was supplied. Furthermore, Theißen proposed that the wealthier members of the community would have likely appealed to the *paradosis* of the Lord’s supper to justify such a distribution of food since that tradition only mentions bread and wine.¹²

¹⁰ The reference to the latter group (οἱ μὴ ἔχοντες) is also somewhat puzzling for it is not clear what it is that the members of this group do not have. Some have suggested that this is Paul’s label for the poor (i. e., those who do not have money), others that it stands for those who do not have food at the meal. For the former option, see among others GERD THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity*, 147–151; WAYNE A. MEEKS, *The First Urban Christians*, 159; DALE B. MARTIN, *The Corinthian Body*, 73. As we will see below, the latter has been proposed by JUSTIN J. MEGGITT, *Paul, Poverty and Survival*, 118–122.

¹¹ As with the verb προλαμβάνω in 11:21, the verb ἐκδέχομαι in this verse can be interpreted with a temporal meaning (i. e., “wait for one another”) or without one (i. e., “welcome one another”). For the former meaning, see BAGD, s. v. For the latter, see LSJ, s. v. and MM, s. v. Obviously, the translation of this term is dependent on whether or not προλαμβάνω (11:21) carries temporal force.

¹² THEISSEN’S piece on the Lord’s Supper, “Soziale Integration und sakramentales Handeln”, 179–206 was published in English as “Social Integration and Sacramental Activity”, in IDEM, *The Social Setting of Pauline Christianity*, 145–174. I have cited the pagination from the English version throughout.

The better food enjoyed by the host and his or her cronies would have been reckoned as part of a “private meal” (i. e., τὸ ἴδιον δεῖπνον, 11:20) that took place prior to the actual ritual meal.¹³ Understood in this way, the drunken members of the community mentioned by Paul in 11:21, were identified by Theißen as some of the wealthy Corinthians who had been eating and drinking with the host at the earlier private meal.¹⁴ However, at the recitation of Jesus’s words (cited in 1 Cor 11:23–24), the elite group would join the rest of the assembly for the meal of bread and wine.¹⁵ Theißen argued that the behavior of the wealthier Corinthians—although it may seem rude and thoughtless from a later perspective—would have been understood very differently by the host of the meal. The host would have thought him or herself generous for having provided fare for the entire community and would likely have been surprised by Paul’s accusation that he had humiliated τοὺς μὴ ἔχοντες (11:22).¹⁶

In short, as Theißen understood the situation in Corinth, σχίσματα arose during the communal meal because the wealthy host treated the other wealthy Corinthians better than the poorer members of the community. The wealthy would have dined sumptuously while the poor would have had to make do with meager portions of bread and wine. As mentioned earlier, this analysis of the Corinthian situation was to have an enormous influence on subsequent scholarship not the least because it was affirmed by Wayne Meeks in his *First Urban Christians*, a book whose impact was considerable.¹⁷

In the decade that followed the publication of Theißen’s work, Jerome Murphy-O’Connor refined Theißen’s scenario by supplementing it with archaeological findings from Corinth.¹⁸ Murphy-O’Connor focused on a Roman villa excavated at Anaploga.¹⁹ He suggested that such a house could have been owned by Gaius, the individual that Paul labels, “my host and that of the whole church” (Rom 16:23).²⁰ Having identified what he called a “typical house,” Murphy-O’Connor then tried to imagine the assembly there of the entire Corinthian ἐκκλησία, which—based on information obtained from Acts, 1 Corinthians, and Romans 16—he numbered at forty to fifty people. Since the house at Anaploga was relatively small, Murphy-O’Connor concluded that space was an important contributing factor to the problems with the Lord’s Supper at Corinth. He speculated that Gaius, a relatively wealthy member of the community, would have invited only a small group from the congregation (those of his social class) to recline for dinner with him in the triclinium

¹³ According to THEIßEN’s understanding of the situation, προλαμβάνω in 11:21 would then be interpreted temporally, meaning to eat “right away” (*The Social Setting of Pauline Christianity*, 151).

¹⁴ THEIßEN also suggests that meat was probably served to the higher status guests (*The Social Setting of Pauline Christianity*, 159).

¹⁵ THEIßEN, *The Social Setting of Pauline Christianity*, 161. Paul’s complaint that some in the community went hungry suggests that there was not a sufficient quantity of bread for the poorer members of the community.

¹⁶ THEIßEN, *The Social Setting of Pauline Christianity*, 162.

¹⁷ Cf. MEEKS, *The First Urban Christians*, 159. For the influence of Meeks’s volume on subsequent scholarship, see TODD D. STILL/DAVID G. HORRELL, *After the First Urban Christians*.

¹⁸ JEROME MURPHY-O’CONNOR, *St. Paul’s Corinth*, 153–161. All citations that follow are from the third edition of 2002.

¹⁹ See MURPHY-O’CONNOR, *St. Paul’s Corinth*, 178–182. It should be noted that in the original edition Murphy-O’Connor also discussed two additional houses, one from Pompeii (the House of the Vetti) and the other from Olynthus, near Thessalonica (the House of Good Fortune). In later editions, he added houses excavated at Ephesus.

²⁰ For a plan of the house, see MURPHY-O’CONNOR, *St. Paul’s Corinth*, 179.

of the house, since that room in the Anaploga house could only have accommodated nine individuals. Murphy-O'Connor then suggested that the rest of the community (30–40 people) would have been forced to eat, sitting rather than reclining, in the atrium of the house.²¹

However, Murphy-O'Connor insisted that cramped space and separate dining facilities would have constituted only part of the problem for those in the atrium.²² The latter group would also have had to endure plates of delicacies paraded past them, bound for the wealthier community members. This is because, in the house at Anaploga, food destined for the triclinium had to be carried from the kitchen through the atrium.²³ Although the scenario proposed by Murphy-O'Connor was speculative, as he himself admitted, nevertheless his work highlighted the important problem of space in a rather dramatic way. As we will see, the discussion about *where* the Corinthians met to eat was later taken up by others.

In the early nineties, Peter Lampe, drawing on the work of both Theißen and Murphy-O'Connor, added a new wrinkle to the discussion by proposing an important suggestion about the nature of the meal. Lampe linked the individual meals that Paul complains about in 1 Cor 11:21 (ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει) and the Lord's Supper as articulated in the *paradosis* (1 Cor 11:23–26) to different stages of a Greco-Roman ἔρρανος (what could be called a “potluck”). While the host of an ἔρρανος was expected to supply the place for the meal and some incidentals (e. g., wreaths, perfumes, and sweets), each guest was expected to bring his or her own food for the meal.²⁴

As Lampe envisioned the situation in Corinth, the wealthier members of the community arrived first and began eating what they had brought along with them. Their early dining corresponded to the normal *primae mensae* or δεῖπνον of a Greco-Roman banquet. Because there would not have been many of these people—since most in the community did not have the leisure time that the wealthier members did—Lampe (following Murphy-O'Connor) suggested that they would have reclined with the host in the triclinium. Because they were wealthy, the food that they brought would likely have been of high quality and sufficient quantity. Following the δεῖπνον of the wealthy, Lampe, like Theißen before him, suggested that the Lord's Supper itself began with the words over the bread. This part of the meal, involving the entire community, would have corresponded to the *secundae mensae* (something like the dessert course) of Greco-Roman meals.²⁵

Although Lampe's attempt to match the Corinthian meal (as described by Theißen and Murphy-O'Connor) to the *primae mensae* and *secundae mensae* of other Greco-Roman banquets has not stood up to scholarly criticism, nevertheless, his approach—analyzing the Corinthian meal in light of the larger Greco-Roman banquet culture—was to prove

²¹ MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, 183–184; Murphy-O'Connor was followed by GORDON D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 533–534 and JOHN K. CHOW, *Patronage and Power*, 111.

²² Like Theißen, Murphy-O'Connor assumes a temporal meaning for προλαμβάνω. Although he does not elaborate, we can assume that he envisioned that those in the triclinium began eating before the others (MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, 185).

²³ MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, 185.

²⁴ PETER LAMPE, “Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34)”, 182–212.

²⁵ LAMPE, “Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34)”, 198–201.

significant.²⁶ A similar approach characterizes the later work of Matthias Klinghardt and Dennis E. Smith, two scholars whose work we will examine below. Furthermore, Lampe's suggestion that the Corinthian Lord's Supper was an ἔρανος ("potluck") was likewise influential as the pages that follow will demonstrate.

In 1998, Justin Meggitt raised a significant challenge to the socio-economic analysis of Theißen and his followers by insisting that the Corinthian factions could not be explained in terms of wealth and poverty. In his work, *Paul, Poverty, and Survival*, Meggitt criticized what he called the "new consensus," a consensus that he blamed in particular on Theißen and Meeks. Meggitt contended that the so-called new consensus had misrepresented the economic status of the members of the Pauline communities. Paul's churches, Meggitt insisted, were made up entirely of people living at or below the subsistence level, like 99% of the inhabitants of the Roman Empire. Because of this, the controversy over the Lord's Supper could hardly have been about the rich treating the poor improperly.²⁷

The Lord's Supper, as Meggitt saw it, was not a "normal" meal but rather a strictly ritual event featuring only bread and wine. Paul's reference to the Corinthians humiliating τοὺς μὴ ἔχοντες (1 Cor 11:22) does not point to the demeaning treatment of the poor by the rich. Indeed, the expression οἱ μὴ ἔχοντες rarely appears in ancient literature to describe the impoverished.²⁸ Rather, Meggitt suggested that those "not having," would refer to those who did not have bread and wine at the ritual meal because others in the community quickly and greedily appropriated more than their fair share of the limited supply. Paul's complaint that some were drunk (11:21), Meggitt contends, does not necessarily indicate that there was a surplus of wine at the ritual. Rather, it should be seen as an example of the apostle's "biting rhetoric." It was meant to caricature the unrestrained and out-of-control behavior of the greedy members of the community.²⁹

Although Meggitt was roundly criticized for setting up a strictly binary model—with the members of the Pauline communities on the very low end of the economic scale, the aristocracy of the Empire on the high end, and virtually *no one* in between—his work nevertheless had a significant impact on subsequent scholarship.³⁰ Whereas previous discourse had been cast in terms of "rich" vs. "poor," Meggitt's broadside against Theißen and his followers convinced many that future analyses needed to be framed in a more nuanced manner. For example, while largely in accord with Meggitt's approach, Steven J. Friesen nevertheless attempted to correct Meggitt's overly bimodal depiction of Paul's communities by creating a seven-point economic scale (which he labeled a "poverty scale") onto which he mapped some of the known members of the Corinthian community.³¹ According to Friesen, with the exception of a very few members of the community,

²⁶ As MATTHIAS KLINGHARDT's critique has shown, Lampe's interpretation of the Lord's Supper is forced (*Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 283–286). See also the brief critique of KONRAD VÖSSING, "Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler", 44–45.

²⁷ MEGGITT, *Paul, Poverty and Survival*, 12–13; 189–193

²⁸ Cf. ANDREAS LINDEMANN notes that οἱ μὴ ἔχοντες is typically used to indicate a group that does not have a particular item (not necessarily money) concretely specified (*Der erste Korintherbrief*, 252). MEGGITT cites Euripides, *Supplices* 240 as one of the few places where we see the expression used to indicate the poor (*Paul, Poverty and Survival*, 119, n. 218).

²⁹ MEGGITT, *Paul, Poverty and Survival*, 190–191.

³⁰ For a thorough critique of Meggitt, see MARTIN, "Review Essay: Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty, and Survival*", 51–64.

³¹ STEVEN J. FRIESEN, "Poverty in Pauline Studies", 323–361.

most of the Corinthians would have fallen into the bottom two categories—at subsistence level (but often below minimum level to sustain life) and below subsistence level.³²

Bruce Longenecker accepted Friesen's scale but at the same time argued that while earlier scholars (like Theißen and Meeks) may have inflated the economic resources of the Corinthians, Friesen depressed them.³³ Consequently, Longenecker placed some of the members of the Corinthian community higher on Friesen's economic scale than had Friesen himself.³⁴ In short, Longenecker attempted to walk a middle path between Meeks and Theißen on the one hand and Friesen and Meggitt on the other.

A few other scholars, also in reaction to Meggitt's analysis, turned their attention to Murphy-O'Connor's suggestion about the meal's venue. David G. Horrell, while on the whole critical of Meggitt, nevertheless suggested that a moderate revision of the so-called new consensus might be in order because, "it is at the very least uncertain whether any of the Corinthian Christians, and their 'host' Gaius in particular, would have owned a large, sumptuous villa [like that at Anaploga]."³⁵ But if not in a sumptuous villa, where then might the community have dined? Horrell focused his attention on several buildings excavated in Corinth in the 1980s on a street next to the theater. Two buildings (buildings 1 and 3)—probably originally multi-storied buildings—contained large ovens and a great quantity of animal bones. This suggests that these buildings served as "some kind of butchery kitchens, preparing and selling cooked meats to visitors to the theatre and others resident in the neighbourhood."³⁶ Ultimately, Horrell proposed that buildings such as these could have housed the Corinthian cultic meal.

The discoveries of East Theater Street ... enable us ... [to picture] one kind of domestic space in which Christians could have met, the kind of space that might well have been occupied by small traders and business folk, not too different in social level, perhaps, from artisans like Prisca and Aquila, and Paul himself.... Just as the [former] hosted meetings of the *ekklesia* in their home, presumably in the room(s) above or behind their workshop, so too could the butchers of East Theater Street ... have hosted meetings in the upstairs room(s) [of their shops]. In a fairly large upper room, or rooms, equipped perhaps with some tables and benches, it would by no means be impossible to cram in 50 or so people, though this would probably be pretty crowded.³⁷

³² FRIESEN, "Poverty in Pauline Studies", 341.

³³ BRUCE W. LONGENECKER, "Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians", 46. It should be noted that Longenecker's study is focused more on the work of Meeks than Theißen although at many points Meeks is largely in agreement with Theißen. For example, see MEEKS, *The First Urban Christians*, 68–70.

³⁴ Of the Corinthians, Friesen would place with confidence only Chloe and Gaius at the level of having moderate surplus. Others possibly at that level would be Erastus, Prisca, Aquila, and Stephanas although they may have been at the subsistence level ("Poverty in Pauline Studies", 352–357). LONGENECKER argues for Erastus and Gaius at the moderate surplus level with the possibility that Chloe, Stephanas, and Crispus belonged either to that level or the subsistence level ("Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians", 47).

³⁵ DAVID G. HORRELL, "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth", 359. Regardless, it should be noted that the scenario noted by Murphy-O'Connor (i. e., the host entertaining those of a similar status in the triclinium while the rest dined in the atrium) still has supporters. See, for example, RAYMOND F. COLLINS, *First Corinthians*, 418–419 and DIETER ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 367.

³⁶ HORRELL, "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth", 364.

³⁷ HORRELL, "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth", 367–368. Horrell's suggestion that the rooms may have been equipped with benches recommends the possibility that the Corinthians were sitting rather than reclining, a suggestion also made by DENNIS E. SMITH (*From Symposium to Eucharist*, 178) who cites Lucian, *Symp.* 13 as evidence that this would not have been unprecedented. Cf. 1 Cor 14:30, which seems to indicate that the Corinthians were sitting rather than reclining at least during the symposium/worship

Horrell's suggestion that shops such as those on East Theater Street could have served as a venue for the Corinthian Lord's Supper challenged Murphy-O'Connor's suggestion that the Corinthian diners were segregated, with some reclining in the triclinium of a private house and others fighting for sitting space in the atrium. The scenario proposed by Horrell suggests instead that all the members of the assembly would have eaten together in one large room above a shop. Like Horrell, various other scholars, also in response to challenges to the "new consensus", proposed alternate possibilities for the Corinthian Lord's Supper. These included venues like *insulae*,³⁸ warehouses,³⁹ or rented space.⁴⁰

While neither Horrell nor the scholars who suggested similar venues for the Corinthian Lord's Supper set out to solve directly the problem of the identity of the factions at the Corinthian Lord's Supper, nevertheless their proposals have important consequences along those lines. The alternative scenarios that have been suggested (i. e., the meal was held in a shop, workshop, *insula*, or warehouse) clearly assume significantly less economic disparity than had the models of Theißen and Murphy-O'Connor. While there were undoubtedly a few people in the community with a bit of surplus revenue (e. g., Erastus, Gaius, Chloe, Stephanas, Crispus, Prisca, and Aquila),⁴¹ most of the members of the community probably had few resources to spare.⁴² While such a conclusion does not totally preclude the possibility that an economic dimension contributed to the *σχίσματα* in Corinth, it is nonetheless prudent to portray the situation in a more subtle way than simply rich versus poor.⁴³ That is to say, while the Lord's Supper was probably not held in a villa owned by Gaius, it is not unreasonable to assume that a merchant or craftsman, perhaps Gaius—opened his shop after hours for a meal to which the Corinthians would bring their own food (i. e., an *ἔρανος*).⁴⁴ Such a scenario makes the kinds of problems proposed by Theißen and Murphy-O'Connor seem unlikely.

Alongside the socio-economic discussion of the Lord's Supper, Matthias Klinghardt and Dennis E. Smith, like Lampe, turned their focus to Greco-Roman meals themselves.⁴⁵

service. For other evidence that people sometimes sat at meals, see VÖSSING, "Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler", 54–55 and CAROLYN OSIEK, "What Kinds of Meals Did Julia Felix Have?", 52–53.

³⁸ DAVID L. BALCH, "Rich Pompeian Houses, Shops for Rent, and the Huge Apartment Building in Herculaneum as Typical Spaces for Pauline House Churches", 40. ROBERT JEWETT similarly suggests that the Romans lived and met in *insulae* (*Romans*, 65). Acts describes the fall of Eutychus from the third story of such a building in Troas. The assembly in Corinth could have met in such a building (although so far no evidence has been found for the presence of *insulae* in Corinth).

³⁹ We see such in the *Acts of Paul* (11:1). See EDWARD ADAMS, "First Century Models for Paul's Churches", 68.

⁴⁰ OSIEK, "What Kinds of Meals Did Julia Felix Have?"

⁴¹ LONGENECKER claims that these individuals were living either at a stable, near-subsistence level or had moderate surplus income ("Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians", 45–48).

⁴² Paul's suggestion for gathering the collection in 1 Cor 16:2 suggests that the Corinthians, on the whole, had little money to spare.

⁴³ This is in part because, as FRIESEN has rightly indicated, the terms "rich" and "poor" have little meaning when applied to the Corinthians situation ("Poverty in Pauline Studies", 339–340).

⁴⁴ Lampe's suggestion that the Corinthian Lord's Supper took the form of an *ἔρανος* has been embraced by many. See, for example, KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 291–295; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 342, n. 8; FRIESEN, "Poverty in Pauline Studies", 349, n. 83.

⁴⁵ This is not to suggest that Theißen himself was uninterested in the meals as a quick glance at his work affirms. However, unlike Lampe, Klinghardt, and Smith, Theißen focused his attention primarily on economic disparity within the community.

Although earlier work had indeed moved in this direction by investigating the Lord's Supper in comparison to the many different types of meals in the Greco-Roman world,⁴⁶ Klinghardt and Smith pushed this approach in a somewhat new direction by arguing that a common pattern underlay virtually *all* dining practices in the Greco-Roman world and providing a "thick description" of that pattern.⁴⁷ According to their analyses, the typical meal included the following:

1. The reclining of most (if not all) participants during the course of the meal (which would normally last for several hours in the evening);
2. The meal itself (δεῖπνον) followed by an extended symposium (συμπόσιον) that consisted of drinking, conversation, and entertainment by the guests or others;
3. A transition from δεῖπνον to symposium marked by a libation, almost always of wine;
4. Leadership by an individual (συμποσίαρχος), usually chosen before the meal; and
5. The presence of a variety of marginal persons (e. g., servants, uninvited guests, and entertainers [e. g., flute girls and ἑταῖραι]).⁴⁸

Both Klinghardt and Smith viewed the Corinthian celebration of the Lord's Supper as a more or less normal meal, featuring most if not all of the above elements.⁴⁹

Like virtually all Greco-Roman meals, the Lord's Supper began with the δεῖπνον, which itself opened with a blessing over the bread (such as the one reflected in the *paradosis* of 11:23–24). The blessing over the bread was not typical of Greco-Roman banquet practice and, as such, it likely had its origin in Jewish dining practice.⁵⁰ The meal concluded with a blessing over the cup as we see in 11:25. This blessing corresponded to the normal libation ending the meal. Following that blessing over the cup/libation came the worship service (the subject of 1 Corinthians 14), which served as the meal's symposium. In the following pages, we will turn our attention to the text of 1 Cor 11:17–34, paying particular attention to recent scholarship, and in particular, the findings of Klinghardt and Smith.

Paul's discussion in 1 Cor 11:17–34 can be divided into three discreet sections. The first, appearing in 1 Cor 11:17–22, concerns the problems at the meal (δεῖπνον) as described by Paul. In the second section, 1 Cor 11:23–25, Paul presents the *paradosis* to the community, a *paradosis* that—as the apostle indicates in 11:23—the community presumably knew already. For Paul, this *paradosis* represented an antidote to the problems at the δεῖπνον. In the final section, 1 Cor 11:27–34, Paul warns the community of the consequences of participating in the Lord's Supper unworthily (ἀναξίως).

⁴⁶ The best example is that of HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult*.

⁴⁷ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*; DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*. It should be noted that Smith's book is an enlarged version of his dissertation, "Social Obligation in the Context of Communal Meals". The phrase "thick description" originates with CLIFFORD GEERTZ (*The Interpretation of Culture*) and is appropriated by SMITH in his work (*From Symposium to Eucharist*, 7).

⁴⁸ Cf. TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal*, 26. It should be pointed out that all of these points may not necessarily apply to the Corinthian situation. For example, 1 Cor 14:30 suggests that at least some of the Corinthians were sitting (rather than reclining) during the symposium worship service. In addition, although someone may have played the role of symposiarch, 1 Corinthians gives no information about this. However, 1 Cor 14:23 suggests the possibility of uninvited guests.

⁴⁹ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 364; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 188.

⁵⁰ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 286.

3. Factions at the Meal: 1 Cor 11:17–22

As we have already seen, Paul's concern over the Lord's Supper in Corinth had to do with σχίσματα ("dissensions" or "factions"). The problem of σχίσματα among diners is not unique to the Corinthian situation. Plutarch, for example, informs us that such factions could easily arise at a meal when:

... the guests separate into groups of two or three in order to meet and converse, completely unconscious of those whose place on the couches is remote and not looking their way because they are separated from them by practically the length of a race course.⁵¹

The solution that Plutarch proposed for such a problem was simple: keep the gathering small. He argues that, "... it is a mistake for the wealthy to build showy dining rooms that hold thirty couches or more. Such magnificence makes for unsociable and unfriendly banquets."⁵²

The problem of size articulated by Plutarch may have contributed to the unhappy situation in Corinth for, as 1 Cor 14:23 suggests, the ritual of the Lord's Supper took place when the whole church—probably an assembly made up of a number of smaller household assemblies—came together.⁵³ Such a large gathering could have easily given rise to σχίσματα. Perhaps the members of the various house churches felt more comfortable when eating only with the members of their own smaller ἐκκλησία rather than dining together in the large assembly.⁵⁴ Or, we can easily imagine—given the kinds of tension that is reflected elsewhere in 1 Corinthians, for example, between those who were spiritually gifted and those who were not (chs.12–14) or between the strong and the weak (chs. 8 and 10)—segregation of like-minded factions into separate dining groups.⁵⁵ According to either of these hypothetical scenarios, κοινωμία within the larger ἐκκλησία could have been effectively undermined.

The regulations of Greco-Roman voluntary associations suggest other possible causes of σχίσματα among large groups of diners. Like the assembly at Corinth, such associations often had to deal with a significant number of members (up to one hundred) who met regularly over meals. In order to maintain order at these assemblies, the statutes of these groups sometimes addressed mealtime behavior.⁵⁶ For example, in the regulations of the association of Zeus Hypsistos, we see:

It shall not be permissible for [members] to ... or to make factions (σχίσματα) or to leave the brotherhood of the president for another, or for men to enter into one another's pedigrees

⁵¹ Plutarch, *Quaest. conv.* 679A-B (Clement, LCL).

⁵² Plutarch, *Quaest. conv.* 679B (Clement, LCL).

⁵³ L. MICHAEL WHITE has suggested that there may have been six or more household churches in Corinth at the time, attached to: 1) Prisca and Aquila; 2) Titius Justus; 3) Stephanas; 4) Crispus; 5) Chloe; and 6) Phoebe at Cencreai (*Building God's House in the Roman World*, 105–106).

⁵⁴ Cf. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 294–295. Such household groups could constitute the baptismal factions mentioned in 1 Cor 1:11–17.

⁵⁵ Cf. LINDEMANN (*Der erste Korintherbrief*, 250) who suggests a connection with the factions mentioned in 1 Corinthians 1–4. On the other hand, ZELLER (*Der erste Brief an die Korinther*, 366) argues that the σχίσματα mentioned here are not related to those groups.

⁵⁶ Some associations in Rome and Ostia had as many as two or three hundred members. Typically, however, they consisted of between fifteen and one hundred members. See JOHN S. KLOPPENBORG, "Collegia and Thiasoi", 25–26.

(γενεαλογήσειν) at the banquet or to abuse one another at the banquet or to chatter or to accuse one another ... (ll. 10–17).⁵⁷

The rules governing this group clearly discourage divisions (σχίσματα), presumably the kinds of exclusionary groupings condemned by Plutarch.⁵⁸ However, besides the prohibition of “making σχίσματα”, it is important to note that the regulations cited above focus primarily on inappropriate *individual* behavior rather than inhospitable group behavior.⁵⁹ Such anti-social individual behavior could include, according to the statutes under discussion, comparing one’s ancestry with that of another, abusing a fellow diner, or making (false?) accusations. Obviously, the creators of the statutes of this association recognized that a clear connection existed between inappropriate individual behavior and σχίσματα within the group.⁶⁰ Is it possible that inappropriate *individual* behavior lay at the core of the problems at the Corinthian δείπνον?

The apostle’s complaint about individual meals (ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δείπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν) in 11:21 recommends that such was the case: selfish *individual* behavior rather than inhospitable group activity could indeed have been responsible for the Corinthian problems (although, of course, this does not preclude the latter as a contributing factor).⁶¹ Indeed, the suggestion that individual behavior lay at core of the problem at the meal is confirmed by Paul’s suggestion at the end of the section (11:28): “Let *each person* examine him or herself (δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν).”

But can we learn more about the specific type of individual behavior Paul was concerned about in Corinth? Based upon what we see in 11:21, two likely scenarios suggest themselves. The choice between the two depends upon the translation of the verb προλαμβάνει, that is, whether it is understood as carrying temporal force or not.⁶² If one assumes that προλαμβάνω carries temporal force, then its meaning would be something like: “to go ahead with [one’s own δείπνον].”⁶³ Assuming, as Lampe has suggested,

⁵⁷ The text and the above translation of the papyrus is found in COLIN ROBERTS/THEODORE C. SKEAT/ARTHUR DARBY NOCK, “The Gild of Zeus Hypsistos”, 39–88.

⁵⁸ The text of the regulations actually reads σχίσματα, which the editors have amended to σχίσματα.

⁵⁹ The association of the Ἴοβακχοί, an Athenian association dedicated to Dionysus, likewise wrote provisions into their regulations to guard against anti-social behavior at meals. Although these regulations do not specifically mention factions (σχίσματα), they clearly prohibit behavior that could lead to such including behavior specific to a meal such as moving to another place (IG II2 1368, ll. 73–83). See also the regulations of the worshippers of Diana and Antinoös from Lanuvium (CIL XIV 2112); these regulations, like those of the Ἴοβακχοί, also propose a fine for abusive language or for moving from one place to another. Unlike most, K. Vössing thinks that moving from one space to another mentioned in most of these inscriptions refers not to moving to another place on the same dining couch but for moving about from one couch to another. See VÖSSING, “Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler”, 57–62.

⁶⁰ Cf. LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 259; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 196.

⁶¹ VÖSSING argues that ἕκαστος refers to groups rather than individuals (“Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler”, 50). That is to say, groups were eating their individual meals without waiting for the other groups to arrive. This is of course possible. However, it seems much more likely that ἕκαστος in 11:21 points to individuals rather than groups as it does in 1 Cor 14:26 (SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 196).

⁶² While most have understood the verb to carry temporal force, some others have argued that in the case of dining, it simply means “to eat.” For the latter opinion, see HANS CONZELMANN, *1 Corinthians*, 195, n. 22; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 192; cf. BAGD, s. v. 2a.

⁶³ It is important to note that the meaning of the verb ἐκδέχομαι in 11:33 is also ambiguous. It could be translated either “wait for” or “receive” (in the sense of “welcome”). See ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 379. Its meaning depends upon the way one translates προλαμβάνω. If the latter verb is understood to

that the Lord's Supper took the form of an ἔρανος, a meal to which the members of the ἐκκλησία brought their own food, this suggests that people ate the food that they brought immediately upon arrival.⁶⁴ But, how would this scenario fit with Paul's complaint that some were drunk while others went hungry? Or how could we square it with the accusation that the people who ate their own food immediately upon arrival were shaming τοὺς μὴ ἔχοντες (11:22)?

If we assume that the members of the assembly arrived at different times, an assumption that seems likely, then we can also probably assume that the individuals who arrived at a somewhat later time would have been the poorer members of the community, those who normally worked the longest hours—probably slaves and day-laborers.⁶⁵ Although they would have arrived with their own food, it would have been of poorer quality and more meager quantity than that brought by those who arrived before them. Indeed, it is possible that those who ate immediately upon their arrival did so in order not have to have to share their food with the poorer latecomers.⁶⁶ Such an unwillingness to share food would have represented, for the apostle, humiliating τοὺς μὴ ἔχοντες. Since those who arrived later nevertheless brought their own food, Paul's claim that some "went hungry" should be understood as something of an exaggeration. However, because the conflict between rich and poor at banquets was a literary topos in the Greco-Roman world, Paul's audience would have both recognized the apostle's exaggeration and the reason for it.⁶⁷

According to the second possibility, the verb προλαμβάνω would carry no temporal force and would simply mean "to take" in the sense of "to take one's own dinner." According to this scenario, there is no implication that some people arrived prior to others and ate immediately upon their arrival. Again, assuming that the meal was an ἔρανος or "potluck," Paul's concern then would have been that some members of the community had the resources to procure more and better food than others.⁶⁸ The former would thereby consume an excess of food and drink at the meal while others, the most desperately impoverished, would end up with little, only the poor food that they themselves brought.⁶⁹ As with the first possibility, Paul's concern was an inequity in the consumption of food at the Lord's Supper.

carry temporal force then one would correspondingly translate ἀλλήλους ἐκδέχεσθε (11:33) as "wait for one another" (rather than "receive one another"). In support of this interpretation is Paul's use of ἐκδέχομαι in 1 Cor 16:11. There the term clearly means "to wait" (LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 260).

⁶⁴ It seems likely that the dinner was one to which each brought his or her own food for, if the wealthiest members of the community were living just above the subsistence level (as suggested by Friesen and Longenecker), it is hard to believe that these individuals would have been able to provide food for the entire assemble on a regular basis. LONGENECKER suggests that we can be relatively certain that only two individuals in Corinth, Erastus and Gaius, had moderate surplus ("Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians", 47). Friesen would put only Chloe and Gaius at that level ("Poverty in Pauline Studies", 355–356). Both contend that a few others could possibly be at that level but we cannot be sure.

⁶⁵ LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 260; ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 367.

⁶⁶ ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 367.

⁶⁷ COLLINS, *1 Corinthians*, 419–420; SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 194.

⁶⁸ Of course, this assumes some economic disparity in the assembly (although probably nothing like that postulated by Theißen and Murphy-O'Connor).

⁶⁹ As in the former scenario, Paul's claim in this case that some went hungry was likely also an exaggeration.

It does not really matter which of these two options we decide upon. Either situation could be understood, in Paul's words, as a humiliation of τοὺς μὴ ἔχοντας.⁷⁰ From the apostle's perspective, the community was not dining *together*. Rather, by eating one's own food, each individual was, in effect, dining alone. It is worth noting that ancient writers besides Paul warned against the kind of self-centered dining that seems to have occurred in Corinth. According to Xenophon, Socrates faced a comparable situation at a dinner that he attended. The food brought by some of the guests was superior to that of the others and the former seemed intent upon keeping it to themselves. In order to undermine their plans, Socrates recommended that the servants either add the food that he had brought to the common stock of food or divide it equally among the various diners. The stingy diners felt obligated to follow suit and the food was distributed equitably.⁷¹

Plutarch likewise condemned those who focused on the food itself rather than the fellowship of a banquet. He claimed that such behavior not only contradicted the spirit of the communal feast, it could also lead to serious tension among those present:

... for ... grabbing, snatching, and elbowing among the guests do not, I think, make a friendly and convivial prelude to a banquet.... Such behavior is boorish and crude and often ends in insults and angry outbursts aimed not only at fellow guests, but at waiters and at hosts."⁷²

The author of Sirach similarly warns against the kind of behavior that favors food over the companionship that a banquet offers. He admonishes his readers:

Do not be greedy [at table]
 And do not say, "How much food is here!"
 ...
 Do not reach out your hand for everything you see,
 And do not crowd your neighbor at the dish (Sir 31:12–14)

The sage instead encourages his readers to think of their fellow diners:

Judge your neighbor's feelings by your own,
 And in every matter be thoughtful (Sir 31:15).

As we can see, therefore, Paul was not alone in his concern about the lack of a communal spirit at a banquet that was intended to promote fellowship.

It is important to recognize that Paul's complaint about self-centered behavior at the δεῖπνον (i. e., ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν) is matched by his irritation that selfish individual behavior also dominated the symposiastic worship service: "each has a hymn, a lesson, a revelation, a tongue, or an interpretation" (14:26).⁷³ Here again, we see that the members of the community were more concerned about their own activity than the effect that such would have on the group. The type of disorderly symposium/worship service that Paul's comment suggests is parodied by Lucian in his description of another out-of-control symposium:

⁷⁰ In this regard, Paul would not be alone in his opinion. Note the comments of Timon in Plutarch's *Questionum convivialium*: "[The banquet guests] understand as soon as they enter the door that the dinner is a democratic affair and has no outstanding place like an acropolis where the rich man is to recline and lord it over meaner folk" (616F).

⁷¹ Mem. 3. 14. 1.

⁷² *Quaest. conv.* 644A (Clement, LCL).

⁷³ SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 195–196.

Most of the company were drunk by then, and the room was full of uproar. Dionysidorus the rhetorician was making speeches ... and was getting applauded by the servants who stood behind him. Histiaeus the grammarian, who had the place next to him, was reciting verse.... But Zenothemis was reading aloud from a closely written book that he had taken from his attendant.⁷⁴

Lucian's parody of the chaos at this particular symposium seems to fit Paul's critique of the Corinthians symposium/worship service remarkably well. Each of the members of the Corinthian assembly was keen to present his or her own hymn, lesson, revelation, tongue, or interpretation in order to gain admiration from his or her fellows. They were no more focused here on the community than they were at the δέϊπνον. The result was chaos. The community was not built up. It was instead fragmented.

4. The *Paradosis*

From its placement within the text, we can infer that Paul's recitation of the *paradosis* was intended to present his solution to the σχίσματα in Corinth. However, it is not immediately clear in what way the *content* of the text was meant to solve the Corinthian problem. Also unclear is the relationship between Paul's quotation of the words of Jesus and the communal meal itself; did the *paradosis* function as a script, to be repeated at key points during the course of every celebration of the Lord's Supper? While there is nothing in the text that demands such a conclusion, the possibility cannot be ruled out.⁷⁵ Regardless, it seems clear that, whether script or not, the *paradosis* functioned as an etiology for the early communities of faith.⁷⁶ That is to say, these assemblies celebrated the Lord's Supper in a manner similar to the way they thought Jesus had shared his final meal with his disciples "on the night that he was handed over."⁷⁷ In this respect, the Lord's Supper resembles the regular (monthly) memorial feast of the Epicureans, a banquet established, as Diogenes Laertes tells us, by the philosopher himself.⁷⁸ Both the Epicurean feast and the Lord's Supper were celebrated to call the communities' founders to the minds of their later followers.⁷⁹ While the Epicureans no doubt gathered to memorialize the life and teachings of their teacher, what was it specifically that the Corinthians were supposed to memorialize? A close look at the content of the *paradosis* can provide an answer to this question.

⁷⁴ *Symp.* 17 (Harmon, LCL).

⁷⁵ Note CHARLES K. BARRETT's caution: "It should not simply be assumed ... that the words ... in verses 23 ff... were already in liturgical use at the celebration of the Lord's Supper. Paul gives no indication that he is using words that the Corinthians would recognize in this sense, nor does he make the point that the Corinthians' behavior was inconsistent with the words they themselves used in the course of their meal" (*The First Epistle to the Corinthians*, 264).

⁷⁶ LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 252; ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 369.

⁷⁷ The phrase ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ("on the night he was handed over") could point to the betrayal of Jesus by his disciple Judas or it could point to Christ being handed over by the deity as we see in Rom 8:32. On this latter possibility, see SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 188 and ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 369–370.

⁷⁸ Diog. Laert. 10.17.

⁷⁹ In some respects the meal also resembles a funeral meal, at which family and friends would gather to commemorate the death of a loved one. On funerary meals, see KLAUCK, *Herrenmahl*, 86–88. More recently, see KATHLEEN E. CORLEY, *Maranatha*, 21–63.

The *paradosis* first tells us that, before the meal, Jesus took up the bread, gave thanks, broke it for distribution, and said, “This is my body that is for you (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν).” Whether the historical Jesus actually said this and, if so, what it may have meant on that particular occasion is immaterial for our purpose. Rather, what is significant is the meaning of this statement in the context of Paul’s letter. On the one hand, the identification of the loaf of bread with Jesus’s body points back to the previous chapter where, in the course of Paul’s discussion of εἰδωλόθυστα, the apostle claims: “Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the same bread” (10:17). With this statement, Paul correlates the dining community with the bread loaf itself and thereby insists that the many people eating the same loaf should be understood as one body.⁸⁰ Such an idea is not a Pauline invention. Diogenes Laertes mentions that the Pythagoreans shared one bread as a symbol of their fellowship and he also mentions in the same place that the barbarians of his time engaged in a comparable practice.⁸¹ Similarly, Dionysius of Halicarnassus maintains that at the *confarreatio*, a Roman wedding ceremony, the bride and groom shared a cake of spelt.⁸² The sharing of the single cake was meant to signify the present and future unity of the couple.

But, on the other hand, the phrase, “this is my body that is for you (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν),” also points ahead to chapter 12 where Paul elaborates on the image of the “body of Christ” (12:12–30). In that later chapter, the apostle contends that the community—made up of people with a variety of spiritual gifts—resembles a body in which each different part is indispensable. Like the image of the single loaf for the one group, the notion of a group as a body is also traditional.⁸³ Paul’s intent in chapter 12 was to convince the Corinthians to think of themselves as a community, specifically the body of Christ, rather than a group of individuals.

But Jesus’s proclamation over the bread, particularly the expression τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, is also significant for yet another reason. It communicates the idea that Jesus’s death happened on behalf of the community, that is, it was a sacrificial death (cf. 1 Cor 15:3).⁸⁴ With the celebration of the meal, this sacrifice was to be remembered by the Corinthians because the community itself—a community ideally bound together regardless of ethnicity and status (cf. 1 Cor 12:13)—was brought into existence because of it. The implicit, but nonetheless emphatic, contrast between the self-denying act of Christ (i. e., his death for the sake of the community) and the self-serving behavior of the Corinthians at the Lord’s Supper was no doubt intended to shame the Corinthians into reforming their dining behavior.

Similarly, the words over the cup—the cup of libation blessed and passed around at the conclusion of the δεῖπνον—point to the establishment of the community by Jesus’s

⁸⁰ See KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 310.

⁸¹ Diog. Laert. 8.35.

⁸² *Ant. Rom.* 2.25.3.

⁸³ Livy, *Urb. cond.* 2.32; Dionysius of Halicarnassus, *Ant. Rom.* 6.86. See also CONZELMANN, *1 Corinthians*, 211.

⁸⁴ The act of breaking the bread in conjunction with these particular words could suggest Christ’s death. See HANS DIETER BETZ, “Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl”, 411 and ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 370.

blood (ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι).⁸⁵ The mention of the blood of Jesus in conjunction with the phrase “new covenant,” both compares and contrasts Jesus’s death to the sacrifice at Sinai, the site of the creation of the original covenant, a covenant established in blood, between the deity and the people of Israel (Exod 24:5–8).⁸⁶ The new covenant here is contrasted to the original covenant between the deity and *Israel*; the original covenant was between the deity and an ethnically homogenous group but the new covenant set a diverse but nonetheless unified community into a covenantal relationship with the deity. The command to drink the cup in remembrance of Jesus, like the command to share the bread of the δεῖπνον, thereby indicates that the Lord’s Supper was understood by Paul as a meal commemorating the sacrificial establishment of a new covenant of inclusion.

But, as Paul describes it, the meal not only *commemorated* a sacrifice act, it also *functioned* as a kind of sacrifice.⁸⁷ Evidence for this understanding of the meal appears in 10:16 where Paul asks, “The cup of blessing that we bless, is it not a sharing in the blood of Christ? The bread that we break, is it not a sharing in the body of Christ?” The apostle then argues:

Consider the people of Israel; are not those who eat the sacrifices partners in the altar? What do I imply then? That food sacrificed to idols is anything, or that an idol is anything? No, I imply that what pagans sacrifice, they sacrifice to demons and not to God. I do not want you to be partners with demons. You cannot drink the cup of the Lord and the cup of demons. You cannot partake of the table of the Lord and the table of demons (10:18–21).

Here Paul compares the Lord’s Supper to sacrifices on the altar of the Jerusalem temple as well as to pagan sacrifice (although he insists that pagans mistakenly sacrifice to demons rather than deities).⁸⁸ By setting the Lord’s Supper over against these other sacrificial acts (especially pagan sacrifice), Paul reflects the ancient belief that sacrifice brings about fellowship between the one making the sacrifice and the deity.⁸⁹

For Paul, participating in the Lord’s Supper brings about a kind of fellowship with Christ in two different ways. First, as 10:21 indicates, participation in the meal brings about fellowship with the resurrected κύριος.⁹⁰ At the Lord’s Supper, Paul contends, one drinks “the cup of the κύριος” and eats at “the table of the κύριος” in the same way that pagans dine with their pseudo-deities.⁹¹ Second, as 10:16 demonstrates, participants also share in the fellowship of the “body of Christ,” the ἐκκλησία.

⁸⁵ Although the passing around of the cup is not specifically mentioned, it can be assumed based on 11:26a, 27–29. See BETZ, “Gemeinschaft des Glauben und Herrenmahl”, 412.

⁸⁶ Mark 14:24 is analogous. Both it and 1 Cor 15:25 point to the Exodus text. See LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 255 and ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 372–373.

⁸⁷ STANLEY K. STOWERS has suggested that the Lord’s Supper in Corinth stands midway between a sacrifice and a normal meal. See his “Kinds of Myth, Meals, and Power”, 128–139.

⁸⁸ It seems that the community that created the Didache also considered its Eucharist to be a kind of sacrifice. See HUUB VAN DE SANDT, “Do Not Give What is Holy to the Dogs’ (Did 9:5D and Matt 7:6A)”, 242 and GERARD ROUWHORST, “Table Community in Early Christianity”, 77.

⁸⁹ Cf. Plato, *Symp.* 188B; Aelius Aristides, *Orat.* 45.27.

⁹⁰ The possessive pronoun in the phrase εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (11:25) indicates that the ritual in some way brings Jesus into the present experience of the diners. See BETZ, “Gemeinschaft des Glauben und Herrenmahl”, 411.

⁹¹ It should, however, be noted that there is a lack of precision in Paul’s analogy. In the case of a pagan sacrificial meal, a fellowship is established between the deity (or in Paul’s eyes a demon) and the human participant. But in the case of the Lord’s Supper, assuming that the ritual is understood as a kind of sacrifice, a

By describing the Lord's Supper as a sacrifice of sorts, Paul makes clear the distinction between the consumption of a normal meal and the celebration of the Lord's Supper. The two, he insists, should not be confused. His question in 11:22 makes this abundantly clear: "Do you not have homes in which to eat and drink?" According to the apostle, one's own home is the appropriate place to eat τὸ ἴδιον δεῖπνον; eating the Lord's Supper is a different matter: it is a sacrificial meal focused on the community, the body of Christ. In light of the sacrificial nature of the Lord's Supper, one should participate mindfully in it. To do otherwise would be to court disaster. Paul further emphasizes this point in the section that follows.

Finally, Paul concludes the *paradosis* by summarizing the significance of the Lord's Supper in his own words, "For as often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim the Lord's death until he comes" (11:26). With this sentence, Paul insists that the correct participation in the Lord's Supper functions as the community's proclamation of Christ's sacrificial death that has established the new covenant. Although the meal is a temporary ritual that will endure only until the end of the age (i. e., ἄχρις οὗ ἔλθῃ), in the meantime, the consumption of the Lord's Supper as one body (the body of Christ)—recognizing no σχίσματα—demonstrates to all that Christ's sacrificial death has achieved its intended purpose: it has inaugurated an all-inclusive covenant that connects the members of the community—regardless of their origin, gender, or status—to one another, to Christ, and to the deity.⁹²

5. Risky Behavior: The Consequences of "Not Discerning the Body"

With his recitation of the *paradosis*, Paul provided the community with what he saw as the true meaning and, hence, the proper manner of dining with one another at the Lord's Supper. In the concluding verses of the chapter (11:27–34), Paul then warns the members of the Corinthian community to heed his advice. Indeed, he suggests, their very lives may depend upon it. He opens the section with the claim: "Whoever, therefore, eats the bread or drinks the cup of the Lord unworthily (ἀναξίως) will be answerable (ἔνοχος) for the body and blood of the Lord" (11:27). Paul clarifies what he means by participating in the Lord's Supper "unworthily" a couple of verses later, in 11:29. There he speaks of those who eat and drink while "not discerning the body (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα)." In Paul's eyes, those who do "not discern the body" represent the members of the community who fail to recognize that the ἐκκλησία represents τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, the inclusive community made possible by Christ's sacrificial death. In other words, as the apostle understood things, when the Corinthians participate in the Lord's Supper unworthily (i. e., in a non-inclusive, factionalized manner), then they refuse to acknowledge the new covenant brought about by Christ's blood (11:25), the covenant that had both reconciled them to God (cf. 2 Cor 3:6) and formed them into a community.

Such a failure to "discern the body," Paul insists, could have dire consequences for those who participate unworthily are "answerable for" (ἔνοχος) "the body and blood of

fellowship is established between the human participant and the resurrected sacrificial victim, the κύριος (rather than the deity). Of course, since the community that has been established has come into a covenantal relationship with the deity as a result of the sacrificial act, fellowship with the deity can also be presumed.

⁹² Cf. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 199–200.

the Lord.” By using the term ἔνοχος, Paul makes the implicit claim that those who dine “without discerning the body” have allied themselves with Jesus’s killers. The latter group includes not only those *humans* responsible for Jesus’s execution but also the demonic ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου who, as Paul had indicated at an earlier point in the letter, were ultimately responsible for the crucifixion of the “Lord of glory” (1 Cor 2:6).⁹³

By “not discerning the body,” the offending members of the Corinthian community had, as the apostle himself puts it, eaten and drunk condemnation (κρίμα) on themselves (11:29).⁹⁴ But at the same time, Paul nevertheless insists that this κρίμα was an act of chastisement rather than a final eschatological condemnation: “But when we are judged (κρινόμενοι) we are disciplined (παιδεθόμεθα) so that we may not be condemned (κατακριθόμεθα) along with the world” (11:32).⁹⁵ Regardless, such divine chastisement of the community was not to be considered as insignificant; the apostle insists that the unworthy participation in the Lord’s Supper had already brought infirmity (ἀσθενεῖς), illness (ἄρρωστοι), and even death to some in the community (κοιμῶνται ἱκανοί, 11:30). As a solution to such a state of affairs, Paul proposes that each individual examine him or herself (δοκιμαζέτω) when participating in the meal (11:28). Presumably, such an examination would enable one to determine whether or not his or her actions would contribute to the building up or the breaking down of the community.

It is important to note here that earlier in the text Paul had recognized that not everyone in the community had previously participated in the meal unworthily. Some had shared their food. The division in the community between those who did indeed “discern the body” and those who did not is implied in Paul’s enigmatic comment in 11:19: “it is necessary that there be factions (αἰρέσεις) among you, so that the genuine (οἱ δόκιμοι) among you can be recognized (φανεροὶ γένωνται).”⁹⁶ Here, the genuine (οἱ δόκιμοι) stand for those who had recognized the importance of the community acting as a unified body. So, although some of the Corinthians had acted in a manner inappropriate for the members of the body of Christ, their selfish actions, Paul insists, had nevertheless made it possible for those who had indeed “discerned the body” to stand out from the rest.

The idea that the “genuine” in the community could be recognized is particularly significant for a number of reasons. On the one hand, the term δόκιμος can be understood in the context of table politics. The δόκιμοι (in this context probably best translated “esteemed”) would normally represent those whose social status would entitle them to a place of honor at the table. From the point of view of the Greco-Roman banquet tradition

⁹³ For οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου as demonic figures, see CONZELMANN, *1 Corinthians*, 61. By labeling some of the Corinthians ἔνοχος for Christ’s death, Paul here clearly picks up a theme from the previous chapter where he had condemned the practice of eating εἰδωλόθυστα by some in the community (i. e., the strong). There he had made the claim that one “cannot drink the cup of the Lord and the cup of demons, [one] cannot partake of the table of the Lord and the table of demons” (10:21). In other words, by eating εἰδωλόθυστα in a pagan temple, one becomes a partner with demons. So too, by eating the Lord’s Supper unworthily, one allies oneself to demons.

⁹⁴ Judgment/condemnation figures prominently in this section as the appearance of the following terms confirms: κρίμα (11:29); διακρίνω (11:29, 31); κρίνω (11:31, 32); and κατακρίνω (11:32). See ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 378.

⁹⁵ Paul only uses the term παιδεύω in this way here and in 2 Cor 6:9. LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 260.

⁹⁶ Cf. FEE who notes that 11:19 is inserted early in the section in anticipation of vv. 28–32 (*The First Epistle to the Corinthians*, 538)

therefore, Paul uses the term in 11:19 ironically: the δόκιμοι are *not* those for whom individual status takes priority over the community's fellowship. Instead, in Paul's discourse, the δόκιμοι represent those who had acted selflessly for the sake of the κοινωμία in the community rather than promoting their own interests over those of the group.⁹⁷

But since the Lord's Supper can be understood as a kind of sacrifice, the notion of the genuine (those who participate ἀξίως in the Lord's Supper)—and in particular the *manifestation* of their genuineness/worthiness (φανεροὶ γένωνται)—can also be viewed from a comparative ritual perspective. A particularly instructive parallel appears in the inscription of a household association from Philadelphia (Lydia) dating from the late second or early first century BCE. While the association was originally dedicated to the Phrygian goddess Agdistis, the inscription recounts a dream in which the leader of the association, a certain Dionysios, had been instructed to reorder the οἶκος to include altars for a number of Greek deities.⁹⁸

The inscription recounts the regulations of the association that prohibit, among other things, the use of harmful drugs and magic. The same regulations also prohibit entry into the οἶκος by any man or woman who has engaged in extra-marital sex. In several places in the inscription, the readers are admonished that the gods will not ignore the transgressions of the association members but rather will actively punish them:

The gods will be merciful to those who obey and will always give them all good things, whatever things gods give to people whom they love. But if any transgress, the gods will hate such people and inflict upon them great punishments (τιμωρίας).⁹⁹

Toward the conclusion of the inscription, the members of the association are encouraged to touch the inscription:

During the monthly and annual sacrifices, may those men and women who have confidence in themselves touch this stone on which the instructions of the god have been written, so that those who obey these instructions and those who do not obey these instructions may become evident (φανεροὶ γίνωνται).¹⁰⁰

According to this inscription, the act of touching the stele would clearly separate the worthy from the unworthy. Using Paul's terms, we could label the former group οἱ δόκιμοι. Although it is not stated explicitly, the text of the inscription strongly suggests that the unworthy person would bring upon him or herself some kind of punishment (τιμωρία) by the very act of touching the stone at the time of the sacrifices.¹⁰¹ The regulations of the association thereby encourage, if only implicitly, that the unworthy avoid the ritual altogether or suffer the consequences. Paul's admonition, while similar, has a somewhat different thrust. The apostle does not suggest, either explicitly or implicitly, that the un-

⁹⁷ SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 197; cf. COLLINS, *First Corinthians*, 133.

⁹⁸ LSAM 20= SIG³ 985; STEPHEN C. BARTON/GREG H. R. HORSLEY, "A Hellenistic Group Cult and the New Testament Churches," 7–41. It should be noted that although most scholars view this group as a voluntary association, L. Michael White and Stanley Stowers have suggested that it was more likely a household cult. See WHITE, *Building God's House in the Roman World*, 45 and STANLEY K. STOWERS, "A Cult from Philadelphia", 287–301.

⁹⁹ ll. 45–50 (trans. RICHARD S. ASCOUGH, et al., *Associations in the Greco-Roman World*, 83; cf. ll. 31–34 and ll. 40–45).

¹⁰⁰ ll. 54–60.

¹⁰¹ Of course, it is possible that the distinction between those who had and had not kept the regulations would have been φανεροὶ because those in the latter group would not touch the inscription, fearing divine punishment.

worthy stay away from the ritual meal. Instead, he encourages each of the members of the community to consider and, if necessary, to reform his or her behavior at the ritual (δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω).

6. Unintended Consequences: The Hermeneutics of Infirmity

As we have already seen, in 1 Cor 11:28–30 Paul claims that instances of infirmity, illness, and death in the community came about as a result of the unworthy participation by some in the Corinthian Lord's Supper. Although Paul no doubt thought that his interpretation of such events in Corinth was appropriate, others in the community felt otherwise. Indeed, it appears that some in the community subsequently turned Paul's own words back on him. We can see evidence of such in Paul's *apologia* of 2 Cor 2:14–7:4 (excluding 6:14–7:1).¹⁰²

In that later work, the apostle was forced to defend himself against two particular charges. First, as various passages in 2:14–7:4 indicate, Paul's honesty and integrity had been called into question by some in the community.¹⁰³ The challenge to Paul's honesty was most likely tied to the collection for the Jerusalem church (originally mentioned in the Corinthian correspondence in 1 Cor 16:1–4). Some in the community were apparently worried that Paul intended to abscond with their money rather than send it to Jerusalem. In response, Paul claimed that he was not a "peddler" of God's word (2 Cor 2:17). He also made the outright claim in 2 Cor 7:2 that he had not defrauded anyone in the community (οὐδένα ἐκπλεονεκτήσαμεν).¹⁰⁴ Second, evidence from 2 Cor 2:14–7:4 also suggests that Paul was also forced to defend his poor physical condition. Due to his infirmities—the details of which he does not divulge—he had apparently been perceived by the Corinthians as a man on his way to his death (cf. 2 Cor 4:8–9 and 6:9). Indeed, the image of the triumphal procession in 2 Cor 2:14 suggests that Paul had been viewed by some as a victim of the deity's vengeance, like a prisoner of war led to his death by a victorious general.¹⁰⁵ I suggest that these two charges directed at Paul—that he was dishonest and that his suffering represented divine retribution—should be understood together.¹⁰⁶ Furthermore, they seem to have arisen largely as a result of the community's reception of 1 Corinthians.

¹⁰² While some defend the integrity of 2 Corinthians, most view it as a composite letter. Among the latter, however, no consensus exists on the division of the canonical letter. Although some consider 2 Cor 2:14–7:4 (minus 6:14–7:1) to be a separate letter, written shortly after 1 Corinthians (e. g., G. Bornkamm, D. Georgi, H. D. Betz, D. Hellholm, M. Mitchell, et al.), as do I, others believe it to be part of a larger letter (e. g., Furnish and Thrall). Regardless, however, virtually all scholars understand 2:14–7:4 to be a self-contained literary unit with an apologetic intent.

¹⁰³ Passages that suggest that Paul's integrity was an issue include 2 Cor 2:17; 4:2–3; 6:3; and 7:2. It is also noteworthy that throughout 2 Cor 2:14–7:4, Paul repeatedly insists that he has been commissioned by the deity: 2:17; 3:6; 4:1; 4:6; 5:20; and 6:4, thus implying that he was not a charlatan, a claim that he makes explicitly in 2:17.

¹⁰⁴ On the connection between this verse and the collection, see VICTOR PAUL FURNISH, *II Corinthians*, 39 and HANS DIETER BETZ, *2 Corinthians 8 and 9*, 97.

¹⁰⁵ For the meaning of θριαμβεύω as indicating that Paul was on the way to his death, see SCOTT HAFEMANN, *Suffering and the Spirit*, 22–39; PAUL B. DUFF, "Metaphor, Motif, and Meaning", 79–92. For a recent study of the Roman triumph, particularly with regard to the fate of prisoners of war, see MARY BEARD, *The Roman Triumph*, 128–133.

¹⁰⁶ DUFF, "Metaphor, Motif, and Meaning".

Those who took exception to Paul's claims in 1 Cor 11:29–30—that the suffering and death in the community resulted from the victims' own actions—decided that the apostle's own infirmity could be understood in a similar way: Paul's suffering, they contended, represented the deity's response to the apostle's alleged attempt to defraud the community of believers. Paul, of course, was forced in his later letter to repudiate such charges. He claimed to the contrary that, although it may have *appeared* to the Corinthians that he was dying for his transgressions, such was not the case. Rather, as he says in 2 Cor 6:9:

ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν (“[we are perceived] as dying but, behold, we live!”),
ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι (“as punished, but not killed”).

In each of these lines, the first phrase (beginning with ὡς) represents merely the way that things appear. It is the latter phrase (beginning with καὶ) that actually describes the reality of the situation.¹⁰⁷ Here then Paul insists that, although he may appear to be suffering divine chastisement, in fact, he is not on his way to his death, a victim of God's vengeance. To the contrary, his own suffering, he insists, is in service of the gospel. Indeed, in a brilliant rhetorical move, he elsewhere in the same letter describes his infirmity as “the carrying around in [his] body of the dying of Jesus so that the life of Jesus might also be manifested in [his body]” (2 Cor 4:10).

As Paul's defense in 2 Cor 2:14–7:4 indicates, the apostle apparently misjudged his audience's reaction to his earlier claim that infirmity and even death in the community had resulted from the unworthy celebration of the Lord's Supper. While the apostle had no doubt intended to provoke (as he says elsewhere) a “godly grief [that] produces repentance” (2 Cor 7:10), he had instead produced anger directed at himself by at least some in the community. Of course, Paul's claim in 1 Cor 11:30 did not, by itself, cause the problems that he later struggled to overcome in Corinth. Nevertheless, it certainly added fuel to the fire.

7. Concluding Remarks

In 1 Cor 11:17–34, the apostle Paul takes the Corinthian community to task for schismatic behavior at the Lord's Supper, their regular ritual meal. Several influential, earlier studies by scholars such as Theißen and Murphy-O'Connor maintained that the σχίσματα resulted from the shoddy treatment of the poor by the rich in the community. Subsequent work has shown, however, that such a claim is overstated. While there was likely an economic dimension to the problems with the Corinthian meal, the proposal that the wealthy ate an earlier private meal, with more and better food, in a separate room of the owner's villa (i. e., the triclinium) cannot be sustained. It is much more likely that all the Corinthians ate their meal in the same place, in a rather more humble venue (e. g., a shop or workshop).

The σχίσματα mentioned by Paul (11:18) most likely refers to selfish behavior on the part of some individuals in the community. Such behavior took place not only at the δεῖπνον but also at the symposium/worship service that followed. There are two different

¹⁰⁷ Similar antithetical pairings appear in the writings of Epictetus (*Diss.* 2.19.24) and Plutarch (*Mor.* 1057D–E). For more on philosophical hardship catalogues, see JOHN T. FITZGERALD, *Cracks in an Earthen Vessel*, 47–116.

ways to understand the problems at the δείπνον, depending on how the verb προλαμβάνω is translated. If one understands the verb as carrying temporal force, then that suggests that some began eating their own meal before all the members of the ἐκκλησία arrived. If, on the other hand, the verb carries no temporal force, then the scenario would be a bit different. In that case, the problems at the δείπνον were most likely caused because most of the members of the community ate what they brought, without sharing their food. Consequently, the less fortunate in the community ate less (and also ate food of a poorer quality) while those with more financial resources overindulged (at least in comparison with others at the meal). However, regardless of how we translate προλαμβάνω, the consequence was the same: some in the community ate little while others overindulged (11:21). Paul furthermore indicates that the symposium/worship service was disorderly. This resulted from a competition of sorts; the various members of the community contended to make themselves heard (cf. 14:26). Those in the assembly were intent on demonstrating their own individual spiritual accomplishments instead of focusing on building up the group.

Paul's response in 11:17–34 was two-pronged. First, he reiterated the *paradosis* that he had previously delivered to the community (11:23–25). It emphasized the creation of the community as the body of Christ—a community free of divisions based on origin, gender, or status—brought about by the sacrificial death of Jesus. The effects of that sacrificial death, the apostle insisted, were intended to have a propagandistic effect: the creation of the diverse but unified community was proclaimed to all outsiders whenever the community gathered for its meal (11:26).

Second, the apostle warned the community that eating the Lord's Supper unworthily (ἀναξίως) was dangerous. It put one on the side of the enemies of Christ (11:27) and invited God's wrath on the community (11:30). Paul therefore encouraged the Corinthians to "discern the body" (11:29) whenever they came together for their ritual meal. By so doing, they would indeed embody the new covenant and thereby truly proclaim Christ's death in the brief time remaining before his return.

Unfortunately, Paul's claim in 11:30 (that infirmity, illness, and death in the community had resulted because some had eaten the Lord's Supper unworthily) so angered some in the community that they turned the apostle's words back on him. The *apologia* of 2 Cor 2:14–7:4 indicates that Paul was likely forced to defend his weak physical appearance because some in the community attributed his infirmity—an infirmity that they thought would result in his death—to God's avenging recompense for the apostle's alleged dishonest behavior regarding the collection for Jerusalem.

Bibliography

- ADAMS, EDWARD, "First Century Models for Paul's Churches: Selected Scholarly Developments Since Meeks", in: TODD D. STILL/DAVID G. HORRELL (eds.), *After the First Urban Christians*, 36–59.
- ASCOUGH, RICHARD S./HARLAND, PHILIP A./KLOPPENBORG, JOHN S. (eds.), *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Waco, Tex. 2012.
- BALCH, DAVID L., "Rich Pompeiian Houses, Shops for Rent, and the Huge Apartment Building in Herculaneum as Typical Spaces for Pauline House Churches", in: *JSNT* 27 (2004) 27–46.
- BARRETT, CHARLES K., *The First Epistle to the Corinthians* (HNTC), New York 1968.

- BARTON, STEPHEN C./HORSLEY, GREG H. R., "A Hellenistic Group Cult and the New Testament Churches", in: *JAC* 24 (1981) 7–41.
- BEARD, MARY, *The Roman Triumph*, Cambridge, Mass. 2007.
- BETZ, HANS DIETER, "2 Cor 6:14–7:1. An Anti-Pauline Fragment?", in: *JBL* 92 (1973) 88–108.
— "Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl", in: *ZTK* 98 (2001) 401–421.
- CHOW, JOHN K., *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTSup), Sheffield 1992.
- COLLINS, RAYMOND F., *First Corinthians* (Sacra Pagina), Collegeville, Minn. 1999.
- CONZELMANN, HANS, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Hermeneia), Philadelphia, Penn. 1975.
- CORLEY, KATHLEEN E., *Maranatha. Women's Funeral Rituals and Christian Origins*, Minneapolis, Minn. 2010.
- DOUGLAS, MARY, "Deciphering a Meal", in: *Daedalus* 101 (1972) 61–81.
- DUFF, PAUL B., "Metaphor, Motif, and Meaning. The Rhetorical Strategy Behind the Image 'Led in Triumph' in 2 Corinthians 2:14", in: *CBQ* 53 (1991) 79–92.
- FEE, GORDON D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, Mich. 1987.
- FITZGERALD, JOHN T., *Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Hardship Catalogues in the Corinthian Correspondence* (SBLDS 99), Atlanta, Ga. 1988.
- FRIESEN, STEVEN J., "Poverty in Pauline Studies. Beyond the So-Called New Consensus", in: *JSNT* 26 (2004) 323–361.
- FURNISH, VICTOR PAUL, *II Corinthians* (AB 32A), Garden City, N.Y. 1984.
- GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Culture*, New York 1973.
- HAFEMANN, SCOTT, *Suffering and the Spirit. An Exegetical Study of II Cor. 2:14–3:3 Within the Context of the Corinthian Correspondence* (WUNT² 19), Tübingen 1986.
- HORRELL, DAVID G., "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth. Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre", in: *NTS* 50 (2004) 349–369.
- JEWETT, ROBERT, *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2007.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung Zum Ersten Korintherbrief* (NTAbh²), Münster 1982.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie Früchristlicher Mahlfeiern* (TANZ), Tübingen 1996.
- KLOPPENBORG, JOHN S., "Collegia and *Thiasoi*. Issues in Function, Taxonomy and Membership", in: JOHN S. KLOPPENBORG/STEPHEN G. WILSON (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 16–30.
- LAMPE, PETER, "Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34)", in: *ZNW* 82 (1991) 182–212.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9,1), Tübingen 2000.
- LONGENECKER, BRUCE W., "Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians", in: TODD D. STILL/DAVID G. HORRELL (eds.), *After the First Urban Christians*, 36–59.
- MARTIN, DALE B., *The Corinthian Body*, New Haven, Conn. 1995.
— "Review Essay. Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty, and Survival*", in: *JSNT* 84 (2001) 51–64.
- MEEKS, WAYNE A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (2d ed.), New Haven, Conn. 2003.
- MEGGITT, JUSTIN J., *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh 1998.
- MURPHY-O'CONNOR, JEROME, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (3rd ed.) Collegeville, Minn. 2002.
- OSIEK, CAROLYN, "What Kinds of Meals Did Julia Felix Have? A Case Study of the Archaeology of the Banquet", in: DENNIS E. SMITH/HAL E. TAUSSIG, *Meals in the Early Christian World*, New York 2012, 38–56.
- ROBERTS, COLIN/SKEAT, THEODORE C./NOCK, ARTHUR DARBY, "The Gild of Zeus Hypsistos," in: *HTR* 29 (1936) 39–88.
- ROUWHORST, GERARD, "Table Community in Early Christianity," in: MARTIN POORTHUIS/JOSHUA SCHWARTZ (eds.), *A Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*, Leiden 2006, 69–84

- VAN DE SANDT, HUUB, "Do Not Give What is Holy to the Dogs' (Did 9:5D and Matt 7:6A). The Eucharistic Food of the Didache in Its Jewish Purity Setting", in: *VC* 56 (2002) 223–246.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Minn. 2003.
- "Social Obligation in the Context of Communal Meals. A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Meals", Dissertation, Harvard University 1980.
- STILL, TODD D./HORRELL, DAVID G. (eds.), *After the First Urban Christians. The Social Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*, New York 2009.
- STOWERS, STANLEY K., "A Cult from Philadelphia. Oikos Religion or Cultic Association?", in: ABRAHAM J. MALHERBE/FREDERICK W. NORRIS/JAMES W. THOMPSON (eds.), *The Early Church in Its Context. Essays in Honor of Everett Ferguson*, Leiden 1998, 287–301.
- "Kinds of Myth, Meals, and Power. Paul and the Corinthians", in: RON CAMERON/MERRILL P. MILLER (eds.), *Redescribing Paul and the Corinthians*, Atlanta, Ga. 2011, 105–149
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning Was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis, Minn. 2009.
- THEISSEN, GERD, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Philadelphia, Penn. 1982.
- VÖSSING, KONRAD, "Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler", in: *JAC* 54 (2011) 41–73.
- WHITE, L. MICHAEL, *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation Among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimore, Md. 1990.
- WILLIS, WENDELL LEE, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBLDS 68), Chico, Calif. 1985.
- WILSON, THOMAS M., "Food, Drink and Identity in Europe. Consumption and the Construction of Local, National and Cosmopolitan Culture", in: *European Studies* 22 (2006) 11–29.
- ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

The Lord's Supper in 1 Cor 11 and Luke 22

Traditions and Development

Mikael Winninge

Abriss

Wenn das Abendmahl in neutestamentlichen Texten erwähnt wird, ist dies vielmehr ein Zeugnis einer mannigfaltig entwickelten Institution als eine Erinnerung an Geschehnisse, die sich einmal in Jerusalem ereignet hatten. Die Hinweise auf die Einsetzungsworte in den sich entwickelnden Traditionen sind außerdem untergeordnet im Verhältnis zu der Darlegung in 1. Kor 11 bzw. zu der Erzählung in Lukas 22. In keinem dieser Texte erscheinen die eucharistischen Worte um ihrer selbst willen.

Im Mittelpunkt des Interesses der vorliegenden Untersuchung liegt die methodologische Herausforderung in Bezug auf den Vergleich zwischen den Varianten der Abendmahlsworte. Drei gemeinsame Ausdrücke in den Versionen bei Paulus und Lukas werden überprüft: „zu meinem Gedächtnis“, „nach dem Mahl“ und „dieser Kelch ist der Neue Bund“. Obwohl er ziemlich spät schreibt, scheint Lukas unerwartet die Pesach-Bezeichnung zu seiner Darstellung hinzugefügt zu haben. Dennoch konnten Lukas' Diasporazuhörer die Abendmahlstradition als eine christliche Adaption eines Rituals, das mit griechisch-römischen Ordungen bei den Symposia verwandt war, empfinden.

The last supper of Jesus, which he ate together with his disciples, is depicted as a significant part of the passion narratives according to all three synoptic gospels. In the gospel of John there is also a meal taking place (John 13:1–30), but there is no ceremony of institution of the Lord's Supper.¹

A distinction is here intended between the historical last supper of Jesus, of which we have no objectively reliable information in the Gospels (not even in Mark 13), and the Lord's Supper, which is a developing institution, of which several New Testament texts bear witness, including 1 Cor 11.

This particular contribution to the Sacred Meal Project deals with the complicated issue as to what extent the relevant texts in 1 Cor 11 and Luke 22 describe a developing practice and a theology of the Lord's Supper. It is possible that texts such as these contain historical elements or traces of remembrance of the last supper of Jesus in Jerusalem – and certain details need to be investigated – but, nevertheless, the main information they

¹ A distinction is here intended between the historical last supper of Jesus, of which we have no objectively reliable information, and the Lord's Supper, which is a developing institution, of which several New Testament texts bear witness, including 1 Cor 11.

supply pertains to those different ways that the institution of the Lord's Supper was celebrated in varying historical contexts during the early decades of emerging Christianity.

1. The Challenge of Comparison

A basic question to be dealt with is what should be compared and why. Since other contributions in this volume consider how the texts about the last supper of Jesus in the three synoptic gospels are related and vary depending of different narrative contexts and theological perspectives, the focus here is the relationship between the partly similar versions of 1 Cor 11 and Luke 22.² Admittedly, the different possible historical backgrounds of the texts and their tradition history are interesting, but the most realistic starting point of the endeavour here is a literary one. This is maybe the only way of to begin with some relatively certain evidence.

Although it is given that the two texts in 1 Cor 11 and Luke 22 should be compared, it is far from evident what exactly is to be compared and why.

1. 1 Cor 11:23–25 and Luke 22:19–20. Bread and wine are here connected with the Lord's body and blood.³ Such an approach has a very sharp but narrow focus.
2. 1 Cor 11:23–25 and Luke 22:17–20. This choice of text in the Gospel of Luke includes the two cups with their accompanying words respectively.
3. 1 Cor 11:23–26 and Luke 22:14–20. These verses can be said to represent full pericopes in the two scriptures.
4. 1 Cor 11:23–26 and Luke 22:14–23. This extended pericope in Luke includes the passage about the traitor at the table, cf. Mark 14:17–21, where the betrayer is mentioned before the meal instead.
5. 1 Cor 11:17–34 and Luke 22:7–38. For a more profound understanding, all texts should be read in their immediate context of discourse or narrative.

There is much to be said about these possibilities and options. One can either focus on interesting details such as how bread and wine refer to body and blood of Jesus. Or, one could concentrate on the setting of the institutional words as part of the passion narrative and the epistolary situation with its rhetoric respectively. Decisions concerning how long passages and surrounding literary contexts to consider, will necessarily have an impact on how the institutional words will be understood.

My decision in this article is to reflect on the larger literary context in 1 Cor 11:17–34 and the narrative in Luke 22:7–38 (number 5 above), because this is crucial for interpreting the institution of the Lord's Supper. However, my final focus is the *paradosis* in 1 Cor 11:23–25 and the words about the two cups and bread in Luke 22:17–20 (number 2 above).

1.1. Diachronic Considerations

Paul received a tradition about the Lord's Supper (presumably in the 30's or 40's). We cannot exclude that he changed it slightly, as the expression "received from the Lord"

² KARL OLAV SANDNES has contributed with a chapter entitled "Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew" in this publication, 453–475.

³ This kind of comparison requires the longer Lucan text. The other option would be to take the shorter text into account instead (Luke 22:17–19a). Then both wine and bread would be included, but there would then be no explicit reference to Jesus' blood.

(παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου) in 1 Cor 11:23 might suggest. We can be confident that Paul wrote to the Corinthians in the early 50's. Less certain, but highly plausible is that Mark wrote about the last supper ca 70 C.E. Mark might have quoted some kind of liturgical tradition known to him, in addition to the (orally transmitted?) passion narrative he had received.

Luke might have been written ca 90 C.E. He had probably not read 1 Corinthians. He knew the gospel of Mark, as most scholars still believe, but only incorporated a few details about the last supper from that gospel. Obviously, Luke's own experience of the Eucharist guided him, together with his narrative ambitions and theological convictions. Nevertheless, we cannot exclude that Luke had another written source at his disposal.

However, we have to reckon with the possibility that the gospel of Luke was written at a considerably later stage. What would the implications be, if the third gospel is a second century composition? Several scholars nowadays believe that Luke was written in the beginning of the second century, for instance ca 110 C.E. If so, it is more likely that he had encountered some of the Pauline epistles, e.g. First Corinthians. If so, he might have been influenced by both Matthew and John (cf. for example the farewell speech). If so, it might be possible to observe some kind of liturgical development in Luke's gospel. On the other hand, the evangelist Luke might consider himself freer to produce a narrative according to his own objectives. We will return to these considerations at the end of this article.

2. The Lord's Supper in First Corinthians: Text, Literary Context, and Social Setting

Considering the literary embedding of the key texts as the natural starting point, it can easily be ascertained that 1 Corinthians is older than the Gospel of Luke. Therefore this text is here considered first, regardless of the tradition historical backgrounds of the words about the Lord's Supper. Not only must the literary context be taken into account, but also the presumable social setting of the celebration of the Lord's Supper in Corinth.⁴

2.1. *The Text of 1 Cor 11:23–26*

²³ For I received (Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον) from the Lord (ἀπὸ τοῦ κυρίου) what I also handed on (ὃ καὶ παρέδωκα) to you, that the Lord Jesus on the night when he was betrayed (ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίετο) took a loaf of bread,

²⁴ and when he had given thanks (εὐχαριστήσας), he broke it and said, "This is my body that is for you. Do this in remembrance of me."

²⁵ In the same way (ὡσαύτως) he took the cup also, after supper (μετὰ τὸ δειπνήσαι), saying, "This cup is the new covenant in my blood. Do this, as often as you drink it, in remembrance of me."

²⁶ For as often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim the Lord's death until he comes (ἄχρι οὗ ἔλθῃ).

⁴ Cf. the contribution of PAUL DUFF, "Alone Together" in this volume, 555–578.

This passage contains significant terminology also in its introduction, which is highlighted in the quotation above. First of all, we find the loaded expression Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ... ὃ καὶ παρέδωκα (“For I received ... what I also handed on”). The most plausible interpretation is that the expression describes the Jewish practice of handing over tradition. Yet, the same expression could be used in the mysteries.⁵ In comparison with the almost identical expression in 1 Cor 15:3, it is strange that Paul in our text adds the words ἀπὸ τοῦ κυρίου (“from the Lord”).⁶ Does he have authority from the Lord to reformulate tradition? In 1 Cor 15 it is obvious that Paul wants to emphasize the chain of tradition in which he is merely a link. However, here in 1 Cor 11, in one and the same breath, Paul seems to link up with the basic concept of tradition reception, but also appears to deny it by referring to his being directly commissioned by the Lord to guide the Corinthians.

2.2. Possible Influence from the Mystery Cults

One of the most complicated issues pertaining to the social setting of 1 Corinthians is if some kind of influence from the mysteries can be perceived.⁷ Several mystery cults are known in Antiquity, but among other things the complicated dating issues leaves many uncertainties unresolved. Hans-Josef Klauck is convinced that a Christian theology of the Eucharist would not have been developed without ideological interaction with the mystery cults.

The mystery cults too are an intrinsic element of the non-Jewish horizon of the reception of the Christian message. They too are embraced by the process of the enculturation of Christianity in its initial phase, and they make their own contribution to this process. In my opinion, the Christian doctrine of the sacraments ... would not have arisen without this interaction ...⁸

This issue is worth its own study, not least because of the divergent views among scholars concerning the relationship to the mysteries.⁹

2.3. Comparing Socio-Religious Groups in Antiquity

A methodology of comparison is not only crucial when comparing different texts from Antiquity. It is also urgent when various socio-religious groups in Antiquity need to be compared in terms of philosophy, religious traditions and social practice. In his book *Associations, Synagogues, and Congregations* (2003), Philip A. Harland criticizes Wayne Meeks and others for regarding Christian groups (and sometimes Jews) as being different, unique and hence incomparable with their cultural (pagan) environment.

Perhaps most striking is that in antiquity Christian, Jewish and Greco-Roman authors alike *did* compare the groups. Despite the peculiarities, both synagogues and congregations could

⁵ E.g. Diod S., *Bibl. Hist.* 5.49.5.

⁶ It is hardly satisfactory to simply refer to a mechanical tradition from Jesus through the Apostles, as some scholars claim, e.g. DIETER ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 369. Cf. Paul's argument about independence in Gal 1:15–17.

⁷ In this publication, cf. particularly the contribution by HANS DIETER BETZ, entitled “Unique by Comparison”, 1795–1832.

⁸ HANS-JOSEF KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*, 152.

⁹ See various articles in the Sacred Meal project. It is worth noting that the possible connection to the mysteries comes to the fore in some modern commentaries. Eg. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 375.

be viewed by contemporaries as associations in the usual sense, and ... could also understand themselves as such.¹⁰

Harland argues that Christianity could be identified in various ways: as “cult society”, as “new initiation rite”, and as “secret association” etc.¹¹

2.4. The Passage about the *κυριακὸν δεῖπνον* in 1 Cor 11:17–34

The most immediate and pressing problem for Paul according to 1 Cor 11:17–34 was the divisions (*σχίσματα*) among the Corinthians at the meal (v 18). Of course, it would have been interesting to know what members of the community thought about libations to different deities, including libations to the genius of the emperor, which took place at meals with voluntary associations.¹² However, it is the gathering of the community which is in focus, rather than the practice together with outsiders at other kinds of meals. Paul's description of the problem is somewhat vague, although he seems to mean that people go ahead with their own supper without there being a fair share. Some remain hungry, others get drunk (v 21). The interpretation of this is far from evident and has caused a lot of discussion among scholars, as we shall see below.¹³

Paul complains: “Do you not have homes to eat and drink in? Or do you show contempt for the church of God and humiliate those who have nothing?” (1 Cor 11:22) The designation *οἱ μὴ ἔχοντες* was understood by Gerd Theißen to refer to poverty and thus to a disparity between rich and poor in the community.¹⁴ More and better food belonged to the privileges of the host and those of higher social status. According to Theißen this was a private meal that took place before the Lord's Supper. After this private meal, the rest of the community assembled to share the bread and wine of the ritual.¹⁵

A significant aspect for a correct understanding of the ritual meal is the question about what kind of building was used. Influential research on this issue was provided by Jerome Murphy-O'Connor, both with regard to excavations in Corinth and by analogy to the archaeological finding of a Roman villa at Anaploga.¹⁶ Only a small number of elite members (maybe ten persons) could be accommodated in the triclinium of the house and recline there together with the host. The rest of the community (no more than 40 persons in all) might have been gathering, presumably sitting in the atrium.¹⁷

¹⁰ PHILIP A. HARLAND, *Associations, Synagogues, and Congregations*, 210–212.

¹¹ Several of the contributions of other scholars in the Sacred Meal Project deal with these and related issues.

¹² Cf. HAL TAUSSIG, *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*, 78.

¹³ See also DUFF, “Alone Together”, in this publication, 555–578.

¹⁴ GERD THEIßEN, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, 145–174.

¹⁵ WAYNE MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*.

¹⁶ JEROME MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*.

¹⁷ In several ways Peter Lampe agreed with both Theißen and Meeks, but added a significant interpretation pertaining to the sequence of the meal. He believed that the meal was a “potluck”, a Greco-Roman *ἔρανος*, where the guests were supposed to bring their own food. First, we have the *δεῖπνον* (or the *primae mensae*) of the banquet, when the wealthy reclined in the triclinium. This was followed by the dessert (*secundae mensae*). According to Lampe, this was when the whole community gathered for the Lord's Supper. See PETER LAMPE, “Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17–34)”, 182–212.

The view that some wealthy Christians in the Corinthian community like Gaius for instance, owned a luxury villa of the kind excavated at Anaploga was seriously questioned by David G. Horrell. Instead he drew attention to the excavations made in central Corinth close to the theatre.¹⁸ He suggested another kind of building as a venue for the congregation. The meetings might have taken place in rooms behind the workshop of artisans or traders, or maybe in a large room on the first floor above a butchers' kitchen shop. It could have been possible to accommodate about 50 persons on benches and floor in such a venue. If this was the case, the segregated community envisioned by Murphy-O'Connor, with some reclining in the triclinium and others sitting in the atrium, was not the problem. The divisions (σχίσματα) among the Corinthians must have been due to something else. If the gathering included a "potluck", a Greco-Roman ἔρανος, to which each participant brought own food, the differences in terms of quantity and quality could easily lead to segregation and feelings of envy.¹⁹

Konrad Vössing has suggested another explanation for how the community could gather in one place.²⁰ Normally banquets were small gatherings of the elite. Texts and iconography provide us with the rather uniform picture that just a few people reclined and ate and drank together. However, there are examples of larger groups gathering, where some, supposedly of higher status, were reclining and others were sitting and eating.²¹ Associations in Antiquity could involve differences in hierarchy. This could lead to conflicts and divisions. When the associations assembled different subgroups were formed. There are examples of buildings, like the ones in Ostia, where lots of people could assemble at one time. Vössing envisions a situation in Corinth with similar subgroups, where people were divided according to status and relationships. The problem according to Vössing was not individual misbehaviour, but that the groups were separated and ate different food without waiting for each other. This theory is interesting, but it is highly speculative when it comes to possible concrete localities in Corinth.

Not only have the potential buildings used determined the interpretation of the situation at the Lord's Supper. Even more the understanding of the circumstances around the meals themselves is a clue to get a grip of what the problem of divisions could have been. Important work has been done in analysing various types of Greco-Roman meals in comparison to the Lord's Supper.²² However, there are significant common denominators that occur as a pattern in most Greco-Roman meal practices. In that regard the Lord's Supper can be described as a rather normal meal in most of its details.²³ (1) If there was room enough people reclined throughout the meal. (2) After the meal (δεῖπνον) a symposium (σμπόσιον) followed. (3) This included conversation and entertainment. Between the meal and the symposium a libation (normally of wine) functioned as a transition. (4) The

¹⁸ DAVID G. HORRELL, "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre", 349–69.

¹⁹ LAMPE, "Das korinthische Herrenmahl", 182–212.

²⁰ KONRAD VÖSSING, "Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler", 41–73.

²¹ VÖSSING here mentions a relief from Amiternum. See VÖSSING, "Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11", 54–55 and 73.

²² HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung zum Ersten Korintherbrief*.

²³ See MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Sociologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. See also DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*.

symposium was led by a chosen person (the συμποσίαρχος). (5) Not only invited guests were present, but also servants, entertainers, and sometimes uninvited individuals.²⁴

The Corinthian situation probably did not allow all participants to recline.²⁵ The Lord's Supper began with the meal (δεῖπνον). Both in the passage that describes the abuses (1 Cor 11:17–22) and in the beginning of the institutional words connected with the bread (1 Cor 11:23–24) focus is on eating.²⁶ Whereas the Greco-Roman meal ended with the libation as a transition to the symposium, the early Christian practice in Corinth had the blessing over the cup (1 Cor 11:25). An intriguing issue is what the symposium consisted of in the Corinthian community. When the ritual with the Lord's Supper was concluded, did they continue with the worship service, as described in First Corinthians 14? There we seem to have evidence of the presence of uninvited individuals and outsiders (1 Cor 14:23). Be as it may, at any rate it is clear that Paul's expression "the cup also, after supper" (καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι) demonstrates that ritual in Corinth was understood in the context of a Greco-Roman meal with a consecutive libation and symposium. And as a matter of fact, this is significant enough, because it situates the whole celebration in a Greek milieu, rather than in a Jewish Passover context. Inasmuch as the text about the Lord's Supper in First Corinthians 11 is the oldest extant New Testament text on the subject, this is relevant for the interpretation of the narrative texts in the gospels.

Several details of interest could be commented upon with regard to the context of the *paradosis* that verses 1 Cor 11:17–34 constitute. According to Paul the whole community ought to examine themselves, individually (1 Cor 11:28). Most probably, members of the congregation arrived at different times. Those of higher social status could certainly spend more time together than poor day-labourers.²⁷ This is related to the accusation that the different groups do not wait for each other (1 Cor 11:21). Moreover, this leads to the humiliation of those who have nothing (1 Cor 11:22). The greed at the table seems to correspond to a similar selfishness during the worship service, which obviously took place after the meal (1 Cor 14:26).²⁸

2.5. The Interpretation of the *paradosis* in 1 Cor 11:23–25

For Paul the loaf of bread is both "spiritual food" (as in 1 Cor 10:4) and "a sharing in the body of Christ" (as in 1 Cor 10:16).²⁹ It is also connected with the sense of belonging to a community. "Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread" (1 Cor 10:17).

To what extent and in what way the phrase τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν has sacrificial overtones can be a matter of dispute.³⁰ Even if the community character is emphasized, with reference to the image of the "body of Christ" in chapter 12, the atoning or vicarious dimension is hard to exclude. The fact that Paul later in the epistle refers to another *para-*

²⁴ For this summary, cf. TAUSSIG, *In the Beginning was the Meal*, 26.

²⁵ This seems to be indicated by 1 Cor 14:30, with persons sitting during the worship service after the meal.

²⁶ However, the blessing over the bread (v 23–24) obviously was a Jewish practice, because there was no such ritual in the Greco-Roman banquet.

²⁷ ANDREAS LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, 259–261.

²⁸ SMITH, *From Symposium to Eucharist*, 195–196.

²⁹ JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 613–620.

³⁰ E.g. HANS CONZELMANN, *1 Corinthians*, 197–198.

dosis with the expression that “Christ died for are sins” (ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), 1 Cor 15:3, makes it clear that sacrifice is part of the picture.

The saying connected to the cup is conspicuous: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμφῳ αἵματι. The “new covenant” refers to Jer 31:31 (38:31 LXX), whereas the blood provides a link to Ex 24 and the Sinai context.

3. The Last Supper in Luke: Text, Literary Context, and Narrative

As I argued initially, there are several options concerning the length of the text to take into consideration.³¹ Inasmuch as the background of the Eucharist is one of the main objectives of the Sacred Meal Project, it is reasonable to include both cups in Luke with accompanying words. After all, if the evaluation is made that the shorter text of Luke is the more original one, verses 17–18 have to be included in order to have a cup at all.

3.1. *The Text of Luke 22:17–20*

Here follows Luke 22:17–20, thus including both cups and distinguishing between the shorter and the longer text by means of highlighting. (The shorter text is the one highlighted, whereas the longer also includes the remaining part of v 19 and v 20 – with all the additional Greek words supplied within parentheses.)

¹⁷ Then he took a cup (ποτήριον), and after giving thanks (εὐχαριστήσας) he said, “Take this and divide it among yourselves;

¹⁸ for I tell you that from now on I will not drink of the fruit of the vine until the kingdom of God comes.”

¹⁹ Then he took a loaf of bread (ἄρτον), and when he had given thanks (εὐχαριστήσας), he broke it and gave it to them, saying, “This is my body, which is given for you. Do this in remembrance of me.” (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.)

²⁰ And he did the same with the cup after supper, saying, “This cup that is poured out for you is the new covenant in my blood.” (καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.)

3.2. *The Text Critical Problem in Luke 22:19–20*

Divergent views among scholars regarding the solution of the text critical problem since the late 19th century can be nailed down to a certain extent by periods of shifting consensus. Westcott and Hort argued in favour of the shorter text, considering it to be one of the “Western Non-Interpolations”, which can be described as uncharacteristic shortening of the text in a witness that typically presents embellishing expansions.³² It took many

³¹ See the considerations under the heading “The Challenge of Comparison” above.

³² BROOKE FOSS WESTCOTT/FENTON JOHN ANTHONY HORT, eds. *The New Testament in the Original Greek: Introduction and Appendix*, 130–131, 175–177. They were followed by a great number of scholars. A determining factor in the discussion was that the critical edition of Nestle, up to the 25th edition, contained the shorter text.

years until the pendulum swung. One of the earliest proponents for the longer Lucan text was Pierre Bénéoit.³³ In the second half of the 20th century, the originality of the long text more or less became consensus.³⁴ However, in recent years some scholars in the text critical field once again are advocating the short text.³⁵ One of the reasons for this is that the so-called Western text nowadays is valued a bit higher among text critics. Even in the genre of commentaries, possibly a beginning tendency in favour of the short text can be perceived.³⁶ Nevertheless, yet the majority of scholars maintain that the longer text should be preferred, although they as François Bovon have to admit that the quest for the "original" text has to be abandoned.³⁷ At most, it can be possible to conclude what extant textual variant probably is the oldest.

The arguments have to be weighed. First, beginning with the external evidence, it is obvious that the longer Lucan text is well attested: Ɀ⁷⁵, Ɀ, A, B, C, K L, T, W, X, Δ, Θ, Π, Ψ, 063, f¹, 1³, many minuscules and ancient versions, whereas the shorter text is supported only by parts of the Western text-type, by D and by some manuscripts belonging to the Old Latin tradition.³⁸ Second, the longer text gains support according to the principle of *lectio difficilior*, not least because the presence of two cups is awkward.³⁹ Third, the structural unity of Luke 22:15–20 is so elegantly detailed (see below 3.3) that it is hard to imagine that this could have occurred by accident with the addition of Luke 22:19b–20 (or more accurately, v 19cd–20).

The main argument in favour of the shorter Lucan text is the principle of *lectio brevior*. A second argument could be that the words in Luke 22:19b–20 are very similar to Paul's words in 1 Cor 11:24b–25. This would imply that First Corinthians was the source of a late addition to the Lucan text. Moreover, some of the linguistic features in Luke 22:19b–20 do not correspond to Luke's style elsewhere.⁴⁰ However, the arguments about the similarities with Paul's expressions and the uncharacteristic Lucan style can just as well prove that Luke himself (not a later redactor or copyist) here was influenced by a tradition that he shared with Paul. Hans Klein has argued that a later hand rather would have been inclined to rely more on Mark and Matthew in filling the gaps.⁴¹ Thus, only the argument for general preference of shorter readings remains.

For the proponents of longer text, it is necessary to account for the supposed intentional exclusion of Luke 22:19b–20. In my view, the short text can be explained by the inclination to get rid of one of the two cups. Even Paul in 1 Cor 11 only has one cup. The occurrence of two cups can easily be understood both in a Jewish context with festive

³³ PIERRE BÉNOIT, "Le récit de la cène dans Lc xxii, 15–20: Etude de critique textuelle et littéraire", 357–393.

³⁴ HEINZ SCHÜRMANN argued for the longer text in a way that had many followers. See HEINZ SCHÜRMANN, "Lk 22,19b–20 als ursprüngliche Textüberlieferung", 364–392, 522–541.

³⁵ BART D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, 197–209; DAVID C. PARKER, *The Living Text of the Gospels*, 148–157. But cf. also similar views among earlier scholars such as ARTHUR VÖÖBUS, "A New Approach to the Problem of the Shorter and the Longer Text in Luke", 457–463; MARTIN RESE, "Zur Problematik von Kurz- und Langtext im Lk xxii.17ff", 15–31.

³⁶ E.g. JOHN T. CARROLL, *Luke: A Commentary*, 428–437.

³⁷ FRANÇOIS BOVON, *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53*, 152–156.

³⁸ See ROGER L. OMANSON, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, 147–149.

³⁹ JOSEPH A. FITZMYER, *Luke X–XXIV*, 1387–1389; See also ROBERT F. O'TOOLE, "Last Supper", 234–241.

⁴⁰ OMANSON, *A Textual Guide*, 149.

⁴¹ HANS KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 664–665.

meals and in accordance with Greco-Roman practice at the *symposia*. However, at a later stage it might have seemed odd for Christian copyists who had a very clear idea of what the celebration of the Eucharist must be like (one cup). An alternative, but less plausible, explanation of the short text could be that it is an abbreviation in order to save space with the assumption that the readers or the intended audience anyhow knew by heart what followed (in the liturgy). At any rate, it is helpful to read real manuscripts and not only the eclectic text. Moreover, the impact of community practice on the wording in the manuscripts is important to reflect upon. The reconstructed text of Marcion's *Evangelion* is a relevant example. Although Marcion's text is considered to be a representative of the Western text-type, Marcion obviously includes parts of Luke 22:19b–20, for instance by using the expression “after they had dined” and then mentioning both the bread and the cup.⁴²

Since it is within the immediate scope of this article to compare the Eucharistic words of Paul and Luke, it is crucial to reflect on the implicit consequences of a shorter text pertaining to such a comparison. These consequences can be summarized as follows: First, there will be only one cup, distributed before the bread. Second, there will not be a single word about sharing the cup or drinking after the meal (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι). Third, the one occurrence of the word remembrance (ἀνάμνησιν) disappears from the text (Paul has the word twice). Fourth, the explicit reference to the new covenant (καινὴ διαθήκη) is lost. Fifth, as a consequence, there are less, if any, sacrificial connotations in Luke's account of the last supper of Jesus. Neither the expression τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον nor the words τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον remain. Interestingly, this is in accordance with the opinion of some scholars.⁴³ They argue that this is correct understanding of Luke and his theology. Luke does not reflect in terms of atonement in connection with the death of Jesus. However, such an opinion can be defended, neither in Luke's gospel, nor in Acts.⁴⁴

3.3. *The Structure of Luke 22:14–20*

There are good reasons to consider Luke 22:14–20 as one single pericope. So it is presented in Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (28th revised edition). The structure of the text clearly supports this understanding of a deliberately woven literary texture.

¹⁴ At the table ...

^{15–16} Jesus said, “I have eagerly desired to eat this **Passover** (τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν) (A¹) with you before I suffer; for I tell you, *I will not eat it until it is fulfilled in the kingdom of God.*” (B¹)

^{17–18} Then he took a **cup** (A²), and after giving thanks he said, “Take this and divide it among yourselves; for I tell you that from now on *I will not drink of the fruit of the vine until the kingdom of God comes.*” (B²)

⁴² For this interesting circumstance see the evidence of Marcion's *Evangelion* in JASON D. BEDUHN, *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*, 124, 185–186.

⁴³ E.g. UDO SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 286.

⁴⁴ E.g. MICHAEL WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 705.

³⁹ Then he took a **loaf of bread** (C¹), and when he had given thanks, he broke it and gave it to them, saying, "*This is my body, which is given for you. Do this in remembrance of me*" (D¹)

²⁰ And he did the same with the **cup after supper** (C²), saying, "*This cup that is poured out for you is the new covenant in my blood.*" (D²)

The highlighted words and expressions demonstrate a structure of pairs (**bold** and *italic* respectively). To eat the Passover meal (A¹) constitutes a pair together with the first cup to be divided among the disciples (A²). Both the meal and the cup are accompanied by the interpretative words by Jesus about his not eating (B¹) and drinking (B²) until the kingdom of God comes, thus forming a second pair of expressions. The third pair consists of the loaf of bread (C¹) and the second cup (C²), which corresponds to the first pair (A¹⁻²). Finally, the fourth pair of expressions consists of the interpretative word of Jesus about his body (D¹) and his blood (D²).

Is this elegant structure maybe an argument for the longer text? Or is it in itself evidence of a later literary development? The answer is not given, but one could reflect on the consequences of leaving out verses 19b–20. In that case, the loaf of bread (v 19) forms a pair together with the first (and only cup). The bread is then interpreted as "my body", after which we now have a full stop. The (first) cup, on the other hand, is not interpreted in a similar way. The disciples are only told to divide it among themselves. Moreover, the pair about the kingdom of God becomes very odd in terms of structure. One would have expected it together with the loaf of bread rather than together with the eating of the *pascha*. All in all, it is difficult to account for the present structure without building upon the longer text.

3.4. The Narrative of Luke

If considering the larger literary context of the Lucan narrative, it is inevitable to begin with the preparation for the Passover meal (Luke 22:7–13) and to end with the conclusion of the meal, when Jesus left the room and went out to the Mount of Olives (Luke 22:39).

The question about genre is crucial for a correct understanding of Luke's narrative in chapter 22. In his commentary, Robert Tannehill characterizes verses 14–23 as a farewell meal, and verses 24–38 as a farewell discourse.⁴⁵ He emphasizes that the scene of the last supper is expanded with additional discourse in comparison to the gospels of Mark and Matthew. In Luke's gospel attention is paid to the circumstance that the apostles are at the point of taking over leadership when Jesus departs. The farewell character of the Lucan account has been thoroughly investigated by William Kurz.⁴⁶

A special issue pertaining to the farewell genre is how much focus there is on the betrayer. It should be observed that mention of the betrayer is moved from the beginning of the meal (Mark 14:17–21) to the end of the meal (Luke 22:21–23). It is not certain that

⁴⁵ ROBERT TANNEHILL, *Luke*, 311–323.

⁴⁶ WILLIAM S. KURZ, "Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses", 251–268. Cf. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 697–698, who is slightly hesitant to use the designation "Abschiedsrede". Cf. also HEINZ SCHÜRMAN, "Der Abendmahlsbericht Lk 22,7–38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung", 108–150.

Jesus actually did eat this meal at all according to Luke (cf. the expressions in Luke 22:16 and 18). If so, he did not eat with the betrayer (who is not mentioned by name).

Luke 22:24–38 can be described as four loosely connected pericopes of different origin: dispute about the greatness of the future leaders, twelve thrones in the kingdom, prediction of Peter's denial, the two swords. The common denominator is that these pericopes in various ways deal with the succession in leadership.

3.5. *The Pesach Connotations in Luke 22:17–20*

The question of what kind of meal the last supper of Jesus was can be answered in various ways. One option is to focus on community meals in the Hebrew Bible and in contemporary Judaism. Not least the use of eschatological metaphors related to some Jewish festive meals is significant.⁴⁷ It has often been taken for granted that the last supper was a Passover meal and several scholars have scrutinized the details in trying to argue the case.⁴⁸ In general scholars have become more sceptical to the identification of the (historical) last supper of Jesus as a *Pesach* meal.⁴⁹ Nevertheless, even in recent time the hypothesis of identification of the last supper and a Passover meal has been revisited and restated.⁵⁰ One thing is for sure: very little can be said with certainty about the ritual of the celebration of the Passover meal in the first century C.E.⁵¹ Therefore, it is wise to be hesitant in finding parallels, in order not to make anachronistic projections.

To my mind, there is no reason to doubt that there are *Pesach* connotations in Luke's narrative. On the contrary, such connotations are obvious (Luke 22:7, 15). However, it is something completely different to state that the last supper of the historical Jesus was a Passover meal. We have to distinguish between reference to *Pesach* in terms of history, liturgy, redaction, theology and narrative. Regardless of what Jesus might have done or said before or during Passover, we have to evaluate the likelihood of a connection being made in the evolving practice of the Eucharist among the first Christians. Redaction critical reflections are also necessary, because there are differences between the evangelists. Moreover, the levels of developing theology and the varying narrative scopes need to be considered.

3.6. *The Interpretation of the Institution of the Lord's Supper in Luke 22:17–20*

As a starting point, thus, we have two cups and one loaf of bread with accompanying Eucharistic words, which is quite odd. On the narrative level, one gets the impression that the first cup emphasizes the awareness of Jesus that he will drink no more before he dies. He urges the disciples to divide the cup among them (maybe without Jesus drinking). The loaf of bread (Luke 22:19) forms a pair with the second cup (as we saw above in 3.3). There is not enough evidence to understand the two cups against the background of a

⁴⁷ O'TOOLE, "Last Supper", 234–241.

⁴⁸ The main proponent of this view is JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (3rd ed.; Göttingen, 1960).

⁴⁹ E.g. KLAUCK, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult*, 330–331, 369–370; See also X. LÉON-DUFOUR, *Sharing the Eucharistic Bread*, 38–45.

⁵⁰ See JOEL MARCUS, "Passover and Last Supper Revisited", 303–324.

⁵¹ E.g. GÜNTER STEMBERGER, "Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments", 147–158. See also WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 702.

Jewish Pesach celebration. The phrase about the cup “that is poured out for you” (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον) raises the possibility that the second cup is a libation, whether it is understood as a Jewish drink offering or given meaning in the Greco-Roman context of the author. When 1 Cor 11 and Luke 22 are compared below, it is possible to have a more accurate understanding of Luke 22.

4. The Eucharistic words in 1 Cor 11 and Luke 22

Since my focus in this article is the understanding of the early Christian celebration of the Eucharist and the institutional or interpretative words that accompany this developing practice, I will now direct my attention to comparing and analysing the Eucharistic words as they appear in 1 Cor 11:23–25 and Luke 22:19–20. In order to evaluate the similarities and differences, it is vital to refer to the alternative tradition in Mark 14:22–24.

4.1. *The Eucharistic Words in English (NRSV)*

1 Cor 11	Luke 22	Mark 14
<p>²³ ... that the Lord Jesus on the night when he was betrayed took a loaf of bread,</p> <p>²⁴ and when he had given thanks, he broke it and said, “This is my body that is for you. Do this in remembrance of me.”</p> <p>²⁵ In the same way he took the cup also, after supper, saying, “This cup is the new covenant in my blood. Do this, as often as you drink it, in remembrance of me.”</p>	<p>¹⁹ Then he took a loaf of bread, and when he had given thanks, he broke it and gave it to them, saying, “This is my body, which is given for you. Do this in remembrance of me.”</p> <p>²⁰ And he did the same with the cup after supper, saying, “This cup that is poured out for you is the new covenant in my blood.”</p>	<p>²² While they were eating, he took a loaf of bread, and after blessing it he broke it, gave it to them, and said, “Take; this is my body.”</p> <p>²³ Then he took a cup, and after giving thanks he gave it to them, and all of them drank from it.</p> <p>²⁴ He said to them, “This is my blood of the covenant, which is poured out for many.”</p>

4.2. The Eucharistic Words in Greek

1 Cor 11	Luke 22	Mark 14
<p>²³ ... ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδeto ἔλαβεν ἄρτον</p> <p>²⁴ καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.</p> <p>²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.</p>	<p>¹⁹ καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.</p> <p>²⁰ καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.</p>	<p>²² Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου.</p> <p>²³ καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.</p> <p>²⁴ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.</p>

Before comparing and analysing the details, a brief reflection on the possible literary dependence between the texts is needed. The common assumption is that Luke, at one stage or another, must have read the Gospel of Mark. Could Mark or Luke be dependent on Paul's text in First Corinthians? Without going into details here, it seems highly improbable that Mark knew First Corinthians. At any rate, in this case with the Eucharistic words there is not a single detail suggesting that Mark has been influenced by the wording in 1 Cor 11. However, some decades after the Gospel of Mark was written, it is more likely that Luke (or a later redactor of Luke's gospel) might have got hold of a copy of First Corinthians – at a time when the Pauline epistles were collected into a corpus of letters. Below we will have a closer look at the details. At this point, however, suffice it to say that there are two basic options. Either Luke (or a later redactor) has read or heard the content and wording of 1 Cor 11. Or, Paul and Luke, independently, refer to the rather strict ceremonial wording of the Lord's Supper practiced in communities that they are familiar to.⁵²

4.3. A Closer Look at the Details

1 Cor 11	Luke 22	Mark 14
<p>²³ ... ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδeto ... that the Lord Jesus on the night when he was betrayed</p> <p>ἔλαβεν ἄρτον took a loaf of bread</p> <p>²⁴ καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν and when he had given thanks, he broke it</p>	<p>¹⁹ καὶ λαβὼν ἄρτον Then he took a loaf of bread</p> <p>εὐχαριστήσας ἔκλασεν and when he had given thanks, he broke it</p>	<p>²² Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν</p> <p>While they were eating</p> <p>λαβὼν ἄρτον he took a loaf of bread</p> <p>εὐλόγησας ἔκλασεν and after blessing it he broke it</p>

⁵² This latter view is the most common one. See e.g. O'TOOLE, "Last Supper", 237–239.

1 Cor 11	Luke 22	Mark 14
	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς and gave it to them	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς gave it to them
καὶ εἶπεν· and said	λέγων· saying	καὶ εἶπεν· and said
τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα This is my body	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου This is my body	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. this is my body
τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· that is for you	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· which is given for you	
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Do this in remembrance of me	τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Do this in remembrance of me	
²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον In the same way he took the cup also	²⁰ καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως And he did the same with the cup	²³ καὶ λαβὼν ποτήριον Then he took a cup
μετὰ τὸ δειπνήσαι after supper	μετὰ τὸ δειπνήσαι, after supper	
		εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. and after giving thanks he gave it to them, and all of them drank from it
λέγων· saying	λέγων· saying	²⁴ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· He said to them
τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ δι- αθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. This cup is the new covenant in my blood	τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου This cup [...] ^a is the new cove- nant in my blood	τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης This is my blood of the cov- enant
τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνη- σιν. Do this, as often as you drink it, in remembrance of me	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. that is poured out for you	τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. which is poured out for many

^a In the English translation the expression "that is poured out for you" comes here, instead of in the next line, as in the Greek.

The parts highlighted (in grey) demonstrate details of agreement between the versions of Paul and Luke. On four occasions identical words in the version of Mark are highlighted as well. In four other instances (**bold**) Luke appears to be following Marks gospel. Much can be said about the different details here. One initial and interesting detail is that Luke

apparently chooses the participle εὐχαριστήσας in agreement with 1 Cor 11:24 rather than following Mark's verb εὐλογήσας, which normally is regarded as more original, because of its correspondence to the Hebrew *bārakh*. Does such a detail suggest literary dependence? It might do so, but not necessarily. Another detail that is interesting is that both 1 Cor 11:24 and Luke 22:19 have the expression τὸ ὑπὲρ ὑμῶν with reference to the body. Mark has the expression τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν with reference to the blood at the end, an expression Luke picks up, but obviously changes, so that the word order agrees with the previous τὸ ὑπὲρ ὑμῶν about the body. This appears to indicate that Luke, when he reads Mark 14:22–24, brings in details from that text as long as they do not contradict the basic version he shares with Paul.

Let us now focus on three very special and important elements that Paul and Luke share in their versions of the Eucharistic words. These are (1) the commandment to do this in remembrance of Jesus, (2) the cup after supper, and (3) the new covenant.

4.4. "In Remembrance of Me" (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν)

The whole expression τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ("Do this in remembrance of me") is identical in 1 Cor 11:24 and Luke 22:19. If Luke is not quoting First Corinthians here, the expression might be recalled orally, especially if it was part of regular Eucharistic practice.

An important question is if this particular expression is original in the sense that it goes back to a common oral tradition, which is older than the composition of First Corinthians. The main argument that this is the case is that Paul does not use the word ἀνάμνησις in other places.⁵³ Although this cannot be confirmed by clear evidence, we are probably correct to assume that Mark either did not know this tradition or he simply did not choose to quote it. If the latter is the case, it could be explained by the circumstance that Mark's narrative focused on what happened during the last meal of Jesus together with his disciples, even if the narrative contains Eucharistic connotations. If the reason was that Mark was not familiar with the remembrance commandment, it might depend on a situation when Eucharistic practice and ceremonial wording at most was under development. Evidently, ritual and worship was far from uniform in early Christian communities.⁵⁴

What we can say with confidence is that the remembrance commandment meant something to Paul. The intriguing thing is what it meant to him and the Christ believers in Corinth.

Did it primarily refer to the traditional Jewish meaning of *Pesach*,⁵⁵ which Paul could have informed the Gentiles about, or did it naturally bring into mind those Greco-Roman meals that were held to commemorate a dead founder or benefactor?⁵⁶ Maybe an argument against the latter is that such remembrance meals were usually held on the birthday of the famous person, but how would we know?

One thing is what reference an expression such as εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν might have had for people at a certain time. Quite another is to understand the tradition history

⁵³ ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 369.

⁵⁴ See LEONARD CLEMENS, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*.

⁵⁵ So e.g. HANS KOSMALA, "Das Tut zu meinem Gedächtnis", 81–94.

⁵⁶ Such meals were common in Antiquity. E.g. *Diogenes Laertius* 10.16–22.

of the expression. If the historical Jesus ever said something of the kind, it presumably referred to *Pesach* in one way or another (cf. Ex 12:14, Deut 16:3). In what way it also referred to his individual understanding of his vocation and commitment is harder to tell with any historical reliability.

The expression might have its roots among believing Jews in Jerusalem who were part of the Jesus movement after his death. They might have interpreted the passion of Jesus in terms of *Pesach*, but, once again, we do not know for sure.

If the remembrance commandment instead first appeared in Diaspora tradition, it is more probable after all that the idea reflected the practice of Greco-Roman meals commemorating the dead founder of the association. In that case, it cannot be excluded that Corinth was one of the first places where the expression εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν came into use.

If we consider the possibility that Luke (or a later redactor of the gospel) was literary dependent on First Corinthians and thus included the remembrance commandment in his portrayal of Jesus and the narrative about the last supper with his disciples, it might even be the case that Luke was the first evangelist to exploit the intrinsic *Pesach* connotations of a basically Gentile concept from the Diaspora tradition.⁵⁷

4.5. "After Supper" (μετὰ τὸ δειπνῆσαι)

Each of the words ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι in 1 Cor 11:25 also appear in Luke 22:20, but in another word order, namely καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι. The meaning is basically the same. Obviously, the position of the word ὡσαύτως is only a matter of style.

Without doubt the most interesting component in this quotation is the expression μετὰ τὸ δειπνῆσαι ("after supper"). As with the remembrance commandment we may ask if the expression μετὰ τὸ δειπνῆσαι is original in the sense that it goes back to a common oral tradition, which is older than the composition of First Corinthians. Despite any hypothetical reconstruction of the tradition history of the expression "after supper", the crucial question is how Paul and his contemporaries understood it.

Did it refer to how the *Pesach* meal was organised in Jewish tradition or did it rather presuppose and refer to the common Greco-Roman practice at the *symposia*? Even if the history of the expression goes back to the practice at the Jewish *Pesach* meal, the Gentile believers in Corinth most probably associated the cup after dinner with what took place at the *symposia*.

If Luke's longer text gives a historically reliable account of some of the details connected with the occasion of last meal of Jesus together with the disciples in Jerusalem, the expression μετὰ τὸ δειπνῆσαι might be evidence to an established Jewish tradition of several ceremonial cups of wine during the *Pesach* meal. However, we cannot know how much of this that Luke actually had detailed knowledge about and how much of it he understood after all. Just as his audience, Luke himself most probably connected the celebration with the practice at the *symposia* in the Greco-Roman world.

⁵⁷ It is a matter of dispute how much, if at all, Mark 14:22–24 actually links up with and uses the *Pesach* motif.

4.6. “The New Covenant” (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη)

The expression τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη is common to 1 Cor 11:25 and Luke 22:20. “This cup [is] the new covenant” is an exact translation of the core expression. Both Paul and Luke add the words “in my blood” with reference to the new covenant, but they do so with slight variation in the Greek wording.

Mark’s words clearly run differently: “This is my blood of the covenant” (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης).⁵⁸ So the question is which of the two traditions is oldest and most reliable. Since neither Paul nor Luke expounds on the expression “the new covenant” in their respective contexts, the wording is most probably “original”. There are good reasons to believe that Paul simply received this expression as already formulated tradition and thus in good Jewish manner handed it over to the Corinthians when he founded that community. The tradition in Mark maybe represented a variation in ceremonial wording practice in use in other congregations. A consequence of the varying wordings between the versions in Mark and Paul/Luke respectively, is the Hebrew Bible reference. Whereas Mark obviously hints at Ex 24:8, the text of Paul and Luke most probably alludes to Jer 31:31.⁵⁹ Several scholars regard this as a later development in comparison to Mark.⁶⁰ However, it is important to remember that Paul also can speak of the blood of Christ in terms of sharing (κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ) in 1 Cor 10:16.⁶¹

5. Traditions and Development

John Dominic Crossan’s has described the passion narrative as “prophecy historicized”.⁶² Helmut Koester agrees with this thesis, but he would rather formulate it: “history told in the words and images of prophecy”.⁶³ The passion narrative existed in oral form before it was written down. The differences we perceive in the texts have their roots in oral performance within the context of the liturgy of the celebration of the Eucharist. Readings of Scripture included texts about the Servant of God from Deutero-Isaiah.⁶⁴

According to Koester, this is what happened after the death of Jesus. The disciples gathered together, as they had done when Jesus was alive. They read the Scriptures, prayed, and shared the bread and cup. While doing so, they realised that Jesus was mysteriously present among them.⁶⁵ “Not historical memory but the reading of Scripture in the context of the liturgy of the Eucharist gave the language to the development of the passion narrative. Constant retelling in the context of the rereading of Scripture provided new insights. Thus the narrative was continuously enlarged in the process.”⁶⁶

⁵⁸ Some ancient authorities add “new”, but this is most likely under secondary influence from Luke’s gospel.

⁵⁹ ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 372–374.

⁶⁰ E.g. JEAN-MARIE VAN CANGH, “Le déroulement primitif de la Cène”, 193–225.

⁶¹ See the discussion below (Traditions and Development).

⁶² JOHN DOMINIC CROSSAN, *The Cross that Spoke*.

⁶³ HELMUT KOESTER, *Paul and his World*, 100.

⁶⁴ KOESTER, *Paul and his World*, 100. For the importance of Is 53 in Luke-Acts see also MIKEL C. PARSONS, *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, 83–111.

⁶⁵ KOESTER, *Paul and his World*, 100.

⁶⁶ KOESTER, *Paul and his World*, 101.

When Paul in 1 Corinthians 11 quotes an established tradition, it indicates that it is older than his own confession of Jesus as the Messiah. A more reasonable translation of the Greek word παρεδίδοτο (1 Cor 11:23) is “handed over” rather than “betrayed” (NRSV and many other translations). The story about Judas, the betrayer, is later in this context (cf. Mark 14:18–21).⁶⁷ The choice of the word παραδιδόναι is a clear reference to the Greek text of Isa 53:6, where it is written: “The Lord handed him over for our sins” (καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν). The evident scriptural reference to Isa 53:6 also in 1 Cor 15:3 (Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς) is a strong argument for the suggested interpretation of παραδιδόναι as “handed over” in the first place.

The Suffering Servant of God from Second Isaiah most probably became the foundation story for the emerging new movement of Jesus followers. The function of story and ritual were closely related in Antiquity. Therefore the celebration of the Eucharist was the ritual to link up with the “old” story, on the one hand, and to create a sense of establishment of a “new” community.

Koester refers to how cults and rituals were connected to myths and foundational stories in Antiquity.⁶⁸ Up to a certain stage of canonization, the story restating the old tradition could change considerably. An informative example of this is how the lyrics of Pindar could recast the old Homeric story with the aim to present a convergent version of the mythical past with relation to the idea of Pan-Hellenism.⁶⁹

The creative process of producing new versions of foundational stories, reaching back to the old mythical past and the epics of Homer, can be clearly detected in the epics of Virgil. In his *Aeneid*, which became the national epic of Rome, Virgil created a new story about the foundation of Rome that simultaneously linked up with the old story of Troy from Homer's *Iliad*. Augustus took advantage of Vergil's newly written epic and consecrated the *Ara Pacis*, the new Alter of Peace. One of the reliefs of this monument includes a depiction of the Trojan hero Aeneas, as he brings his sacrifice in connection with the founding of Rome.⁷⁰ It is evident that Augustus attempted to establish a new imperial cult with its subsequent deification of the emperors and the reverence of Dea Roma, the city goddess of the Roman Empire. The example of Virgil and Augustus are first of all closely related to the New Testament in time. Secondly, as with the narratives in the New Testament, several versions of Virgil's epic appeared – not least in the time of Domitian.

Early Jewish traditions about the history of Israel bring evidence of the fluid character of the stories of the distant past. The narrative of the exodus and the reception of the law were in different ways connected with the idea of the formation of the nation and the renewal of the covenant, until a certain stage of canonization was reached. Remembrance of the exodus was intimately connected to the ritual of the Passover.

The story of the passion, the death and the resurrection of Jesus accompanied both the ritual of baptism and the celebration of the Eucharist. Interestingly, there is a political dimension in the foundational stories in Greece, in imperial Rome, in Israel and in early Christianity. Also the terminology used among the first Christian indicates that

⁶⁷ For the opposite view, cf. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 369–370.

⁶⁸ KOESTER, *Paul and his World*, 101–102.

⁶⁹ GREGORY NAGY, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, 52–81.

⁷⁰ KOESTER, *Paul and his World*, 103.

there are connections to the political sphere. A “gospel” was a significant announcement concerning the emperor or his achievements. The term *ekklēsia* designated the assembly of free citizens. The early Christian cult narrative is developed in association with Israel’s history and the Jewish concept of the Suffering Servant, who is Moses or a prophet like Moses – not the Messiah.⁷¹ The concept of a suffering Messiah is a later Christian misunderstanding. Klaus Baltzer has demonstrated that the Suffering Servant of Deutero-Isaiah is not a messianic figure. Rather, the Servant is described in a way that has its roots in the characterizations of Moses, especially in Deuteronomy.⁷²

According to Koester, the author of the Gospel of Mark attempts to reconcile different titles of Jesus that he found in the sources.⁷³ Should the Son of God be identified with Messiah who performs miracles or with the Suffering Servant? As an immediate response to Peter’s confession that Jesus is the Messiah, comes the announcement that the *Son of Man* has to suffer. In the transfiguration scene it is confirmed that Jesus does not belong with David, but rather with the prophets Moses and Elijah. That Jesus is Son of Man and Suffering Servant simultaneously is obvious in Mark 10:46 with its allusion to Isaiah 53. In the Gospel of Matthew we find similar concern regarding the identification of Jesus, whereas the author of the Gospel of Luke does not bother about these particular issues.

Wolfgang Schrage belongs to those scholars who have shown interest in the tradition history connected to the words and the ritual of the Eucharist, but he is careful to emphasize that it is impossible to reconstruct with certainty what Jesus once said.⁷⁴ The only reasonable thing to do is to focus on the elements contained in the New Testament versions and consider them one by one.⁷⁵ Although 1 Corinthians 11:23–25 is an older text than Mark 14:22–24, in some ways it is more advanced in a tradition-historical respect. For instance, the expression ὑπὲρ πολλῶν (Mark 14:24) is more original than the corresponding expression ὑπὲρ ὑμῶν in 1 Corinthians 11 (and in Luke 22 of course).⁷⁶ Not least the typically Semitic inclusive use of πολλῶν indicates this.⁷⁷ But on the other hand, it might be that Mark intentionally wanted to create a connection to Isa 53:12.⁷⁸ Moreover, the original position of the ὑπὲρ-expression is debated. Most scholars believe that it naturally belongs to the words about the wine (or blood) being poured out, as both Mark and Luke has it.⁷⁹ Paul’s use of εὐχαριστήσας is a Hellenistic adaptation in comparison to the Semitic expression εὐλογήσας (in the sense ‘to bless’), so in this case we might assume that Mark is older.⁸⁰ In Mark 14:23 the sentence καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες (“and all of them drank from it”) can be understood as reflecting an earlier stage when the

⁷¹ KOESTER, *Paul and his World*, 104–105.

⁷² KLAUS BALTZER, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55*.

⁷³ KOESTER, *Paul and his World*, 107–110.

⁷⁴ WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, 9–12.

⁷⁵ E.g. GÜNTHER BORNKAMM, “Herrenmahl und Kirche bei Paulus”, in: IDEM, *Studien*, 138–161.

⁷⁶ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 10.

⁷⁷ JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 181–183. For another view, cf. HEINZ SCHÜRMAN, *Der Einsetzungsbericht*, 82–132.

⁷⁸ E.g. OTFRIED HOFIUS, “Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis: Erwägungen zu 1 Kor 11.23b–25”, in: IDEM, *Paulusstudien*, 203–240.

⁷⁹ E.g. KLAUCK, *Herrenmahl*, 285–382. Note that Luke has the ὑπὲρ-expression twice, thus following both 1 Corinthians and Mark.

⁸⁰ However, this is not a self-evident conclusion, since Paul is aware of the special use of εὐλογέω in the similar context of 1 Cor 10:16, where we have the expression τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν.

events of Jesus' last supper were retold,⁸¹ but according to my opinion it is rather a result of the secondary narrative context of Mark's gospel. Very difficult is the decision concerning the characterization of the covenant as 'new' (καινή) in 1 Cor 11:25 and Luke 22:20. Even if it does not go back to Jesus, the tradition in 1 Corinthians (and Luke) might be older than Mark's expression τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης (my blood of the covenant).⁸² In some cases it is no doubt that 1 Cor 11 and Luke 22 represent an earlier stage than Mark 14.⁸³

In at least one regard, we can be sure that the texts of Paul and Luke represent an earlier stage in the tradition-historical development. It is hardly believable that an original and very natural word pair σῶμα-αἷμα deliberately could have been changed to σῶμα-διαθήκη.⁸⁴ Most probably also the expression μετὰ τὸ δειπνῆσαι (after supper) reflects an older tradition, where the Eucharist is part of Greco-Roman meal.⁸⁵

According to Hans Klein the verse Luke 22:18 about drinking of the fruit of the vine clearly indicates a borrowing from Mark 14:25, whereas the rest of Luke 22:15–18 belongs to Luke's special tradition, which links up with an early Jewish-Christian practice of celebrating Easter.⁸⁶ In Luke 22:19–20, the tradition from Mark recedes into the background and a Eucharist formula that is closely related to Paul's version in 1 Cor 11:23–25 comes to the fore.⁸⁷ Klein's argument that this was meaningful and necessary because Luke wrote his Gospel in Macedonia is interesting, but needs to be scrutinized.⁸⁸

One kind of development is the amount of *Pesach* connotations that can be perceived in different layers of the tradition (cf. 3.5 above). Whereas some scholars claim that Mark 14:22–25 has a clear *Pesach* setting while Luke has not,⁸⁹ others argue that Luke is the gospel in which such motives are introduced.⁹⁰ In my view, the only way that the account of Mark points in the *Pesach* direction is within the setting of the narrative about the passion. The text as such has little to contribute with. The words "This is my blood of the covenant" (Mark 14:23) point to the covenant at Sinai, but not to the Passover passages of Exodus.

Even if nothing can be concluded with absolute certainty, I think a number of assumptions are motivated. To link up with the questions I raised in the beginning (1.1 above), I believe that Luke is faithful to a tradition rather similar to, if not nearly identical with, the one written by Paul in 1 Corinthians. This is Luke's basic position. Luke read the gospel of Mark and picked up only a small number details from there (cf. 4.3 above). The result of Luke's compilation and narrative creativity was a later text that more readily opened up for associations of *Pesach* in the narrative. At the same time, Luke's audience

⁸¹ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinthier*, 10.

⁸² So e.g. HELMUT MERKLEIN, "Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen", 88–101, 235–244.

⁸³ See SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinthier*, 11–12.

⁸⁴ See LAMPE, "Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17–34)", 183–213. See also SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinthier*, 11–12.

⁸⁵ BORNKAMM, "Herrenmahl und Kirche bei Paulus", in: IDEM, *Studien*, 138–176. See also KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 287–288.

⁸⁶ KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 663–664.

⁸⁷ Cf. GERHARD SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas*, vol II, 445.

⁸⁸ Cf. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 67–69.

⁸⁹ E.g. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 666–667.

⁹⁰ E.g. FITZMYER, *Luke X–XXIV*, 1389.

in the Greco-Roman world, most likely interpreted the narrative within the social framework of a Hellenistic meal.

6. Summary

Luke is a late witness to the tradition about the last supper of the historical Jesus and about the development of the institution of the Lord's Supper. Nevertheless, because of Luke's careful research and his reliable quotations of an early Christian tradition, very similar to the one in First Corinthians, he remains an important witness to the ceremonial formula that developed in the Diaspora for the emerging practice of the celebration of the Eucharist.

In his account of the last supper Luke also included a small number of details from Mark's gospel. The expression "and gave it to them" (καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς), which distinguishes Luke from 1 Corinthians, depends on the narrative setting of the text (what Jesus did to his disciples). The most significant words that Luke alone shares with Mark are "poured out for" (τὸ ὑπὲρ ... ἐκχυννόμενον). It seems reasonable to assume that Luke interpreted this as a libation of the Greco-Roman kind.

Otherwise Luke shares most of the text with Paul, including the three important expressions: "in remembrance of me" (εἰς τὴν ἔμῃν ἀνάμνησιν), "after supper" (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι) and "this cup is the new covenant" (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη). I have argued that the two first are older than the Eucharist version in 1 Cor 11:23–25, whereas the third could emanate from Paul's theology by means of an explicit connection to Jer 31:31 (cf. also 2 Cor 3).

When the whole picture is evaluated, it appears that Luke, as the youngest among the authors, accentuates the aspect of *Pesach* in his narrative. Thus, *Pesach* connotations in the narrative about the last supper seem to be a later development, but a deliberate one. Nevertheless, simultaneously Luke and his audience could understand the Eucharist tradition as an early Christian adaptation of ceremonies connected with Greco-Roman procedures at the *symposia*.

Bibliography

- BALTZER, KLAUS, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2001.
- BARRETT, CHARLES KINGSLEY, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Blacks' New Testament Commentaries), (2nd ed.), London, 1971.
- BE DUHN, JASON D., *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*, Salem, Oreg. 2013.
- BÉNOIT, PIERRE, "Le récit de la cène dans Lc xxii, 15–20: Etude de critique textuelle et littéraire", in: *RB* 48 (1939) 357–393.
- BETZ, HANS DIETER, "Unique by Comparison: The Eucharist and Mithras Cult" in this publication, 1795–1832.
- BORNKAMM, GÜNTHER, "Herrenmahl und Kirche bei Paulus", in: IDEM, *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze Band II* (BEvT 28), München 1963, 138–176.
- BOVON, FRANÇOIS, *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53*. (Translated by James Crouch; edited by Helmut Koester) (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2012.
- CADBURY, HENRY, *The Style and Literary Method of Luke* (HTS 6), Cambridge, Mass. 1920 (repr. New York 1969).
- VAN CANGH, JEAN-MARIE, "Le déroulement primitive de la Cène (Mc 14,18–26 et par.)", in: *RB* 102 (1995) 193–225.

- CARROLL, JOHN T., *Luke: A Commentary* (New Testament Library), Louisville, Ky. 2012.
- CLEMENS, LEONARD, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*, Berlin 2012.
- CONZELMANN, HANS, *1 Corinthians* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 1978.
- CROSSAN, JOHN DOMINIC, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco, Calif. 1988.
- DUFF, PAUL, "Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17–34)" in this publication, 555–578.
- DUNN, JAMES D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich. 1998.
- EHRMAN, BART D., *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York 1993.
- FITZMYER, JOSEPH A., *Luke X–XXIV* (Anchor Bible), New York 1985.
- GUTSFELD, ANDREAS, "Das Kollegium bei Tisch: Überlegungen zum Beitrag der Bankette zur sozialen Kohäsion in paganen Vereinen der frühen Kaiserzeit", in: *Aposteldekret und antikes Vereinswesen* (MARKUS ÖHLER, ed.), (WUNT 280), Tübingen 2011.
- HARLAND, PHILIP A., *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Minn. 2003.
- HORRELL, DAVID G., "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre", in: *NTS* 50 (2004) 349–69.
- HOFIUS, OTFRIED, "Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis: Erwägungen zu 1 Kor 11.23b–25", in: IDEM, *Paulusstudien*, 203–240.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Die Abendmahlsworte Jesu* (3rd ed.), Göttingen 1960.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Greco-Roman Religions* (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh 2000.
- *Herrenmahl und Hellenistischer Kult: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung zum Ersten Korintherbrief* (NTAbh n.s. 15), Münster 1982.
- KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen & Basel 1996.
- KOESTER, HELMUT, *Paul and his World: Interpreting the New Testament in its Context*, Minneapolis, Minn. 2007.
- KOSMALA, HANS, "Das Tut zu meinem Gedächtnis", in: *NT* 4 (1960) 81–94.
- KURZ, WILLIAM S., "Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses", in: *JBL* 104 (1985) 251–268.
- LAMPE, PETER, "Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17–34)", in: *ZNW* 82 (1991) 183–213.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER, *Sharing the Eucharistic Bread*, New York, 1987.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9), Tübingen 2000.
- MARCUS, JOEL, "Passover and Last Supper Revisited", *NTS* 59 (2013) 303–324.
- MEEKS, WAYNE A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (2nd ed.), New Haven, Conn. 2003.
- MERKLEIN, HELMUT, "Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen", in: *BZ* 21 (1977) 88–101, 235–244.
- MURPHY-O'CONNOR, JEROME, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (3rd ed.), Collegeville, Minn 2002.
- NAGY, GREGORY, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore, Md. 1990.
- NOLLAND, JOHN, Luke 18:35–24:53 (Word Biblical Commentary 35C), Word Books: Dallas, Tex. 1993.
- OMANSON, ROGER L., *A Textual Guide to the Greek New Testament. An Adaptation of BRUCE M. METZGER'S Textual Commentary for the Needs of Translators*, Stuttgart 2006.
- O'TOOLE, ROBERT F., "Last Supper", *Anchor Bible Dictionary* IV, New York 1992, 234–241.
- PARKER, DAVID C., *The Living Text of the Gospels*, Cambridge 1997.
- PARSONS, MIKEAL C., *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Mass. 2007.
- RESE, MARTIN, "Zur Problematik von Kurz- und Langtext im Lk xxii.17ff", in: *NTS* 22 (1975–76) 15–31.

- SANDNES, KARL OLAV, "Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew: Comparison and Interpretation" in this publication, 453–475.
- SCHNEIDER, GERHARD, *Das Evangelium nach Lukas* (2nd ed; 2 vols; ÖTBK 3.1–2), Gütersloh 1984.
- SCHNELLE, UDO, *Einleitung in das Neue Testament* (6th ed.), Göttingen 2006.
- *Theology of the New Testament* (Translated by M. Eugene Boring), Grand Rapids, Mich. 2009.
- SCHRAGE, WOLFGANG, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband (EKK VII/3), Zürich, Düsseldorf & Neukirchen-Vluyn 1999.
- SCHÜRMAN, HEINZ, "Der Abendmahlsbericht Lk 22,7–38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung", in: IDEM, *Ursprung und Gestalt: Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (KBANT) Düsseldorf 1970, 108–150.
- *Der Einsetzungsbericht, Lk 22, 19–20* (NTAbh 20.4), Münster 1955.
- "Lk 22,19b–20 als ursprüngliche Textüberlieferung", in: *Bib*, 32 (1951) 364–392, 522–541; reprinted in IDEM, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (KBANT), Düsseldorf 1968, 159–92.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, Minn. 2003.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern: Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II 255), Tübingen 2008.
- STEMBERGER, GÜNTER, "Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments", in: *Kairos* 29 (1987) 147–158.
- TANNEHILL, ROBERT, *Luke* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, Tenn. 1996.
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis, Minn. 2000.
- THEISSEN, GERD, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Philadelphia, Penn. 1982, 145–174.
- VÖSSING, KONRAD, "Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 54 (2011) 41–73.
- VÖÖBUS, ARTHUR, "A New Approach to the Problem of the Shorter and the Longer Text in Luke", in: *NTS* 15 (1968–69) 457–463
- WESTCOTT, BROOKE FOSS/HORT, FENTON JOHN ANTHONY (eds.) *The New Testament in the Original Greek: Introduction and Appendix*, London 1881, 130–131, 175–177.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise

Felix John

Abstract

Gal 2,11–21 narrates a conflict about commensality in the Antioch church. Involved are both private hospitality and the ritual of the Lord's Supper. The table fellowship of the church is challenged by the question how ethnic identities are represented within the ritual. How this crisis emerges and how the involved persons try to handle it follows the typical structures of 'failed' rituals that ritual studies analyzed recently. Historically, the meal crisis is to be understood in the context of conflicts within Judaeo-Christianity.

1. Einführung

Unter den uns bekannten Äußerungen des Paulus zu Fragen der Kommensalität nimmt das in Gal 2,11–21 Erzählte eine Sonderstellung ein. Während nämlich der Apostel im 1Kor und im Röm¹ brieflich zu ihm bekannt gewordenen Speise- und Gemeinschaftsmahlpraktiken innerhalb der jeweils angeschriebenen Gemeinden oder im Rahmen ihrer Umweltkontakte Stellung nimmt, spricht Paulus gegenüber den Galatern retrospektiv über einen Mahlkonflikt, der in einer anderen als der angeschriebenen Gemeinde stattfand, und in welchen er selbst einst verwickelt gewesen war. Wie sich dieser rückblickende Abschnitt Gal 2,11–21 in die Gesamtstrategie der brieflichen Kommunikation mit den Galatern einfügt, skizziert der folgende Abschnitt (2.). Das Hauptaugenmerk liegt danach auf der Rückfrage nach den in Gal 2,11–21 erzählten Ereignissen. Das *factum Antiochenum* soll dabei zunächst als – gescheitertes – Ritual beschrieben werden (3.). Der Abschnitt 4. fragt nach dem Kontext der Geschehnisse im Rahmen der Geschichte des frühen Christentums mit einem besonderen Augenmerk auf den zeitgenössisch strittigen Identitätsfragen als Voraussetzungen der Krise. Daraufhin werden Bedeutung und mögliche Konsequenzen des Konflikts angerissen (5.).

2. Der Kontext im Gal

Mit dem komplexen Aufbau und der vielschichtigen Argumentation des Briefes ist Gal 2,11–21² in mehrfacher Hinsicht verbunden. Die Passage bildet Abschluss und Höhe-

¹ Vgl. 1Kor 8,1–13; 10,14–11,1; 11,17–34; Röm 14,1–15,7.

² Auf der Erzählebene schildern die V.11–21 die einstigen Ereignisse in Antiochien einschließlich der Rede ἐμπροσθεν πάντων (V.14) (ausführlich begründet von JONAS HOLMSTRAND, *Markers*, 157–165). „[I]n der Sache“ (HANS DIETER BETZ, *Galaterbrief*, 213) richtet sich Paulus – wie in der gesamten *narratio* (1,11–2,21) – freilich an die Galater. Aus rhetorischen Überlegungen heraus fasst Betz (a.a.O. 213f) die V.15–21 als eigen-

punkt der *narratio* (Gal 1,13–2,21), die von Anfang an zu erkennen gibt, dass der Briefschreiber nicht Fakten mitteilen, sondern Bekanntes im Hinblick auf die gegenwärtige Situation beleuchten möchte.³ Dass die Vorgänge im syrischen Antiochia den Galatern nicht unbekannt waren, bestätigen die Leerstellen, die die kurze Erzählung (V.11–14) aufweist. Über Motivationen, Hintergründe und Absichten der handelnden Akteure muss der intendierte Leser offenbar nicht unterrichtet werden. Die Erzählung umreißt bloß die Ereignisse; entscheidend ist die gleich eingangs gegebene Beurteilung (V.11) und die polemische Kommentierung, um schließlich in der großen Scheltrede an Petrus' Adresse zu gipfeln (V.14–21). Das Ende bleibt offen. Repliken oder Konsequenzen werden nicht notiert. Aller Wahrscheinlichkeit nach ließ sich die Krise nicht in Paulus' Sinn lösen (s.u. „5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts“), denn ein aus seiner Sicht positives Ergebnis hätte er vermutlich zugunsten seiner Position angeführt.⁴

Das offene Ende erweist sich in zweifacher Hinsicht produktiv für den Gal. Einerseits versucht Paulus mit seiner eigenen *narratio* gegenüber den galatischen Gegnern die Deutungshoheit über die Ereignisse zu behalten, bot sich der Ausgang des Geschehens doch für diese als Argument in eigener Sache an. Zum Anderen zeichnet die ἔμπροσθεν πάντων (V.14) vorgetragene Rede gegen Petrus nicht nur die – im Sinne des in 2,16 eingeführten Oppositionspaars antithetische – Grundstruktur⁵ der folgenden Kapitel vor, sondern liefert auch die Anleitung dazu, wie der vorliegende Brief von den Galatern rezipiert zu werden beansprucht: Wie auf der Erzählebene die vorgetragene Argumentation von einer gemeinsamen Basis ausgeht (2,16) und zu den daraus gezogenen Schlussfolgerungen nur Zustimmung zulässt, so versteht sich der Gal ebenfalls als zwingend von den Angeschriebenen zu befolgendes Votum des konsequenten und notfalls sich isolierenden Kämpfers für die „Wahrheit des Evangeliums“⁶, des Evangeliums für Juden und Heiden, das sowohl in Antiochia als auch gegenwärtig in Galatien bedroht war.⁷

Diese Synchronisierung der erzählten und der Erzählzeit im Dienste der Briefpragmatik lässt sich auch an den sich zum Teil überschneidenden Identifikationsmöglichkeiten ablesen, die Gal 2,11–21 den Briefadressaten anbietet: Die im Brief zur Rede gestellten Galater (3,1), deren Zustimmung erwartet wird (5,10), finden sich im gescholtenen Petrus wieder, auf dessen Einlenken Paulus' Worte zielten. Die innerjudenchristliche Argumentation der V.14–21 führt weiterhin den heidenchristlichen Galatern, die durch Beschneidung und Observanz bestimmter Festtage⁸ gleichsam Judenchristen zu werden

ständigen Abschnitt auf. Vgl. zur Gliederung MICHAEL WOLTER, *Paulus*, 44; PETER J. TOMSON, *Paul*, 229; RUTH SCHÄFER, *Paulus*, 223; MICHAEL BACHMANN, „Identität“, 582; CHRISTFRIED BÖTTRICH, „Petrus und Paulus“, 227; anders PHILIPP F. ESLER, „Making“, 280.

³ Vgl. Gal 1,13: ἤκούσατε. Anders urteilt MARKUS ÖHLER, *Barnabas*, 51 Anm. 157, demzufolge die Galater über die Vorgänge nichts von Paulus gehört hätten, denn die erzählerische Darstellung hätte sich dann erübrigt. Zu den galatischen Gemeinden und zum Hintergrund des galatischen Konflikts siehe jetzt FELIX JOHN, *Galaterbrief*.

⁴ Dass Paulus sich mit der Erzählung einer Niederlage verletzlich macht, ist das deutlichste Zeichen dafür, dass das – freilich parteiisch und daher tendenziös – Berichtete tatsächlich stattgefunden hat (vgl. TOMSON, *Paul*, 226).

⁵ Vgl. DIETER SÄNGER, „Strategien“, 175.

⁶ Vgl. Gal 2,5.14; 4,16; 5,7.

⁷ Vgl. TRAUGOTT HOLTZ, „Zwischenfall“, 172.

⁸ Vgl. Gal 4,10; 5,2f; 6,12f.15. Dass über das Genannte hinaus auch eine umfassende Beachtung der Tora gefordert wurde, ist von 5,3 her unwahrscheinlich. Angesichts der erkennbaren Situation dürfte Gal 2,11–21 auch als Hinweis darauf zu werten sein, dass die Adressaten des Gal nach Paulus' Kenntnisstand beabsichtig-

beabsichtigen, Paulus' theologische Position gegenüber diesen Entwicklungen vor Augen. Auch erinnert die Situation der Briefadressaten an diejenige der Antiochenischen Heidenchristen, die in der Erzählung zum *ἰουδαϊζειν* „genötigt“ werden (2,14; vgl. 6,12). Schließlich ist im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Paulus und den Adressaten anzuführen, dass in 2,11–21 narrativ verarbeitet wird, warum Barnabas, der frühere Gemeindegemeinschaftsgründer, nun nicht mehr an der Seite des Briefautors steht.¹⁰

3. Der rituelle Kontext

Mit den in 1Kor 10,14–22; 11,17–34 und Röm 14,1–15,7 vorausgesetzten Situationen hat das in Gal 2,11–21 Berichtete gemeinsam, dass die verhandelten Probleme im gottesdienstlichen Rahmen der Gemeinden auftraten und somit auch das eine Sättigungsmahlzeit einschließende¹¹ Herrenmahl betroffen war. Die Probleme in Korinth liefern einerseits ein Beispiel dafür, wie Missstände der Gemeinschaftsmahlpraxis (vgl. 1Kor 11,21,33f) das institutionalisierte *συνεσθίειν* (vgl. Gal 2,12)¹² blockieren konnten und so die Herrenmahlfeier insgesamt verunmöglichten.¹³ Andererseits zeigt die im 1Kor vorgelegte Argumentation des Paulus sein Engagement für die Bewahrung einer seinem Verständnis nach angemessenen Herrenmahlfeier, für ihn das realsymbolische, notwendige Konstituens der christlichen Versammlung.¹⁴ Vergleichbare Grundzüge trägt auch der antiochenische Mahlkonflikt. Hier bewirkt die Sezession der Judenchristen (V.12f) das Ende der Herrenmahlfeier als gesamtgemeindlichem Ritual. Der bemerkenswerte Eros, den Paulus in Gal 2,11 (bzw. 14)–21 an den Tag legt, dürfte, wie oft vermutet,¹⁵ daher *auch* der Gefährdung der Institution Herrenmahl geschuldet sein. Im Vergleich zu den an die Korinther gerichteten Worten ist aber festzuhalten, dass die dortige Argumentation am Herrenmahl selber als einem seinem ‚Inhaber‘ gemäß zu feiernden Ritual ausgerichtet ist.¹⁶ Dieser Bezug fehlt im Gal.¹⁷ Denn im Gal geht es Paulus um ein tiefer liegendes, grundsätzliches Problem, das aus seiner Sicht den ekklesialen Status der gesamten Gruppe berührt. Zudem blieb das in Antiochia strittige *συνεσθίειν* nicht auf das Herrenmahl beschränkt. Auch private Kommensalität im Rahmen der Gastfreundschaft war involviert, war Petrus doch als Gast in Antiochia aufgenommen worden (V.11).¹⁸ Aus Paulus' Sicht stand also neben dem Herrenmahl eine weitere zentrale Institution

ten, gemeindliche Kommensalität in geeigneter Form unter jüdischen Vorzeichen stattfinden zu lassen (vgl. SÄNGER, „Strategien“, 159 mit Anm. 10; GERD THEISSEN, „Gegenmission“, 287; CHRISTIANE ZIMMERMANN, *Gott*, 49).

⁹ Vgl. Gal 1,6–9; 5,1–12; 6,12f.

¹⁰ Zur Gründung der galatischen Gemeinden s.u. Anm. 40.

¹¹ Vgl. CHRISTOPH HEIL, *Ablehnung*, 135.

¹² Vgl. 1Kor 5,11; auch *συνεσθίειν* (1Kor 11,17.20.33; vgl. V.18.21); ferner Lk 15,2; Act 10,41; 11,3.

¹³ Vgl. MICHAEL WOLTER, „Identität“, 157.

¹⁴ Vgl. DERS., *Paulus*, 272–274.

¹⁵ Vgl. u.a. DIETER LÜHRMANN, „Abendmahlsgemeinschaft?“, 274; HERMUT LÖHR, „Speisenfrage“, 25; WILHELM PRATSCHER, „Beitrag“, 38 Anm. 23; HEIL, *Ablehnung*, 137.

¹⁶ Vgl. 1Kor 11,20.23.26f.32. Vgl. HANS JOACHIM STEIN, *Mahlfeiern*, 110f.

¹⁷ Der *term. tech.* für die Feier des Herrenmahls (*κυριακὸν δεῖπνον*) φαγεῖν (1Kor 11,20f.33) findet sich dementsprechend hier nicht.

¹⁸ Vgl. JACK J. GIBSON, *Peter*, 245; WAYNE A. MEEKS, *Urchristentum*, 328; JÜRGEN BECKER, *Petrus*, 56. Über die Gründe seines Aufenthalts erfahren wir nichts. Ausgeschlossen erscheint aber die Annahme einer Visitationsreise (vgl. a.a.O. 22–31).

der Gemeinde auf dem Spiel: Gastfreiheit praktizierten die frühchristlichen Gemeinden nicht nur auf Grund der gemeinantiken kulturellen Vorgabe, sondern im Rahmen des christologisch fundierten Ethos der Annahme (vgl. Röm 12,13; 15,7).¹⁹

Die rituelle Dimension frühchristlicher Kommensalität einschließlich des Herrenmahls, die unter den Vorzeichen der Ritualforschung der letzten Jahre herausgearbeitet wurde,²⁰ zeigt sich in dem in Gal 2,11–21 Erzählten zuerst darin, dass es sich bei den Mahlgemeinschaften Petrus' „mit den Heiden“ (V.12) um immer wieder stattfindende Zusammenkünfte handelte.²¹ Gegenstand des Konflikts wurde nach Paulus' Darstellung also nicht ein singuläres Ereignis, sondern eine Gepflogenheit. Diese betraf grundsätzlich die *gesamte* Gemeinde,²² die im Rahmen der ritualisierten Kommensalität ihre Juden- und Heidenchristen einende Identität zur Anschauung brachte. Dem widerspricht nicht, dass zu dem strittigen „zusammen Essen“ (V.12) auch die häusliche Gastfreundschaft, beispielsweise des Gastgebers des Petrus unter Beteiligung anderer Gemeindeglieder, und andere Zusammenkünfte zählten, bei denen nicht alle Gemeindeglieder anwesend sein konnten. Denn nach gemeinantiker Vorstellung entfaltete auch die häusliche Bankettgesellschaft gleichsam öffentliche Wirkung über den Kreis der Teilnehmer hinaus.²³ Der dem Ritual verpflichteten gesamtgemeindlichen Perspektive des Paulus entspricht, dass er seine an Petrus gerichtete Philippika ἔμπροσθεν πάντων (V.14), d.h. im Rahmen einer (ritualisierten) Gemeindevollversammlung,²⁴ verortet.

Im Gefolge des Turner'schen Modells²⁵ betonen neuere Beiträge zur Ritualtheorie immer stärker die systemimmanente Flexibilität und Kreativität gegenüber der starren Regelmäßigkeit, die auf den ersten Blick charakteristisch für ritualisiertes Handeln zu sein scheint.²⁶ Dabei kommen auch Unregelmäßigkeiten und Krisen des Ritualvollzugs in den Blick.²⁷ Sie erscheinen bei genauerer Analyse nicht mehr bloß als zu vermeidende Abweichungen vom ‚Eigentlichen‘, sondern als Integral rituellen Handelns, dem sogar eine wichtige Rolle bei der Weiterentwicklung von Ritualen und bei der (Nach-)Justierung des Verhältnisses von Ritual und Lebenswelt zukommt. Anhand von Beispielen aus unterschiedlichen Kulturkreisen beschreibt Ute Hüsken, wie Krisen und Konflikte beim Vollzug kultischer Rituale entstehen und wie die Beteiligten damit umgehen.²⁸ Einige

¹⁹ Zur Gastfreiheit in den paulinischen Gemeinden und darüber hinaus MICHAEL THEOBALD, „Perspektiven“. Vgl. allgemein OTTO HILTBRUNNER, *Gastfreundschaft*. Zum Haus als Sphäre ritualisierten Essens in der Antike vgl. den Beitrag von GUNNEL EKROTH, „Sacred Meals in Ancient Greece?“ in dieser Publikation.

²⁰ Vgl. dazu nur CHRISTIAN STRECKER, *Theologie*, 72–82. Zur Diskussion des Begriffs „Ritual“ muss im vorliegenden Rahmen auf die in starkem Maße differenzierte Ritualforschung verwiesen werden.

²¹ Diesen Aspekt bringt das Imperfekt συνήσθιεν (V.12) zum Ausdruck. Vgl. 1 Kor 11,18.20 (συνερχομένων ...). Zum rituellen Hintergrund des antiochenischen Mahlkonflikts vgl. STRECKER, *Theologie*, 309f.314–335. Zum ritualtheoretischen Zugang zum Herrenmahl vgl. den Beitrag von LUKAS BORMANN, „Das Abendmahl“ in diesem Band; vgl. ferner MEEKS, *Urchristentum*, 322–329.

²² Vgl. οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι (Gal 2,13); ἔμπροσθεν πάντων ... τὰ ἔθνη (Gal 2,14). Vgl. LÜHRMANN, „Abendmahlsgemeinschaft?“, 278.

²³ Vgl. MARTIN EBNER, *Stadt*, 184.

²⁴ Vgl. BECKER, *Petrus*, 26f; besonders gewürdigt auch bei DERS., *Autorität*, 73–81.

²⁵ Vgl. dazu MICHAEL STAUSBERG, „Ritualtheorien“, 35; STRECKER, *Theologie*, 40–71.

²⁶ Vgl. SOHAM AL-SUADI, *Essen*, 15.

²⁷ Vgl. etwa UTE HÜSKEN (Hg.), *Rituals*; RENATE SCHLESIER/ULRIKE ZELLMANN (Hg.), *Ritual*.

²⁸ Vgl. UTE HÜSKEN, „Gefahr“. Bezogen auf kommensale Phänomene könnten die von Hüsken beschriebenen Ritualkrisen mit in antiker Literatur erzählten sog. Antigastmählern verglichen werden, bei denen festliche Stimmung in Streit umkippt (dazu ANJA BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 395–478).

Beobachtungen der Autorin lassen sich m.E. in Analogie zum antiochenischen Mahlkonflikt setzen. Dabei zeigt sich, dass das in Gal 2,11–21 Erzählte nicht nur rituelle Institutionen voraussetzt, sondern sich auch innerhalb eines typischen Umgangs mit rituellen Krisen bewegt.

Hüsken geht davon aus,²⁹ dass Ritualen Handlungsabsichten zu Grunde liegen, die durch die Einhaltung einer aufgestellten Ritualregel umgesetzt werden. Der Erfolg eines Rituals wird am Grad der Befolgung der Regel abgelesen. Dabei haben die Ritualteilnehmer ihre jeweils eigene Perspektive auf die Evaluation der rituellen Vollzüge. Regelbefolgung und Ritualbewertung sind ferner von der lebensweltlichen Einbettung des Rituals geprägt: Autoritäts- und Machtstrukturen der Lebenswelt außerhalb des Rituals beeinflussen so den rituellen Vollzug.³⁰

Diese Grundstrukturen weisen auch die antiochenischen Tischgemeinschaften auf. Die Intention des Rituals bestand darin, dass die sichtbare *Communitas* der Gemeinde symbolisch die in Christus gegebene Einheit zum Ausdruck bringt. Die dazugehörige Ritualregel besagte folglich, dass die Egalität der eucharistischen Gemeinschaft von äußeren Beeinflussungen freizuhalten war. Als das Ritual störende Faktoren konnten, wie ein Blick über den Gal hinaus zeigt, etwa Fälle moralischer Verfehlungen innerhalb der Gemeinde auftreten, die vorab – durch Ausschluss oder Wiedereingliederung des Übeltäters – zu bereinigen waren.³¹ Wie aus der Kritik des Paulus an Petrus rückgeschlossen werden kann, gehörte in der antiochenischen Gemeinde auch die Darstellung jüdischer Identität zu den trennenden Faktoren, die zugunsten der Einheit der Gemeinde im gottesdienstlichen Ritual zurückzutreten hatte. Für die Judenchristen war an jüdischen Vorgaben ausgerichtetes Leben insgesamt zum „Adiaphoron“³² geworden.

Diese beschriebene Ritualnorm glaubte Petrus qua eigener Autorität modifizieren zu müssen, indem er die Forderungen der Jakobusleute nach anschaulicher Umsetzung der jüdischen Identität der Judenchristen integrierte. Dem petrinischen Beispiel folgten die örtlichen Judenchristen. Aus Paulus' Sicht stellte dies eine Abweichung von der Regel dar, die den Ritualerfolg im Hinblick auf das Handlungsziel faktisch verunmöglichte. Die entstandene Ritualkrise verschärfend kommt hinzu, dass, wie die Ritualforschung zeigt,³³ schon der Rückzug eines Ritualteilnehmers als solcher übliches Medium von Ritualkritik, somit typischer Anlass für eine Ritualkrise ist und von den übrigen Teilnehmern als Bedrohung des Kollektivrituals empfunden wird.³⁴ Auch der Machtfaktor spielte im

²⁹ Vgl. HÜSKEN, „Gefahr“, 56f.60.

³⁰ Vgl. a.a.O. 66f. „Das Ausmaß der Berechtigung, von den Regeln [des Rituals, Verf.] abzuweichen, zeigt oft den Grad der Macht an, den die Agenten innehaben und der über den rituellen Kontext hinausgeht. Die sich an solche Regelbrüche anschließende Evaluation ist ebenfalls Teil dieses Machtdiskurses.“

³¹ Vgl. 1Kor 5,11 (μηδὲ συνεσθίειν); Did 14,2; vgl. auch Gal 6,1.

³² ANDREAS WECHSLER, *Geschichtsbild*, 324 Anm. 163. Aus den einschlägigen paulinischen Formulierungen (s.u. Anm. 43) geht freilich hervor, dass die aus Petrus und den Antiochenischen Judenchristen inkl. Paulus bestehende Gruppe die beschriebene Praxis im Rahmen der ekklesialen Versammlung nicht als Aufgabe ihrer jüdischen Herkunft verstanden.

³³ Vgl. HÜSKEN, „Gefahr“, 62; HANS-GEORG SOEFFNER, „Rituale“, 28.

³⁴ Die genauen Umstände des petrinischen Rückzugs und der paulinischen Reaktion darauf teilt Gal 2,12 nicht mit. Umstritten ist, was die in V.12 verwendeten Imperfektformen ὑπέστανεν καὶ ἀφώριζεν ausdrücken. Sollte gemeint sein, dass die getrennten Tischgemeinschaften mehrfach (vgl. συνήσθηεν [V.11]) stattgefunden haben, kann mit ÖHLER, *Barnabas*, 51, gefragt werden, warum Paulus dann nicht sofort in das aus seiner Sicht illegitime Verhalten eingegriffen hat. Der Einwand könnte sich aber durch den Hinweis auf die häusliche Bewirtung (s.o.) entkräften lassen. Auf Grund der hier angenommenen historischen Konsequenzen

Konflikt eine Rolle. Denn Petrus kann nach paulinischer Darstellung auf Grund seiner Vorbildfunktion die örtlichen Judenchristen mitreißen. Zudem spitzt Paulus bewusst seine Kritik auf den wichtigen Apostelkollegen Petrus zu (V.11.14), um sich gegenüber den Galatern umso entschlossener und furchtloser (vgl. V.12) zu präsentieren.³⁵

Bei Ritual-Krisen führen die Feststellung von Regelverstößen und die Kritik am Verhalten Einzelner meist zu einem Diskurs, der eine Offenlegung und Reflexion der Ritualregel beinhaltet.³⁶ Nach der Darstellung des Paulus spielte sich der Regeldiskurs in der erzählten Gemeindeversammlung (V.14–21) ab. Hier will er das deviante Verhalten des Petrus und der Judenchristen als Verletzung der Ritualregel gebrandmarkt haben, insofern es zum Ausschluss der Heidenchristen vom gemeinsamen Mahl führte und so die auch rituell darzustellende „Wahrheit des Evangeliums“ (V.14) verdunkelte. Letzteres begründet Paulus seiner Darstellung nach in einer als binnenjudenchristlicher Diskurs³⁷ gestalteten, aber vor Allen vorgetragenen christologischen Argumentation, die zwar – auch im Hinblick auf die Adressaten der *narratio* – grundsätzlichen Charakter beansprucht, aber auf den vorliegenden Fall verweist (V.18). Im Hinblick auf die vorliegende Ritualkrise ist Paulus' Position so zu verstehen, dass er für die Beibehaltung des bisherigen Ritualziels und damit der bisherigen Ritualregel eintritt. Letztere muss aus seiner Sicht aber zusätzlich gegen den Konfliktfall abgesichert werden: Auch angesichts bisher unbekannter Beeinflussung seitens einer anderen Gemeinde muss aus zwingenden christologischen Gründen an der Ritualnorm festgehalten werden. Der gebotenen Darstellung nach zielte die von gemeinsamen judenchristlichen Überzeugungen (2,16) ausgehende Argumentation auf Zustimmung und eine Konsenslösung. Der vorliegende innergemeindliche Disput sollte also nicht durch Ausschluss, sondern Rückkehr zur gemeinsamen Basis überwunden werden.³⁸

des Mahlkonflikts (s.u. „5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts“) erscheint die Lesart von SCHÄFER, *Paulus*, 235, der zufolge Petrus' Rückzug im Versuch stecken geblieben, der Mahlkonflikt daher nur eine kurze Irritation gewesen sei, unwahrscheinlich. Eine Auflösung könnte darin bestehen, die fraglichen Imperfekte stilistisch zu verstehen (vgl. die ebenfalls vor einem Redeeinsatz verwendeten, hervorhebenden Imperfekte in Xen. an. I 3,2: καὶ πρῶτον μὲν ἐδάκρυε πολὺν χρόνον ἔστῳς· οἱ δὲ ὄρωντες ἔθαυμαζον καὶ ἐσιώπων· εἶτα δὲ ἔλεξε τοιάδε ... [auch wenn πολὺν χρόνον zu Gal 2,12 gerade nicht passt]). Für diesen Hinweis danke ich Karin Blomqvist. Gegen die weiterhin zu klärende Annahme, das textkritisch besser bezeugte ἦλθεν (V.12) sei gegenüber der pluralischen Form vorzuziehen, mithin berichte V.12a (in Parenthese) von einem Konflikt, der nicht in Antiochia stattgefunden habe (dazu WECHSLER, *Geschichtsbild*, 316–321), spricht der Gesamtkontext und die Tatsache, dass ὅτε δέ (V.12) analog zu 1,15; 2,11 einen sachlichen Umschwung kenntlich macht.

³⁵ Auf eine Machtdimension des Konflikts v.a. zwischen den Jakobusleuten und Paulus macht ÖHLER, *Barnabas*, 82–84, aufmerksam: Die Jakobusleute wähten die Gemeinde Antiochias ihrem Zuständigkeitsbereich zugehörig. Allgemein zur Machtdimensionen im Rahmen institutionalisierter Gastfreundschaft PHILIPPE BORNET, *Rites*, 132.

³⁶ Vgl. HÜSKEN, „Gefahr“, 55f. Die von antiken Vereinigungen schriftlich fixierten *leges* bzw. νόμοι (vgl. dazu den Beitrag von MARKUS ÖHLER, „Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen“ in dieser Publikation), die Streitigkeiten über ritualisierte (v.a. Mahl-)Praktiken verhindern sollten, sind möglicherweise als auf Grund von Ritualkrisen immer wieder angepasste und verfeinerte Ritualregeln zu verstehen.

³⁷ Vgl. das inkludierende „wir“ in den V.15–17. Auch das rhetorische „ich“ (V.19–21) ist ein judenchristliches (das freilich auf die universale Dimension des Gesagten verweist).

³⁸ Vgl. nochmals Did 14,2. Vgl. auch REINHART STAATS, „Das Blutverbot im Aposteldekret und seine Wirkungsgeschichte“ in dieser Publikation unter „3. Widerspruch zu Biographie und Theologie des Paulus?“, 793ff., der die Antiochenische Mahlkrise als eine ‚ethische‘, nicht ‚dogmatische‘ charakterisiert.

Auch wenn der in den V.14–21 gebotene Diskurs sicher nicht protokollarisches Material bietet, ist zu erwägen, ob das in V.16 emphatisch wiedergegebene Glaubenswissen der Judenchristen³⁹ nicht (u.a.) als christologisch-soteriologische Begründungsbasis der in Antiochia praktizierten Ritualregel fungierte. Dass der Grund-Satz von der Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Gesetzeswerken aus der antiochenischen Zeit des Paulus stammt, ist auf Grund der Verwendung im Gal anzunehmen.⁴⁰ Da 2,16 per se nicht den Konfliktfall des „Wiederaufrichtens“ des einst durch den Christusglauben Überwundenen im Blick hat (so erst V.18), ist es denkbar, dass Paulus an einen Satz erinnert, der dem bisherigen Leben der Gemeinde zu Grunde lag und nun auch – aus seiner Sicht – die Modifikation der Ritualnorm verbot.⁴¹

Das abrupte Ende der Erzählung vor 3,1 legt die Annahme nahe, dass Paulus den Ausgang oder die unmittelbaren Konsequenzen der Ritualkrise als Niederlage begreift. Welche anderen Positionen im Krisendiskurs vertreten wurden und ob der Diskurs in Antiochia eine Veränderung der Ritualregel bewirkte, wie es typisch für Ritualkrisen ist,⁴² muss durch historische Rekonstruktion untersucht werden (s.u. „5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts“). Deutlich sollte aber geworden sein, dass sich der beschriebene Mahlkonflikt und seine Ansätze zur Bewältigung im Rahmen typischer Ritualkrisen bewegte.

4. Eine Identitätskrise

Die Handlungsmuster der Akteure der in Gal 2,11–21 erzählten Ereignisse entsprechen denjenigen einer Ritualkrise. Diese brach über einem grundsätzlichen Konflikt darüber aus, wie in der christlichen Gemeinde (ethnische) Identitäten ausgelebt werden sollen.⁴³ Dass sich dies auf dem Feld der Kommensalität abspielte, ist angesichts des aus kulturanthropologischer Sicht⁴⁴ bestehenden organischen Zusammenhangs zwischen Identitätsdarstellung und Mahlgemeinschaftspraxis verständlich. Aus Paulus' Sicht berührte die ekklesiologische Frage eine theologische *conditio sine qua non*, insofern die Exklusivität

³⁹ Vgl. BÖTTRICH, „Petrus“, 232f.

⁴⁰ Im Gal insistiert Paulus darauf, dass er den Adressaten nur in Erinnerung ruft und zur Anwendung empfiehlt, was er ihnen bereits gesagt hat (vgl. nur 1,8f.13 [Ἠκούσατε]; 2,16 [εἰδότες]; 3,1). Auch das Axiom aus 2,16 war bekannt und kann daher in den folgenden Argumentationsschritten (v.a. Gal 3) vorausgesetzt werden. Geht man von einer Gründung der galatischen Gemeinden zusammen mit Barnabas aus (vgl. Act 13f), wofür es gute Gründe gibt (mit DIETER SÄNGER, „Adresse“; DERS., „Adressaten“; vgl. aber DIETRICH-ALEX KOCH, *Geschichte*, 298f), muss man annehmen, dass die Galater die beschriebene Grundposition von den beiden antiochenischen Missionaren kannten. Zudem spricht die von CHRISTOPH BURCHARD, „Werken“, rekonstruierte Vorgeschichte von Gal 2,16 gegen die Auffassung, 2,16 sei erst mit dem Gal entstanden (so WOLTER, *Paulus*, 48f.345). Das schließt andererseits einen Bedeutungswandel durch aktualisierende Anwendung nicht aus.

⁴¹ Erwogen von JÜRGEN WEHNERT, *Reinheit*, 123 Anm. 62.

⁴² Vgl. HÜSKEN, „Gefahr“, 68.

⁴³ Vgl. die identitätsbezogenen Formulierungen μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθην ... τοὺς ἐκ περιτομῆς (V.12); οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι (V.13); Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαίειν; (V.14); Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ. (V.15). Vgl. zum Identitätsbegriff BACHMANN, „Identität“, 571–573; WOLTER, „Identität“, 133 (v.a. zu Gruppenidentitäten, die durch rituelles Handeln dargestellt werden).

⁴⁴ Vgl. ALBERT I. BAUMGARTEN, „Food“, 127f; STRECKER, *Theologie*, 309.314f; MARKUS ÖHLER, „Essen“; HAL TAUSSIG, *Beginning*, 165.

des Christusglaubens als Heilsgrund (2,16) in Frage stand. Das Gesamt des Glaubens war für ihn gefährdet, daher auch die Schärfe des Konflikts.

Paulus trat anlässlich der Ritualkrise für eine vom Glauben an Christus her definierte Identität der Einzelnen ein, die unter diesem Vorzeichen zur egalitären Gemeinschaft der Christusgläubigen werden.⁴⁵ Diese Gruppenidentität fand im *συνεσθίειν* des Herrenmahls und des sonstigen Gemeinschaftsmahls ihre immer wiederkehrende ritualisierte Inszenierung. Das punktuell vollzogene Pendant dazu bildete die baptismale Initiation, deren theologisches Programm nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Mahlpraktiken entwickelt wurde (vgl. Gal 3,28).⁴⁶ Insofern der Glaube an Christus als allein und hinreichend heilstiftend erkannt worden war, schloss die Identität der Ekklesia bewusst die geborenen Heiden auf Grund ihres Glaubens in das endzeitliche Gottesvolk ein,⁴⁷ ohne dass von ihnen dabei eine Anpassung an jüdische Vorgaben gefordert wurde. Besonders die gemeinsame Herrenmahlfeier stand für die durch den Christusglauben ethnische Identitäten überholende, neue gemeinsame Größe (Gal 3,28; 6,15).⁴⁸ Das skizzierte Identitätskonzept fand nur Verwirklichung, wenn es nicht nur für die gesamte versammelte Gemeinde am Ort Geltung beanspruchen konnte, sondern auch für Besucher aus anderen Gemeinden anschlussfähig wurde. Dieser ‚ökumenische‘ Geltungsanspruch stieß, wie der antiochenische Konflikt zeigt, freilich nicht auf ungeteilte Zustimmung.

In seiner Auffassung sah Paulus sich grundsätzlich durch den Ausgang des Apostelkonzils bestätigt, wie die Erzählabfolge im Gal zeigt (2,1–10.11–21). Antiochia sollte bei seinem in Jerusalem als gottgewirkt anerkannten „Evangelium für die Unbeschnittenen“ (2,7f) bleiben. Über das in Jerusalem Besprochene hinaus⁴⁹ hatten sich nach Paulus’ Lesart aber auch im Konfliktfall, der jetzt durch die Position der Jakobusleute⁵⁰ eingetreten war, judenchristliche Interessen im Sinne der vereinbarten *Koinonia* (V.9) von Juden- und

⁴⁵ Vgl. WOLTER, *Paulus*, 49; BENGT HOLMBERG, „Identity“, 410f; BÖTTRICH, „Petrus“, 234. Dass die individuelle Identitätsfrage unauflöslich mit der Kollektivebene verbunden ist, zeigt die Argumentation in Gal 2,15–21 („wir“, „ich“). Vgl. die Identitätsaussagen in Gal 3,28; 6,15. Zu 2,15–21 als Identitätsdiskurs BACHMANN, „Identität“, 581–587; zu 4,21–31 WOLTER, *Paulus*, 417–424. Die in Antiochia aufgekommene Fremdbezeichnung *Χριστιανοί* (Act 11,26) dürfte Korrelat und Folge der sich entwickelnden christlichen Identität sein (dazu MARTIN HENGEL/ANNA MARIA SCHWEMER, *Paulus*, 340–350).

⁴⁶ Herausgearbeitet von HANS-ULRICH WEIDEMANN, „Vom Wasser zum Brot“ in diesem Band (unter „2.2. Das *συνεσθίειν* in Antiochia: Paulus“). Weidemann rekonstruiert die faktische (aber nicht strukturell regulierte) „Wechselwirkung“ (Hervorhebung i.O.) von Taufpraxis und -theologie einerseits und andererseits (Herren-)Mahltheologie und -praxis.

⁴⁷ Vgl. WOLFGANG KRAUS, *Jerusalem*, 158.

⁴⁸ Vgl. STEIN, *Mahlfeiern*, 99f.

⁴⁹ Vgl. JÜRGEN WEHNERT, „Geschichte“, 127; WECHSLER, *Geschichtsbild*, 302. Denkbar ist, dass eine weitergehende Regelung in Jerusalem nicht konsensfähig gewesen wäre.

⁵⁰ Ἀπὸ Ἰακώβου ist Erläuterung der *τινες*. Es handelt sich um Gesandte des Herrenbruders. Das geht auch aus der Tatsache hervor, dass sie (auch als Petrus gegenüber nicht weisungsbefugte vgl. GIBSON, *Peter*, 235) offensichtlich auf Kephas Eindruck machen konnten (vgl. PRATSCHER, „Beitrag“, 39f Anm. 28; ÖHLER, *Barnabas*, 52; BECKER, *Petrus*, 57) und dass an der Klärung der von ihnen mit ausgelösten Krise Jakobus vermutlich beteiligt war (s.u. „5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts“). Dass lediglich von *einem* Gesandten des Jakobus die Rede gewesen sei, weil die Mehrheit der Handschriften das ursprüngliche, von p⁴⁶ gebotene *τινα* in Analogie zu Act 15,1 zu *τινας* verändert habe (so ENNO E. POPKES, „Anmerkungen“; vgl. auch AL-SUADI, *Essen*, 245), liegt vom Vergleich von Act 15,1 (vgl. V.24) mit Gal 2,1f und 2,12 her nicht nahe, ist für die Rekonstruktion aber nicht entscheidend. p⁴⁶ gleicht an der Stelle vermutlich an das folgende ἦλθεν an (vgl. WECHSLER, *Geschichtsbild*, 316 Anm. 120). Die singularische Lesart ist dann ausgeschlossen, wenn φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς sich auf die Jakobusgruppe bezieht, was auf Grund des unmittelbaren Kontextes und von Gal 2,7f her naheliegen könnte (anders die Rekonstruktion von MARK D. NANOS, „Stake“, 291).

Heidenchristen unterzuordnen.⁵¹ Das mutete den Judenchristen zu, trotz der von außen herangetragenen Forderungen auch jetzt beim vorher schon bestehenden Gefälle auf die Heidenchristen hin zu bleiben, um nicht durch ethnische⁵² Vorzeichen die Identität der Gemeinde (erneut [2,18]) zu verengen. Aus Sicht der Jakobusleute dürfte die paulinische Position nicht von den zuvor getroffenen Abmachungen gedeckt gewesen sein, insofern dort von einer Relativierung judenchristlicher Identität keine Rede war.⁵³ In der ekklesiologischen Konzeption der Jerusalemer beinhaltete offensichtlich die Koinonia von Juden- und Heidenchristen kein Gefälle zugunsten Letzterer. Konstitutiv war für sie vielmehr der bleibende ethnische Israelbezug der Kirche. Zudem dürfte die antiochenische Gemeinde für sie auf Grund ihres Ursprungs, ihres starken judenchristlichen Anteils und der traditionell engen Anbindung an Jerusalem zum Evangelium τῆς περιτομῆς gehört haben.⁵⁴ Ekklesiologischer Streitpunkt war also die identitätsbezogene Ausrichtung der Ortsgemeinde im Kontext der kirchlichen ‚Ökumene‘.

Die Frage, wie die Jakobusleute konkret die Darstellung der jüdischen Identität der Judenchristen forderten, wird meist unter Hinweis auf die jüdischen Speisegebote⁵⁵ beantwortet. Strittig wäre demzufolge v.a. gewesen, ob die auf den Tisch kommenden Lebensmittel den Anforderungen der Tora entsprachen.⁵⁶ Dahingehend wären dann ebenfalls die von Paulus kritisierte Nötigung zum ἰουδαῖζεν (V.14) der Heidenchristen und die für ihn christologisch relativierten ἔργα νόμου (V.16) zu verstehen. Diese Sichtweise kann einerseits auf Vergleichstexte verweisen, die davon berichten, dass durch die Auswahl der Speisen in Zweifelsfällen sichergestellt wird, dass Juden in nichtjüdischen Kontexten die geltenden Speisegebote nicht übertreten.⁵⁷ Hierzu passt andererseits, dass Tischgemeinschaft mit Heiden als solche in einigen jüdischen Texten als durchaus möglich vorausgesetzt wird, solange bestimmte Vorsichtsmaßnahmen eingehalten werden.⁵⁸

⁵¹ Aus judenchristlicher Sicht drückt 1Kor 9,20 das Gefälle zugunsten von Heiden(christen) aus (anders PETER RICHARDSON, „Inconsistency“).

⁵² Vgl. HOLMBERG, „Identity“, 423–425; ÖHLER, „Essen“, 198f. Dabei ist mit ODA WISCHMEYER, „Abraham“, 154, festzuhalten, dass ethnische und ‚religiöse‘ Identitätsmarker nicht gegeneinander auszuspielen sind.

⁵³ Vgl. WOLTER, *Paulus*, 46; Vgl. THOMAS SÖDING, „Apostel“, 100; KRAUS, *Jerusalem*, 159; KOCH, *Geschichte*, 239. Die in Antiochia aufgetretene Krise zeigt die Begrenztheit der Jerusalemer Übereinkunft; nicht aber, dass Paulus das erreichte Agreement versehentlich missverstanden habe. Dagegen sprechen auch seine Rolle als Teil der Antiochenischen Delegation sowie seine Betroffenheit im Hinblick auf seine apostolische Arbeit (Gal 2,2).

⁵⁴ Vgl. ÖHLER, *Barnabas*, 82.

⁵⁵ Vgl. dazu den Beitrag von DIETER SÄNGER, „Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit“ in diesem Band (unter 4.2.1 Der jüdische Referenzrahmen: Speisetora und Speisepraxis), 196ff.; HEIL, *Ablehnung*, 23–123; LÖHR, „Speisenfrage“, 18–23; BAUMGARTEN, „Food“, 128f. Das Ziel der Bestimmungen lag in der Reinheit des auserwählten Volkes (Lev 11,44f; Dtn 14,2). Hauptsächlich waren Blutgenuss (Gen 9,4; Lev 3,17; 7,26f; 17,10–16; 19,26; Dtn 12,16.23–25; Ez 33,25; Jub 6,7.12–14), der Verzehr des Fleisches verendeter (Dtn 14,21; Ex 22,30) und unreiner (Gen 7,2; 8,20; Lev 11; 22,25; Dtn 14; Hos 9,3; Jes 65,4; Ez 4,13; Dan 1,8; Arist 144–154) Tiere verboten. Besonders in der Außenwahrnehmung präsent war der Verzicht auf Schweinefleisch (2Makk 6,18–32; 7,1; Philo, *Flacc* 96; *LegGai* 361f; *Plut. Quaest.* 4,5). Die Beachtung der Speisegebote führte im Außenkontakt zum χωρισμός ... κατὰ τὰς τροφάς (vgl. 3Makk 3,4).

⁵⁶ Vgl. nur LÖHR, „Speisenfrage“, 25f; ÖHLER, „Essen“, 190f; SÖDING, „Apostel“, 99; WOLTER, *Paulus*, 45.

⁵⁷ Vgl. Dan 1,8–16; Jdt 10,5; Tob 1,10f; 1Makk 5,27; Jos, Vit 3 (§ 14); vgl. auch ROY E. CIAMPA, *Presence*, 161.

⁵⁸ Vgl. etwa mAz 5,5; vgl. LÖHR, „Speisenfrage“, 20; CIAMPA, *Presence*, 160; TOMSON, *Paul*, 231–233; ED P. SANDERS, „Association“, 176–180. Ein naheliegendes Beispiel für diesen Fall liefert der unbeschnittene Gast Titus in Jerusalem (Gal 2,3), der sicher an den dortigen kommensalen Versammlungen der Gemeinde teilnahm.

Der Vergleich mit den Zeugnissen jüdischer Speisepraxis zeigt zudem, wie weit Petrus⁵⁹ und die antiochenische Gemeinde – vor dem Mahlkonflikt – sich von der Verbindlichkeit der Speisegebote distanziert hatten.⁶⁰ Diese Haltung kann als charakteristische Innovation der Gemeinde(n) aus Juden und Heiden gelten.⁶¹ Die in Jerusalem festgestellte Auflagenfreiheit⁶² wurde von den Antiochenern offensichtlich auch in puncto Tischgemeinschaft praktiziert, ohne dass es dabei „zu bewußt *provokativen* Übertretungen der jüdischen Speisegesetze“⁶³ gekommen ist. In der Praxis hieß das vermutlich, dass man Fleisch vom Fleischmarkt kaufte, bei dem die Möglichkeit bestand,⁶⁴ dass es aus kultischer Schlachtung stammte.⁶⁵

In der Tat dürfte die Beachtung der Speisehalacha im Sinne der Jakobusleute, somit die Frage erlaubter und verbotener Speise Teil der Divergenzen in Antiochia gewesen sein.⁶⁶ Doch der eigentliche Konflikthorizont greift tiefer. Denn der Darstellung im Gal zufolge entzündete sich der Mahlkonflikt in Antiochia an einem Personenproblem.⁶⁷ Die

⁵⁹ Vgl. V.12; 14d. Die – zumindest relative – Suspendierung der Speisegebote dürfte in der grundsätzlichen (daher präsentisch formulierten; vgl. WECHSLER, *Geschichtsbild*, 351) Charakterisierung ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆσι mit angesprochen sein. Sollten die zuletzt zitierten drei Wörter als Glosse auszuschneiden sein (so TOMSON, *Paul*, 229), wofür es m.E. keine zwingenden Gründe gibt, änderte sich der Sinn nicht. Petrus' Verhalten in Antiochia erhellt sich aus seiner frühen Mission auch zu Unbeschnittenen (vgl. Act 10,1–11,18; dazu GIBSON, *Peter*, 140.250).

⁶⁰ Vgl. LÖHR, „Speisenfrage“, 25.27f; BECKER, *Petrus*, 56; GIBSON, *Peter*, 246. Anders JENS-CHRISTIAN MASCHMEIER, *Rechtfertigung*, 165; TOMSON, *Paul*, 227f, der aus Gal 2,7–9 die Gesetzesobservanz aller Judenchristen (eingeschlossen Petrus und Paulus) folgert, die der Text aber nicht im Blick hat. JAMES D. G. DUNN, „Incident“, 224, verweist auf Röm 14,1–15,7 und 1Kor 8,7–13, um zu zeigen, dass in Antiochia (einige) Speisegebote eingehalten worden seien, denn an den genannten Stellen setze sich Paulus für einen moderaten Umgang mit selbigen ein. Wie Röm 14,14.20 zeigt, vertritt Paulus aber der römischen Gemeinde gegenüber die Nicht-Gültigkeit der Speisegebote. Die in Röm 14,1–15,7 vorausgesetzte Situation unterscheidet sich vom Mahlkonflikt in Antiochia dadurch, dass es dort nicht zum grundsätzlichen Konflikt zwischen heiden- und judenchristlichen Identitätsansprüchen gekommen ist. Strittig sind vielmehr partikulare religiöse Praktiken (auch [jüdische] Speisegebote), nicht ist es die Ausrichtung der Gesamtgemeinde. Das ekklesiologische Problem stellt sich in anderer Weise und ruft dort auch keinen *status confessionis* hervor. Die Fraktionierung in „Starke“ und „Schwache“ in Rom ist zudem nicht deckungsgleich mit den heiden- und judenchristlichen Gemeindeanteilen (vgl. den umfassenden Beitrag von PETER MÜLLER, „Streitet nicht über Meinungen“ in diesem Band). Die Unterschiedlichkeit der Problemstellungen erklärt auch, warum Paulus einmal für gegenseitige Annahme wirbt, während in Antiochia aus seiner Sicht nur ein ‚entweder – oder‘ (vgl. BÖTTRICH, „Petrus“, 231; HOLTZ, „Zwischenfall“, 175) möglich ist.

⁶¹ Mit WOLFGANG STEGEMANN, „Speisegesetze“, 49. Das Jesuslogion in Mk 7,15 ist Stegemann zufolge dagegen nicht der Beginn der Relativierung der levitischen Speisegebote; es steht im Kontext eines innerjüdischen Diskurses über kultische Reinheit.

⁶² Vgl. 2,6: οὐδὲν προσανέθεντο.

⁶³ WECHSLER, *Geschichtsbild*, 324 (Hervorhebung i.O.).

⁶⁴ Vgl. DIETRICH-ALEX KOCH, „*macella*“.

⁶⁵ Vgl. LÖHR, „Speisenfrage“, 26 Anm. 42. Nach Ex 34,15 (vgl. 4Makk 5,2) war aus fremdem Kult stammendes Fleisch Juden verboten. Zu bedenken ist, dass Fleisch vom *macellum* zu den Luxusgütern gehörte (vgl. KOCH, „*macella*“, 198) und daher wahrscheinlich nur selten auf den Tisch kam. Eine strenge Haltung gegenüber ‚heidnischem‘ Fleisch vertreten Did 5,3; Apk 2,14.20.

⁶⁶ Dass sich im Konfliktfall Speisepraktiken von den Menschen, die sie ausführen, nicht trennen lassen, zeigt ein Seitenblick auf Röm 14,1–15,7. Ebenfalls geht aus der Passage m.E. hervor, dass die Personenfrage die Tiefenstruktur entsprechender Konflikte bildet.

⁶⁷ Vgl. den Beitrag von WEIDEMANN, „Vom Wasser zum Brot“ in diesem Band (unter „2.2. Das συνεσθῆναι in Antiochia: Paulus“); ferner STEIN, *Mahlfeiern*, 98; MICHAEL F. BIRD, „Incident“, 344; CIAMPA, *Presence*, 162f Anm. 17; RICHARDSON, „Inconsistency“, 348. Eine Analogie zum vorliegenden Konfliktfeld könnte in der Erörterung der Götzenfleischthematik im 1Kor zu finden sein: Entscheidend in der differenzierten Stel-

von Paulus verwendeten Formulierungen verweisen auf das grundsätzliche Problem, wie Menschen ihre Identität in der christlichen Gemeinde darstellen: Petrus aß zusammen μετὰ τῶν ἔθνῶν (V.12), lebte daher „heidnisch und nicht jüdisch“ (V.14). Er teilte die vor dem Konflikt verfolgte Intention in Antiochia: „Tischgemeinschaft mit unbeschnittenen, vor dem jüdischen Gesetz unreinen Heidenchristen.“⁶⁸ Die halachische Perspektive blieb dabei ausgeblendet, so dass die Sorge vor ritueller Verunreinigung durch Kommensalität mit Heiden, die Beachtung der Speisegebote oder die Pflege jüdischer Gebetspraxis⁶⁹ zurücktraten. Petrus' Rückzug steht im Zusammenhang mit οἱ ἐκ περιτομῆς (V.12) und führt zum ἰουδαΐζειν der „Völker(christen)“ (V.14; vgl. Röm 16,4). Die zitierten Formulierungen spiegeln das Problemfeld wider, wie es sich für die Jakobusleute dargestellt haben dürfte: (Tisch-)Gemeinschaft – hier ausgerechnet eines Repräsentanten der Jerusalemer Mission –⁷⁰ mit (einer Mehrheit von) Heidenchristen unter nicht-jüdischen Bedingungen konnte als Aufgabe der Darstellung der jüdischen Identität, als „heidnisch leben“ (V.14), verstanden werden.⁷¹ Heidnisches Essen aber führt, traditionell gesprochen, zum „Verderben“.⁷²

Damit ist nicht gesagt, dass das primäre Anliegen der Jakobusleute in der Beschneidung, d.h. Konversion, der örtlichen Heidenchristen bestand. Das wäre vom Ergebnis der Apostelkonferenz her unwahrscheinlich. Zudem richteten sich die Emissäre offensichtlich an die Judenchristen,⁷³ die folgerichtig mit dem Rückzug von den gemischten Tischgemeinschaften reagierten, um im Rahmen separater judenchristlicher Kommensalität ihre eigene jüdische Identität ausdrücken zu können.⁷⁴ Auf Grund des von Paulus zutreffend⁷⁵ vorausgesetzten Wunsches nach (auch kommensaler) Einheit der Gemeinde bei den Juden- und Heidenchristen wäre als nachhaltige Lösung nach der Übernahme der

lungnahme des Paulus sind weniger Substanzen, sondern vielmehr „die Situationen, in die sich eine Person dadurch begibt, daß sie in dieser oder jener Weise mit den Substanzen umgeht“ (KOCH, „*macella*“, 217; zu 1Kor 10,20). Bezeichnenderweise bildet die Personenfrage die Pointe auch beim Bericht von der Taufe des Cornelius durch Petrus (Act 10,1–11,18). Das geht aus der Kritik, die Petrus nach 11,3 (vgl. 10,28) erfahren musste, hervor. Zwar setzt die vorbereitende Vision des Petrus und der Diskurs darüber (10,11–16; vgl. 15,7–11) die Speisegebote voraus, bleibt an ihnen aber auffällig uninteressiert. Vielmehr ist Petrus' Vision zu verstehen als „Allegorie ... auf seinen [sc. Petrus'] zukünftigen Umgang mit reinen und unreinen Menschen innerhalb der gleichen Gemeinde“ (JÜRGEN ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 170; vgl. auch ÖHLER, *Barnabas*, 206 Anm. 31; LÖHR, „Speisenfrage“, 31; FRIEDRICH AVEMARIE, *Tauferzählungen*, 368). Vgl. auch den Beitrag zu Mk 2,13–17 von JOSTEIN ÅDNA, „Jesus' Meals and Table Companions“ in diesem Band.

⁶⁸ WECHSLER, *Geschichtsbild*, 324 (Hervorhebung i.O.); ähnlich HEIL, *Ablehnung*, 136.

⁶⁹ Sich jüdisch verstehende Gebetspraxis beim Herrenmahl zeigt Did 9f. Die dort vorausgesetzte Mahlfeier stammt aus der gleichen judenchristlichen Quelle wie die des antiochenisch-paulinischen Konzepts, behielt aber den ethnischen Israelbezug bei (dazu den Beitrag von DIETRICH-ALEX KOCH, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ in dieser Publikation).

⁷⁰ Vgl. WEHNERT, „Geschichte“, 128.

⁷¹ Vgl. NANOS, „Stake“; WEHNERT, „Geschichte“, 127. Im Unterschied zum Geschilderten stand die Tischgemeinschaft, in die Titus in Jerusalem integriert wurde, unter jüdischen Vorzeichen. Zu rabbinischen Texten zur Frage der jüdischen Gastfreundschaft gegenüber Heiden BORNET, *Rites*, 121–127.

⁷² Vgl. die Mahlformeln in JosAs; dazu SÄNGER, „Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit“ in diesem Band.

⁷³ Vgl. BÖTTRICH, „Petrus“, 229.

⁷⁴ Vgl. HOLMBERG, „Identity“, 410; STEIN, *Mahlfeiern*, 97; BECKER, *Petrus*, 58.

⁷⁵ Vgl. WOLTER, *Paulus*, 46; ÖHLER, *Barnabas*, 85; BÖTTRICH, „Petrus“, 234. Diese Einschätzung ergibt sich aus der Tatsache, dass Petrus der paulinischen Kritik zufolge nicht das Herrenmahl als solches beenden wollte und dass sein Verhalten die Heidenchristen in Zugzwang brachte (V.14). Letzteres setzt bei Juden- und Heidenchristen den Wunsch nach Fortsetzung des gemeinsamen Mahls voraus.

jakobinischen Forderungen aber dennoch nur die Beschneidung der Völkerchristen übrig geblieben,⁷⁶ insofern die Tischgemeinschaft mit Personen heidnischer Herkunft zum Problem geworden war. Die Beschneidung kann somit als eine Art – nicht aktiv verfolgtes – „Fernziel“⁷⁷ der Jakobusleute gelten. Zur erzählten Zeit der Gemeindeversammlung war dieses Ziel freilich noch nicht umgesetzt worden; Paulus aber problematisiert es nachdrücklich (V.14).

Diese Rekonstruktion lässt sich durch weitere Beobachtungen erhärten. Erstens beschreibt Paulus die Sezession des Petrus mit ἀφώριζεν (V.12), einem Verb, das in Jes 52,11 und ParJer 6,13 die Absonderung Israels von Heidnischem und Unreinem bezeichnet.⁷⁸ Durch diese semantischen Konnotationen unterstreicht er, wozu Petrus sich aus seiner Sicht von den Jakobusleuten bringen lässt: dem Ausschluss des heidenchristlichen Gemeindeanteils. Zweitens bezeichnet das seltene ἰουδαΐζειν, zu welchem laut Gal 2,14 Petrus die Heiden bringe, die grundsätzliche Übernahme jüdischen Lebensstils durch Nicht-Juden, die sich freilich in unterschiedlichen Praktiken⁷⁹ äußern kann. Dabei kann die Beschneidung, d.h. Konversion, eingeschlossen sein⁸⁰ oder nicht⁸¹; ist sie es, dann wird beides in sachlogischem Zusammenhang gesehen.⁸² Auf genau diesen rekurriert Paulus, wenn er die getrennte Personengemeinschaft bei Tisch von ihren Auswirkungen auf die Heiden her problematisiert (V.14). Schließlich zeigen einige jüdische Vergleichstexte, dass die auf Grund der Speisegebote grundsätzlich schwierige (Tisch-)Gemeinschaft mit Menschen heidnischer Herkunft bisweilen als so problematisch eingestuft wurde, dass auf sie verzichtet wurde. Die einzelnen Strömungen des Judentums beurteilten das Problem unterschiedlich.⁸³ Auch scheint dieser völlige Verzicht auf Tischgemeinschaft mit Heiden immer nur die Option einer Minorität gewesen zu sein.⁸⁴ Eindeutig spricht aber Jub 22,16f von der grundsätzlichen Meidung heidnischer Menschen auf Grund ihrer aus unterschiedlichen Quellen herrührenden Unreinheit. In die gleiche Richtung zielt Arist 139. Nach JosAs 7,1 teilte Josef nicht den Tisch mit den Ägyptern. Texte wie mAZ 1,3; tAZ 4,6 verbieten zumindest zeitweise den kommensalen Verkehr mit Heiden. In der Außenwahrnehmung war die Tendenz, nicht-jüdische Menschen qua Heidentum zu meiden,

⁷⁶ Vgl. DIETER SÄNGER, *Verkündigung*, 281 Anm. 522; MARTIN STOWASSER, „Konflikte“, 73. Völlig unabhängig von der Beschneidungsfrage versteht SÖDING, „Apostel“, 97–99, den antiochenischen Mahlkonflikt.

⁷⁷ BURCHARD, „Werken“, 231. Für ESLER, „Making“, spielte die Beschneidungsforderung ebenfalls eine Rolle beim Antiochenischen Mahlkonflikt, jedoch letztlich als eine Art Vergeltungsmaßnahme der in Jerusalem Unterlegenen (2,4f). Einen solchen Zusammenhang mit der Jerusalemer Abmachung hat aber das in 2,11–21 Erzählte nicht im Blick. Zudem basiert die Rekonstruktion auf kulturanthropologischen Vorgaben, die an die Texte herangetragen werden.

⁷⁸ Vgl. SCHÄFER, *Paulus*, 234.

⁷⁹ Vgl. etwa den parallelen Ausdruck ἰουδαΐσμός, der in 4Makk 4,26 auf das Einhalten der Speisegebote verweist.

⁸⁰ Vgl. Est 8,17; Jos, Bell II 17,10 (§ 454); TheodEpik frgm. 4,15 (vgl. Euseb, praep. IX 22,5).

⁸¹ Vgl. Jos, Bell II 18,2 [§ 463]; Plut. Cicero 7,5 [864c].

⁸² Vgl. SÖDING, „Apostel“, 99; MARTIN HENGEL, *Juden*, 109f; ANDREAS BLASCHKE, *Beschneidung*, 118.225. Den inneren Zusammenhang zwischen ἰουδαΐζειν und Konversion hält DUNN, „Incident“, 220f, für nicht gegeben. Daher versteht er den Streitgegenstand als ein Mehr oder Weniger an Beachtung von Speise- und Reinheitsgeboten. Einen Anhalt an der erzählten Welt von 2,11–21 findet diese Perspektive nicht.

⁸³ Vgl. a.a.O. 218f.

⁸⁴ Vgl. GÜNTER STEMBERGER, „Food“, 216; BORNET, *Rites*, 121.127; BAUMGARTEN, „Food“, 129; TOMSON, *Paul*, 235. Eine strikte Auffassung vertrat in rabbinischer Zeit v.a. die schammaitische Richtung (vgl. a.a.O. 234f). Eine Analogie zum Kontaktverbot mit Heiden ist die Weigerung einzelner jüdischer Gruppen, mit anderen Juden zusammen zu essen (vgl. BAUMGARTEN, „Food“).

durchaus präsent.⁸⁵ Selbst bei den in der rabbinischen Literatur begegnenden Listen von Viktualien, die verboten sind, wenn sie aus heidnischer Produktion oder Weiterverarbeitung stammen,⁸⁶ steht nach der Analyse von Günter Stemberger nicht die Frage der Lebensmittel als solcher im Zentrum. Vielmehr zielen die Einzelbestimmungen auf die grundsätzliche Reduzierung des – freilich nie völlig zu vermeidenden – Personenkontakts mit Heiden mit dem Ziel, jüdische Identität zu erhalten.⁸⁷ Diese – auch den o.g. Speisegeboten zu Grunde liegende – Ratio, deren Konsequenzen, wie dargestellt, nicht immer gleich beurteilt wurden, dürfte auch bei der Position der Jakobusleute im Hintergrund gestanden haben, die in Antiochia das Essen μετὰ τῶν ἐθνῶν (V.12) kritisch sahen.

Die Motivation der Jakobusleute lässt sich vor dem zeitgenössischen innerjüdischen Kontext verstehen,⁸⁸ der den judenchristlichen Konflikten der Zeit, auch dem Antiochenischen Mahlkonflikt, zu Grunde liegt. Das den erzählten Vorgängen vorausliegende Jahrzehnt war vom Aufblühen des jüdischen Nationalismus geprägt, der die jüdischen Judenchristen unter Druck setzte (vgl. etwa 1Thess 2,14–16). Unter Herodes Agrippa I. wuchs in Jerusalem der sadduzäische Einfluss. Damit einher ging die Verfolgung aller ‚Fremden‘, aber auch der im jüdischen Kontext lebenden Christusgläubigen (Act 12,1–3). Unter den Agrippa ab dem Jahr 44 n.Chr. nachfolgenden Prokuratoren kam es immer wieder zu Zusammenstößen mit der römischen Besatzungsmacht.⁸⁹ Zulauf erhielt der Zelotismus. Zusätzlich erwartete Claudius von den Juden im Rahmen seiner konservativen Religionspolitik Anpassung und die Disziplinierung potentieller Unruhestifter.⁹⁰ In dieser Situation war die Vermeidung jeglichen Apostasieverdachts für die jüdischen Gemeinden von existentieller Bedeutung. Daher wurde die – in unterschiedlichem Maße – von Judenchristen wie Barnabas, Paulus und Petrus⁹¹ betriebene Heidenmission zum innerjudenchristlichen Problem. Denn die von außen und daher jetzt auch verstärkt von innen geforderte Darstellung der jüdischen Identität erschien im heidenmissionarischen Kontext als notorisch gefährdet bzw. verunmöglicht. Wie das Jerusalemere Aposteltreffen

⁸⁵ Vgl. im kommissalen Zusammenhang die klassische Formulierung *separati epulis* (Tac. Hist. V 5,2).

⁸⁶ Vgl. jSabb 1,4; mAZ 2,3–7; 4,11f.

⁸⁷ Vgl. STEMBERGER, „Food“, 221.224. Zu Konzepten von heidnischer Unreinheit in rabbinischer Literatur SACHA STERN, *Identity*, 52–63.

⁸⁸ Vgl. GIBSON, *Peter*, 141–195; WEHNERT, „Geschichte“, 125–129; BIRD, „Incident“, 340f; TAUSSIG, *Beginning*, 166; LUDGER SCHENKE, *Urgemeinde*, 248f; BECKER, *Petrus*, 61f; KRAUS, *Jerusalem*, 134–139; DUNN, „Incident“, 204–206; MARTIN HENGEL, *Petrus*, 105f Anm. 212. Dem innerjüdischen Kontext als Entstehungsfaktor des Antiochenischen Konflikts gegenüber zurückhaltender ist ÖHLER, *Barnabas*, 83. Zur Datierungsfrage s.u. „5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts“.

⁸⁹ Vgl. Jos, Bell II 11,6–12,7 (§220–246).

⁹⁰ Vgl. DAVID ALVAREZ CINEIRA, *Religionspolitik*, 286–290.

⁹¹ Die Annahme eines beträchtlichen Standortwechsels des Petrus zwischen der Jerusalemere Übereinkunft und dem Antiochenischen Mahlkonflikt (so tendenziell BÖTTTRICH, „Petrus“, 230; WEHNERT, „Geschichte“, 127) ist m.E. nicht zwingend (vgl. SIMON GATHERCOLE, „Sola Fide“; GIBSON, *Peter*, 225). Petrus war hervorragender Judenmissionar (Gal 2,7f), aber v.a. außerhalb Jerusalems (vgl. KRAUS, *Jerusalem*, 136). Dort hatte er sich auch der Heidenmission gegenüber geöffnet (vgl. HENGEL, *Petrus*, 84). Dafür spricht auch die Überlieferung in Act 10, die vermutlich an Vorgängen in der Zeit vor dem Jerusalemere Aposteltreffen Anhaltspunkte hat (vgl. AVEMARIE, *Tauferzählungen*, 392f; GIBSON, *Peter*, 134). Seine Repräsentanz der Judenmission auf dem Aposteltreffen erhielt Petrus möglicherweise auf Grund seiner Missionserfolge und als geeigneter Vermittler zwischen strengeren Judenchristen und den Antiochenern (anders MASCHMEIER, *Rechtfertigung*, 165). Ebenso ist Jakobus kein Umschwenken zwischen den in Gal 2,1–10 und den in 2,11–21 erzählten Ereignissen zu bescheinigen (vgl. JOSTEIN ÅDNA, „Schrift“, 23). Er ist um Ausgleich der konfligierenden Strömungen des Judenchristentums bemüht.

zeigt, drängten Strömungen des Judenchristentums zur Neubestimmung des ekklesialen Status der Heidenchristen. Diese sollten als Proselyten – innerjüdisch akzeptabel und judenchristlicher Ekklesiologie entsprechend – Glieder des Gottesvolkes werden. Auch Petrus sah sich anlässlich seiner Heidenmission den Anfragen judenchristlicher Kritiker gegenüber.⁹² In dem geschilderten Kontext bewegte sich nicht nur die Jerusalemer Apostelkonferenz, sondern auch der antiochenische Mahlkonflikt. In dieser Perspektive wird verständlich, warum die Jakobusleute Anstoß an der – aus ihrer Sicht ‚heidnischen‘ – Tischgemeinschaft unter Einschluss der Judenchristen nahmen, dem Essen μετὰ τῶν ἔθνῶν (2,12). Die Antiochenische Praxis stand nicht nur ihrer Auffassung von Kirche entgegen, sondern es stand auch zu befürchten, dass auf Grund der traditionell engen Verbindung zwischen der judäischen und der syrischen Hauptstadt⁹³ die Antiochenische Praxis in Jerusalem bekannt werden und den Christusgläubigen den Vorwurf mangelnder Loyalität einbringen könnte. Zudem war Petrus kurz vorher als Repräsentant des Judenchristentums aufgestellt worden (2,7f). Seine den Heidenchristen gegenüber offene Haltung in Antiochia wurde zur Enttäuschung damit möglicherweise verbundener judenchristlicher Erwartungen.

Paulus' Zuspitzung des Konflikts auf Petrus könnte ein Reflex darauf sein, dass sich die Jakobusleute zunächst an den Felsenmann wendeten und ihn zu einer Verhaltensänderung bewegen konnten. Jedenfalls erschien es ihm und den übrigen Judenchristen, darunter Barnabas, dessen ‚Heimatgemeinde‘ Jerusalem war, angebracht den Emissären entgegenzukommen.⁹⁴ Destruktive Absichten lagen dabei nicht vor. Welche Motive aber im Einzelnen eine Rolle spielten, muss letztlich offen bleiben. Die Annahme, die von Paulus unterstellte „Heuchelei“ (V.13) richte sich gegen die Jakobusleute, mithin lägen taktische Gründe vor, nicht aber die Akzeptanz des hinter den Forderungen stehenden Konzepts,⁹⁵ ist möglich, aber nicht zu belegen. Immerhin dürfte die Brisanz der politischen Situation das Urteil des Petrus, der selber Bedrängnis erfahren hatte, mit beeinflusst haben.⁹⁶

⁹² Vgl. Act 11,1–18. Petrus muss sich gegenüber Judenchristen rechtfertigen (vgl. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 175, zu Act 11,2). Das Stück könnte in etwa in der Zeit des Apostelkonvents entstanden sein, so AVEMARIE, *Tauferzählungen*, 393 (anders WEHNERT, „Geschichte“, 128). Die innerjudenchristlichen Differenzen, etwa zwischen Paulus und den Jakobusleuten, sollten angesichts des Gesamtbefundes nicht minimiert werden (so tendenziell SCHÄFER, *Paulus*, 232f). Zur weiteren Konfliktgeschichte des Judenchristentums THEISSEN, „Gegenmission“, 282f.

⁹³ Zur jüdischen Gemeinde in Antiochia JOHANNES HAHN, „Gemeinde“.

⁹⁴ Vgl. ÖHLER, *Barnabas*, 84f; HENGEL, *Petrus*, 98. Petrus' ‚Furcht‘ (V.12) bezieht sich m.E. auf Judenchristen (vgl. BÖTTRICH, „Petrus“, 231 Anm. 43). Der sprachliche Befund ist nicht ganz eindeutig, weist aber trotz Röm 4,12 die Tendenz auf, dass mit οἱ ἐκ περιτομῆς Judenchristen gemeint sind: Vgl. Act 10,45; 11,2; Kol 4,11; Tit 1,10 (vgl. BECKER, *Petrus*, 60). V.12b bezieht sich also auf die innerjudenchristlichen Auseinandersetzungen. Das innerjüdische Gespräch zwischen an Christus Glaubenden und Nicht-Glaubenden hat der an Heidenchristen gerichtete Gal zunächst nicht im Blick. BIRD, „Incident“, 338–340, rechnet dagegen mit einer Zusammenarbeit zwischen Jakobusleuten und der örtlichen Synagoge, auf die οἱ ἐκ περιτομῆς verweise. Der Konflikt sei daher ein innerjüdischer (vgl. auch NANOS, „Stake“; KANG-YUP NA, „Conversion“; AL-SUADI, *Essen*, 241). Präziser ist von einem Konflikt primär über judenchristliche Identität zu sprechen.

⁹⁵ Vgl. WEHNERT, *Reinheit*, 125.

⁹⁶ Betont von GIBSON, *Peter*, 262–275.

5. Ausgang und Bedeutung des Konflikts

Weder über den Ausgang des erzählten Ritualkrisendiskurses noch über die weitere Entwicklung entnehmen wir dem Gal direkte Informationen, die Rückschlüsse auf die Bedeutung des Mahlkonflikts erlauben würden. Daher können bei der Beantwortung der offenen Fragen nur historische Einordnungen auf Grund des Vergleichs mit anderen Quellen weiterhelfen. Was zunächst die Datierung des Geschehens angeht, so bildet der Abschluss der Jerusalemer Apostelvereinbarung (Gal 2,1–10; vgl. Act 15,1–34) im Jahr 48 n.Chr. den *terminus post quem*.⁹⁷ Das 2,11–21 einleitende Ὅτε δέ und der als „Leseanweisung“⁹⁸ fungierende V.11 insgesamt markieren den sachlichen Gegensatz beider Erzählkomplexe,⁹⁹ deren zeitliche Akoluthie vorausgesetzt wird. Obwohl Petrus und Paulus in Jerusalem paktierten (2,7f), widersteht nun dieser jenem. Mit dieser Darstellung profiliert der *auctor ad Galatas* die beanspruchte Autonomie seines Apostolats gegenüber Menschen, das dialektisch ebenso auf menschliche Anerkenntnis verweisen kann (1,11–2,21).¹⁰⁰ Die Annahme, dass die Einleitung in V.11 auch eine zeitlich enge Abfolge impliziert, ist nicht zwingend, würde aber im erzählerischen Kontext passen.¹⁰¹ Im Vergleich mit der Erzählabfolge der Act wäre der Antiochenische Mahlkonflikt dann vor dem Beginn (Act 15,40) der Reise nach Kleinasien, Makedonien und Griechenland anzusetzen. Lukas hätte dann harmonisierend die Trennung von Barnabas mit dem (dennoch authentischen,¹⁰² aber von Lukas umlokalisierten?) in Act 15,34–39 berichteten Streit erklärt.

Diese von der Erzählebene her naheliegende Sichtweise stützen weitere Beobachtungen. Zunächst ist anzunehmen, dass der Mahlkonflikt in der Tat die Zusammenarbeit von Barnabas und Paulus als Missionare im Antiochenischen Gemeindedienst¹⁰³ been-

⁹⁷ Vgl. die Mehrheitsmeinung u.a. bei GIBSON, *Peter*, 218; HEIL, *Ablehnung*, 156; LOTHAR WEHR, *Petrus*, 42–45; WEHNERT, *Reinheit*, 120–123. Für die Annahme einer chronologischen Umstellung beider Ereignisse (so GERD LÜDEMANN, *Heidenapostel I*, 101–105 [dagegen WEHNERT, *Reinheit*, 120–123; WEHR, *Petrus*, 43–45]; und OTTO BÖCHER, „Aposteldekret“, der davon ausgeht, Paulus habe das in Jerusalem beschlossene Aposteldekret beachtet; dazu s.u. Anm. 107) gibt es keine Anhaltspunkte.

⁹⁸ ÖHLER, *Barnabas*, 51 (i.O. hervorgehoben).

⁹⁹ Vgl. auch in 1,15; 2,12; 4,4.

¹⁰⁰ Vgl. WEHR, *Petrus*, 60.

¹⁰¹ Vgl. HOLTZ, „Zwischenfall“, 175. Die von MATTHIAS KONRADT, „Datierung“, 24–28, vertretene Annahme, dass zwischen Aposteltreffen und Mahlkonflikt einige Zeit vergangen sein muss, um in Antiochia die ‚heidnische‘ Mahlgemeinschaft unter Einschluss der Judenchristen entstehen zu lassen, sodass Act 18,22 mit dem Mahlkonflikt in Beziehung zu setzen wäre, liegt m.E. nicht nahe (vgl. KOCH, *Geschichte*, 241). Denn das in 2,11–21 Erzählte setzt die Tischgemeinschaft unter ‚heidnischen‘ Vorzeichen als selbstverständlich, und d.h. wohl als schon längere Zeit praktiziert, voraus. Erscheinen die Schärfe des Konflikts und die Rückbindung an das in Gal 2,1–10 Erzählte plausibel, wenn eine relativ neue Errungenschaft, die nicht zur unmittelbaren Folge des Apostelkonzils gehörte, betroffen gewesen wäre? Auch muss die antipaulinische Opposition zum Ende der öffentlichen Wirksamkeit des Apostels nicht als historischer Kontext angenommen werden (so KONRADT, „Datierung“, 38), bietet doch die Situation des Judenchristentums an der Wende zu den 50er-Jahren einen stimmigen Rahmen. Die Identifizierung von Gal 2,11–21 mit Act 18,22 vertreten weiterhin HENGEL, *Petrus*, 93; ÖHLER, „Essen“, 163; HENGEL/SCHWEMER, *Paulus*, 329. Zur Frage einer Weiterentwicklung der Position des Petrus zwischen Apostelkonzil und Mahlkonflikt s.o. Anm. 91.

¹⁰² Vgl. KONRADT, „Datierung“, 23.

¹⁰³ Vgl. Act 11,30; 12,25; 13,1.2.7. Gal 1,8f (2. Pers. Pl.) ist als Reflex auf die gemeinsame Verkündigung mit Barnabas anzusehen. Da die Briefadressaten ihn kennen, kann Paulus ihn in 2,1 ohne Weiteres einführen.

det hat.¹⁰⁴ Außer in 1Kor 9,6, wo Paulus über den offensichtlich in Griechenland fortgesetzten, früher gemeinsam mit dem Zyprioten praktizierten Unterhaltsverzicht spricht, und in den Retrospektiven von Gal 2 erscheint Besagter nicht mehr in der Pauluskorrespondenz. Nach Act 15,39 verschwindet Barnabas auch aus dem Blickfeld der Apostelgeschichte. Stattdessen arbeitet Paulus nun mit dem Jerusalemer Silas/Silvanus und dem Kleinasien Timotheus zusammen.¹⁰⁵ Mit ihnen setzt er, nun nicht mehr im Auftrag Antiochias, über das bislang bereiste Zypern und Südkleinasien (Act 13f) hinaus die Heidenmission fort. Außer in Gal 2 findet auch die bisherige Gemeindeheimat Antiochia keine Erwähnung bei Paulus.¹⁰⁶

Für die Annahme eines vor Beginn der sog. 2. Missionsreise anzusetzenden Neuanfangs zu selbstständiger Missionsarbeit spricht weiter das sog. Aposteldekret (Act 15,20.29), dessen Entstehung mit guten Gründen immer wieder im Umfeld des Mahlkonflikts angenommen wird.¹⁰⁷ Dass die anklagende Frage des Paulus πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν (Gal 2,14) über den bisher erzählten Kontext hinausweist, ist so zu verstehen, dass sich der Identitätskonflikt zur erzählten Zeit in der Schwebe befand. Der Konfliktfall war eingetreten, eine Lösung aber aus Sicht der sowohl an der Einheit der Gemeinde, den Jerusalemer Beschlüssen als auch an der Position der Jakobusleute festhaltenden Mehrheit noch nicht in Sicht. Die Position des Paulus konnte offenbar keine für eine Konsenslösung ausreichende Zustimmung hinter sich vereinen.¹⁰⁸ Für den Apostel mag daher sein Rückzug und damit – bezogen nur auf die antiochenische Gemeinde! – die partielle Aufgabe der ekklesialen Einheit zugunsten theologischer Wahrheit nahe gelegen haben.¹⁰⁹ Die Krisenbewältigung in Antiochia lag dann in den Regelungen, für die Jakobus möglicherweise die Mitverantwortung trug. Vorstellbar ist, dass der Jerusalemer Gemeindeleiter die Kritik der Abgesandten anerkennt und dann zur Aufarbei-

¹⁰⁴ Vgl. u.v.a. REINHARD VON BENDEMANN, „Barnabas“, 241. Die Trennung von Barnabas wird vermutlich auch von Gal 2,10 vorausgesetzt: Die einst von beiden gemeinsam vereinbarte Kollekte für Jerusalem führt Paulus alleine weiter (1.Pers. Sgl. in V.10b). Die beobachtete Trennung von Barnabas kann das Modell von SCHÄFER, *Paulus*, 447–472, nicht integrieren, demzufolge Gal 2,1–10 mit Act 11,27–30 zu verbinden und der Mahlkonflikt vor der Reise in Act 13f und der weiteren Zusammenkunft von Act 15,1–34 anzusetzen sei.

¹⁰⁵ Vgl. mehrfach in Act 15–20; 1Thess 1,1; 3,2.6; Phil 1,1; 2,19; Phlm 1; 1Kor 4,17; 16,10; 2Kor 1,1.19; Röm 16,21. Silvanus muss nicht zwangsläufig unter den hyperbolisch auf alle Judenchristen ausgeweiteten „Heuchlern“ (Gal 2,13) gewesen sein; er könnte sich auch nach dem Konflikt Paulus noch angeschlossen haben. Warum er offensichtlich auf der dritten Missionsreise fehlte, muss offen bleiben.

¹⁰⁶ Vgl. HENGEL, *Petrus*, 104. Auch Gal 2,1–10 erwähnt Antiochia nicht explizit. Ob abgesehen davon Act 18,22 einen historischen Anhaltspunkt hat, spielt für die Rekonstruktion kaum eine Rolle.

¹⁰⁷ Zur Vorgeschichte der in Gal 2,11–21 erzählten Ritualkrise gehörte es aber nicht. Denn dass die auf Lev 17f zurückgehenden Regelungen, wie in Act 15 dargestellt, Gegenstand der Jerusalemer Vereinbarung waren, ist von Gal 2,6 her ausgeschlossen (vgl. FRIEDRICH AVEMARIE, „Wurzeln“, 28; anders BÖCHER, „Aposteldekret“; GIBSON, *Peter*, 243; kritisch auch STAATS, „Das Blutverbot im Aposteldekret und seine Wirkungsgeschichte“ in dieser Publikation unter „2. Die neuere Forschung zum Aposteldekret“). Ebenso ist das Aposteldekret nicht mit den Forderungen der Jakobusleute zu identifizieren (so aber WEHNERT, *Reinheit*, 129f), da das an die Judenchristen gerichtete Auftreten der Emissäre die Separierung der Tischgemeinschaft auslöste (Gal 2,12f), während sich die Regelungen des Dekrets an Heidenchristen wenden, um gemeinsame Kommensalität zu ermöglichen. Anders JUSTIN TAYLOR, „Decrees“, 379f, der Jakobus für einen Hardliner hält, der auf Grund seiner Lesart des vor dem Mahlkonflikt entstandenen Aposteldekrets, wonach Heiden(christen) nur ein Gaststatus in der Kirche zustehe, die gemischte Kommensalität in Antiochia unterdrücken wollte.

¹⁰⁸ Anders urteilt jetzt GIBSON, *Peter*, 278–283, der aber Angaben wie Act 18,22; 21,17–20 tendenziell überlastet und die innerjudenchristlichen Spannungen gegen Ende des paulinischen Wirkens im Osten minimiert (vgl. etwa Röm 15,31).

¹⁰⁹ Vgl. LÜHRMANN, „Abendmahlsgemeinschaft?“, 286.

tung des Mahlkonflikts zwischen heiden- und judenchristlichen Identitätsansprüchen vermittelnd verarbeitet hat.¹¹⁰ Trifft diese Rekonstruktion zu, öffnete die antiochenische Gemeinde in der Tat ihre dem Herrenmahl zu Grunde liegende Ritualnorm unter Berücksichtigung der – für Heidenchristen unschwer einzuhaltenden – Regelungen des Aposteldekrets, die die gemeinsame Tischgemeinschaft wieder herstellten. Dass Paulus diese Regelung mitgetragen hätte, ist von seinem ekklesialen Identitätskonzept her kaum denkbar (s.o. „4. Eine Identitätskrise“). Vermutlich fand die vermittelnde Klärung statt, als er der syrischen Hauptstadt schon den Rücken gekehrt hatte (oder die Etablierung toraorientierter Regelungen für Heidenchristen bildete aus seiner Sicht den Anlass sich zu distanzieren). Folgerichtig entnehmen wir der paulinischen Korrespondenz mit den nach dem Mahlkonflikt gegründeten Gemeinden, dass der nun selbstständig arbeitende Apostel die Gültigkeit des Aposteldekrets nicht voraussetzt.¹¹¹ M.a.W.: Sowohl der äußere Rahmen als auch die zu Grunde liegenden Positionen sprechen dafür, dass Paulus nach der Ritualkrise Antiochia verließ, im Nachhinein betrachtet ein – wichtiges – „Durchgangsstadium“¹¹² seiner Vita, um mit einem am *status quo ante* orientierten Konzept eigenständig zu missionieren. Dabei verstand sich dieses Unternehmen gemäß der übernommenen Ekklesiologie als inmitten der ‚Ökumene‘ stehend, nicht als kirchliche Subkultur.¹¹³ Dies zeigt sich u.a. darin, dass Paulus an der in Jerusalem beschlossenen (Gal 2,10) Kollekte für Jerusalem festhielt.

Die weitere Rekonstruktion der (Konflikt-?)Geschichte zwischen den Kontrahenten der Ritualkrise leidet an einer Quellenbasis, die keine eindeutigen Akzente erkennen lässt. Daher differieren in der Frage, wie der Mahlkonflikt zu Lebzeiten der Beteiligten und darüber hinaus rezipiert wurde, die vertretenen Forschungsmeinungen erheblich. Liest man Aussagen der Paulusbriefe über Petrus und Barnabas als neutrale Erwähnungen, die von keinerlei Spannung geprägt sind, kann man dies entweder darauf zurückführen, dass sich die paulinische Position rasch gegen die jakobinisch-petrinische durchgesetzt habe,¹¹⁴ oder gegenteilig annehmen, dass Petrus sich sogleich nach dem Streit habe von Paulus überzeugen lassen und der Konflikt zwar zum Aufbruch des Pau-

¹¹⁰ Vgl. PRATSCHER, „Beitrag“, 42.46. Dabei wurde eine umfassende Regelung für das heidenchristliche Leben innerhalb des eschatologischen Gottesvolkes getroffen, das an der Nähe zur Diasporasynagoge festhält (vgl. ROLAND DEINES, „Aposteldekret“, 356.375f). Dass Speiseregeln nicht der alleinige Gegenstand der dekretalen Bestimmungen ausmachen, bestätigt die Einschätzung, dass der Konflikt in Antiochia nicht auf das Problem der Speisegebote beschränkt war (vgl. BIRD, „Incident“, 348).

¹¹¹ Materialiter teilt er einige Positionen des Dekrets, auf Grund der ekklesiologischen Implikationen kann Paulus es, seine Kenntnis vorausgesetzt, aber nicht per se übernehmen (vgl. AVEMARIE, „Wurzeln“, 27–29; HENGEL, *Petrus*, 102). Daher legt sich die von SCHÄFER, *Paulus*, 482, vorgeschlagene Ansicht nicht nahe, Paulus habe in Jerusalem dem Dekret zugestimmt, als der Mahlkonflikt bereits bereinigt worden war. Das Dekret regule im Übrigen nur den zwischengemeindlichen Besuchsverkehr, nicht die gemeindliche Komensalität als solche.

¹¹² VON BENDEMANN, „Barnabas“, 240. Dass die paulinische Theologie ihre entscheidende Entfaltung in der Antiochenischen Gemeinde erhielt, wird von Gerd Lüdemann, *Christentum*, bestritten; vielmehr müsse Damaskus als das Zentrum des hellenistischen Christentums und Quellort des paulinischen Denkens gelten. Diese Hypothese muss jeglichen historischen Wert von Act 1,1–8,3 und den Stellenwert Antiochias in Gal 2,1–10.11–21 ausschließen. Ihr positiver Beleg mit Hilfe der paulinischen Texte gelingt aber nicht.

¹¹³ Vgl. HOLTZ, „Zwischenfall“, 179.

¹¹⁴ Vgl. BECKER, *Petrus*, 66f, der zugleich darauf verweist, dass im syrischen Raum entstandene Schriften wie das MtEv und die Ignatianen die Gültigkeit des Aposteldekrets nicht voraussetzen.

lus aus Antiochia, aber letztlich nicht zum Zerwürfnis geführt habe.¹¹⁵ Deutet man Stellen wie 1Kor 1,12; 3,10–15; 9,5f dagegen als Zeugen einer Konkurrenz zwischen Petrus und Paulus und damit als (zumindest indirekte) Rezeption des unversöhnlich beendeten Mahlkonflikts, erscheint Letzterer als Auftakt zur Aufteilung der frühen Christenheit in zwei koexistierende¹¹⁶ bzw. konkurrierende¹¹⁷ Lager. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang die literarische Nachwirkung von Gal 2,11–21 in den Pseudoklementinen (Hom. XVII 19,2–7).¹¹⁸ Eine Beantwortung der angerissenen Fragen muss unabhängig von einer Bewertung des antiochenischen Mahlkonflikts im Rahmen einer Rekonstruktion der späteren Geschichte des frühen Christentums geschehen. Im Hinblick auf das in Antiochia strittige Identitätsproblem ist aber festzustellen, dass dieses sich schon in der folgenden urchristlichen Generation historisch überholt hatte. Judenchristlicher Tradition nahestehende Schriften wie das MtEv oder die Did kennen keine Konflikte über die (Tisch-) Gemeinschaft mit Unbeschnittenen in der Gemeinde. Lukas blickt auf die zurückliegende Konfliktgeschichte zurück; für seine Gegenwart stellt sich das in Antiochia behandelte Identitätsproblem aber nicht mehr.¹¹⁹

Der antiochenische Mahlkonflikt, Schlüsselereignis der seinerzeitigen innerjudenchristlichen Diskurse, damit auch der Vita des Paulus und somit des frühen Christentums, erscheint in dieser Perspektive als Erinnerung daran, dass die Geschichte des Evangeliums in der Welt von Beginn an nicht von existentiellen Konflikten zu trennen ist. Gleichzeitig spiegelt Gal 2,11–21 wider, wie die Beteiligten, gerade weil sie an einer am christlichen Glauben orientierten Identität und an der Einheit der Kirche festhalten, anlässlich einer Ritualkrise und ihrer Bewältigung mit unterschiedlichen Lösungsmodellen eine konsensbasierte Lösung anstreben. Diese Kreativität freisetzenden Lösungsansätze sind aller Ehren wert und daher keine christlichen *pudenda*, wie die altkirchlichen Kommentatoren meinten.¹²⁰ Die stückweise Rekonstruktion der in Gal 2,11–21 erzählten Ritualkrise kann auf historischer Ebene die theologische Schlussfolgerung Dieter Lührmanns bestätigen, dass die „Einheit der Kirche ... nicht das Ziel oder das Mittel der Abendmahlsgemeinschaft, sondern ihre Grundlage [ist]“¹²¹.

Bibliographie

- ÅDNA, JOSTEIN, „Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission“, in: JOSTEIN ÅDNA u.a. (Hg.), *Evangelium Schriftauslegung Kirche* (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 1–23.
 — „Jesus' Meals and Table Companions“ in dieser Publikation, 331–353.
 ALVAREZ CINEIRA, DAVID, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (Herders biblische Studien 19), Freiburg u.a. 1999.

¹¹⁵ Vgl. SÖDING, „Apostel“, 106f.

¹¹⁶ Vgl. WEHR, *Petrus*, 383–397.

¹¹⁷ Vgl. HENGEL, *Petrus*, 127f.

¹¹⁸ Dazu JÜRGEN WEHNERT, „Homilien“. Wie das Verhältnis der Abfassungssituation des Textes zu dem historischen Streit zwischen Petrus und Paulus zu bestimmen ist, muss hier offen bleiben. Eine literarische Bezugnahme auf Gal 2 liegt in jedem Fall vor.

¹¹⁹ Vgl. den Beitrag von WEIDEMANN, „Vom Wasser zum Brot“ in diesem Band (unter „2.1.4. Auswertung: Die postbaptismale Gastfreundschaft in der Apg“); ferner HEIL, *Ablehnung*, 154; DEINES, „Aposteldekret“, 333.

¹²⁰ Dazu FRANZ OVERBECK, *Auffassung*; MARGARET M. MITCHELL, „Hypocrisy“.

¹²¹ LÜHRMANN, „Abendmahlsgemeinschaft?“, 285.

- AL-SUADI, SOHAM, *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (TANZ 55), Tübingen 2011.
- AVEMARIE, FRIEDRICH, *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (WUNT 139), Tübingen 2002.
- „Die jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets. Lösbare und ungelöste Probleme“, in: MARKUS ÖHLER (Hg.), *Aposteldekret*, 5–32.
- BACHMANN, MICHAEL/KOLLMANN, BERND (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung und Theologie des Paulus-Schreibens* (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010.
- BACHMANN, MICHAEL, „Identität bei Paulus: Beobachtungen am Galaterbrief“, in: NTS 58 (2012) 571–597.
- BAUMGARTEN, ALBERT I., „Finding Oneself in a Sectarian Context: A Sectarian’s Food and Its Implications“, in: ALBERT I. BAUMGARTEN u.a. (Hg.), *Self, Soul and Body in Religious Experience* (SHR 78), Leiden u.a. 1998, 125–147.
- BECKER, JÜRGEN, *Simon Petrus im Urchristentum* (BThSt 105), Neukirchen-Vluyn 2009.
- *Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum*, Tübingen 2012.
- VON BENDEMANN, REINHARD, „Barnabas, der Zypriot“, in: MARION KEUCHEN/HELGA KUHLMANN/HARALD SCHROETER-WITTKÉ (Hg.), *Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren*, Leipzig 2007, 237–241.
- BETTENWORTH, ANJA, *Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudius. Diachrone Untersuchungen zur Szenentypik* (Hyp. 153), Göttingen 2004.
- BETZ, HANS DIETER, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, übers. v. S. Ann (Ein Hermeneia-Kommentar), München 1988 (= amerik. 1978).
- BIRD, MICHAEL F., „The Incident at Antioch (Gal. 2.11–14). The Beginnings of Paulinism“, in: MICHAEL F. BIRD/JASON MASTON (Hg.), *Earliest Christian History. History, Literature, and Theology* (WUNT II/320), Tübingen 2012, 329–361.
- BLASCHKE, ANDREAS, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte* (TANZ 28), Tübingen u.a. 1998.
- BÖCHER, OTTO, „Das sogenannte Aposteldekret“, in: HUBERT FRANKEMÖLLE/KARL KERTELGE (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS J. Gnlika), Freiburg u.a. 1989, 325–336.
- BORNET, PHILIPPE, *Rites et pratiques de l’hospitalité. Mondes juifs et indiens anciens* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 31), Stuttgart 2010.
- BÖTTTRICH, CHRISTFRIED, „Petrus und Paulus in Antiochien (Gal 2,11–21)“, in: BThZ 10 (2002) 224–239.
- BURCHARD, CHRISTOPH, „Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?“, in: CHRISTOPH BURCHARD, *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, hg. v. D. Sängler (WUNT 107), Tübingen 1998, 230–240.
- CIAMPA, ROY E., *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2* (WUNT II/102), Tübingen 1998.
- DEINES, ROLAND, „Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?“, in: JÖRG FREY/DANIEL R. SCHWARTZ/STEPHANIE GRIPENTROG (Hg.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt* (AGJU 71), Leiden/Boston 2007, 323–395.
- DUNN, JAMES D. G., „The Incident at Antioch (Gal 2:11–18)“, in: MARK D. NANOS (Hg.), *Debate*, 199–234.
- EBNER, MARTIN, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1,1), Göttingen 2012.
- EKROTH, GUNNEL, „Sacred Meals in Ancient Greece?: Dining in Domestic Settings as Compared to Sanctuaries“ in dieser Publikation, 1389–1411.
- ESLER, PHILIPP F., „Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style: A New Reading of Galatians 2:11–14“, in: MARK D. NANOS (Hg.), *Debate*, 261–281.
- GATHERCOLE, SIMON J., „The Petrine and the Pauline *Sola Fide* in Galatians 2“, in: MICHAEL BACHMANN (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005, 309–327.
- GIBSON, JACK J., *Peter Between Jerusalem and Antioch. Peter, James and the Gentiles* (WUNT II/234), Tübingen 2013.

- HAHN, JOHANNES, „Die jüdische Gemeinde im spätantiken Antiochia. Leben im Spannungsfeld von sozialer Einbindung, religiösem Wettbewerb und gewaltsamen Konflikt“, in: ROBERT JÜTTE/ABRAHAM P. KUSTERMANN (Hg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart* (ASCHKENAS Beiheft 3), Köln/Weimar 1996, 57–89.
- HEIL, CHRISTOPH, *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz* (BBB 96), Weinheim 1994.
- HENGEL, MARTIN, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit* (SBS 76), Stuttgart 1976.
- *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006.
- HENGEL, MARTIN/SCHWEMER, ANNA MARIA, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998.
- HILTBRUNNER, OTTO, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005.
- HOLMBERG, BENGT, „Jewish versus Christian identity in the early Church?“, in: *RB* 105 (1998) 397–425.
- HOLMSTRAND, JONAS, *Markers and Meaning in Paul. An analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians* (CB.NT 28), Stockholm 1997.
- HOLTZ, TRAUOGOTT, „Der Antiochenische Zwischenfall. Galater 2,11–14“, in: TRAUOGOTT HOLTZ, *Geschichte und Theologie des Urchristentums. GAufs*, hg. v. E. Reinmuth/Ch. Wolff (WUNT 57), Tübingen 1991, 171–188.
- HÜSKEN, UTE (Hg.), *When Rituals go Wrong. Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual* (Studies in the History of Religions 115), Leiden u.a. 2007.
- „Gefahr und Erneuerungspotential. Ritualfehler und Scheitern von Ritualen“, in: RENATE SCHLESIER/ULRIKE ZELLMANN (Hg.), *Ritual*, 53–69
- JOHN, FELIX, *Der Galaterbrief im Kontext historischer Lebensweisen im antiken Kleinasien* (FRLANT 264), Göttingen 2016.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, „„Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, eßt ...“. Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25“, in: *ZNW* 90 (1999) 194–219. [Abgedruckt in: IDEM, *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte*, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn (NTOA 65), Göttingen 2008, 165–196.]
- *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013.
- „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ in dieser Publikation, 845–881.
- KONRADT, MATTHIAS, „Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls“, in: *ZNW* 102 (2011) 19–39.
- KRAUS, WOLFGANG, *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die ‚Hellenisten‘, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179), Stuttgart 1999.
- (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin/New York 2009.
- LÖHR, HERMUT, „Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum“, in: *ZNW* 94 (2003) 17–37.
- LÜDEMANN, GERD, *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie* (FRLANT 123), Göttingen 1980.
- *Die ersten drei Jahre Christentum*, Springe 2009.
- LÜHRMANN, DIETER, „Abendmahlsgemeinschaft? Gal 2,11ff.“, in: DIETER LÜHRMANN/GEORG STRECKER (Hg.), *Kirche* (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 271–286.
- MASCHMEIER, JENS-CHRISTIAN, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven* (BWANT 189), Stuttgart 2010.
- MEEKS, WAYNE A., *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*, Gütersloh 1993.
- MITCHELL, MARGARET M., „Peter’s ‘Hypocrisy’ and Paul’s: Two ‘Hypocrites’ at the Foundation of Earliest Christianity“, in: *NTS* 58 (2012) 213–234.
- MÜLLER, PETER, „Streitet nicht über Meinungen: Römer 14,1–15,7“ in diesem Band, 537–554.
- NA, KANG-YUP, „The Conversion of Izates and Galatians 2:11–14. The Significance of a Jewish Dispute for the Christian Church“, in: *HBT* 27 (2005) 56–78.
- NANOS, MARK D. (Hg.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody 2002.

- „What was at Stake in Peter’s ‘Eating with the Gentiles’ in Antioch?“, a.a.O. 282–318.
- ÖHLER, MARKUS, *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte* (WUNT 156), Tübingen 2003.
- „Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14)“, in: WOLFGANG WEISS (Hg.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellung von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur* (BThSt 113), Neukirchen-Vluyn ²2012, 158–199.
- (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011.
- „Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen: Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext“ in dieser Publikation, 1413–1439.
- OVERBECK, FRANZ, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2,11 ff.) bei den Kirchenvätern (Libelli 183), Darmstadt ²1968 (= Basel ¹1877).
- PRATSCHER, WILHELM, „Der Beitrag des Herrenbruders Jakobus zur Entstehung des Aposteldekrets“, in: MARKUS ÖHLER (Hg.), *Aposteldekret*, 33–48.
- POPKE, ENNO E., „Bevor einer von Jakobus kam ...“: Anmerkungen zur textkritischen und theologiegeschichtlichen Problematik von Gal 2,12“, in: *NT* 47 (2004) 253–264.
- RICHARDSON, PETER, „Pauline Inconsistency. I Corinthians 9: 19–23 and Galatians 2: 11–14“, in: *NTS* 26 (1980) 347–362.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen ³⁽¹⁹⁾2010.
- SANDERS, ED P., „Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14“, in: ROBERT T. FORTNA u.a. (Hg.), *The Conversation Continues. Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville, Tenn. 1990, 170–188.
- SÄNGER, DIETER, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994.
- „Die Adressaten des Galaterbriefs und das Problem einer Entwicklung in Paulus’ theologischem Denken“, in: WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Beiträge*, 247–275.
- „Die Adresse des Galaterbriefs. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem“, in: MICHAEL BACHMANN/BERND KOLLMANN (Hg.), *Galaterbrief*, 1–56.
- „Literarische Strategien der Polemik im Galaterbrief“, in: ODA WISCHMEYER/LORENZO SCORNAIENCHI (Hg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur* (BZNW 170), Berlin/New York, 155–181.
- „Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit: Vom Nutzen des Essens in ‚Joseph und Aseneth‘“ in diesem Band, 181–222.
- SCHÄFER, RUTH, *Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie* (WUNT II/179), Tübingen 2004.
- SCHENKE, LUDGER, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990.
- SCHLESIER, RENATE/ZELLMANN, ULRIKE (Hg.), *Ritual als provoziertes Risiko*, Würzburg 2009.
- SÖDING, THOMAS, „Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr (Gal 2,11–16)“, in: REINHARD VON BENDEMANN/MARKUS TIWALD (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012, 92–113.
- SOEFFNER, HANS-GEORG, „Rituale – kalkuliertes Risiko und riskantes Kalkül. Zur pragmatischen Ästhetik von Ritualen“, in: RENATE SCHLESIER/ULRIKE ZELLMANN (Hg.), *Ritual*, 13–29.
- STAATS, REINHART, „Das Blutverbot im Aposteldekret und seine Wirkungsgeschichte“ in dieser Publikation, 787–817.
- STAUSBERG, MICHAEL, „Ritualtheorien und Religionstheorien“, in: DIETRICH HARTH/GERRIT J. SCHENK (Hg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004, 29–48.
- STEGEMANN, WOLFGANG, „Hat Jesus die Speisegesetze der Tora aufgehoben? Zur neuesten kontroversen Einschätzung der traditionellen Deutung des sog. ‚Reinheitslogions‘ von Mk 7,15“, in: PETRA VON GEMÜNDE/DAVID G. HORRELL/MAX KÜCHLER (Hg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft* (FS G. Theißen) (NTOA 100), Göttingen 2013, 29–50.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II/255), Tübingen 2008.

- STEMBERGER, GÜNTER, „Forbidden Gentile Food in Early Rabbinic Writings“, in: BENEDIKT ECKHARDT (Hg.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 155), Leiden u.a. 2012, 207–224.
- STERN, SACHA, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (AGJU 23), Leiden u.a. 1994.
- STRECKER, CHRISTIAN, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.
- STOWASSER, MARTIN, „Konflikte und Konfliktlösungen nach Gal 1–2. Aspekte paulinischer Konfliktkultur“, in: *TThZ* 103 (1994) 56–79.
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning was the Meal. Social Experimentation & Early Christian Identity*, Minneapolis, Minn. 2009.
- TAYLOR, JUSTIN, „The Jerusalem Decrees (Acts 15.20, 29 and 21.25) and the Incident at Antioch (Gal 2.11–14)“, in: *NTS* 46 (2001) 372–380.
- THEISSEN, GERD, „Die Gegenmission zu Paulus in Galatien, Philippi und Korinth: Versuch einer Einheitsdeutung“, in: WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Beiträge*, 276–306.
- THEOBALD, MICHAEL, „Vergesst die Gastfreundschaft nicht!“ (Hebr 13,2). Biblische Perspektiven zu einem ekklesiologisch zentralen Thema“, in: *ThQ* 186 (2006) 190–212.
- TOMSON, PETER J., *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III/1), Assen/Minneapolis, Minn. 1990.
- WECHSLER, ANDREAS, *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14)* (BZNW 62), Berlin u.a. 1991.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, „Vom Wasser zum Brot: Die Verbindung von Taufe und Mahl in Texten des Neuen Testaments“ in diesem Band, 733–769.
- WEHNERT, JÜRGEN, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (FRLANT 173), Göttingen 1997.
- „Petrus versus Paulus in den pseudoklementinischen Homilien 17“, in: MICHAEL LABAHN/JÜRGEN ZANGENBERG (Hg.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (JSNT.S 243), London/New York 2004, 175–185.
- „Falschbrüder“, „Schauspieler“, „Superapostel“. Zur Geschichte der judenchristlichen Heidenmission im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr.“, in: MARTINA JANSSEN/F. STANLEY JONES/JÜRGEN WEHNERT (Hg.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule* (FS G. Lüdemann) (NTOA 95), Göttingen 2011, 124–136.
- WEHR, LOTHAR, *Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der apostolischen Väter und früherer Zeugnisse ihrer Verehrung* (NTA 30), Münster 1996.
- WISCHMEYER, ODA, „Wie kommt Abraham in den Galaterbrief? Überlegungen zu Gal 3,6–29“, in: MICHAEL BACHMANN/BERND KOLLMANN (Hg.), *Galaterbrief*, 119–163.
- WOLTER, MICHAEL, „Identität und Ethos bei Paulus“, in: MICHAEL WOLTER, *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen 2009, 121–169.
- *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- ZIMMERMANN, CHRISTIANE, *Gott und seine Söhne. Das Gottesbild des Galaterbriefs* (WMANT 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

Vom Gemeinschaftsmahl zur Mahl-Gemeinschaft

Überlegungen zum sakramentalen Charakter des Herrenmahls bei Paulus

Hermut Löhr

Abstract

The article discusses in which way the Pauline understanding of the early Christian eucharist can be labeled as “sacramental”.

After reflecting the implications of the descriptive terminology of “sacrament” and “sacramental”, the argumentation turns to the notions of community (*communio*) and sharing (*participatio*), which are important categories for the interpretation of the eucharist in the history of theology, and which are represented in Paul by the Greek word group κοινωμία κτλ. For this, 1Cor 10:14–22 and 1Cor 11:17–34, but also texts related to the Jerusalem collection, and selected passages from Phil are studied in some detail.

It results that the usage of the word group is not restricted to reflections which may be labeled as sacramental. Moreover, it is not related to both baptism and eucharist, but only to the latter rite and its importance. One may conclude that, in Paul’s view, the Early Christian eucharist is more community-oriented than baptism.

1. Einführung¹

Aus der Sicht historisch-kritischer Exegese könnte die Frage nach dem sakramentalen Charakter des Herrenmahls anachronistisch erscheinen. Denn zum einen werden der lateinische Begriff *sacramentum* oder sein griechisches Pendant μυστήριον weder von Paulus² noch in anderen neutestamentlichen Texten³ im Sinne von „Sakrament“ gebraucht; er ist in der uns vor Augen stehenden Bedeutung also kein Begriff der Quellsprache des entstehenden Christentums⁴. Und zum anderen sind auch der Sache nach die im Laufe der Theologiegeschichte entwickelten Vorstellungen vom Sakrament für die frühesten christlichen Texte nicht vorauszusetzen.⁵

¹ Für die anregende Diskussion der ersten Fassung dieses Textes danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der „Arbeitsgruppe C“ bei der Tagung auf Lesbos im September 2013 ganz herzlich. Wertvolle philologische Hinweise verdanke ich vor allem Prof. Drs. Karin und Jerker Blomqvist (Universität Lund).

² Vgl. Röm 11,25; 16,25, 1Kor 2,1,7; 4,1; 13,2; 14,2, 15,51.

³ Vgl. Mt 13,11 parr.; Eph 1,9; 3,3,4,9; 5,32; 6,19; Kol 1,26f.; 2,2, 4,3; 2Thess 2,7; 1Tim 3,9,16, Offb 1,20; 10,7; 17,5,7.

⁴ Dasselbe gilt für die Apostolischen Väter, u. a. Ignatius (IgnEph 19,1; IgnMagn 9,1; IgnTrall 2,3), und die frühen Apologeten einschließlich Justin, bei dem das Lexem μυστήριον oft begegnet.

⁵ Vgl. GUNTHER WENZ, „Sakramente I“.

Die Exegese würde jedoch ihrer gesamttheologischen Verantwortung nicht gerecht, ließe sie es dabei bewenden. Sie ist den anderen theologischen Disziplinen, die sich mit dem Thema „Sakrament“ befassen, jenseits der Begriffsgeschichte Auskunft über die frühchristlichen Befunde schuldig, und sie hat dieselbe Aufgabe auch gegenüber allen denen, die sich außerhalb der Theologie als Wissenschaft mit der Theorie und Praxis der kirchlichen Sakramente beschäftigen.

So ist es methodisch zulässig und exegetisch durchaus sinnvoll, die Kategorie des „Sakraments“ als Teil der theologischen Beschreibungssprache auf den neutestamentlichen Textbefund zu beziehen. Entweder wird man auf diesem Weg in den Quellen Elemente entdecken, welche durch den jeweils vorausgesetzten Sakramentsbegriff mit erfasst sind. In diesem Falle ist der systematisch-theologische Begriff auch für die Exegese heuristisch bedeutsam. Oder man wird umgekehrt von den Aussagen des Neuen Testament her eine Neuprägung der Vorstellung vom Sakrament oder den Sakramenten allgemein erarbeiten. In diesem Falle könnte eine exegetische Analyse also zur Präzisierung, Ergänzung und Korrektur der systematisch-theologischen Sprache beitragen. Auf beiden Wegen ist freilich eine gewisse Zirkularität der Argumentation unvermeidlich; und der wirkliche Erkenntniszuwachs dürfte begrenzt sein.

Zweifellos ist der Begriff des Sakraments, wie die Geschichte seiner Verwendung im Bereich der christlichen Theologie zeigt, so weit verallgemeinerbar, dass er auf eine Mehrzahl einzelner Sakramente anwendbar erscheint; er kann also ein *genus proximum* benennen; und *de facto* begegnet er in Ausformulierungen, welche es immer wieder erlaubt haben, vom Begriff des Sakraments her die Sakramentalität einzelner kirchlicher Handlungen zu behaupten oder zu bestreiten. D. h. die Präzisierung der Sakramentalität hat sich in bestimmten Diskursen durchaus bewährt. Wie z. B. an Augustin zu zeigen wäre, geht diese Präzisierbarkeit so weit, dass auch Riten anderer Religionen gemeint sein können, im konkreten Fall: solche des Judentums, die als *sacramenta Iudaeorum* (*De Civitate Dei* 6,11, mit dem Zitat der Polemik gegen das Judentum aus Seneca, *De superstitione*)⁶ bezeichnet werden. Vor allem zielt die Bemerkung auf den Sabbat (der also als Sakrament verstanden wird), und hier auf den Aspekt der Arbeitsruhe, welche als Faulheit denunziert wird. Die polemische Absicht der Ausführungen Augustins (wie derjenigen Senecas) verbietet freilich die Annahme, der Sakramentsbegriff solle hier tatsächlich und wertneutral zum Sammelbegriff für Riten verschiedener Religionen erweitert werden.

Es ist damit also nicht behauptet (und nicht belegbar), dass in der christlichen Theologiegeschichte Vorstellung und Begriff des Sakraments früher entwickelt wurden als die einzelnen damit bezeichneten Riten und ihre jeweiligen Konzepte. Abendmahl und Taufe wurden nicht aus dem Begriff des Sakraments deduziert, sondern umgekehrt wurde aus wichtigen rituellen Zeichenhandlungen wie Taufe und Abendmahl und ihrer Bedeutungszuschreibung der Sakramentsbegriff entwickelt, er stellt also eine Verallgemeinerung des Konkreten dar.⁷

Auch daran ist zu erinnern: Gerade in der exegetischen Diskussion konnte das Attribut „sakramental“ durchaus abgrenzend oder abwertend gemeint sein; „sakramental“ näherte sich dann der (ebenfalls abwertend gemeinten Kennzeichnung) „magisch“

⁶ Das Textstück ist bequem zugänglich in MENAHEM STERN, *Greek and Latin Authors* Nr. 186, S. 431.

⁷ Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass auch in der *Confessio Augustana* die Artikel über Taufe (CA 9) und Abendmahl (CA 10) demjenigen über die Sakramente (CA 13) vorangehen.

an; und mit der Zuweisung solcher Attribute mochte sich eine konfessionelle (genauer: anti-römisch-katholische) Polemik gegen eine falsche Auffassung der konkreten Riten verbinden.⁸ Oder umgekehrt konnte die Kategorie dazu verwendet werden, eine religionsgeschichtliche Brücke zwischen dem Abendmahl und anderen rituellen Mahlzeiten der Antike zu schlagen, um damit ein Widerlager gegen eine konfessionell-kirchliche Inanspruchnahme der frühchristlichen Aussagen zu gewinnen. Unabhängig von der jeweils implizierten Wertung liegt die Problematik eines solchen Sprachgebrauchs darin, dass sich in ihm heuristische Funktion, historisches (Vor-) Urteil und theologische Be- bzw. Abwertung unlöslich verbinden.

Die folgenden Überlegungen zum sakramentalen Charakter des Herrenmahls bei Paulus gehen deshalb nicht von einer umfassenden theologischen Definition von „Sakrament“ aus, die von den Quellen her entwickelt oder auf diese bezogen wird. Auch die Tatsache, dass bei Paulus, besonders in 1Kor 10,1–13, tatsächlich (nur) Taufe und Herrenmahl als bedeutsame Riten der ἐκκλησία hervortreten, ist, so relevant sie für ein biblisch verantwortetes Sakramentsverständnis sein mag, für die vorgelegte Argumentation nicht unentbehrlich. Vielmehr fokussieren die folgenden Überlegungen einen Motivkomplex, der einerseits von beträchtlicher Bedeutung für einen christlichen, auch ökumenisch vermittelbaren Sakramentsbegriff⁹, andererseits aber auch in den Aussagen des Paulus über das Herrenmahl deutlich präsent ist. Es geht um die – im Einzelnen näher zu bestimmende und zu differenzierende – Vorstellung von Gemeinschaft (*communio*) bzw. Anteilhabe oder Anteilgabe (*participatio*), eine Vorstellung, die nach der Auffassung Hans von Sodens den „Höhepunkt“ des paulinischen Sakramentsverständnisses bildet¹⁰. Die Analyse dieser Vorstellung geht vom griechischen Lexem κοινωνία und stammgleichen Wörtern aus, beschränkt sich aber, als Untersuchung nicht eines Begriffes, sondern von Wortfeld und Motiv, nicht darauf, sondern versucht das in den Quellen jeweils präsen- te Wortfeld in seinem Kontext zu erfassen.

Um diesen Vorstellungskomplex in das paulinische Denken insgesamt einzuordnen, ist jedoch auch die Gegenprobe anzuschließen, welche nach Vorkommen und Funktion in Kontexten fragt, die *nicht* das Herrenmahl thematisieren. Erst eine solche Gegenprobe erlaubt es, die Bedeutung des Motivs auch für den sakramentalen Aussagezusammenhang fundiert einzuschätzen.

2. Anteilhabe und Gemeinschaft in 1Kor 10,14–22 und in 1Kor 11,17–34

2.1. 1Kor 10,14–22

1Kor 10,14–22 ist das Mittelstück einer Argumentation (10,1–11,1), welche die in Kap. 8 aufgeworfene Frage nach dem Götzenopferfleisch und seinem Genuss aufnimmt und weiterführt. Wir betrachten diesen Text als literarische Einheit¹¹.

⁸ Vgl. etwa die Positionsbestimmung im religionsgeschichtlichen Vergleich bei ERNST VON DOBSCHÜTZ, „Sakrament“, 34.

⁹ Vgl. GUNTHER WENZ, „Sakramente II“, 689.

¹⁰ Vgl. HANS VON SODEN, „Sakrament“, 25.

¹¹ Zur Diskussion vgl. WOLFGANG SCHRAGE, 1Kor II, 430–434.

Es fällt sogleich auf, dass, obwohl es konkret um das Essen (von Fleisch) geht, wiederholt von „Essen und Trinken“ die Rede ist (10,3f.7.16.31). Zwar werden die beiden Stichwörter im Zitat von Ex 32,6LXX in V. 7b gewissermaßen vorgegeben, doch kann ihr Gebrauch kaum insgesamt daher abgeleitet sein, sind sie doch im biblischen Zitat in seiner Aufnahme hier negativ konnotiert. Und von V. 16 und seinem Kontext her liegt es nahe, „Essen und Trinken“ nicht allein oder primär als komplexiven Ausdruck menschlicher Ernährung zu verstehen, auch nicht als Reminiszenz heidnischer bzw. *de facto* idolatri-scher Kultmahlzeiten, sondern als Hinweis auf die Orientierung der Argumentation am eucharistischen Mahl der Gemeinde und zugleich als Vorausweisen auf die Erörterung sich damit stellender konkreter Fragen in Kap. 11¹².

10,1–13 bietet eine „typologische“ (vgl. V. 6) Lektüre des Exodusgeschehens und stellt die Wüstengeneration als warnendes Beispiel für die eschatologisch gedeutete (vgl. V. 11) Gegenwart vor Augen¹³; dabei wird in V. 7 ausdrücklich ein Schriftzitat (aus Ex 32,6LXX) geboten. Die Verse 14 bis 22 begründen die Mahnung „Fliehet vor dem Götzendienst!“¹⁴ (V. 14) durch den Vergleich von Eucharistie und Götzenopfer bzw. Dämonenmahl, dabei durchaus auch an das biblische Beispiel anknüpfend (V. 18). 10,23–30 erörtern dann weitere Weisungen für konkrete Umstände gemeinsamen Fleischgenusses; und die Verse 10,31–11,1 können als Abschluss der Gesamtargumentation verstanden werden.

Die Terminologie von Gemeinschaft bzw. Anteilhabe konzentriert sich in diesem Kapitel auf die Verse 14 bis 22, wird zuvor und danach im 10. Kapitel jedoch nicht verwendet. Der genannte Abschnitt stellt das heidnische Götter- bzw. Dämonenmahl und das Herrenmahl einander gegenüber. V. 16 formuliert in zwei parallelen Fragen:

„Ist der Kelch des Segens, über den wir den Lobpreis sprechen, nicht die κοινωνία des Blutes des Christus? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die κοινωνία des Leibes des Christus?“

Je nach Übersetzung von κοινωνία und, damit verbunden, dem Verständnis der jeweils nachfolgenden Genitivattribute, verschiebt sich die Semantik der Fragen insgesamt: Geht es um die Anteilhabe an Blut und Leib Christi? Geht es um die (vom Herrn selbst gestiftete?) Anteilgabe bzw. Mitteilung? Oder steht der Aspekt der Gemeinschaft (untereinander? mit Blut und Leib Christi?) im Vordergrund? Begegnen unterschiedliche semantische Aspekte in Kombination? Oder ist mit einer semantischen Verschiebung zwischen den Versen des Abschnittes zu rechnen?

Eine lexikalische Faustregel besagt, dass im Falle eines *genitivus obiectivus* der Sache die Übersetzung von κοινωνία mit „Anteilhabe“ oder „Anteilgabe“ nahe liege, während ein *genitivus obiectivus* (wie der häufigere Dativ)¹⁵ der Person eher an die „Gemeinschaft mit“ denken lasse¹⁶. Der Fall eines Genitivs der Person findet sich im Neuen Testament übrigens nur in 1Kor 1,9. Von daher scheint über das Verständnis von V. 16 entschieden – und die geläufige, wenn auch mehrdeutige Luther-Übersetzung (wie ähnlich auch die

¹² „Essen und Trinken“ werden ausdrücklich in 1Kor 11,26–28. (vgl. V. 20–22) mit Bezug auf das Herrenmahl genannt.

¹³ Vgl. HERMUT LÖHR, „Heute ...“, bes. 242–248.

¹⁴ Zur Semantik von ειδωλολατρία vgl. JOHANNES P. LOUW/EUGENE A. NIDA, *Greek-English Lexicon*, # 53.

¹⁵ Vgl. HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl*, 260.

¹⁶ Vgl. WALTER BAUER/KURT ALAND/BARBARA ALAND, *Wörterbuch*, 892f.; HENRY GEORGE LIDDELL/ROBERT SCOTT/HENRY STUART JONES, *Lexicon*, 970; vgl. die beiden semantischen Felder bei LOUW/NIDA, *Greek-English Lexicon*, # 34 und # 57. S. ferner die Übersichten bei WENDELL LEE WILLIS, *Idol Meat*, 168–181; JOHN YOUNG CAMPBELL, „KOINONIA“.

Übersetzung der „Bibel in gerechter Sprache“) der Wendungen mit „Gemeinschaft des Blutes Christi“ bzw. „Gemeinschaft des Leibes Christi“¹⁷ im Unrecht. Freilich wurde die Berechtigung der genannten semantischen Faustregel auch in Frage gestellt¹⁸.

Eine Entscheidung in der weiteren Frage, ob von „Anteilhabe“ oder „Anteilgabe“ die Rede ist, ist kaum möglich; will man mit „Anteilgabe“ bzw. „Mitteilung“ übersetzen, so muss man einräumen, dass der Geber der Gabe nicht explizit genannt ist, denn „Blut“ und „Leib“ dürften in diesem Zusammenhang¹⁹ schwerlich die Subjekte solcher Mitteilung sein; der Text hätte in diesem Fall sehr missverständlich formuliert.

Auch mit solcher Interpretation von κοινωμία ist jedoch keineswegs festgelegt, dass die rhetorischen Fragen das sakramentale Geschehen als eines verstehen, welches nur das *Individuum* in seinem Verhältnis zur Transzendenz betrifft.

Denn zum einen ist nicht zu bezweifeln, dass κοινωμία κτλ. auch in Fällen, in denen an Anteilhabe oder Mitteilung gedacht ist, die Nebenbedeutung des gemeinsamen Sich-Verhaltens oder Handelns tragen kann. Zum anderen sind die prädierten Subjekte²⁰ der beiden Fragen solche, die ein Kollektivum zumindest nicht ausschließen bzw. sogar betonen. Die erste Frage spricht vom „Kelch des Segens“ und bezeichnet damit nicht allein einen *Gegenstand*, der im Rahmen des Ritus von mehreren benutzt wird²¹, sondern zugleich ein Element des rituellen *Handelns*, das im Kontext einer Gruppe vorzustellen ist. Noch deutlicher ist die parallele Wendung „das Brot, das wir brechen“ – sie verweist mit dem „Wir“ des Relativsatzes und der erwähnten Handlung auf das von mehreren geteilte Brot. Das heißt, die in den rhetorischen Fragen ausgesprochene Interpretation bezieht sich nicht auf einzelne Objekte oder einzeln Handelnde, sondern auf einen gemeinschaftlichen Ritus; die Anteilhabe oder -gabe an Leib und Blut Christi findet in der gemeinsamen eucharistischen Feier statt. Trifft diese Interpretation zu, meinen die Begriffe „Leib“ und „Blut“ Christi nicht die im Abendmahl (metaphorisch oder aufgrund einer Wandlung der Mahl-Materie) genossene Substanz des (irdischen oder erhöhten?) Christus, sondern stehen metonymisch für das für andere heilsame Geschick Christi, ein Gedanke, der in den Einsetzungsworten in 11,24f. dann deutlicher zum Ausdruck kommen wird.

¹⁷ Anders die Zürcher Übersetzung von 2007 (wie auch die Einheitsübersetzung). „Teilhabe am Blut Christi“ und „Teilhabe am Leib Christi“.

¹⁸ Vgl. HARM W. HOLLANDER, „Idea“, 461–464. M. E. gelingt Hollander nicht der angestrebte Nachweis, κοινωμία und κοινωμός meinten in 1Kor 10,14–22 „the close relationship between the people who are having a cultic meal together“ (463f.), jedenfalls dann nicht, wenn diese semantische Bestimmung ausschließend gemeint ist. Die von Hollander gebotenen Übersetzungen für einschlägig erachteter Belege bieten wiederholt „to share“, „to participate“ etc. für den griechischen Wortstamm. Hier würde man passender von „gemeinsamer Teilhabe“ o. ä. sprechen. Bei Philo von Alexandrien scheint die semantische Unterscheidung eher derjenigen von Substantiv und Verb zu entsprechen.

¹⁹ Das gilt m. E. auch dann, wenn man, wie mir wahrscheinlich, die Begriffe als Metonymien des Heilstodes Jesu interpretiert (s.u.). 11,24 formuliert ohne partizipiale Ergänzung zu σῶμα. Nicht vergleichbar sind 1Kor 15,50, Gal 1,16: Hier sind „Fleisch und Blut“ Mitbezeichnung des Menschen insgesamt.

²⁰ Der Akkusativ τὸν ἄρτον (und möglicherweise auch τὸ ποτήριον) erklärt sich syntaktisch als *attractio inversa*, vgl. FRIEDRICH BLASS/ALBERT DEBRUNNER/FRIEDRICH REHKOPF, *Grammatik*, § 295.

²¹ Das ergibt sich sowohl aus der in den Einsetzungsworten präsenten Abendmahlsszene (zwar ist zu beachten, dass in der Passage 11,23–26 die Jünger Jesu nicht ausdrücklich erwähnt werden, aber die zitierten Worte Jesu richten sich an eine Mehrzahl) wie aus antiken Mahlsitten allgemein. Insoweit ist der Interpretation bei MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 309 zuzustimmen.

Die Funktion des Verses für die Argumentation bis V. 22 besteht darin, eine Deutung des Herrenmahls zu bieten, welche für die Frage nach dem Fleischverzehr offen ist. Eine solche Verknüpfung wäre schwer erklärbar, wenn man nicht annehmen müsste, das Herrenmahl sei bei den intendierten Adressaten in Korinth im Vergleich, in Analogie oder gar in Konkurrenz zu heidnischen Kultmahlzeiten verstanden worden. Die Frageform des Verses erheischt das Einverständnis des Lesers und ist so Teil einer Überzeugungsstrategie, die auf konkrete Ratschläge zielt.

Der folgende Vers 17 dient als Begründung oder Erläuterung des vorgehenden Verses und setzt das Motiv der Gemeinschaft bzw. Anteilhabe fort, verwendet dazu freilich ein anderes Lexem, das Verb μετέχειν, das hier nach 9,10 wieder begegnet:

„Denn ein Brot – ²², ein Leib sind wir, die wir viele sind²³, denn wir alle haben an einem Brot Anteil.“

Auffällig ist der Gebrauch der Präposition ἐκ. Nach dem absoluten Gebrauch von μετέχειν in 9,10 könnte man denselben Gebrauch auch hier vermuten, die präpositionale Wendung gäbe dann die Ursache, nicht das Objekt der Teilhabe, an²⁴. Doch lässt sich der Gebrauch der Präposition auch als Ausformulierung eines partitiven Genitivs interpretieren²⁵, und jedenfalls in 9,10 kann das Verb nicht im Sinne von „Partner sein“ verstanden werden. Schließlich wäre die Aussage des Verses ohne rechten Bezug auf die folgende Argumentation, enthielte sie nicht auch das Motiv der Anteilhabe.

Die Pointe dieser Aussage bestätigt die Interpretation von V. 16: Eine Mehrzahl („wir, die wir viele sind“) wird nun explizit genannt. Die Bedeutung der Mahlfeier besteht demnach in der Vereinigung vieler²⁶ zu einer Einheit, die hier metaphorisch als Leib (σῶμα) bezeichnet wird, so wie viele in der Mahlfeier von dem einen Brot genießen²⁷. Ob der Text hier auf die ekklesiologische Vorstellung vom „Leib Christi“²⁸ anspielt, oder ob er die Metapher von der Gemeinschaft als Leib ohne christologischen Bezug verwendet²⁹, ist nicht sicher zu entscheiden; nach der Erwähnung des Leibes Christi in V. 16 scheint mir die erstgenannte Annahme aber plausibel. Die Beziehung auf die heilsame Wirklichkeit oder Gegenwart von Leib und Blut Christi steht also nicht im Gegensatz zum Gedanken der Gemeinschaft untereinander, die wiederum im Bild vom Leib ausgedrückt werden kann. Damit entschärft sich aber die Frage nach der angemessenen Übersetzung von κοινωνία;

²² Zur hier vermutlich vorliegenden Ellipse vgl. SCHRAGE, 1Kor II, 440f.

²³ Zu diesem Verständnis der Apposition von οἱ πολλοί zum Personalpronomen vgl. RAPHAEL KÜHNER/BERNHARD GERTH, *Grammatik II/2*, 602 Anm. 2; BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, *Grammatik*, §§ 268,3 und 412,5 (freundlicher Hinweis J. Blomqvist).

²⁴ So HOLLANDER, „Idea“, 464–469.

²⁵ Vgl. SCHRAGE, 1Kor II, 440 Anm. 350.

²⁶ Das Syntagma οἱ πολλοί wird bei Paulus noch in Röm 5,15.19; 12,5 verwendet, aber nur im letztgenannten Vers als Apposition zu einem Subjekt der ersten Person Plural wie hier, dort aber ohne das entsprechende Pronomen formuliert. Eine Reminiszenz der Herrenmahlsparadosis Mk 14,24 muss nicht vorliegen.

²⁷ Diese Aussage ist als Verallgemeinerung aufgrund der konkret in einzelnen Gemeindeversammlungen vollzogenen Riten zu interpretieren.

²⁸ Vgl. Röm 12,5; 1Kor 6,15; 12,27 mit seinem Kontext. Nicht ekklesiologisch konnotiert ist die Rede vom Leib Christi in Röm 7,4; 1Kor 11,24.27, vgl. V. 29.

²⁹ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 312–314 gibt eine korporativ-vorjuristische Interpretation des Begriffs σῶμα zu erwägen – ein sehr bedenkenswerter Vorschlag!

auch, wo das Lexem vermutlich mit „Anteilhabe“ oder „-gabe“ wiederzugeben ist, fehlt der Gemeinschaftsgedanke nicht.³⁰

Der folgende Vers 18 stellt eine These auf biblischer Grundlage voran:

„Betrachtet das Israel nach dem Fleisch³¹: Haben nicht die, welche die Opfer essen, Anteil am Altar?“

Diese – keinen Einzelfall der Vergangenheit in Erinnerung rufende, sondern von im Präsens von dem Regelmäßigen und Üblichen sprechende³² – Kultregel³³ in Form einer rhetorischen Frage benötigt der Text für die folgende Argumentation, welche das Stichwort vom „Opferaltar“ (θυσιαστήριον) aufnimmt und variiert; in V. 21 wird dann vom „Tisch des Herrn“ und dem „Tisch der Dämonen“ die Rede sein. Das Ziel der Argumentation ist damit deutlich: Der Verzehr des Fleisches bedeutet die enge Beziehung zur jeweiligen Opferstätte und ihren religiösen Implikaten und Explikaten.

Natürlich ist auch noch das Herrenmahl im Blick, ohne dass man daraus ein Verständnis desselben als Opfer oder eine typologische Beziehung auf die Opfer Israels ableiten kann.

Das Adjektiv κοινῶς dürfte hier primär die Anteilhabe im Sinne eines Zustandes ausdrücken. Dass eine Mehrzahl von Kultteilnehmern vorgestellt ist, ist mit dem Plural ausgesagt; eine Mahlzeit ist im antiken Verständnis in aller Regel ein gemeinschaftlicher Vollzug.

In Form der (Zustimmung heischenden)³⁴ Frage schafft V. 18 so eine weitere Voraussetzung für die folgende Argumentationsführung; das aktuelle Anliegen wird vermutlich noch nicht direkt bearbeitet.

In den rhetorischen, wohl mit „Nein“ zu beantwortenden³⁵, Fragen von V. 19 greift der Text nun die Stichwörter εἶδωλον und εἰδωλόθυτον aus Kap. 8³⁶ auf. Wurde in V. 14f. das grundsätzliche, gleichsam theologische Anliegen in Form einer Warnung formuliert, in V. 16f. das Verständnis des Herrenmahls in Erinnerung gerufen und in V. 18 auf Grundlage der heiligen Schrift bzw. der in ihr bezeugten Kultpraxis eine gültige Kultregel

³⁰ Es bleibt freilich die Frage nach dem logischen Prä: Wird die Gemeinschaft untereinander durch die Verbindung (Gemeinschaft, Anteilhabe oder Mitteilung) mit dem im Genetivattributen Genannten konstituiert, oder ist sie durch diesen Bezug nur besonders charakterisiert? Vgl. VON SODEN, „Sakrament“, 8 Anm. 1.

³¹ Es ist nicht erkennbar, dass damit eine pointiert negative Qualifikation gegeben werden soll, so richtig DIETER ZELLER, *1Kor*, 339; gegen SCHRAGE, *1Kor* II, 443.

³² Diese Textbeobachtung (vgl. ZELLER, *1Kor*, 339) spricht auch gegen die Annahme von VON SODEN, „Sakrament“, 9, hier sei (auch) der Fall aus Ex 32,5f. gemeint; gegen diese Interpretation auch KLAUCK, *Herrenmahl*, 264 Anm. 148.

³³ In der hebräischen Bibel vgl. Lev 7,6.15; 10,12–15. Ein direktes Schriftzitat liegt aber nicht vor. Die LXX z. St. verwendet in diesen Zusammenhängen weder κοινῶνία κτλ. noch μετέχειν κτλ.

³⁴ Die Überlegung, dass die intendierten oder tatsächlichen Adressaten diese sich auf das „Israel nach dem Fleisch“ und seinen Kult beziehende Frage möglicherweise keine Antwort hätten geben können, bedeutet keinen Einwand gegen die vorgenommene Bestimmung der briefrhetorischen Funktion. Ggf. ist der Text hier im Gespräch weniger mit den Adressaten als mit der vorausgesetzten Tradition.

³⁵ 8,4 macht deutlich, dass mit εἶδωλον nicht das Götterbild als neutraler Gegenstand gemeint ist, sondern der „Götze“, d. h. wohl, das Götterbild, dem Wirksamkeit oder Macht zugeschrieben wird; vgl. ZELLER, *1Kor*, 288 mit Anm. 50.

³⁶ Zu εἶδωλον s. 8,4.7; zu εἰδωλόθυτον vgl. 8,1.4.7.10. Nach 10,19 werden beide Wörter in *1Kor* nicht mehr verwendet. Zur Wortgeschichte von εἰδωλόθυτον vgl. DEREK NEWTON, *Deity*, 179–183. Vermutlich bieten die paulinischen Texte die ältesten Belege; vgl. noch Apg 15,29; 21,25; Offb 2,14.20; 4Mak 5,2; Ps.-Phokylides 31; Did 6,3.

zitiert, so nimmt die Argumentation jetzt offenbar die konkreten Fragen wieder in den Blick, welche den Alltag der Adressaten betreffen.

Zwar begegnet in V. 20 nach V. 18 wieder das Attribut *κοινωνός*, zugleich überrascht der Vers jedoch durch zwei semantische Änderungen:

Zum *einen* spricht V. 20a jetzt nicht mehr vom Essen (oder Trinken), sondern, unter Rückgriff auf Dtn 32,17LXX, vom „Opfern“. Dies ist, auch im Unterschied zum folgenden V. 21 (vgl. V. 18), zu beachten³⁷, will man die Funktion von V. 20 für die Argumentation nicht missverstehen. Der Text unterscheidet also klar zwei Situationen, die des Opfern, und die des Genusses (eines Teils)³⁸ der Opfermaterie. Versteht man V. 20b als Schlussfolgerung aus 20a³⁹, so kommt man kaum umhin anzunehmen, der Text wolle seine Adressaten vor dem Opferdienst am Götzenheiligtum warnen⁴⁰. Doch ist auch ein weniger enger Bezug der beiden Vershälften aufeinander möglich, es handelt sich ja um zwei Sätze. Möglicherweise gehört V. 20b enger mit V. 21 als mit dem Vorausgehenden zusammen, so dass V. 20a nur die Voraussetzungen formuliert, die das für die Adressaten Wichtige, nämlich das Essen und Trinken, erst in das theologisch rechte Licht rücken.

Zum *anderen* ist nun nicht mehr von *εἰδωλα*, sondern, wie im Bezugstext aus Dtn 32, von Dämonen die Rede, zum ersten Mal in 1Kor, und hier und in V. 21 zum einzigen Mal bei Paulus. Die kulturelle Enzyklopädie des Autors legt nahe, dass 1. die Existenz und (begrenzte) Wirksamkeit der Dämonen nicht bezweifelt werden⁴¹; dass 2. der gewählte Begriff pejorative, vielleicht dualistische Konnotationen mit sich führt, und dass 3. den Dämonen keine rituelle Verehrung zusteht. Zugleich nimmt Paulus damit aber auch Auffassungen auf, die auch für überwiegend nicht-jüdische Adressaten verstehbar und nachvollziehbar gewesen sein mochten⁴². Der gewählte Begriff ist so einerseits gewiss polemisch, erlaubt andererseits aber durchaus einen Brückenschlag zu den Verstehensvoraussetzungen der intendierten Adressaten.⁴³

In V. 21 wird noch einmal das Verb *μετέχειν* verwendet:

„Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen, ihr könnt nicht am Tisch des Herrn Anteil haben und am Tisch der Dämonen.“

Schon die in der Aussage verwendete 2. Person Plural ist ein Indiz dafür, dass an einen Gemeinschaftsritus gedacht ist. Dasselbe legen die Rede vom Kelch und, neu in diesem Abschnitt, vom „Tisch“ nahe, welche diejenige vom „Opferaltar“ (V. 18) aufnimmt und variiert. Dabei kann das Lexem *τράπεζα* einfach eine andere Bezeichnung für *θυσιαστήριον* sein; doch können in der Antike auch Opferaltar und ein im Kult verwendeter Tisch (z.B. der Schaubrote, der Götter) unterschieden werden⁴⁴. Vielleicht kann man so

³⁷ Zu Recht betont von NEWTON, *Deity*, 338, vgl. 363 zum Kontrast zu Kap. 8.

³⁸ Ob es sich um die in manchen Kulturen für die Gottheit reservierten Teil handelte, der nur von einigen wenigen Kultteilnehmern verzehrt werden durfte, oder ob allgemeiner an das Fleisch gedacht ist, das beim Opfern zum Verzehr zur Verfügung gestellt wurde, geht m.E. aus der Formulierung nicht hervor. Zum Problem vgl. NEWTON, *Deity*, 366f.

³⁹ Zum kopulativen *δέ* vgl. KÜHNER/GERTH, *Grammatik* II/2, 274f.

⁴⁰ Dies ist die Schlussfolgerung von NEWTON, *Deity*, 364.

⁴¹ Das Konzept der Dämonen erlaubt zugleich eine einigermaßen differenzierte Interpretation des Phänomens nicht-jüdischer Götter- und Dämonenverehrung.

⁴² Vgl. die Hinweise bei ZELLER, *1Kor*, 340.

⁴³ Ausführlicher zu den Dämonenvorstellungen der Zeit: KLAUCK, *Herrenmahl*, 265–268; GREG J. RILEY, „Demon“.

⁴⁴ Vgl. hierzu WILLIS, *Idol Meat*, 15–17; KLAUCK, *Herrenmahl*, 269f.

interpretieren: Während die Verwendung von θυσιαστήριον in V. 18 dem „Opfern“ entspricht, so diejenige von der τράπεζα dem Essen. Deutlich scheint die Neuformulierung den konkreten Fall des paganen Kultes und seiner Mähler vor Augen zu haben⁴⁵. Der Aspekt des gemeinsamen Essens bei Tisch kann in der Bezeichnung mitgehört werden und legt sich im vorliegenden engeren und weiteren Kontext sehr nahe⁴⁶. Damit ist freilich der Aspekt der individuellen Verantwortung nicht ohne Bedeutung, wie schon das Beispiel der Wüstengeneration erwies⁴⁷. Das kollektive „Wir“ oder „Ihr“ der Argumentation und Weisung hat also auch und gerade eine Mehrzahl von Individuen im Blick.⁴⁸

Von V. 21f. her mag deutlicher werden, warum der Text in V. 20f. von den Dämonen spricht: Es wird die Exklusivität der Beziehung zum „Herrn“ Jesus Christus behauptet, welche aufzuheben nicht ohne Folgen bleiben wird. Die Konkurrenz zwischen den Dämonen und dem Herrn Jesus Christus löst die Argumentation nicht auf der ontischen Ebene, sondern inszeniert sie als Fragen von Macht und Wirksamkeit. Zwar verwendet V. 22 wiederum das Mittel der rhetorischen Frage, textpragmatisch ist aber eine Warnung ausgesprochen.

Nicht mehr auf ein Kollektiv, sondern das Ich des Autors bezogen ist dagegen die Verwendung von μετέχειν in V. 30, zum Abschluss des Abschnitts V. 23–30, der den konkreten Fall des auf dem Markt erhältlichen Fleisches (V. 25f.) und seine Verwendung bei privaten Mählern (V. 27–29) bespricht⁴⁹. Paulus verteidigt, hier erneut mit einer rhetorischen Frage, abschließend seine Haltung zur Frage des Fleischgenusses außerhalb des Götterkultes unter Verweis darauf, dass er „Anteil habe an der Gnade“. Der Gegenstand des in V. 30b genannten Dankes ist aber wahrscheinlich nicht diese Gnade, sondern die, d. h. alle, Speise. Der apologetische Ton des Verses ist Indiz dafür, dass andere Auffassungen zum selben Thema tatsächlich vertreten wurden. Die zuvor beschriebene paulinische Auffassung, die manchem als Position der Indifferenz gegenüber den Zumutungen des Lebens im paganen Umfeld erschienen sein mag, wird so abschließend theologisch-generalisierend gewertet.

2.2. 1Kor 11,17–34

Auffällig ist, dass die zweite Passage des 1Kor, die ausführlich auf das Thema Herrenmahl eingeht, die in Kap. 10 verwendete Terminologie von Gemeinschaft bzw. Teilhabe nicht aufnimmt. Fehlt damit auch das Motiv?

Die Erörterung 11,17–33 ist zentral vom Problem der gefährdeten Gemeinschaft beim Herrenmahl bestimmt: V. 17 spricht vom „Zusammenkommen“ (συνέρχεσθαι) und signalisiert damit, dass das Mahl als Gemeinschaftsmahl thematisiert wird. V. 18 nimmt dieses Stichwort auf und erwähnt sodann die „Trennungen“ (σχίσματα; vgl. 1,10; 12,25);

⁴⁵ Nicht völlig auszuschließen, aber wenig wahrscheinlich ist mir die Annahme, Paulus denke hier von der Vorstellung eines (imaginierten oder realen) christlichen Altars her.

⁴⁶ Vgl. HOLLANDER, „Idea“, 458f. Die paulinische Argumentation zur Götzenopferfleischfrage ist ohne den Bezug auf die Tischgemeinschaft untereinander nicht zu verstehen; und die in 1Kor 11 erörterten Probleme beim Herrenmahl sind wesentlich gemeinschaftsgefährdend.

⁴⁷ Man beachte das Pronomen τινές in den Versen 8 bis 10, im Gegensatz zu πάντες in den Versen 1 bis 4.

⁴⁸ Insofern ist die Rede von den „anti-individualist approaches“, die Paulus seit 8,1 verwende (so NEWTON, *Deity*, 336), zumindest zu präzisieren.

⁴⁹ Hiermit sind nicht strikt getrennte Fälle gemeint, vielmehr scheint V. 25 eine grundsätzliche Klärung zu bieten, welche für die weitere Argumentation hilfreich ist.

V. 19 spricht ähnlich von „Parteien“, αἰρέσεις). V. 20f. stellt das Herrenmahl und das „eigene Mahl“ einander gegenüber. Die genaue Praxis, welche die Mahlgemeinschaft gefährdet, wird durch die Wendung τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ausgesagt; ob dabei an den verfrühten Beginn der Mahlzeit oder das Verzehren des je für sich Mitgebrachten geht, ist bekanntlich exegetisch umstritten⁵⁰; jedenfalls geht es um ein die Gemeinschaft gefährdendes oder sinnenfällig (zer)störendes Verhalten. Die ἐκκλησία Gottes, wie der Text feierlich formuliert⁵¹, wird so als Ort der Mahlgemeinschaft zu verstehen gegeben und den privaten Häusern entgegengesetzt⁵².

Die folgende Herrenmahlsüberlieferung (V. 23–26) verweist auf das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern, also wiederum auf ein Gemeinschaftsmahl, ohne dass der Text hierauf einen besonderen Akzent legen würde. Auch die direkt anschließende Mahnung V. 26 ist zwar an eine Mehrzahl von Adressaten gerichtet, betont aber damit nicht unbedingt die Notwendigkeit eines *gemeinsamen* Verkündigens.

Im folgenden Abschnitt ist der Gedanke des gemeinschaftlichen und in seiner Gemeinschaft bedrohten Mahles deutlich erst wieder in V. 33f. zu erkennen, wo das aus 17 bis 22 bekannte Stichwort συνέρχεσθαι erneut zweimal verwendet wird. In den vorausgehenden Versen 27 bis 32 geht es dagegen um die Würdigkeit des Einzelnen zum Genuss des Mahles. Natürlich ist jetzt nicht plötzlich an eine Mahlfeier ohne Mahlgemeinschaft gedacht, doch spielt das Gemeinschaftsmotiv nur insofern eine begründende Rolle, als V. 30 an Kranke etc. „unter euch“ erinnert wird – für den Autor Ausdruck und Konsequenz eines unwürdigen Mahlgenusses (ob Paulus an einen direkten, individuellen Zusammenhang von Tun und Ergehen denkt, ist nicht ganz sicher)⁵³.

Zu notieren ist allerdings die Varianz der Formulierung in V. 28: Statt des direkten Objektes zu „Essen“ und „Trinken“ (vgl. V. 26f.) wird hier mit der Präposition ἐκ, und das heißt, mit einem partitiven Akzent, formuliert; Brot und Kelch sind als Elemente einer Mahlzeit vorgestellt, an der mehrere teilnehmen.

In diesem Stück fehlt also das Motiv der zwischenmenschlichen Gemeinschaft nicht; ja es ist ein wichtiges Anliegen der Ausführungen, korrigierend einzugreifen, um den gemeinschaftlichen Charakter des Mahles zu sichern. Wenn gleichwohl die Lexematik von Gemeinschaft bzw. Anteilhabe, von der wir ausgingen, *nicht* auftaucht, verlangt das nach einer Erklärung. Sie scheint mir am ehesten darin zu liegen, dass im paulinischen Sprachgebrauch κοινωνία κτλ. im Zusammenhang von 1Kor 10 eben nicht *primär* den Sinn der Gemeinschaft untereinander hat, sondern dass die Lexematik um des semantischen Aspektes der Beziehung auf ein Drittes bzw. einen Dritten willen gewählt wird. Ist eine solche Beziehung auch diejenige einer Gemeinschaft, so geraten damit das Individuum und seine Verantwortung nicht aus dem Blick. Dieser Gedanke der Verantwortung im Verhalten und Handeln wird durch den Gedanken der „Gemeinschaft mit“ bzw.

⁵⁰ Vgl. OTFRIED HOFIUS, „Herrenmahl“, 216–220.

⁵¹ Vgl. 1Kor 1,2; 10,32; 11,16; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 1Thess 2,14; s. auch Röm 16,16.

⁵² Dass Paulus so zwischen den Mahlzeiten in der Gemeinde und denen (gewiss auch in Gemeinschaft) genossenen Speisen zu Hause unterscheiden kann, zeigt deutlich, dass nach seiner Vorstellung ἐκκλησία und Haus nicht eng verbunden sind, dass die Gemeinschaft der ἐκκλησία von derjenigen des Hauses wesentlich unterschieden ist.

⁵³ Vgl. dazu MATTHIAS KONRADT, *Gericht*, 442.

„Anteilhabe an“ vielmehr gestützt; insofern ist es durchaus berechtigt, mit von Soden von einer „sakramentalen Ethik“ bei Paulus zu sprechen⁵⁴.

Ist so ein differenziertes Bild des mahltheologischen Gebrauchs von κοινωνία κτλ. bei Paulus skizziert, sind andere typische Verwendungszusammenhänge des semantischen Feldes in den Blick zu nehmen.

3. Die paulinische Kollekte als κοινωνία

Die Wortgruppe κοινωνία κτλ. gewinnt eine spezifische Bedeutung in Textzusammenhängen, in welchen es um Fragen der materiellen Unterstützung des Apostels oder der Jerusalemer Gemeinde geht.

Am deutlichsten wird dies in den Kollektenkapiteln⁵⁵ 2Kor 8f. Die Einführung in das Thema in den ersten Versen⁵⁶ des 8. Kapitels wirkt dabei reichlich verklausuliert: Wenn Paulus in V. 1 von der „Gnade(ngabe)⁵⁷ Gottes, die in den Gemeinden Makedoniens gegeben“ worden ist, spricht, so ist damit vielleicht sehr konkret die Gnadengabe der Kollekte für Jerusalem gemeint. Auffällig an der Formulierung ist jedenfalls, dass die „Gemeinden Mazedoniens“ nicht als Dativ-Objekt, sondern als adverbiale Näherbestimmung zu „geben“ erwähnt sind. In V. 2 wird die Wendung „der Reichtum ihrer Freude“ die Kollekte mit bezeichnen, sie wird eingeführt als Ergebnis und Ausdruck der „Fülle ihrer Freude und Tiefe ihrer Armut“⁵⁸. Das Stichwort χάρις wird in V. 4 wieder aufgenommen, es steht parallel zu κοινωνία und hat mit diesem Wort das Genitivattribut τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους gemeinsam. Auch mit diesem „Dienst an den Heiligen“ ist zweifellos die Kollekte gemeint⁵⁹. Es liegt nahe, bei der Erwähnung der „Gnade“ nicht an die Erlaubnis zu denken, sich an diesem Dienst zu beteiligen, sondern konkret an die Gnadengabe. Was das Stichwort κοινωνία angeht, ist sowohl die Wiedergabe mit „Gemeinschaft“ wie diejenige mit „Anteilhabe“ oder sogar mit „Anteilgabe“ möglich: Im ersteren Fall wäre der (mit Paulus? mit anderen Gemeinden?) gemeinsame Dienst für die Jerusalemer betont, im anderen Fall der (aufgrund der erwähnten χάρις gewährten) Mitbeteiligung an der Sammlung. Im gegebenen Kontext ist es auch möglich, dass beide genannten Aspekte miteinander den Gebrauch des Lexems κοινωνία bestimmt haben. Da sowohl die χάρις wie die κοινωνία in dem Satzgefüge als Objekt zu der an Paulus gerichteten Bitte der Makedonier eingeführt sind, scheint es mir allerdings passender, κοινωνία hier im Sinne von „Anteilhabe“ o. ä. aufzufassen.

Auch der folgende Vers 5 spricht weiter von der Geldsammlung, auch wenn er personal formuliert. Dass die Makedonier, wie Paulus sagt, sich selbst „zuerst dem Herrn und auch uns“ gegeben haben, dürfte ihre hohe Einsatz- und Spendenbereitschaft umschrei-

⁵⁴ Vgl. VON SODEN, „Sakrament“, *passim*. Man beachte hierzu noch die gemeinsame Erwähnung von Essen, Trinken und „etwas tun“ in V. 31: „Sakramentales“ Handeln und Handeln allgemein gehören zusammen.

⁵⁵ Ob es sich dabei um ursprüngliche selbständige Briefe handelt, wie vielfach angenommen wird, sei hier nicht weiter diskutiert. Vgl. die Darstellung der Forschungsgeschichte bei HANS DIETER BETZ, 2Kor 8f., 3–36.

⁵⁶ Wer 2Kor 8 als ursprünglich selbständigen Brief ansieht, bestimmt die Eingangsverse als *exordium* dieses Schreibens; vgl. z.B. BETZ, 2Kor 8f., 41.

⁵⁷ Vgl. 2Kor 8,4.6.7.19.

⁵⁸ Man beachte die semantischen Spannungen innerhalb dieser parallel strukturierten Formulierungen!

⁵⁹ BETZ, 2Kor 8f., 46 spricht geradezu vom „official name“ der Kollekte. Wer aber wäre dann das *officium*? Vgl. auch KLAUS BERGER, „Almosen“, 189 Anm. 45; 199 Anm. 78.

ben. Das Kollektenprojekt wird in Kontexte personaler Beziehungen (zum „Herrn“⁶⁰; zu Paulus) eingeschrieben und so aufgewertet.

Mit V. 6f. wendet sich der Blick von der vergangenen Sammlung in Makedonien zu den Adressaten in Korinth; wieder dient χάρις als metonymische Bezeichnung der angestrebten Geldsammlung, bevor dasselbe Stichwort in V. 9 theologisch aufgegriffen und erläutert wird. Diese Erläuterung wiederum erinnert an die Wendungen in V. 2; angestrebt ist offenbar auch hier, dem Kollektenvorhaben eine theologisch-christologische Begründung zu geben.

Das aus 8,4 bekannte Stichwort der διακονία εἰς τοὺς ἁγίους wird in 9,1 erneut verwendet. In den folgenden Ausführungen (deren sachliches und literarkritisches Verhältnis zu Kap. 8 hier nicht zu erörtern ist⁶¹) finden sich wieder metonymische Bezeichnungen der Kollekte: χάρις in V. 8; σπόρος in V. 10, διακονία in V. 12f., sowie κοινωμία in V. 13. Das Syntagma ἀπλότητι τῆς κοινωμίας εἰς αὐτοὺς⁶² καὶ εἰς πάντας legt es nahe, κοινωμία hier im Sinne der „Anteilgabe zugunsten“ zu verstehen. Die Tatsache, dass der Text mehrere, unterschiedlichen semantischen Feldern zugehörige, Bilder oder Abstraktbegriffe zur Bezeichnung der Kollekte einsetzen kann⁶³, nötigt dazu, die semantischen Konnotationen jedes *terminus* für sich zu beachten. Die auch bei einer ersten Lektüre sich nahelegende Vermutung findet so eine exegetische Bestätigung: Mit dem Lexem κοινωμία dürfte auch der Charakter der Kollekte als ein gemeinsames Vorhaben bezeichnet sein, entweder der Adressaten in Korinth untereinander oder, mir wahrscheinlicher und in der Sache zutreffend, im Sinne einer Beteiligung an einem über die Ortsgemeinde hinausgreifenden Projekt.

Zu dieser Gruppe von Vorkommen ist auch Röm 15,27 zu stellen, wo vom Teilhaben der Völker an den geistlichen Dingen die Rede ist; daraus wird die Verpflichtung der Völker⁶⁴ abgeleitet, den „Heiligen in Jerusalem“ (V. 26) in den „fleischlichen Dingen“ zu dienen (λειτουργεῖν). Der Kontext ist die Erwähnung der Kollekte in Makedonien und Achaia, die Wendung κοινωμίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς wird verwendet. Hier ist deutlich von einer Gabe die Rede, wobei der Aspekt der gemeinschaftlich erbrachten Leistung mit anklingen dürfte⁶⁵. Möglicherweise spielt die Wendung ταῖς χρεῖαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες in Röm 12,13 in einem paränetischen Kontext auf denselben Sachverhalt an. Das Verb κοινωνεῖν ließe sich dann sowohl mit „Anteil nehmen“ wie mit „Anteil geben“ im Sinne konkreter Handlungen zugunsten oder im Blick auf den Bedarf der Heiligen übersetzen.

⁶⁰ Ob hier Gott oder Jesus Christus gemeint ist, wird diskutiert; vgl. (auch zur Textkritik) VICTOR PAUL FURNISH, 2Kor, 402.

⁶¹ S. o. S. 635.

⁶² Gemeint sein dürften die in V. 12 erwähnten „Heiligen“ (in Jerusalem).

⁶³ Vgl. BETZ, 2Kor 8f., 42 Anm. 13.

⁶⁴ Sachlich gemeint sind die überwiegend heidenchristlichen Gemeinden der paulinischen Mission. Dass hier ohne weitere Erläuterung der Begriff ἔθνη Verwendung findet, zeigt, in welchen geographisch-heilsgeschichtlichen Rahmen für Paulus die Kollekte für Jerusalem gehört. Anders JULIEN M. OGEREAU, „Collection“, 367–371.

⁶⁵ BERGER, „Almosen“, 181: „eine gemeinschaftsstiftende Gabe für die Armen in der Gemeinde von Jerusalem“, vgl. 197f. zur Einbettung in jüdische Vorstellungen, doch ohne Beleg für die Verwendung von κοινωμία κτλ. in solchen Zusammenhängen. Man wird auch beachten müssen, dass das Subjekt der Aussage in V. 26 nicht eine Gemeinde ist, sondern „Makedonien und Achaia“, eine hyperbolische Wendung, die es ausschließt, hier den ekklesial-gemeinschaftsstiftenden Aspekt der Handlung im Vordergrund zu sehen.

Die Vorstellung der Anteilgabe an (materiellen oder immateriellen) Gütern steht hinter den verbalen Formulierungen in Gal 6,6 und Phil 4,15: In Gal 6,6 ist eine Regel über das Verhältnis von Katechumen und Katechet⁶⁶ ausgesprochen, welche auf die Frage materieller Unterstützung Bezug nehmen dürfte⁶⁷. Phil 4,15 lobt die Freigebigkeit der Gemeinden von Philippi zugunsten des Apostels.

Von der Hoffnung auf Ertrag spricht das in 1Kor 9,10 zitierte Schriftwort⁶⁸; das Verb μετέχειν wird (absolut) verwendet. Im folgenden V. 11 werden geistliche Saat und „fleischliche“ Ernte einander vergleichend gegenüber gestellt; angespielt ist damit auf die erwartete materielle Unterstützung durch die Gemeinde⁶⁹. In diesem Kontext muss sich die Rede von der ἐξουσία in V. 12a ebenfalls auf die materielle Unterstützung der Wanderprediger beziehen. Das Stichwort der „Vollmacht“ war schon in V. 4–6 verwendet worden, in V. 4 von der elementaren („Essen und Trinken“) Unterstützung des Apostels durch die Gemeinde, in V. 5 von dem Recht, mit einer Ehefrau zu reisen, in V. 6 schließlich von dem Recht, als Verkünder des Evangeliums „nicht zu arbeiten“, d. h. keiner Lohnarbeit nachzugehen. Indem V. 12 einerseits von „eurer Vollmacht“, andererseits von „dieser Vollmacht“ spricht, gestaltet der Text ein Wortspiel mit dem Begriff ἐξουσία: Vollmacht der Gemeinde und Vollmacht des Apostels werden begrifflich eines, meinen aber jedenfalls perspektivisch durchaus Unterschiedliches. Paulus vermeidet es durchweg, direkt Geld oder materielle Unterstützung zu benennen.

Dieser knappe Überblick zeigt, dass κοινωμία κτλ. nicht allein in mahltheologischem Kontext Verwendung findet, sondern auch darüber hinaus ein wichtiges konzeptionelles Stichwort des Apostels ist. Im Zusammenhang der Kollektenfrage werden verschiedene semantische Aspekte der Wortgruppe aufgerufen. Die außerhalb des Dialogs mit den Adressaten stehende Bezugsgröße, gewissermaßen „das Dritte“ der κοινωμία, sind hier die „Heiligen“ in Jerusalem. Die Beziehung auf diese Größe wird konkret nur in der Geldgabe, für die Adressaten nicht in der persönlichen Begegnung oder einer anderen Art tatsächlichen Austausches. Doch wird diese Geldgabe idealisiert und ethisiert (z.B. als „Dienst“), nicht aber in ihrer Materialität symbolisch aufgeladen; m. a. W. das Geld wird nicht zum sakramentalen Element. Das bedeutet, dass die durchaus erkennbare strukturelle Parallele zum Mahldiskurs nicht auf einem gemeinsamen sakramentalen Vorstellungsrahmen der Argumentationen beruhen kann, vielmehr können sich Begrifflichkeit und Konzept der κοινωμία κτλ. verschiedenen Sachzusammenhängen anpassen. Dies ist nun noch in anderer Hinsicht zu skizzieren.

4. κοινωμία κτλ. in Phil

Das Wortfeld der Anteilgabe bzw. Gemeinschaft spielt im Phil über die bereits erwähnte Verwendung in 4,15 hinaus eine besondere Rolle. Neben dem Lexem κοινωμία in 1,5;

⁶⁶ Zur Frage, ob es sich bei κατηχῶν schon um einen (von Paulus geschaffenen) *terminus technicus* handelt, vgl. OTTORINO PASQUATO/HEINZGERD BRAKMANN, „Katechese“, 424.

⁶⁷ Zur Diskussion vgl. HANS DIETER BETZ, *Gal*, 304–306.

⁶⁸ Von einem Schriftwort ist wegen der Zitateinleitung zu sprechen. Manche Ausleger halten das ἐγγράφη allerdings für rückbezüglich; zur Diskussion vgl. ZELLER, *1Kor*, 306; DIETRICH-ALEX KOCH, *Schrift*, 41f. Die Herkunft des Zitats in V. 10b ist allerdings unbekannt.

⁶⁹ Dieselbe Gegenüberstellung findet sich, wie gesehen, in Röm 15,27, dort auf die Kollekte für Jerusalem bezogen.

2,1; und 3,10 und dem Verb *κοινωνεῖν* in 4,15 werden auch die vorpaulinisch sehr seltenen Komposita *συγκοινωνός* (1,7)⁷⁰ und *συγκοινωνεῖν* (4,14)⁷¹ verwendet. Auch andere Wortbildungen mit dem Präfix *συν-* fallen auf: *σύμψυχος* in 2,2; *συνεργός* in 2,25 und 4,3; *συστρατιώτης* in 2,25; *συμμητητής* in 3,17; *σύζυγος* in 4,3; *συγχαίρειν* in 2,17f.; *συμμορφίζειν* in 3,10; *συλλαμβάνειν* und *συναθλεῖν* in 4,3. Während einige dieser Komposita auch vor oder neben Paulus geläufig sind⁷², sind andere ausgesprochen selten⁷³ oder sogar paulinische Neubildungen⁷⁴. *μετέχειν* und stammgleiche Wörter werden in Phil dagegen nicht verwendet.

Wenden wir uns zunächst *κοινωνία* und *κοινωνεῖν* und den stammgleichen Komposita zu:

Innerhalb der Briefeingangseucharistie Phil 1,5–11 wird in V. 5 auch *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* gedacht. Die zeitliche Angabe im b-Vers macht deutlich, dass es sich in jedem Fall um einen länger anhaltenden Zustand handelt⁷⁵. Die Verknüpfung des Substantivs mit der Präposition *εἰς*⁷⁶ könnte anzeigen, dass eine semantische Differenz zum Syntagma mit Genitiv-Attribut besteht; die präpositionale Wendung dürfte hier den Bezug oder die Ausrichtung der angeredeten Adressaten nennen. Von daher wäre eine Übersetzung von *κοινωνία* mit „Gemeinschaft (untereinander)“ hier möglich. Doch kann die vermutete Differenz auch eine Verstärkung implizieren; in diesem Falle wäre „Anteil-habe“ auch hier der passende Begriff. Der Verweis auf den Urheber des „guten Werkes“ (des Evangeliums? der Gemeinschaft?) würde zu beiden Interpretationen passen⁷⁷.

Im gleich folgenden Vers 7 wird das aus 1Kor 9,23 und Röm 11,17 bekannte Adjektiv *συγκοινωνός* mit doppeltem Genitiv (*μου, τῆς χάριτος*) konstruiert. Das Motiv der *κοινωνία* wird also aufgenommen und weitergeführt. Durch das Präfix *συν-* wird der Aspekt der Gemeinsamkeit von Adressaten und Absender in knapper Weise explizit⁷⁸; der Stamm *κοιν-* dürfte damit die Teilhaberschaft (an der Gnade) meinen⁷⁹.

Phil 2,1 bietet zur Einleitung einer Mahnung eine Aufzählung heilsamer Zustände oder Handlungen in der Gemeinde, „Ermahnung in Christus“, „Trost der Liebe“, „herzliche Liebe“ und „Barmherzigkeit“ stehen neben *τις κοινωνία πνεύματος*. Wie in den ersten beiden Elementen, so dürfte auch in dieser Wendung die Ergänzung das Mittel benennen, welches das Subjekt näher bestimmt. So legt sich die Wiedergabe von *κοινωνία* im Sinne einer (durch den Geist hergestellten) Gemeinschaft nahe. Allerdings wird durch

⁷⁰ Im NT noch in Röm 11,17; 1Kor 9,23 und Offb 1,9.

⁷¹ Im NT noch in Eph 5,11; Offb 18,4.

⁷² Dies gilt für *συνεργός*, *σύζυγος*, *συστρατιώτης*, *συγχαίρειν* und *συλλαμβάνειν*.

⁷³ Dies gilt für *σύμψυχος* und *συναθλεῖν*.

⁷⁴ So wohl *συμμητητής* und *συμμορφίζειν*. Dass Paulus hier offenbar sprachschöpferisch tätig wurde, zeigt, wie wichtig ihm das hinter der Wortwahl stehende argumentative Anliegen gewesen sein dürfte.

⁷⁵ Für wenig wahrscheinlich halte ich, dass hier auf die materielle Unterstützung des Apostels durch die Gemeinde angespielt sein soll, so NORBERT BAUMERT, *Koinonia*, 200–202.502.525.

⁷⁶ Im NT noch in 2Kor 9,13.

⁷⁷ Vgl. JOHN REUMANN, *Phil*, 106–108.

⁷⁸ Völlig neu wird es nicht eingeführt, denn die erzählte Fürbitte des Paulus für die Gemeinde ist ja bereits Ausdruck einer intensiven Beziehung.

⁷⁹ Denkbar wäre auch, das Personalpronomen attributiv zu *τῆς χάριτος* zu verstehen, so dass hier von „meiner Gnade“ die Rede wäre. Das wäre aber für Paulus exzeptionell (Paulus spricht von der *ihm* gegebenen Gnade in Röm 12,3,6; 1Kor 3,10; vgl. 1Kor 15,10; in 2Kor,12,9 handelt es sich um die Gnade Christi); auch wäre zu fragen, warum das Personalpronomen nicht hinter das Bezugswort gesetzt wurde, was ein Missverstehen ausgeschlossen hätte.

das Pronomen *τις* vielleicht angezeigt, dass weniger an einen dauerhaften Zustand der Gemeinde gedacht ist, als vielmehr an eine Handlung, und das provoziert die Frage, ob hier nicht doch eher an die „Mitteilung“ oder „Anteilgabe“ gedacht ist, etwa im Sinne einer Mitteilung geistgewirkter Gaben.

In 3,10, innerhalb der gleichsam autobiographischen Darstellung der früheren Existenz und Lebenswende (sowie ihrer Bedeutung für die Gegenwart) des Apostels (3,4b–11) begegnen die parallelen Syntagmata *τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* und *τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ*. Während im ersten Syntagma das Genitivattribut die Ursache oder den Ursprung der verliehenen Kraft zum Ausdruck bringt, ist im zweiten Syntagma von einem *genitivus obiectivus* auszugehen: Die *κοινωνία* kann jedenfalls nicht die Gemeinschaft mehrerer Individuen miteinander meinen (denn es ist nur von Paulus selbst die Rede), und so wird man das Lexem hier mit „Anteilhabe“ am passendsten wiedergeben. Im unmittelbaren Zusammenhang wird das Partizip *συμμορφιζόμενος* verwendet, welches den Gedanken der Gleichgestaltigkeit zwischen Apostel und Herr aufnimmt und auf den Tod Christi bezieht. Möglicherweise sieht der Text diesen Zustand der Gleichgestalt nicht als zu Erstrebendes oder Künftiges, sondern als bereits gegenwärtig Bestehendes an; trifft diese Vermutung zu, so findet sich der Ausblick auf das für die Zukunft Erhoffte erst in V. 11.

Das Verb *κοινωνεῖν* in 4,15 tritt neben das Kompositum *συγκοινωνεῖν*, ergänzt durch das Dativobjekt *μου τῇ θλίψει*, in 4,14. In Hinsicht auf das Objekt liegt in V. 14 die Vermutung nahe, es sei an die „Anteilnahme“ an der Bedrängnis gedacht; das Präfix *συν-* könnte den Aspekt des gemeinsamen Handelns oder Empfindens zusätzlich betonen, aber auch die Gemeinschaft von Adressaten und Absender meinen⁸⁰. Worin konkret diese Anteilnahme besteht, dürfte dann der folgende Vers erläutern. Ist die präpositionale Wendung *εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως* im Sinne einer Bestimmung des Ziels oder Zwecks zu interpretieren⁸¹, so passt hier die Übersetzung „Gemeinschaft haben mit“ für das Verb *κοινωνεῖν*. Eine leichte semantische Verschiebung zum vorausgehenden Vers könnte beabsichtigt sein; anders gesagt, der Text spielt möglicherweise mit der Bedeutungsbreite des Verbs.

Insgesamt entspricht die Semantik der Wortgruppe in Phil dem sonstigen paulinischen Gebrauch: Mit *κοινωνία κτλ.* wird überwiegend der Aspekt der Anteilhabe oder -gabe an etwas ausgedrückt. Als Objekte der Anteilhabe erschienen hier mit „Evangelium“, „Gnade“ und „Geist“ im theologischen Deuterahmen positiv besetzte Begriffe; es handelt sich für Paulus um göttliche Heilsgaben. Daneben stehen aber mit „Leiden“ und „Bedrängnis“ auch solche Begriffe, denen nicht ohne weitere Erläuterung positiver Wert zugeschrieben werden kann⁸² und die nicht ohne Weiteres in einem theologischen Deuterahmen gelesen werden dürften. Der Nebensinn der Gemeinsamkeit der Anteilhabenden untereinander für *κοινωνία κτλ.* in Phil ist damit nicht ausgeschlossen; dieser steht

⁸⁰ Ähnlich wie in 1,7 stellt sich also die Frage, ob *μου* zur Verbform oder zum nachfolgenden Substantiv (hier nicht im Genitiv, sondern im Dativ) zu stellen sei. Von „unserer“ Bedrängnis spricht Paulus in 2Kor 1,8; 4,17; 7,4; 1Thess 3,7, von „meiner“ dagegen (sonst) nie; vgl. aber Eph 3,13.

⁸¹ Vgl. REUMANN, *Phil.*, 661f. JULIEN M. OGEREAU, *Paul's Koinonia*, 78–104.270–289, zum ökonomischen Aspekt der Formulierung.

⁸² Beispiele für solche Konsoziationen aus dem paganen Griechisch bietet LIDDELL/SCOTT/JONES, *Lexicon*, 970 s.v. I 2 (freundlicher Hinweis J. Blomqvist).

aber nicht im Vordergrund. Dieser Aspekt kann durch Bildungen des Wortstammes mit dem Präfix *συν-* deutlicher hervorgehoben werden.

Ein Blick auf die mit *συν-* gebildeten Komposita anderer Wortstämme in Phil ergänzt das Bild:

σύμψυχος in 2,2 wird im Rahmen eines Ratschlages zur Einigkeit und zur Berücksichtigung der Ansprüche des Anderen in der Gemeinde. Das Ideal der „einen Seele“, d.h. der Einmütigkeit, die über Seelen-Verwandtschaft noch hinausgeht, tritt neben die Mahnung zu einer Liebe und zur einen Gesinnung.

Das Verb *συγχαίρειν* wird, zur Steigerung des unmittelbar vorausgehenden *χαίρειν*, in 2,17 verwendet; gedacht ist an die Mit-Freude des Autors mit den Adressaten über den (erhofften oder tatsächlichen) Zustand ihrer Gemeinde. In 2,18 wird dann umgekehrt die Erwartung ausgesprochen, die Adressaten sollten sich freuen und sich mit Paulus freuen. Ist unmittelbar zuvor noch einmal (nach 1,19–26) auf den erwarteten Tod des Apostels angespielt, so will diese auf den ersten Blick unverständliche Aufforderung zur Freude daran erinnern, dass solche Zukunftserwartung für den Apostel selbst kein Grund zur Trauer sei; m.a.W. der Aspekt des Trostes steht in V. 18 im Vordergrund.

Die Substantive *συνεργός* und *συστρατιώτης* in 2,25 beziehen sich auf Epaphroditos und stellen, neben seiner Bezeichnung als „Bruder“, die enge Beziehung zum Autor heraus. Damit verbindet sich die Erwartung⁸³ einer freundlichen Aufnahme und, wie 25b andeutet, der materiellen Unterstützung des Apostels selbst. Der Terminus *συμμιμητής* in 3,17 scheint eine paulinische Neubildung zu sein; er wird innerhalb einer Mahnung zur Nachahmung des Paulus verwendet, in der sich der Autor selbst als *τύπος* bezeichnet⁸⁴.

In 4,3 wird in genereller Weise von „Mitarbeitern“ des Paulus gesprochen, daneben wird ein namentlich nicht Genannter als *σύζυγος* bezeichnet⁸⁵. Während das Verb *συλλαμβάνειν* sich auf die Interaktion zwischen dem anonymen *σύζυγος* einerseits, Euodia und Syntyché andererseits bezieht, bezeichnet die Rede vom „zusammen kämpfen“ (*συναθλεῖν*) in agonistischer Sprache die Zusammenarbeit der zuvor genannten Frauen mit Paulus und anderen.

Es sind diese Aussagen und die in ihnen auffällig oft verwendeten Komposita mit *συν-*, welche den Gedanken und den moralischen Wert zwischenmenschlicher Gemeinschaft im Phil maßgeblich repräsentieren. Erkennbar ist dabei die räumliche Trennung des Autors von der Gemeinde bzw. seinen Mitarbeitern das diskursiv bearbeitete Problem; dass Gemeinschaft trotz räumlicher Distanz besteht, wird gerade bekräftigt. Der Text und seine Sprache der Gemeinschaft ersetzen hier das persönliche Zusammensein und die direkte Kommunikation.⁸⁶

⁸³ Manche Interpreten denken an eine Maßnahme der Vergangenheit; zur Diskussion vgl. REUMANN, *Phil*, 423.

⁸⁴ In der Sache dasselbe ist in 1Kor 11,1 gesagt.

⁸⁵ Zur Frage, ob es sich hierbei möglicherweise um einen Eigennamen handelt, oder, wenn nicht, wer gemeint ist, vgl. die Übersicht bei REUMANN, *Phil*, 608f.

⁸⁶ Im Rahmen einer Briefeingangseucharistie begegnet in Phil 6 das Syntagma *ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου*. Vermutlich ist das Personalpronomen auf das unmittelbar vorausgehende Substantiv zu beziehen („deines Glaubens“). Die Absicht dürfte in dem lobenden Herausstellen des in V. 5 neben der „Liebe“ (vgl. V. 7) schon erwähnten Glaubens des Adressaten bestehen (es handelt sich also um eine *captatio benevolentiae*); die Übersetzung von *κοινωνία* mit „Anteilhabe an“ liegt sachlich nahe.

5. Ergebnis

Zwar kennen die paulinischen Briefe keinen übergeordneten Begriff des Sakraments, dem die im Verständnis des Apostels hierfür allein in Frage kommenden Riten von Taufe und Abendmahl zugeordnet wären. Doch bieten die rhetorischen Fragen in 1Kor 10,16 zum Abendmahl eine Interpretation der Mahlelemente an, welche als theologisch-grundsätzliche Erläuterung des Sinnes des Mahls und damit als möglicher Beitrag zu seinem Verstehen als sakramentales Geschehen aufgefasst werden können. Insbesondere das Stichwort der *κοινωνία*, das bei Paulus nur in 1Kor 10,14–22 in Hinsicht auf das Herrenmahl verwendet wird, scheint ein auch gegenwärtig noch theologisch erschließendes Angebot zum Verständnis des Abendmahls zu bieten.

Es konnte gezeigt werden, dass in diesem Kontext *κοινωνία κτλ.* nicht so sehr die Gemeinschaft untereinander, sondern primär die „Anteilhabe an ...“ meint; im Einzelfall ist es auch möglich, statt von der Anteilhabe von der Anteilgabe zu sprechen. Das Motiv der Gemeinschaft untereinander fehlt nicht, ist aber deutlich untergeordnet und nicht ohne den Bezug auf ein Drittes, an dem man gemeinsam Anteil hat, gedacht. Um es pointiert zu formulieren: Die sakramentale Gemeinschaft gibt es nicht ohne sakramentale Anteilhabe.

Im genannten Textzusammenhang bewegt sich die paulinische Argumentation in der Logik und Metaphorik des Opferwesens und der mit ihm verbundenen kultischen Mahlzeiten⁸⁷. Dies ist primär dem argumentativen Anliegen des Kontextes, der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verzehr von Opferfleisch, geschuldet. Auch die in 10,16 implizierte Auffassung von den Mahlelementen ist also nicht als grundsätzliche theologische Klärung der Mahlgeschehens aufzufassen; erst eine vom argumentativen Kontext abhehende (und damit methodisch fehlerbehaftete) theologische Rezeption macht sie dazu. Das heißt aber nicht, dass Paulus nicht meine, was er sage; argumentative Funktion und sachliche Referenz stehen für das paulinische Denken nicht im Gegensatz, sondern gehören unauflöslich zusammen.

Die Beachtung des argumentativen Anliegens bewahrt auch vor motiv- und traditionsgeschichtlichen Kurzschlüssen. Dass sich Paulus in 1Kor 10,14–22 der Sprache von Opfer und Kultmahlzeit bedient, heißt nicht, dass sein Mahlverständnis insgesamt oder die hier im Vordergrund stehende Rede von der *κοινωνία κτλ.* einlinig aus solchen Motivzusammenhängen herleitbar wären. Dies zeigt die Beachtung anderer Aussagezusammenhänge, in denen die Wortgruppe verwendet wird: die Ausführungen zur Kollekte für Jerusalem in 2Kor 8f. sowie die Argumentation in Phil: Sie bestätigen zum einen, dass mit *κοινωνία κτλ.* primär die (gemeinsame) Anteilhabe an einem Dritten ausgedrückt wird, ohne dass dieses semantische Merkmal auf die Sprache von Opfer und Kult zu begrenzen wäre. Und zum anderen bestätigen sie, dass Paulus andere sprachliche Mittel (bis hin zur

⁸⁷ Wiederholt wird in der Sekundärliteratur auf die Parallele bei Philo, SpecLeg 1,221 (vgl. 131) hingewiesen (z.B. MICHAEL WOLTER, *Paulus*, 276 Anm. 47). Doch ist zu beachten, dass dieser kulttheologische und -metaphorische Sprachgebrauch von *κοινωνία* im Sinne von „Anteilhabe“ unter den 107 Belegen des Lexems bei Philo (vgl. PEDER BORGEN/KÅRE FUGLSETH/ROALD SKARSTEN, *Index*, 197) gerade die Ausnahme, und nicht die Regel, darstellt. *κοινωνία* ist bei Philo meist eine politisch-soziale Tugend, vgl. z. B. die Tugendkataloge in Sac 27, Virt 84 und 119. Die Prominenz der Passage aus SpecLeg dürfte sich ihrer Verwendung bei ARTHUR DARBY NOCK, „Cult of Heroes“, 151 verdanken.

Neuschöpfung) zur Verfügung hatte, um den Aspekt der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft (auch über geographische Distanzen hinweg) auszudrücken.

Die Begrifflichkeit der *κοινωνία κτλ.* wird in den paulinischen Texten nur auf einen von zwei bedeutsamen Riten bezogen, denjenigen des Herrenmahls. Sie ist damit *kein* semantisches (und theologisches) Kennzeichen, welches Taufe und Abendmahl in gleicher Weise zukommt und somit beschreibungssprachlich als Kriterium ihrer Sakramentalität gelten könnte. Gleichwohl gehören sie zum theologischen Verständnis des Abendmahls im Rahmen der paulinischen Argumentation.

Warum aber, abgesehen von den Kontingenzen einer aktuell-problembezogenen Argumentation⁸⁸, findet die Lexematik der Teilhabe in Bezug auf die Taufe keine Verwendung? Eine genauere Analyse der paulinischen Taufsprache, nicht nur in 1Kor 10,1–13, sondern auch in 1Kor 12,12–30, hier vor allem V. 13, und besonders in Röm 6,1–11, kann hier nicht geleistet werden. Sie würde aber deutlich erkennen lassen, dass das Motiv des Bezuges auf ein Anderes, (typologisch) auf Mose (1Kor 10,2), auf Christus (1Kor 12,13⁸⁹; Röm 6,3), auf seinen Tod und seine Auferstehung (V. 4–11) deutlich ausgeprägt ist. In diesem Aussagezusammenhang spielen auch Komposita mit dem Präfix *συν-* eine deutliche Rolle⁹⁰. Der in den mahltheologischen Aussagen greifbare partitive Aspekt der Anteilhabe, welcher den Gedanken der Gemeinschaft untereinander impliziert und plausibilisiert, scheint hingegen zu fehlen; etwa die Vorstellung vom Anteil vieler an dem einen göttlichen Geist entspricht offenbar nicht der paulinischen Vorstellungswelt.⁹¹ Man wird zwar keineswegs sagen können, dass für Paulus die Taufe nicht die christliche Gemeinde oder die überregionale Gemeinschaft der Christen mit etablierte, doch boten offenbar der vor Augen stehende Ritus, die übernommenen tauftheologischen Motive oder Metaphern und ihre Ausarbeitung und Fortentwicklung durch den Apostel selbst weniger Anlass als die Eucharistie, die Taufe selbst als Ursache oder Ausdruck gelebter Gemeinschaftlichkeit zu konzipieren. Anders gesagt: Der individual-soteriologische Aspekt der Taufe war für Paulus offenbar stärker akzentuiert als derjenige des eucharistischen Mahls. So ist schon für Paulus eher das Abendmahl denn die Taufe das „Sakrament der Einheit“ gewesen.

Literatur

- BAUER, WALTER/ALAND, KURT/ALAND, BARBARA (ed.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York 6¹⁹⁸⁸.
- BAUMERT, NORBERT, *Koinonein und Metechein – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung* (SBB 51), Stuttgart 2003.
- BERGER, KLAUS, „Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte“, in: *NTS* 23 (1977), 180–204.
- BETZ, HANS DIETER, *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul* (Hermeneia), Philadelphia 1985.

⁸⁸ Es sei noch einmal daran erinnert, dass auch in 1Kor 10 die untersuchte Terminologie auf die Verse 14 bis 22 beschränkt ist.

⁸⁹ Die Wendung *εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* dürfte kaum die Eingliederung (als Wirkung oder Zweck) in den (als ekklesiologische Metapher oder Realität verstandenen) Leib Christi meinen; die Präposition *εἰς* drückt (wie in 1,13; 10,2) vielmehr den Bezug oder die Hinsicht aus, so zu Recht ZELLER, *1Kor*, 397.

⁹⁰ In Röm 6 vgl. V. 4: *συνετάφημεν*; V. 5: *σύμφυτοι*; V. 6: *συνεσταυρώθη*; V. 8: *σὺν Χριστῷ; συζήσομεν*. Das in 1Kor 12,26 erwähnte „Mitfreuen“ und „Mitleiden“ ist hingegen nicht direkt christologisch konnotiert.

⁹¹ Im Unterschied etwa zu Hebr 2,4.

- *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia 1979.
- BLASS, FRIEDRICH/DEBRUNNER, ALBERT/REHKOPF, FRIEDRICH, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁶1984.
- BORGEN, PEDER/FUGLSETH, KÅRE/SKARSTEN, ROALD, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Grand Rapids (MI) u.a.: William B. Eerdmans/Brill 2000.
- BORI, PIER CESARE, *KOINONIA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Testi e ricerche di Scienze religiose 7), Brescia 1972.
- CAMPBELL, JOHN YOUNG, „KOINONIA and its cognates in the New Testament“, in: *JBL* 51 (1932), 352–380.
- VON DOBSCHÜTZ, ERNST, „Sakrament und Symbol im Urchristentum“, in: *ThStKr* 78 (1905), 1–40.
- FOTOPOULOS, JOHN, *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1–11:1* (WUNT 2. R. 151), Tübingen 2003.
- FURNISH, VICTOR PAUL, *II Corinthians*, (AncB 32A), Garden City (NY) 1984.
- HAINZ, JOSEF, *KOINONIA. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus* (BU 16), Regensburg 1982.
- HOFIUS, OTFRIED, „Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b–25“, in: OTFRIED HOFIUS, *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 203–240.
- HOLLANDER, HARM W., „The Idea of Fellowship in 1 Corinthians 10.14–22“, in: *NTS* 55 (2009), 456–470.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen 1986.
- KONRADT, MATTHIAS, *Gericht und Gemeinde. Studien zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117), Berlin/New York 2003.
- KÜHNER, RAPHAEL/GERTH, BERNHARD, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Erster Band*, Darmstadt 1966 (Nachdruck der 3. Auflage Hannover/Leipzig 1898).
- KÜHNER, RAPHAEL/GERTH, BERNHARD, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Zweiter Band*, Darmstadt 1966 (Nachdruck der 3. Auflage Hannover/Leipzig 1904).
- LIDDELL, HENRY GEORGE/SCOTT, ROBERT/JONES, HENRY STUART, *A Greek-English Lexicon. With a Supplement*, Oxford (1968) 1985.
- LINCOLN, ANDREW T., „Communion: Some Pauline Foundations“, in: *Ecclesiology* 5 (2009), 135–160.
- LÖHR, HERMUT, „Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...‘ Zur Kunst der Schriftanwendung im Hebräerbrief und in 1 Kor 10“, in: MARTIN HENGEL/HERMUT LÖHR (ed.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), Tübingen 1994, 226–248.
- LOUW, JOHANNES P./NIDA, EUGENE A. (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. Band 1: *Introduction and Domains*, New York ²1989.
- MCDERMOTT, MICHAEL, „The Biblical Doctrine of KOINONIA“, in: *BZ N.F.* 19 (1975), 64–77.219–233.
- NEWTON, DEREK, *Deity and Diet. The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth* (JSNT.S 16), Sheffield 1998.
- NOCK, ARTHUR DARBY, „The Cult of Heroes“, in: *HThR* 37 (1944), 141–174.
- OGEREAU, JULIEN M., „The Jerusalem Collection as Κοινωνία. Paul's Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity“, in: *NTS* 58 (2012), 360–378.
- *Paul's Koinonia with the Philippians. A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership* (WUNT 2. R. 377), Tübingen 2014.
- PAPADEMETRIOU, KYRIAKOULA, „The Use of Economic Terminology in the Epistle to the Philippians“, Paper presented at the Annual Conference of the EABS, Thessaloniki, 8–11 August 2011, <http://invenio.lib.auth.gr/record/131815/files/Kyriakoula%20Papademetriou.pdf> (Abruf: 1.5.2015).
- PASQUATO, OTTORINO/BRACKMANN, HEINZGERD, Art. „Katechese (Katechismus)“, *RAC* 20 (2004), 422–496.
- POWERS, DANIEL G., *Salvation Through Participation: An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology); Leuven 2002.
- REUMANN, JOHN, *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven/London 2008.
- RILEY, GREG J., Art. „Demon“, *DDD* (1995), 445–455.

- SCHRAGE, WOLFGANG, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12–11,16)* (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn etc.: Neukirchener/Benziger 1995.
- SEESEMANN, HEINRICH, *Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament* (BZNW 14), Gießen 1933.
- VON SODEN, HANS, „Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1Kor. 8–10“, in: HEINRICH FRICK (ed.), *Rudolf Otto Festgruss* (MThSt 1), Gotha 1931, 1–40.
- STERN, MENAHEM, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. 1: *From Herodotus to Plutarch* (Fontes ad Res Judaicas Spectantes), Jerusalem (1974) 1998.
- WENZ, GUNTHER, Art. „Sakramente I“, TRE 29 (1998), 663–684.
— Art. „Sakramente II“, TRE 29 (1998), 685–695.
- WILLIS, WENDELL LEE, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBL.DS 68), Chico (Calif.) 1985.
- WOLTER, MICHAEL, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2012.
- ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

Meals in the Context of the Deutero-Pauline Letters, and the Letter of Jude

Tor Vegge

Abriss

Im Aufsatz werden Bezüge auf Speiseregeln im Kolosserbrief und das *Agape*-Mahl im Judasbrief *behandelt*. Die *Erläuterungen* beziehen sich zunächst auf die kommunikative Dynamik, wenn literarisch geformte Argumente auf ritualisierte Vorgänge hinweisen. Es wird gefragt, wie Argumente Erinnerungen an für rituelle Vorgänge charakteristische Erfahrungen hervorrufen können. Ferner wird nach Implikationen gefragt, wenn im Kolosserbrief eine Devaluation solcher Erfahrungen spürbar werden. *Im Hinblick auf* den Judasbrief wird gezeigt, dass der Hinweis auf das gemeinsame *Agape*-Mahl körperliche Erinnerungen ins Spiel bringt, wodurch die Pathos-Reaktion *verstärkt* wurde.

1. Introduction

In *Ephesians* there seems to be only one direct reference to food and drink. In a paraenetic section to “not get drunk with wine” is depicted as an element in “wise people’s” conduct (5:15–18). In *Colossians* the readers hear warnings against following certain religiously motivated instructions on food and drink (2:16–23). In *Second Thessalonians* the statement “anyone unwilling to work should not eat” (2 Thess 3:10) seems to express common ethos and morals. In the Pastoral Epistles ideals concerning food and drink are presented as a part of the qualities expected from persons holding certain positions in the groups of believers (1 Tim 3:3–8; Tit 1:7; 2:3). Further, according to *First Timothy* 4:3 to “demand abstinence from foods” belongs to the deceitful teachings of “later times”, and in 1 Tim 5:23 we find the advice: “no longer drink only water, but take a little wine for the sake of your stomach”, that sounds like common sense health advice. In 1 Tim 6 the counsel to be content with having “food and clothing” is linked to warnings against the temptations following the search for wealth (1 Tim 6:8). In *Titus* 1:15 the statement “To the pure all things are pure” may contain a reference to religious dietary rules. The ἀπάταις (dissipations) in *Second Peter* 2:13 may be a deliberate rewriting of the ἀγάπαις in *Jude* 12 where ἀγάπη is usually taken as a reference to a meal and is rendered “love feast” in several translations.

2. Questions and theoretical considerations

It might not be quite obvious that the writings mentioned in this article's heading are related to one another more than to other early Christian texts and as such suited for a collective discussion. But they are fairly early Christian writings, they are letters and probably all pseudonymous writings.¹ Passages in two of the mentioned writings will be discussed in more detail: Colossians and Jude. These are texts referring to religiously motivated dietary rules (Colossians) and communal meals (Jude) and the discussion of those will hopefully have some relevance for other texts with similar references (1 Tim 4:3; Tit 1:15 and 2 Pet 2:13). The advices in Second Thessalonians, Ephesians and the Pastorals where food seems related to ethos and morals, but not to table fellowship, will then not be discussed. The comments concern what circumstances the texts refer to (semantics) and how the references may have functioned as communication (pragmatics). The short references give very limited opportunities to discuss the nature of rites including food as practised in the community gatherings.

I assume it can be reckoned as quite normal that religious notions and practices are affiliated with food both in everyday meals and in celebrations. We may assume this to have been the case also in contexts that are subject to our attention in this project. We should then not presuppose that meals in this respect functioned very differently in those days and also not from the outset presuppose that more religiousness was involved and assume every mention of a meal in an old text to be references to meals with considerable religious or ritual frameworks that as such functioned quite differently from meals of our days. It is familiar to us that food and drink, the most basic physical factors for maintaining life functions, are related to religious dimensions. It may be in the simplest form where the Giver of life, the Creator, God is thanked for the food, and it may be meals where nutritive value has lost significance and where only symbolic value counts. There may also be religious values associated with what sort of food one consumes or which way it has been prepared. Already the simplest form of giving thanks to a deity for the food gives a surplus of spiritual value to it.

2.1. Expectations and findings

Looking for sacred meals, communal meals, table fellowship, or meals commemorating the Lord's Supper in the mentioned writings, the outcome is meagre. The meagre outcome is reflected in a couple of dictionary articles. In his RGG-article on the Eucharist in the NT Ferdinand Hahn gives no comments on the writings to be covered in the present paper.² Also in the article by Hans-Josef Klauck "Lord's Supper" in *The Anchor Bible Dictionary*, there are no comments on the Deutero-Pauline Letters. In Jude 12, however, Klauck sees a reference to the agape meal, where the communion meal of the church receives the name Agape for the first time in the NT.³

From the outset, based on our knowledge of early Christianity, we might expect to find references to meals commemorating the Lord's Supper. Then we might anticipate ref-

¹ The fact that they are collected under the present heading may be seen as an anachronism and is partly due to their belonging to the Christian canon.

² FERDINAND HAHN, "Abendmahl".

³ HANS-JOSEF KLAUCK, "Lord's Supper".

erences to clean and unclean (impure) food, touching on issues related to Jewish rules of ritual purity and to Greek and Roman practices of sacrifice. Thirdly we could expect discussions of food in a context of ethics and morals. I find it interesting that the references are few in these writings, and I will use this observation as a starting point for a short theoretical discussion of relations between texts and the behavioural dimensions of religion.

2.2. A semiotic approach

We could from the outset understand text and rite as different media for religious expression. We would, I suppose, when we reflect on it, readily accept that texts are not capable of representing religion in its totality of expressions and experiences. Text was also not the primary medium of all the dimensions of the religion of the early Christians. Dimensions like sentiments and experiences may be referred to in a literary text, and morals described and prescribed in guidance, speeches and in letters. But praxis or performance is the intrinsic medium of rite as of morals.⁴

Talking about meals in this context we touch upon the behavioural dimensions of a religion or a cult. To those dimensions belong communal rites and individual rites. These may be discussed with reference to a semiotic understanding of religion. In George Lindbeck's cultural-linguistic approach "religions are seen as comprehensive interpretive schemes, usually embodied in myths or narratives and heavily ritualized, which structure human experience and understanding of self and world".⁵ The schemes consist of both cognitive and behavioural dimensions: doctrines, cosmic stories or myths, ethical directives, rituals practised, sentiments evoked, actions recommended, and institutional forms developed.⁶ Texts interact with those dimensions in different ways. If text is the proper medium of doctrines and stories, texts relate to rituals, sentiments and actions in other ways.

The present article discusses references in literary texts. I presuppose that the semantics of utterances in early Christian letters may be discussed within the semiotic framework just referred to. The semiotic approach is, however, also of interest when discussing how the references function as communication (pragmatics). From a genre perspective and using a rather vague category I prefer to see the NT epistles as literature at home in a context of philosophic-religious teaching and counselling. They engage in what in modern words could be called identity formation, and they refer to different elements of what we perceive as constituting identity. We would probably, in this context, talk about *religious* identity. In matters of early Christianity we are talking about a minority in the process of shaping identity in relation to already established groups with their religious traditions. Identity is formed in processes, often dialectically, when someone intentionally or unintentionally responds to challenges. Such processes may afterwards be seen as oscillating between marking boundaries and the working out of an inner structure in

⁴ See e.g. RICHARD E. DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 8, where he speaks of avoiding "interpretive frameworks that assume the referential or symbolic nature of rites".

⁵ GEORGE A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, 18. Lindbeck's approach seems, at least in some ways, to correspond to Clifford Geertz' semiotic approach to culture (CLIFFORD GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 24–30). See also WAYNE A. MEEKS, *The Moral World of the First Christians*, 11–17 and GERD THEISSEN, *The Religion of The Earliest Churches*, 1–7.

⁶ LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, 19. See also NINIAN SMART, *The World's Religions*, 10–21.

the elements expressing the identity. I suppose that identity can be seen as taking shape within the framework of interpretive schemes as referred to above.

Comprehensive interpretive schemes gain character and distinction when dialectically compared with other schemes. The signs of a religion have a systemic character⁷ that, according to Gerd Theissen, has “the capacity to *organize itself* from its own centre [...]”. Secondly, it has the capacity to distinguish itself from its environment – i.e. to differentiate between *reference to itself* and *reference to outsiders*.⁸ Meals with cultic dimensions and performed within the groups of believers were signs in the believers (religious) interpretation of world and existence, and as signs relevant for the internal bonds in the groups and the boundaries distinguishing them from others.⁹

Of interest in the present article are the relations between literary, argumentative texts and rituals practised. This is then not primarily about the relation between doctrines (cognitive dimension) and rituals. Even if it may be stated that literary text is the proper medium of the cognitive dimensions (doctrines, stories), they are not to be equated as far as literary texts, argumentation, teaching may relate to all the dimensions in a comprehensive interpretive scheme. The present article is concerned with pointing to relations between use of texts and performance of rites. And texts play different roles in those relations. Some texts refer to rites, or even interpret them. Other texts are integrated parts of the rituals themselves. The following paragraphs contain some general considerations on references to rites in literary texts.

2.3. *Literary texts and ritualised actions*

Ritual has shown itself to be a fruitful category in scholarly descriptions of religion.¹⁰ Even if no agreed upon scientific definition of ritual exists, ritual has been productive and innovative as a heuristic category and an analytical concept¹¹ not least because it directs the attention to performance, bodily experience and emotions. In view of the diversity of religious expressions in different cultures and times, communal as well as individual, the rites of daily life, and structured repeated behaviour even among animals, scholars try to avoid descriptions focussing on specific procedures or interpretations and tend to go for formal definitions or to list features that seem to apply to our concept of ritual.¹²

⁷ THEISSEN, *The Religion of The Earliest Churches*, 4.

⁸ THEISSEN, *The Religion of The Earliest Churches*, 5.

⁹ Cf. HALVOR MOXNES, “From Theology to Identity”. Further MATTHIAS KLINGHARDT, “Einführung”; HAL TAUSSIG, “Introduction”.

¹⁰ For a more comprehensive presentation see LUKAS BORMANN, “Das Abendmahl” in this publication, 697–731.

¹¹ CHRISTIAN STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 70.

¹² Christian Strecker points to the great difficulties connected with the project of developing a comprehensive, consensus capable definition of ritual. “[...], denn ‚Ritual‘ ist in etwa genau so schwer zu definieren wie ‚Kunst‘” (STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 69. Cf. also CATHERINE BELL, *Ritual theory*, 69–74). With reference to Victor Turner, Strecker emphasises the transformative character of rituals (STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 68–69. See further CHRISTIAN STRECKER, “Taufrituale”, 1404–1430). Additionally Strecker refers to Ronald L. Grimes and his – abstaining from substantial, formal and functional definitions – collecting of qualitative features. Such features may identify an action as more or less a ritual and Strecker refers to the extensive list of features listed by Grimes: performed, formalized, repetitive, collective, patterned, traditional, valued highly or ultimately, condensed, symbolic, perfected, dramatic, paradigmatic, mystical, adaptive, and conscious. A single ritual act does not contain all those features, but the more of the listed qual-

One strong tendency in recent scholarly research is to give priority to rituals' own forms, investigating features intrinsic to ritual acts, procedures and structures of elements,¹³ while not understanding rites as staging of literary texts, religious myths or doctrines. Running the risk of talking too simplistically of rituals, some factors seem of particular interest for the following deliberations as e.g. the feature of "performance", a certain structure of elements being unique to rituals,¹⁴ further "social actions" being ritualised as far as they strategically distinguish themselves in relation to other actions, and then the centrality of the "body" that may refer to bodily expressions that are intrinsic to ritual performance and experience.¹⁵ Meals may be seen as social actions, and if ritualised, they are by the participants in a significant way set off from other similar actions. It further seems obvious that meals, also ritualised meals, and even if the nutritive value has lost significance and only symbolic value counts, would include bodily expressions and experiences.

Having emphasised the idiosyncrasy of ritual expressions it is of particular interest for the present article to ask how literary texts might relate to rituals and there seems still to be issues to discuss concerning such relations or interactions. The issues are discussed by Strecker and he asks for the significance of research on rituals for the interpretation of texts,¹⁶ and more specifically how ritual acts, elements and structures are processed in texts.¹⁷ Among different forms of integration between ritual and biblical texts Strecker

ities one finds concentrated in a behaviour pattern the greater is the reason to call it a ritual (STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 70. Strecker refers to RONALD L. GRIMES, *Criticism*). In the present publication Lukas Bormann presents different approaches to the understanding of rituals. He warns against monolithic explanations and recommends letting an extensive work with the sources meet critically chosen analytical questions based in ritual studies (BORMANN, "Das Abendmahl" in this publication, 697–731).

¹³ Cf. DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 8–9; FRANCES FLANNERY, "The Body"; KLINGHARDT, "Einführung", 4–5; BORMANN, "Das Abendmahl" in this publication ("3.8. Zwischenbilanz" on page 712).

¹⁴ Roy A. Rappaport phrases a definition that is rather formal than substantive or functional: "I take the term 'ritual' to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers" (ROY A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion*, 24). Rappaport states that the definition is "neither substantive nor functional, but gives primacy to the sensible features common to rituals always and everywhere" (RAPPAPORT, *Ritual and Religion*, 26). Rappaport writes about ritual as a form or structure and argues that "although none of the elements constituting this structure is unique to ritual, the relations among them are" (RAPPAPORT, *Ritual and Religion*, 26).

¹⁵ Catherine Bell chooses an approach, "which assumes a focus on social action in general" and uses the term "ritualization" to draw attention to the way in which certain social actions strategically distinguish themselves in relation to other actions [...]. As such, ritualization is a matter of various culturally specific strategies for setting some activities off from others, for creating and privileging a qualitative distinction between the 'sacred' and the 'profane,' and for ascribing such distinctions to realities thought to transcend the powers of human actors" (BELL, *Ritual theory*, 74. See also 218–223). Bell is reluctant to present a new theory of ritual, but points to several features emerging as common to ritualisation: "strategies of differentiation through formalization and periodicity, the centrality of the body, the orchestration of schemes by which the body defines an environment and is defined in turn by it, ritual mastery, and the negotiation of power to define and appropriate the hegemonic order" (BELL, *Ritual theory*, 220).

¹⁶ Strecker argues: "daß gerade auch die anthropologische Ritualforschung eine erhebliche Relevanz für das Verständnis von Texten besitzt" (STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 76).

¹⁷ "Die konkreten Verflechtungen zwischen Ritual und biblischen Texten sind vielfältig. Grundsätzlich lassen sich m.E. sechs Formen der textlichen Verarbeitung ritueller Handlungen, Elemente und Strukturen ausmachen: 1. Ein Text enthält Anweisungen zur Ausführung eines Rituals. 2. Ein Text berichtet oder konstatiert den Vollzug eines Rituals. 3. Ein Text beschäftigt sich mit der Bedeutung, Funktion oder rechten Durchführung eines Rituals. 4. Ein Text entstammt direkt rituellem Gebrauch. 5. Ein Text besitzt unmittelbar

finds as perhaps most interesting what he formulates: “Ein Text ist mit einem Ritual synecdochisch vernetzt”.¹⁸ A synecdochal linkage would probably mean that the possible associations exceed the obvious referent for the textual expression,¹⁹ and in the further description Strecker applies theories on intertextuality and assumes that rites may be understood as readable and interpretable semiotic systems. Rituals and ritual processes may be seen as pretexts, and such a pretext is able to enrich a specific text in a similar way as a citation and an allusion and so contribute to the specific form of the text.²⁰ I read Strecker to emphasise that rites in different ways may be represented (mirrored) in texts and that narratives are close at hand for an investigation of such features. Strecker intends, however, to apply this perspective in the analysis of Paul’s texts and aims to show that also Pauline texts are formed by ritual structures, motives and symbols.²¹ He sketches some different forms of such integration: a text may mirror a ritual process, there may be concrete references to ritual experiences, a text may use cultic-ritual technical terms in a figurative sense, and finally it is possible that texts reflect the impact of ritual experiences as far as they articulate *communitas* experiences originating in the ritual.²²

Risto Uro has discussed “the ritual aspects of early Christian literacy and transmission”²³ and proposes three approaches: firstly a fresh analysis of liturgical passages in early Christian texts where it should be remembered that “there is a two-way traffic between the traditions about Jesus and ritual practices”. Secondly “we should broaden our view and realize that in a certain sense most if not all of the earliest Christian literary works surviving today functioned early on as ‘liturgical’ texts, since they were read aloud in the gatherings of early Christians”, and finally the issue of memory in ritual studies may direct the attention “to ritual’s capacity to function as an instrument of religious teaching and of doctrinal consolidation”.²⁴ The discussions by Strecker and Uro are pertinent for the following considerations.

Paul’s letters, and also the texts that are to be commented upon here, are argumentative texts and as such no narratives, even if they incorporate narrative passages in *diegesis/narratio*-sections and as examples. We may still be in need of a discussion of how the sort of “intertextuality” proposed by Strecker functions with argumentative texts, namely a discussion of the communicative potentials of such “synecdochal linkages” (similar questions could be asked in view of narratives). It seems, however, relevant to emphasise that

selbst rituelle Funktion. 6. Ein Text ist mit einem Ritual synecdochisch vernetzt” (STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 78).

¹⁸ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 78–79.

¹⁹ For the ambiguity of the term *synecdoche* see PETER KOCH/ESME WINTER-FROEMEL, “Synecdoche”, 357.

²⁰ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 79.

²¹ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 80.

²² “Die Vernetzungen zwischen Ritual und Text können dabei unterschiedliche Ausformungen annehmen. Sie können sich auf einer mehr strukturellen Ebene bewegen (ein Text spiegelt einen rituellen Prozeß mitsamt den Schritten der Separation, Liminalität und Aggregation wider), es können konkrete Anspielungen auf bestimmte rituelle Erfahrungen vorliegen (z.B. die Rede von Tod und Auferstehung als Hinweis auf die Taufe), es kann sich um direkte semantische Verflechtungen handeln, d.h. ein Text nimmt kultisch-rituelle Fachtermini im übertragenen Sinn auf (z.B. ἀφορίζειν [Gal 1,16 u.ö.]; θυσία, λειτουργία, σπονδή [Phil 2,17 u.ö.]; ἰλαστήριον [Röm 3,25]), schließlich ist es möglich, daß Texte die Auswirkungen ritueller Erfahrungen reflektieren, indem sie dem Ritual entsprungene *Communitas*-Erfahrungen zur Sprache bringen” (STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 80).

²³ RISTO URO, “Ritual”, 168.

²⁴ URO, “Ritual”, 168–171.

questions concerning how textual references to rites are comprehended should be seen as refinements of the questions we are used to consider when discussing meaning in texts. The feature that the possible associations exceed the obvious referent for the textual expression is of course not only relevant for references to rites.

For such refinements it could firstly be recommended to differentiate between rites and memories²⁵ of rites. References to rites function as far as they generate memories of rites. Scholarly comments on such references need to consider conditions for the evocation of memories when texts are communicated. Such considerations call for an awareness of diversity. Memories of a communal rite are shaped individually.²⁶ Those individual shapes resulting from communication of a text now long past are of course impossible to recognise in a general description, but even though, it seems important to be aware of their diversity, and to consider some general conditions for the individual shaping of memories. Memories are diverse dependent on the situation and context of the communication of the text. They are further diverse dependent on relations between the situation for the communication of the text and the situation for the performance of the rite referred to.

For the discussion of such textual references I find it, as already suggested, important to distinguish between the communication of texts and sequences where ritual acts dominate, and perceive them as two different settings.²⁷ Even if the actual communication of a text took place before or after a communal meal, on the same day and in the same place,²⁸ it is possible to distinguish between the two. They may be seen as different sequences with particular settings, each of them having distinct features which identify the procedures. Setting should here also be perceived as established through the procedure itself. A text sets the stage for the communication of the text defining roles of speaker and audience. In that respect it creates a setting that to a certain extent is fictitious and independent of the actual situation. A present-day Christian service often contains both a sermon and a eucharist. The celebration of the eucharist is not necessarily in mind during the sermon

²⁵ In the present article I use “memory” in a rather narrow sense and not as “collective memory”. My use here may resemble Jan Assmann’s term “communicative memory” meaning memories referring to the recent past (JAN ASSMANN, “Communicative and Cultural Memory”, 112). “Communicative memory is non-institutional; it is not supported by any institutions of learning, transmission, and interpretation; it is not cultivated by specialists and is not summoned or celebrated on special occasions; it is not formalized and stabilized by any forms of material symbolization; it lives in everyday interaction and communication and, for this very reason, has only a limited time depth which normally reaches no farther back than eighty years, the time span of three interacting generations. Still, there are frames, ‘communicative genres,’ traditions of communication and thematization and, above all, the affective ties that bind together families, groups, and generations” (111). Communicative memory is by Assmann distinguished from “cultural memory”, “a form of collective memory, in the sense that it is shared by a number of people and that it conveys to these people a collective, that is, cultural, identity” (110). In this understanding the cultural sphere is included, and cultural memory refers primarily to the remote past and is related to traditions establishing a group’s identity (112–113). For the importance of and development in studies of memory and cultural memory cf. URO, “Ritual” and URO, “Interface”.

²⁶ See URO, “Ritual”, 163–164, also for the relation collective – individual memory. Further ASSMANN, “Communicative and Cultural Memory”, 109. See further the discussion by Hartvigsen of memories, emotions and thoughts brought into play by the communication of narratives (KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN, *Prepare*, 40–41).

²⁷ Somewhat differently from Uro, I would in this respect not see the Christian literary works as liturgical texts (URO, “Ritual”, 169).

²⁸ Cf. HANS JOACHIM STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 120–123; URO, “Ritual”, 169.

if no reference is made to the communal meal. Sermon and eucharist are elements of the same gathering, but each sequence establish elements specific for that sequence.

For both text communication and communal meal there was a specific setting, including a rationale for the gathering, there were participants, relations between those present, and there were roles in the interactions. The pattern speaker–audience of a text communication may be quite different from the role pattern of a ritual procedure. When a text is communicated and refers to the situation of a ritual, relations between those two situations are established, and a rather complex pattern emerges. The shape of memories generated in a communication, as their force, energy, colouring (positive–negative), richness of detail, importance of cognitive aspects, importance of emotional aspects, is dependent on the factors in this complex communication situation. Aspects of such memories may also be aesthetic and bodily as far as they mobilise emotions.²⁹

If argumentative texts may refer to memories, the particular issue here is bodily memories, what is remembered by one's body without necessarily being mediated through the mind. One could suppose that arguments referring to rituals may be able to generate resonances of bodily experiences, of actions and emotions. Awareness of such bodily knowledge may be of importance for understanding how references to rituals may be effective in literary argumentation. There may only be one reference to a communal rite in the texts mentioned in the headline of this article (so the preceding theoretical considerations may be a bit oversized), and I will not be able to apply all the suggested aspects in the comments on the text passages below.

3. Colossians

In the Letter to the Colossians³⁰ there are no obvious references to the Lord's supper or to communal meals. However, in connection with the warning against the philosophy according to human traditions and the elements of the cosmos, the readers hear arguments about religiously coded dietary rules (2:16–23). They are encouraged to not let “anyone condemn you in matters of food and drink or of observing festivals, new moons, or sabbaths” (Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων) (16), and not to be disqualified by appeals to “self-abasement and worship of angels” (18). The encouragement is substantiated by reference to the believers' relation to Christ and Christ's power in the cosmos: “If with Christ you died to the elemental spirits of the universe, why do you live as if you still belonged to the world?” (Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;) (20).

²⁹ For an overview of issues related to such “embodied knowledge” see DAGFINN ULLAND, “Embodied Spirituality”, 95–96.

³⁰ In the present essay it is presupposed that Colossians is deuteropauline (cf. UDO SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 331–338. For an overview of the discussion cf. ROBERT MCL. WILSON, *Colossians and Philemon*, 9–35) and written by one of Paul's students within a setting that I prefer to regard as a school or a school tradition, where one worked with teaching and literary texts (similarly LARS HARTMAN, “Humble”, 223. For a discussion of the character of a Pauline school cf. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 45–50; PETER MÜLLER, “Zum Problem der Paulusschule”. One would suppose that the protopauline letters were known and used by the author. Hartman assumes that the Pauline school kept copies of Paul's letters and did so in accordance with Paul's own intentions (LARS HARTMAN, *Kolosserebrevet*, 200–201, further LARS HARTMAN, *Into the Name of the Lord Jesus*, 95). Cf. also HANS HÜBNER, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, 15–16 and ANGELA STANDHARTINGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte*.

This is the decisive premise for not having to submit to regulations: “Do not handle, Do not taste, Do not touch” (μὴ ἅψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης) (21). These things are by the author disqualified as “human commands and teachings” (ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων) (22). Such teachings “promoting self-imposed piety, humility, and severe treatment of the body” may seem to be wisdom, but are of no value (23).

3.1. *Line of argument*

Colossians 2:16–23 may be viewed as completing a chiasmic structure in 2:8–23³¹ taking up and developing phrases in 2:8: “See to it that no one takes you captive through philosophy and empty deceit, according to human tradition, according to the elemental spirits of the universe, and not according to Christ” (φιλοσοφία [...] κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν). In this first part there are also references to what the alternative “philosophy” according to Christ implies, a teaching that included a unification with the death and resurrection of Christ in baptism (2:9–15). The arguments in the whole structure aim at asserting the secure status of the believer unified with Christ by marking boundaries against certain rituals, religious practices and experiences. These demarcations have been interpreted as being polemic against opponents.³² But the demarcations seem, to us at least, not to point in one clear direction. Showing piety by observing purity rules concerning food and observing certain festival days (νεομηνίας ἢ σαββάτων) may be understood in Jewish terms,³³ while observing food rules was widespread for cultic purposes in Hellenistic times.³⁴ The warning against “self-abasement”, “worship of angels”, and “visions” (2:18) seems to indicate additional rites or practices evoking religious sentiments or experiences. Possible intended references to concrete cults are, however, obscure to us.³⁵

Colossians 2:6–23 should be taken as a coherent unit within the structure of the letter.³⁶ Preceding paragraphs are fundamental for the teaching from 2:6. The unit could be seen as marked out by an *inclusio*: φιλοσοφία (philosophy) in v 8 and λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας (appearance of wisdom) in v 23. Those terms at the same time identify the theme of the unit. Col 2:8 contains a warning against a teaching labelled “philosophy”, a philosophy claimed by the implied author to be in accordance with “human tradition” and the “elements of the world” and not in line with Christ (οὐ κατὰ Χριστόν) (2:8). It is probably this “philosophy” that is referred to again (somewhat more detailed) in 2:16–23.

3.2. *The criticised philosophy and food rules*

It is not unusual to see the unit as arguments against some contenders and their philosophy. The arguments combine the philosophy with cultic dietary rules. Interpreters draw

³¹ JAMES D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 144.

³² Cf. PETER MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”; TOR VEGGE, “Polemic”, 270–281.

³³ ANDREAS LINDEMANN, *Der Kolosserbrief*, 47; DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 34; WILSON, *Colossians and Philemon*, 216.

³⁴ Cf. MICHAEL WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, 141–142.

³⁵ WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, 148. But see CLINTON E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism*.

³⁶ MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 366; VEGGE, “Polemic”, 271–273.

information on the properties of the criticised teaching from 2:16, 18, 20–23.³⁷ As commentators have pointed out, the mentioned elements together do not fit properly into any philosophies, cults or beliefs known to us. We should nevertheless assume that the author sees the different elements as linked together and possibly also that the addressees were able to make sense out of the combination established by the arguments.³⁸ According to Peter Müller for those criticised in the letter the celebration of holidays and observance of food rules (dietary rules) are no adiaphora but absolutely essential.³⁹ The dietary rules, the devotion and the humility are substantiated in the traditions and teachings of humans, and they are seen as wisdom.⁴⁰ Müller also supposes that to the author the confronted attitude was mostly manifest in the conduct prescriptions of a religious ritual practice.⁴¹

Also Lars Hartman presupposes that the celebration of holidays and observance of food rules were related to the other elements and that the addressees were able to relate the features to a group known to them, that also in fact constituted “a mighty minority” among the Christians to whom the letter was addressed.⁴² Hartman suggests that the philosophy “almost certainly regarded its ideology as Christian”,⁴³ representing a group in the syncretistic climate of the age that was inspired by the fast growing Christianity. The mentioned observance of certain calendar rules that involved conformity to cosmic patterns might, according to Hartman, be related to practices of the so-called Godfearers “but they were adopted for non-Jewish or, rather, more-than-Jewish reasons.”⁴⁴

³⁷ According to Margaret Y. MacDonald “there exists scholarly consensus that we may draw information about the content of the false teaching from 2:16, 18, 20–23. It is virtually beyond dispute that in this section the author of Colossians is citing some of the phrases and catchwords of the false teaching”. MacDonald, for her part, holds that we cannot decide whether the author in fact cites or if it is the author’s polemical attacks we read in the text (MARGARET Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 119). Peter Müller has discussed the problems concerning mirror reading when it comes to adequate descriptions of the position(s) criticised in the text (MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 369–374. Cf. also LINDEMANN, *Der Kolosserbrief*, 81–82). But Müller has even though tried anew to sketch the character of the opponents’ religious attitudes, by attempting to see the characteristics in the argumentation both from the perspective of the author and of those criticised, and then to suggest how the elements would make sense without the negative evaluation made by the author of Colossians. The reconstruction being uncertain Müller suggests as characteristics that the opponents speak of philosophy and mean to possess wisdom; they refer to traditions; the elements of the world (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) are important to them in some way; they represent some form of angel devotion; some acquired insight seems important; humility (Demut) towards higher powers plays a role, a humility that enables them to perform critical assessment of other people; celebration of holidays and observance of food rules (dietary rules) are no adiaphora but required; these rules have some connection with the elements of the world and the angels (as summarised in MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 388). Cf. also the excurses in LINDEMANN, *Der Kolosserbrief*, 81–86; HARTMAN, *Kolosserbrevet*, 117–125; HÜBNER, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, 94–97, and cf. further HARTMAN, “Humble”.

³⁸ MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 388; 378; HARTMAN, “Humble”, 224.

³⁹ Similarly HÜBNER, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, 90.

⁴⁰ MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 388.

⁴¹ MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 389.

⁴² HARTMAN, “Humble”, 223.

⁴³ HARTMAN, “Humble”, 232. Similarly MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 393.

⁴⁴ HARTMAN, “Humble”, 232–233. The very combination of features may have suggested a Jewish identity. According to Müller “könnte die Nennung des Sabbats auf einen jüdischen Zusammenhang hinweisen” (MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 378). The hypothesis of a Jewish background is nevertheless, according to Müller, “eher blass [...] und keineswegs so gesichert” (389. Similarly WILSON, *Colossians and Philemon*, 217). Even if the features point in different directions, the Jewish elements provided challenges to the groups of Christian believers, some of the believers having a Jewish background and others having to come to terms with the Jewish texts and concepts that were so important in the groups of believers.

At this stage a further identification of the criticised philosophy is unwarranted, but it is interesting at least to ask how the mentioned practices may have functioned. People practice food regulations and observe certain times as part of their religion, and the features related to the criticised philosophy – food and drink, observing festivals, new moons, or sabbaths (v 16); “Do not handle, Do not taste, Do not touch” (v 21) – belong to the behavioural dimensions of a religion’s sign system. As such they are well suited as identity markers. They may therefore have been favoured features by those especially concerned with social boundaries. The arguments might have identified a group within the Christian communities. But the terms used in the text are quite general and could be related to different religious traditions mirroring the different backgrounds of the believers or the different cultic offers in their surroundings. Previous experiences and familiarity with such features provided challenges to the groups of Christian believers. The groups found themselves in a process of becoming independent, when a complete religious sign system of their own developed that in fact was to make them and their signs into a distinct religious tradition. There were less such “visible” identity markers within early Christianity than in early Judaism and in other Greco-Roman cults and some may have experienced that as a deficit.

3.3. *Colossians and Pauline teaching on bodily expressions of belief*

The guidance in Colossians has, however, a solid foundation in the proto-Pauline letters. It is a Pauline notion that the Jewish food laws are out-dated because of the coming of Christ. The issues are treated in *Romans*, *1 Corinthians* and *Galatians*.⁴⁵ First Corinthians 8 talks about eating food coming from sacrifices to idols.⁴⁶ The deliberation here on the “so-called gods in heaven or on earth” (5) may perhaps be related to the concept “the elements of the cosmos” (Gal 4:3; Col 2:8; 2:20). According to First Corinthians the knowledge that “there is no God but one” that is “one God, the Father [...], and one Lord, Jesus Christ” (8:4–6) abolishes the division between clean and unclean food. The advice sounds, however, more accommodating in 1 Corinthians than in the later Colossians. Decisive in 1 Cor 8 is the attentiveness to the fellow believers’ opinions and reactions, which might in practice lead to the observance of certain dietary rules (1 Cor 8:7–13). Similarly in Romans where also the observance of days is mentioned. In principal “everything is indeed clean” (14:20), but motivated by the concern for the fellow believer it might be right not to eat meat or drink wine (14:21).⁴⁷ Such considerations for the fellow believer are absent in Colossians, and Colossians might reflect a later stage, a different situation, or this author’s perception of how boarder lines needed to be drawn.⁴⁸

⁴⁵ See also Acts 10:9–16; 15:1–29. Cf. PETER MÜLLER, “Streitet nicht über Meinungen” in this volume, 537–554; VEMUND BLOMKVIST, “The Pagan Cultic Meal in Early Christian Literature” in this publication, 1667–1684; PAUL DUFF, “Alone Together”, in this volume, 555–578; FELIX JOHN, “Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise”, in this volume, 603–624.

⁴⁶ Cf. BLOMKVIST, “The Pagan Cultic Meal in Early Christian Literature” in this publication, 1667–1684.

⁴⁷ Cf. MÜLLER, “Streitet nicht über Meinungen” in this volume, 537–554.

⁴⁸ It must be admitted, though, that *Galatians*, perhaps written before 1st Corinthians and *Romans*, seems to address similar questions, but without the diplomatic tone of the other two. The differences between *Romans* and *Colossians* and the lack of tolerance in *Colossians* are according to Andreas Lindemann caused by a sharpening of the conflict, “denn die Speisevorschriften sind offenbar eine unmittelbare Folge jener Lehre, die nach Meinung des Verfassers dem Christusglauben direkt widerspricht (V. 8)” (LINDEMANN, *Der Kolosser-*

One decisive premise for the teaching on dietary rules, the death and resurrection of Christ, is mentioned both in Colossians and in Romans (14:9).⁴⁹ In Colossians a formulation is offered that to us may seem somewhat unclear: Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου [...] (2:20). Having “died with Christ from the elements of the cosmos” is the premise for the invalidation of the observance of certain rules. The phrase τὰ στοιχεία τοῦ κόσμου is also known from Gal 4:3 and is found twice in Col 2. The formulation in Colossians may at first function as a reference to Paul. If so, the reference to Paul and his authority may be more important than a reference to specific philosophical or religious beliefs in the surroundings of the audience. Familiarity with Paul’s teaching could give content to the expression for the audience.

The phrase used twice in the section in Colossians may then indicate a reference to Galatians,⁵⁰ and the arguments could be interpreted in the context of Paul’s teaching on the coming of Christ as developed in Galatians. The Law, containing the food laws and instructions for observance of festivals and sabbaths, was according to Paul “our disciplinarian until Christ came” (Gal 3:24). The human beings were enslaved to the elements of the cosmos until the fullness of time when God sent his son (Gal 4:3–4). In Galatians the formulation refers to the situation of the believers – believers from Jewish and Gentile backgrounds – before the coming of Christ, a situation by Paul designated as slavery. Such an understanding of the human condition in the cosmos was not unique among his contemporaries. A negative view of the world was widespread. According to Hans Dieter Betz the cosmos could be thought of as composed of four or five elements seen as

“demonic entities of cosmic proportions and astral powers which were hostile towards man. In Judaism, these forces were integrated in the world of angelic beings [...]. In many ancient cults, cultic measures were developed in order to soothe and pacify the demonic forces. These included prayers, rituals, sacrifices, astrology, magic, and theurgy”.⁵¹

G. H. van Kooten supposes the formulation “the elements of the cosmos” to be at home in both Graeco-Roman and Jewish world views meaning elements composing the cosmos, and further that “the elements are the entities from which originate, and in which exists, all destructible and mortal species too, including human beings”.⁵² It was common notion that religious legislation were linked with the cosmic elements.⁵³ In Galatians 4 those elements are related to “observing special days, and months, and seasons, and years” (4:9f.). Being “under the law” (ὑπὸ νόμον, Gal 3:23) is, in the perspective taken by Paul, in

brief, 47). Hübner supposes different religious contexts: “trotz der z.T. sogar verbalen Übereinstimmung mit Röm 14,3 und Gal 4,10 (s. auch Jub 1, 14!) sind die Tabubestimmungen von [Kol 2,]16 nicht Torahbestimmungen. Der Zusammenhang zeigt, daß diese Imperative einen anderen religionsgeschichtlichen Hintergrund haben” (HÜBNER, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, 86). Hübner, following Gnilya, assumes a philosophical notion of “times” being connected with cosmic powers, which rule over the fate of humans as background for Colossians (87). Wilson emphasises the different perspectives in the letters. Romans 14 “is largely concerned to warn against criticism of one’s fellow-Christians [...]. In Col., however, it is a question of not submitting to such criticism from others, and our author is quite firm in his injunction” (WILSON, *Colossians and Philemon*, 218).

⁴⁹ Cf. MÜLLER, “Streitet nicht über Meinungen” in this volume, 537–554. In Pauline texts see also 1 Cor 8:11; Gal 2:20–21. Cf. THEISSEN, *The Religion of The Earliest Churches*, 58–59.

⁵⁰ HARTMAN, *Kolosserbrevet*, 119; HARTMAN, “Humble”, 231.

⁵¹ HANS DIETER BETZ, *Galatians*, 204–205. Similarly HARTMAN, *Kolosserbrevet*, 123–124 where he is commenting on the philosophy in Colossae.

⁵² GEURT HENDRIK VAN KOOTEN, *Cosmic Christology*, 205.

⁵³ VAN KOOTEN, *Cosmic Christology*, 206.

principle not different from being “under the elements of the cosmos” (ὕπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, 4:3).⁵⁴ The features mentioned in Gal 4 include ritualised actions that would generate bodily memories.

Eventually the first part of the sentence in Colossians: εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου (Col 2:20) has a close parallel in Rom 6: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ (Rom 6:8). Rom 6 seems referred to or elaborated on in the preceding context in Colossians (2:12f.).⁵⁵ The powers that according to Romans through this “dying with Christ” have lost their influence over the believers are death and sin. Also Romans seems to refer to (bodily) practices invented to deal with those powers. Paul talks about actions of the members of the body, actions that now at least are expected to be associated with shame: “For just as you once presented your members as slaves to impurity (παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ) [...] 20 When you were slaves of sin, you were free in regard to righteousness. 21 So what advantage did you then get from the things of which you now are ashamed?” (Rom 6:19–21).

Matters of food and drink were integrated in ritualised actions invented to supply humans with a sought-after reliable relation with the powers. It is not possible to be specific in the description of the philosophy criticised in Colossians. But some of the suggestions already referred to may indicate the function and attractiveness of the denoted practices. And Lars Hartman writes concerning “the elements of the cosmos” and such ritual practices: “It was, however, mandatory that people who wanted to live in harmony with the divine beings of the pure space did not pollute themselves [...]. [C]ertainly the body was regarded with suspicion; it drew humans towards the earth and thus had to be subdued.”⁵⁶ Hartman relates some forms of abstinence to such attitudes towards the body. The calendar rules and the dietary rules mentioned in Colossians could have been thought of as securing such harmony with the cosmic divine powers, and they might have been seen as interacting with the belief in Christ.⁵⁷ The Pauline teaching on those matters, also as utilised in Colossians, leaves the believers without those practical measures of cult and piety relating the humans to God or the gods. The other side of that coin concerns the social relations and the visible identity markers of food laws and sabbaths. The teaching stands out as meager when it comes to bodily expressions of belief.

3.4. Food and bodily experiences in the arguments

Lastly here the issue of bodily experiences shall be related to interests formulated in the introduction concerning how textual references to such experiences can be supposed to have functioned in an argumentative text like Colossians. It is probable that experiential features were more important for many believers than the literary forms of the cognitive dimension. Some protagonists have combined elements into a more comprehensive

⁵⁴ BETZ, *Galatians*, 205. Cf. further the thorough discussion of comparable texts and notions by VAN KOOTEN, *Cosmic Christology*, 59–79.

⁵⁵ TOR VEGGE, “Baptismal Phrases”, 513–516.

⁵⁶ HARTMAN, “Humble”, 233.

⁵⁷ “Nirgends wird erkennbar, dass Speisevorschriften und Festtagsgebote, dass Traditionen sowie die Forderung nach Demut und Engelverehrung Christus ersetzen sollen. Vielmehr legt die Argumentation des Verfassers nahe, dass die Gegner ihre Satzungen und Vorschriften dem Christusbauen hinzufügen wollen” (MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 393).

scheme emphasising the connections to notions of God, Christ and their relation to the humans. And it is this form of reasoning that is known to us as far as it is available through the texts passed down. It is an open question what impact such literary argumentation had in the groups of believers. References to bodily experiences may be understood as “synecdochal linkages” as proposed by Strecker,⁵⁸ where ritualised actions are seen as pretexts. Attempting to avoid a presupposition of rites being sign systems comparable to texts, one could rather talk about memories being generated when the text is communicated.⁵⁹ The paragraph in Colossians commented on here (2:16–23) seems to be loaded with references that also include bodily experiences, and of interest here is their communicative potentials (pragmatic dimension). Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω (“do not let anyone condemn you”, 2:16) could be recognised by the audience as a reference to an experienced or imagined speech act functioning as condemnation. Such a speech act has strong relational impact and it affected status in the group and the boundaries defining the group.⁶⁰ Comments or statements concerning such status are likely to evoke emotions connected to identity and social affiliation. The same may be remarked for καταβραβεύετω (“disqualify”, v18). Further, the matters referred to (food, drink, observing festivals, new moons, sabbaths [16], and self-abasement, worship of angels, visions [18]) were ritualised social actions including bodily experiences and generating bodily learning. The reference to actions and to bodily experiences are even more explicit in vv. 21 and 23: “Do not handle, Do not taste, Do not touch” (21); “self-imposed piety, humility, and severe treatment of the body” (23). Here the actions concerning drink and food are connected with asceticism, an ethos (a way of life) where the body and bodily expressions are focussed.⁶¹

These references in the letter could be assumed to have had the potential of activating emotions connected with memories or with imagined procedures. Within the overall intention of encouragement, the reference to condemnation (“do not let anyone condemn you”, 2:16) might activate imagined discomfort. The (communication of the) text constructed a rhetorical situation where the audience was invited to imagine a situation of condemnation from possible stakeholders because they followed a line favoured by the author. The rhetorical situation is not to be identified with an actual situation in the community. It belongs to the rhetorical intention to persuade the audience to adopt an ethos that would expose them to critique from the envisaged opponents. In this line of argument the further features mentioned receive a negative flavour. The actual experiences in the audience may however have been far more mixed. Bodily experiences intrinsic to ritualised actions have attraction in themselves, and the references to ritualised meals, to the performance of festivals and observance of sabbaths have probably generated memories of bodily experiences in the audience. Catherine Bell uses the label “cultural performance” for fasting, and writes “that in these rituals people are particularly concerned to express publicly – to themselves, each other, and sometimes outsiders – their commitment and adherence to basic religious values.”⁶²

⁵⁸ See above and STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 78–79.

⁵⁹ Cf. HARTVIGSEN, *Prepare*, e.g. p. 528.

⁶⁰ Lars Hartman assumes the representants of the philosophy as regarding their beliefs and practices as Christian, and supposes that they also “devoted considerable energy to persuading others to join their group [...] and seem rigid in their assessment of those who do not follow them (HARTMAN, “Humble”, 233–234).

⁶¹ See MÜLLER, “Gegner im Kolosserbrief”, 386.

⁶² CATHERINE BELL, *Ritual*, 120.

The Pauline teaching communicated here in Colossians devaluates such bodily expressions of belief.⁶³ In the preceding arguments, however, the rite of baptism plays an important role. As an initiation rite it was, however, as such no substitute for repeated rituals of certain days and dietary rules. The Pauline teaching seems meager when it comes to favoured forms of cultural performance. His teaching on morals refers to the behavioural dimension. The moral teaching in the Pauline letters is, however, not significantly distinguished from Jewish or e.g. Stoic moral teaching. One could suggest the very lack of such cultural performance, lack of social identity markers related to ritualised actions, to have functioned as some sort of bodily or social action in itself. On the other hand, the very lack of visible signs is difficult to communicate and to establish as a functional identity mark for a group. Even if it could be stated that bodily experiences are devaluated in Pauline letters, they were not absent in groups influenced by Paul. What he writes in 1 Corinthians 11–14 about the community and things practiced in the community gatherings may be read in a context of cultural performance and bodily experience. Commemorating the Lord's Supper may have been the most significant ritual performance of the Christian communities also when it came to conveying social identity. It is elaborately discussed in the First letter to the Corinthians, but not mentioned in the letter to the Colossians.

The preceding deliberations were intended to illuminate the dynamics of the communication of the literarily shaped arguments in Colossians and their references to ritualised actions. The arguments refer to religiously coded dietary rules affecting the social dynamics of the group. The criticised philosophy promoted appealing individual religious practices, that when shared also could function as identity markers of a group. The arguments in Colossians refer to logic and ethos. But the force of the arguments in Colossians was in part dependant on their ability to evoke conceptions or memories containing experiences intrinsic to ritual performance. And here the passage commented on devaluates such experiences and encourages the addressees to rely on a perception, the perception of a unification with Christ (2:20), although bodily experienced in baptism (2:12), not repeated and leaving no visible mark on the believer.

4. The Letter of Jude

The term ἀγάπη in Jude 12 is normally read as referring to a communal meal. It is rendered "love feast"/"Liebesmahl" in translations:

Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευχούμενοι ἀφόβως
 "These are blemishes on your love-feasts, while they feast with you without fear"⁶⁴

⁶³ The exhortation in 1 Tim 1:4–9 seems to warn against a religious motivated asceticism similar to the warnings in Colossians 2. The passage seems to refer to Pauline teaching in a similar way as Colossians 2:16–23 (MÜLLER, "Gegner im Kolosserbrief", 385 [note 49]). The same may be the case for Titus 1:14–16.

⁶⁴ Translation: NRSV 1989. Lutherbibel 1984: "Sie sind Schandflecken bei euren Liebesmahlen, prassen ohne Scheu". Similarly the Einheitsübersetzung (1979).

The *Letter of Jude* is probably pseudonymous, and the fictive author the brother of Jesus.⁶⁵ More commentators suppose the letter to have been written before 2nd Peter,⁶⁶ and the author of 2nd Peter may have used and reworked the Letter of Jude,⁶⁷ a letter carrying some authority from the brother of the Lord. When it comes to dating and location, things are uncertain as with several NT writings. Udo Schnelle takes a relation to the school or the aftermath of Paul as his point of departure, and suggests Asia Minor when it comes to location, and concerning the date he suggests between 80 and 120 CE.⁶⁸ Some argue for an early date.⁶⁹ For my part, I find the arguments for a later date more convincing. The letter may have been written after the gospels of the NT and after the Didache and the letters of Ignatius.⁷⁰

It is common to see the letter as written to a concrete congregation. Richard Bauckham emphasises that the letter

“was written for and sent to specific addressees. The content of the work makes it clear that it is not a tract against heresy in general [...], but a message for a specific situation in which a specific group of false teachers were troubling a specific church or group of churches.”⁷¹

Jerome H. Neyrey notes that “the addressees are not identified”, but suggests not to “think of this as a ‘catholic’ letter written about general topics to a general audience”.⁷² For my part, I find it fruitful at least to consider a wider audience.⁷³ The form of the arguments would, however, also suit a more specialised group. As far as the arguments engage with the Jewish literary tradition in a manner that presupposes familiarity with interpretation of the literary motives referred to, the text could have been written for a group more like a

⁶⁵ SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 462. Bauckham argues that the letter is written by Jude, the brother of Jesus (RICHARD BAUCKHAM, *Jude*, 2 *Peter*, 14–16. 21). Cf. the extensive discussion in ANTON VÖGTLE, *Judasbrief*, 2. *Petrusbrief*, 4–14, and in JÖRG FREY, “Autorenfiktion”.

⁶⁶ GENE L. GREEN, “Reading Second Peter”, 11–12.

⁶⁷ Cf. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 470–471; FREY, “Autorenfiktion”, 702. The ἀπάταις (dissipations) in 2 Pet 2:13 may be a deliberate rewriting of the ἀγάταις in Jude 12 where the text reads: σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευχοῦμενοι ὑμῖν (“They are blots and blemishes, reveling in their dissipation while they feast with you.” [NRSV]). Hans-Josef Klauck assumes that the author deliberately changes the word ἀγάταις into ἀπάταις to shape “a bit of irony”: “The author does not want to give the honored name Agape to the meals which are being held with false teachers present” (KLAUCK, “Lord’s Supper”, 368).

⁶⁸ SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 463. Similarly PETER MÜLLER, “Der Judasbrief”, 287. Henning Paulsen suggests around 100 (HENNING PAULSEN, “Judasbrief”, 309). Neyrey maintains that “the date of Jude remains a mystery” (JEROME H. NEYREY, 2 *Peter*, *Jude*, 30).

⁶⁹ BAUCKHAM, *Jude*, 2 *Peter*, 13–14.

⁷⁰ A dating of the letters of Ignatius within the first two decades of the 2nd century is, however, not certain. Cf. HERMUT LÖHR, “Ignatius”, 108–109.

⁷¹ BAUCKHAM, *Jude*, 2 *Peter*, 3.

⁷² NEYREY, 2 *Peter*, *Jude*, 46.

⁷³ This is hinted at by some commentators as just referred to with Neyrey. Schnelle sees the addressees as one or more communities (“Gemeinde[n]”) and discusses the question further presupposing the community(-ies) and adversaries to be identifiable groups and persons (SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 463–464). Brosend writes about a general audience (WILLIAM BROSEND, “Jude”, 295) without developing on that. Müller points to the very general description of the opponents: “Zu beachten ist außerdem, daß die Gegner sehr allgemein und mit einer Tendenz zur Typisierung beschrieben werden”. According to Müller a characterising of the opponents is nevertheless possible to a certain degree when a careful methodology is applied (MÜLLER, “Der Judasbrief”, 283).

school concerned with teaching.⁷⁴ A fictitious author name could work in a school setting, where the first readers would know who actually wrote the letter,⁷⁵ or it could indicate a wider audience.⁷⁶ A specific addressee would like to know who wrote the letter. Jörg Frey's statement seems highly relevant: "Dabei ist zu bedenken, dass die fiktionale Konstruktion über den Autor hinaus auch die Adressaten und die literarisch repräsentierte Situation, mithinein auch die Gegner und die strittigen Sachverhalte, einbezieht."⁷⁷

The address in Jude is indeed general. It should further be noted that the subject the author wanted to write about seems suitable for a comprehensive systematic treatise. The original intention was to write "about our common salvation"⁷⁸ (περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας) (v. 3). The chosen topic seems not significantly more specific: "the faith that was once for all entrusted to the saints" (τῆ ἅπαξ παραδοθείση τοῖς ἀγίοις πίστει) (v. 3). The added element is the exhortation to fight for the faith passed on to all the believers because that faith is endangered by intruders (v. 4). Such an appeal could have been given to all the groups of believers. The sketch of the situation does not have to be read as referring to a concrete situation in a specific congregation. The "you" in v. 4 in NRSV ("For certain intruders have stolen in among you") is not there in the Greek text. Also the character of the opponents belongs to the literarily designed situation,⁷⁹ and the reference to the meals does not indicate a specific group. We assume that most groups of believers practiced communal meals. This emphasis on the literary formation of the setting has to be maintained methodically even if we are interested in the historical circumstances, and even if we assume the writing to have been addressed to a specific congregation.⁸⁰ For my part, I imagine the writing to have been conceived by the author as a useful read for several groups of believers, or as a writing written for a group occupied with literary texts and learning.

4.1. Genre and line of argument

The sentences in vv. 3–5 contain metacommunicative utterances communicating the genre and the way the author wants the reader to hear the text.⁸¹ The text imparts that

⁷⁴ Cf. Gerhard Sellin's remarks concerning Ephesians, that especially the epideictical main section presupposes an advanced theological knowledge of the Hellenistic-Jewish religious and philosophical presuppositions (GERHARD SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, 303). Cf. also CHRYS C. CARAGOUNIS, *The Ephesian Mysterion*, 46, note 83, and further VEGGE, "Baptismal Phrases", 521–522.

⁷⁵ A fictitious author name could indicate a school setting. Writings known as pseudepigraphic could be valued in philosophical schools (see MARCO FRENSCHKOWSKI, "Pseudepigraphie", 247–248, and further JENS HERZER, "Fiktion oder Täuschung?", 521–523).

⁷⁶ For fictitious philosophical letters M. Luther Stirewalt writes: "A pseudonym was used in hope that a work be more widely read" (M. LUTHER JR. STIREWALT, *Studies in Ancient Greek Epistolography*, 17). For problems related to the search for the situation of pseudepigraphic letters cf. TREVOR THOMPSON, "As If Genuine"; FREY, "Autorenfiktion", 684–685.

⁷⁷ FREY, "Autorenfiktion", 684.

⁷⁸ NRSV has "the salvation we share".

⁷⁹ See LAURI THURÉN, "The Antagonists", 90; FREY, "Autorenfiktion", 693.

⁸⁰ See FREY, "Autorenfiktion", 693.

⁸¹ See the presentation of the research in MÜLLER, "Der Judasbrief", 271–275. Udo Schnelle sums up: "Umstritten ist die formgeschichtliche Klassifizierung des Jud: Die Vorschläge reichen von 'Traktat für eine bestimmte Situation', 'antihäretische Flugblatt', 'Sendschreiben' über 'Midrasch' bis zum wirklichen Brief. Für die Konzeption des Jud als Brief spricht neben Präskript und Schlußdoxologie vor allem der Anspruch des Verfassers, sich in die Tradition des *apostolischen Briefes* zu stellen. Zudem ist der Jud kein situationunab-

the author found it necessary “to write an appeal to you” (γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν), and that he wants to remind the readers of certain things (ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι) (5).

Watson sees the letter as a deliberative writing,⁸² and he further perceives the problem underlying the argumentation as being complex, but it is “rational questions rather than legal questions [...] and both are definite rather than indefinite questions because they involve facts and persons.”⁸³ Müller comments that the epistolary character may be forgotten in the search for rhetorical features and finds an identification as exhortation in letter form to be most in line with the writing’s characteristics.⁸⁴ Bauckham sees Jude as a real letter, but notes that the body of the letter “is more like a homily than a letter: it consists of a midrash on a series of scriptural references and texts (vv 5–19) and a paraenetic section (vv 20–23).”⁸⁵ For my part, I find the designation “exhortation in letter form” in line with the metacommunicative utterances (γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν) (v. 3) and with the form of the arguments. The metacommunicative sentences also mention “intruders” which points to a more specific form type. The exhortation has a strong emphasis on negative examples. Such strongly worded and passionate argumentation could be perceived as polemics even if no adversaries are named or identified.⁸⁶ One function of such polemics is to clarify the boundaries marking the identity of the believers (“the saints”, v. 3).

The argumentation weaves references to those people’s, “these dreamers”, errors together with references to mythology (angels), and examples from the classical texts, an argumentation intended to demonstrate the seriousness in and the implications of those people’s notions and practices. Within this argumentation and as one of the vices of those people follows the reference to the meal:

”These are blemishes on your love-feasts, while they feast with you without fear” (NRSV) (Jude 12)

According to the rhetorical analysis performed by Duane Watson, these sentences fall within the second proof (vv 11–13) of the *probatio*.⁸⁷ Udo Schnelle sees v 5–23 as the “Briefcorpus” and “[i]nnerhalb des Hauptteils lassen sich ein referentieller (Jud 5–16) und ein appellativer Teil (Jud 17–23) unterscheiden”.⁸⁸

One may agree with Schnelle that the part where the ἀγάπη is mentioned is descriptive. But even the descriptive language has appellative function with its negatively charged descriptions applied to the characters representing the ethos warned against. The arguments in vv. 5–16 are primarily invented as examples with references applying the examples on the characters who are objects for the polemics. In v. 7 the story of Sodom and Gomorra is referred to explicitly as an example (δείγμα). Examples (παραδείγματα/*exempla*)

hängiges Schreiben, die Aufnahme von Formen traditioneller Polemik spricht nicht gegen das Ziel des Briefes, eine konkrete Situation zu beeinflussen” (SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 465).

⁸² DUANE F. WATSON, *Invention*, 33.

⁸³ WATSON, *Invention*, 33.

⁸⁴ MÜLLER, “Der Judasbrief”, 272–273 and 275.

⁸⁵ BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 3. Similarly VÖGTLE, *Judasbrief, 2. Petrusbrief*, 3–4, who, however, sees the appellative part beginning in v. 17.

⁸⁶ VEGGE, “Polemic”, 274–275.

⁸⁷ The *probatio*, according to Watson, having three proofs: the first proof (vv 5–10), the second proof (vv 11–13) and the third proof (vv 14–16) (WATSON, *Invention*, 48–67).

⁸⁸ SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 464–465. Bauckham emphasises that the section he reads as a midrash (vv 5–19), “is important only as necessary background to the appeal (vv 20–23), which is Jude’s main purpose in the writing” (BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 4).

were the predominant type of argument in deliberative speech.⁸⁹ In Jude the examples are stories (*historia*) retrieved from classical traditions. They refer to mythology (angels) and to stories in the classical writings through the mentioning of the names of the main characters in the stories: Cain, Bileam, and Korah (v. 11). In general, the letter contains several references or allusions to texts in the Jewish tradition, and not only writings that later became biblical writings.⁹⁰ The references seem to presuppose a familiarity with the texts referred to and perhaps also interpretations of those texts.⁹¹

The implicit author perceives the problem as extensive. The seriousness is demonstrated in the amplifying compilation of argumentative elements.⁹² This is then not just about a single question discussed by believers. The problem is presented as a complex of notions (myths and doctrines) and practices (morals and rites) that also may be related to a fraction or a group representing a comprehensive religious alternative.⁹³ At least, the notions and practices are by the author seen as not reconcilable with a Christian identity and as not standing in the tradition from the classical, authoritative writings and not reconcilable with the teaching of the apostles.⁹⁴ And thereby the identity of the group of believers (“the saints”, v. 3) is threatened. Halfway into the letter (v. 12) the arguments appeal to the experience of the audience as the problem is related to the gatherings of the group.

4.2. *The communal meal – Agape*

The text refers to the “intruders” (v. 4) and “dreamers” (v. 8) and states:

Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες (v. 12).

It seems obvious that ἀγάπαι refer to meals. Συνευωχέομαι means “feast together”,⁹⁵ and ποιμαίνοντες (ποιμαίνω – to shepherd) can be taken in the meaning “care for”/“nurture”⁹⁶

⁸⁹ Aristot., *rhet.* 1368a.

⁹⁰ See BROSEND, “Jude”, 298–300. George J. Brooke has argued that, “in the light of the Dead Sea Scrolls, the differentiation of Jude’s allusions into ‘scriptural’ and ‘other’ is inappropriate. It is preferable to refer to all of Jude’s references and allusions to the past as ‘Jewish scriptural tradition’” (GEORGE J. BROOKE, “Torah”, 180).

⁹¹ Especially the references to “the way of Cain”, “Balaam’s error”, and “Korah’s rebellion” in v. 11 have minor impact without further knowledge of texts and traditions related to those characters.

⁹² LEWIS R. DONELSON, *I & II Peter and Jude. A Commentary*, 181. According to Watson “Jude 12–13 is the application of the prophecy of v 11 to the sectarians, serving to amplify the sinful nature of the sectarians, to decrease their ethos, and to increase negative pathos. This is accomplished with a series of six metaphors, literature, and considered faulty style by the handbooks” (WATSON, *Invention*, 60–61).

⁹³ See the discussion of different perceptions in the research in MÜLLER, “Der Judasbrief” 281–285. Udo Schnelle writes “Die Gegnerpolemik des Jud arbeitet durchgehend mit traditionellen Motiven, so daß kaum zu entscheiden ist, ob es sich bei den Gegnern um umherziehenden Wanderprediger oder ortsansässige Gemeindeglieder handelt. Ihre Teilnahme an Agapefeiern der Gemeinde (Jud 12) spricht jedoch für die letztere Möglichkeit” (SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 464).

⁹⁴ Schnelle assumes that both the author and those criticised “gehören [...] in das Umfeld der Auseinandersetzung um das Erbe der paulinischen Theologie” (SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 467). When it comes to intention he maintains “Der Judasbrief dient der Identitätssicherung einer Gemeinde, die sich in ihrer Mitte abzugrenzen versucht. Eine grundlegende Bedeutung kommt in diesem Prozeß dem Traditionsgedanken zu ...” (SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 468).

⁹⁵ “pass. dep. in act. sense” (FREDRICK WILLIAM DANKER, *Greek-English Lexicon*, 970). Further STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 217.

⁹⁶ DANKER, *Greek-English Lexicon*, 842.

and the reflexive *ἑαυτοὺς πομαίνοντες* as “feeding themselves”. Within the present publication we would be interested in what sort of meal the author has in mind and the elements of such a meal. These features are not unfolded in Jude,⁹⁷ and are hard to extract from other earlier or contemporary Christian texts. As Andrew McGowan has pointed out, the discussion on this has been dominated by the views on the Eucharist in the early church and the opinion that the Agape and the Eucharist represent two different meals.⁹⁸ Studies often presuppose elements belonging to those two meal types, and even if the newer commentaries reckon that the two cannot be distinguished clearly in the earliest time, I read some of them to communicate a mindset operating from those two categories.⁹⁹

The sources do not seem to allow for a clearer distinction between the *agape*-meal and the eucharist before the third century,¹⁰⁰ and for Jude it seems fairly clear that we cannot presuppose a such a distinction. But a presupposition with a sort of backwards reasoning that both types of meal would be included in the agape-meal referred to in Jude is also not tenable. We know from other early Christian writings that believers had communal meals and that *κυριακὸν δεῖπνον* (1 Cor 11:20), *εὐχαριστία* (*Didache* 9; *Ign. Smyr.* 7:1; 8:1) and *ἀγάπη* (*Ign. Smyr.* 8:2; *Jude* 12) were designations for meals celebrated. We do, however, not know if or how these meals differed. In the Letter of Ignatius (2nd cent.)¹⁰¹ to the Smyrnans *εὐχαριστία* (7:1; 8:1) and *ἀγάπη* (8:2) seem to refer to the same meal.¹⁰² But we do not know that the *agape*-meal referred to in Jude also contained what we would associate with the Lord’s Supper. There exists further no basis for an assumption that all characteristic elements of the later eucharist and the later *agape*-meal were present in communal meals

⁹⁷ Cf. ANDREW MCGOWAN, “Naming the Feast”, 314.

⁹⁸ Cf. MCGOWAN, “Naming the Feast”, 314–315; ANDREW MCGOWAN, “Rethinking Agape”, 165–166. This discussion was initiated by Hans Lietzmann with the seminal work *Messe und Herrenmahl* first published in 1926 (HANS LIETZMANN, *Messe*). For the subsequent discussion see also STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 5–19.

⁹⁹ Wolf-Dieter Hauschild states “Als *Agapen* (ἀγάπαι) werden in der altkirchlichen Literatur seit dem 2. Jh. Mahlzeiten bezeichnet, die nicht wie das Sakrament der ‚Eucharistie‘ als symbolisches Kultmahl, sondern als Sättigungsmahl mit liturgischer Gestaltung gefeiert wurden. Bis ins 2. Jh. hinein bildeten diese beiden Typen eine einheitliche Feier” (WOLF-DIETER HAUSCHILD, “Agapen”, 748). Similarly Bauckham: “The agape or Lord’s Supper was a real meal (1 Cor 11:20–34; Acts 2:46), held in the evening (Acts 20:7, 11), and was not, in the NT period, distinct from the Eucharist [...] for which NT writers have no term which distinguishes it from the agape” (BAUCKHAM, *Jude*, 2 *Peter*, 84–85). Everett Ferguson maintains that “When the eucharist was separated from the meal in time and location (as it may have been from the beginning in intention and purpose), the latter moved more decisively in the direction of fellowship and charity. Terminology, however, continued to be interchangeable” (EVERETT FERGUSON, “Agape Meal”, 90). According to Hans-Josef Klauck “for the first time in the NT the communion meal of the church receives the name Agape (cf. *Ign. Smyr.* 8:2), which in the 2d century C.E. develops a character quite distinct from the eucharist [...]. In Jude a single unified church meal is assumed, in which the main meal and the two-fold eucharistic rite still go together” (KLAUCK, “Lord’s Supper”, 368). I read these comments to communicate a mindset operating from those two categories, but at the same time imparting the important insight that that there was no established practice distinguishing the two meals, a situation that also may be reflected in Jude.

¹⁰⁰ Cf. MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 8–10 and 510; MCGOWAN, “Naming the Feast”; STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 19; TOBIAS GEORGES, “Gemeindemahl”, 277–279; HERMUT LÖHR, “Entstehung”, 70–71; CLEMENS LEONHARD/BENEDIKT ECKHARDT, “Mahl”, 1067–1069.

¹⁰¹ It is common to date the letters early in the 2nd cent. Cf. LÖHR, “Ignatius”, 108–109.

¹⁰² In Ignatius’ letter to the Romans, where the flesh of Jesus Christ and his blood is said to be *ἀγάπη ἄφθαρτος*, *ἀγάπη* may refer to the ritual meal else called *εὐχαριστία* by Ignatius (*To the Philadelphians* 4; *To the Smyrnaeans*, 8:1) and in *Didache* (9). Cf. LÖHR, “Entstehung”, 54.

of the earliest times. A more general consideration is that there is nothing extraordinary in the early believers in Christ coming together for communal meals as soon as some of them saw themselves as in fact forming a social group. Groups celebrating communal meals seems to be a practice across cultures and communal meals have a natural place in different kinds of gatherings. We should then not simply presuppose the communal Christian meals to have been extraordinary meals filled with Christian peculiarities and validated through established Christian theology. We should assume different forms and different interpretations in the different places.¹⁰³ With all those reservations concerning an established and uniform ritual for communal meals taken account for, we have early Christian texts witnessing that at least some of the communal meals celebrated by Christians were attributed considerable symbolic value expressed in ritualised sequences.¹⁰⁴ As communal meals they had the potential of marking social identity and were then also sensitive for inner tensions related to proceedings and behaviour.

Αἱ ἀγάπαι in Jude 12 should be read as a reference to communal meals. The definite and plural form indicates it to have been known and repeated, and also already known under the name ἀγάπη. We may suppose that the name reflects virtues somehow connected with the meals.¹⁰⁵ As far as those meals were performed in the gatherings of the believers, and by the participants were set off from other communal meals, and were realising a religiously charged way of acting as a community, they could be seen as ritualised actions.

¹⁰³ See the emphasis on local diversity by MCGOWAN, "Rethinking Agape", 167. On the terminology and the several open questions concerning the practice, cf. LÖHR, "Entstehung", 54. For a critical discussion of paradigms in the research as the assumption of a original unity and later diversity, and of a presupposed model of the two types of celebration, see GERARD ROUWHORST, "Frühchristliche Eucharistiefiern" in this publication, 771–786.

¹⁰⁴ Cf. VOLKER LEPPIN, "Das Ringen", 97–98. For 1 Corinthians 10 and 11 cf. HERMUT LÖHR, "Vom Gemeinschaftsmahl zur Mahl-Gemeinschaft" in this volume, 625–644; DUFF, "Alone Together" in this volume, 555–578.

¹⁰⁵ Hans Joachim Stein discusses quite elaborately how *agape* could come to denote a communal meal and supposes the "paulinische Liebesethik" (STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 221) to be the context where the term *agape* is coined. First Corinthians 13 plays a decisive role in this, and Stein assumes further that 1 Cor 13 carries "sympotischen Charakter". In 1 Cor 13 Stein finds virtues related to *agape*, which also were relevant for "sympotic communites" ("sympotische Gemeinschaften"), even if the Pauline *agape* ethics shows features different from the friendship ethics and then foremost in its asymmetric and altruistic character (STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 223–224). Stein summarises the virtues related to *agape* and to symposiums in the ideal orderly behaviour (Wohlordnung/Eukosmie) implying that no disorder but peace shall dominate the community (STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 227). For εὐκοσμία and communal meals see further KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 161–163. Also Klinghardt reads the virtues connected with *agape* in 1 Cor in analogy with the virtues related to *symposion*, which means that the statements concerning *agape* may be read in the context of the communal meal (KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 355). See further Robert Jewett who argues that the statements on love in Rom 13:10 ("Love does no wrong to a neighbor; therefore, love is the fulfilling of the law") should be related to the social settings of the communal meals. Jewett insists "on the precise social context in which such love was expressing itself: in the *agape* meals of house and tenement churches of Rome" (ROBERT JEWETT, "Love Feast", 276). These arguments stress conceptual correspondence between Pauline *agape* ethics and the designation of the communal meal. For my part I am rather reluctant if the connection is seen as too direct or exclusive. It is not remarkable that the virtues taught by Paul, accord with virtues and values expressed in other contexts. There is no reason to suppose that these virtues were specifically related to the communal meals. They were virtues maintained by a group, a group that also celebrated communal meals.

4.3. *The meal in the arguments*

After references to tradition and mythology¹⁰⁶ the problem (the conflicting attitudes of the author and the envisaged opponents) is related to experiences from communal life (v 12.). An application like this had the potential of activating memories with the audience from such experiences, memories that also could have been emotionally charged. The implicit author's evaluation is again explicitly negative. Those criticised are in direct connection with the love-feasts said to be *σπιλάδες*. Concrete meanings of the word *σπιλάς* rendered "blemish"/"Schandfleck" in NRSV and the Lutherbibel are "rock", "skerry", "reef" ("die Schäre"). According to Watson "Jude appeals to pathos by characterizing the sectarians with the metaphor 'dangerous reefs' in the agape meal."¹⁰⁷ According to Watson the pathos may be sparked by the dramatic image used.¹⁰⁸ For my part, I would further reflect on how this pathos may be joined with emotional experiences from social relations.

There are several options when considering the pragmatic dimension of the letter, as is already clear from the discussion referred to above concerning date, location and occasion. The concept "pragmatic dimension" refers to how the situation designed by the text (implicit author, audience, opponents, communal meal) relates to actual situations where the text was communicated. Methodically it is important to distinguish between the two situations,¹⁰⁹ and we have no way to ascertain those actual situations historically, and this uncertainty accompanies the present deliberations.

The general character in the arguments may be reminded of again. We cannot be sure that the historical addressees were a congregation, a primary group of believers, where the addressees also could identify "those persons who have stolen in". As I have suggested above the letter may have been of a more general character, or even written for some specialists. We can also not presuppose that an audience in a concrete congregation shared the author's description of a problematic situation and his evaluation of who are the "saints" and who are the "intruders" (v. 3f.). The differentiation of centre and periphery, the characteristics of the genuine identity of the members of the group, depends on the eyes of the observer. We are left with the author's perspective, and may easily perceive this author's perception as representing the prevailing Christian belief at the time the letter was written. At least his writing made it into the canon of Christian sacred writings. The argumentation in the writing seeks to persuade the audience to accept the description and valuation as relevant for the groups of believers and their identity. According to the author, the challenge represented by the characters criticised becomes apparent in the gatherings of believers, where an alternative ethos becomes visible and tensions are likely to arise. The identity of the groups is endangered by that challenge.

The accumulation of examples in vv. 5–11 functions rhetorically as an *amplificatio* and it was potentially very effective when this amplification was applied on a situation

¹⁰⁶ The form in v. 11 reminds of prophetic judgment-speech. See VÖGTLE, *Judasbrief*, 2. *Petrusbrief*, 64.

¹⁰⁷ WATSON, *Invention*, 61. The translation "Felsriffe" is preferable to "Schmutz/Schandflecken" (VÖGTLE, *Judasbrief*, 2. *Petrusbrief*, 67).

¹⁰⁸ "The imagery of shipwreck and its danger, and the need to steer clear, would flash across his audience's minds, serving to dissuade them from association with the sectarians" (WATSON, *Invention*, 61).

¹⁰⁹ A similar distinction is emphasised by Frey (FREY, "Autorenfiktion", 693). Frey, however, assumes that e.g. the opponents really existed, "sonst wäre das Schreiben in der Tat wenig sinnvoll" (701).

conceivable and maybe even experienced by the audience. In the communal meals people met face to face. Tensions became sensible; they took on bodily, emotional dimensions.¹¹⁰ The tensions were likely to concern safety, status, affiliation with the group, and they were existent also as bodily experiences. Those tensions also had outward significance with regard to the identity of the group in the wider society for its reputation and status.¹¹¹ The tensions endangered this outward reputation. Ideals relevant for social groups were solidarity, concord, peace and harmony.¹¹² The impact of the arguments is of course dependant on the audience's willingness to share the evaluations of the author. Further one should consider the possible activated memories. As commented above, we should allow for individual variance in such memories and their bodily dimensions. But the bodily dimensions are highly relevant for the perception of arguments referring to memories from social actions. And in Jude the author, with his description of negative experiences with communal meals, may have hoped for a pathos reaction persuading the audience to accept his own evaluation. This would strengthen the pathos he hoped to achieve through the preceding *amplificatio*. A pathos reaction would also strengthen the identity he advocates. Identity is not least grounded in emotional attachment.

Such strong polemic and pathos oriented argumentation is a risky business for a speaker. The argumentation is successful as far as the audience finds the description relevant and is persuaded to adopt the presented evaluation. We assume that most groups of believers practiced communal meals, and the author could expect the arguments to be perceived as relevant in several groups. A deliberative text using polemics may function even if the audience will not be able to apply the general polemics to specific persons related to their own group. As far as the situation is conceivable the argumentation may be effective, and may serve to strengthen the communal identity by marking the boundaries over against other beliefs.

The discussion concerning features of the arguments and their relevance for our understanding of social dynamics connected with early Christian communal meals are not dependant on the presupposition of a specific community and an ascertained situation as occasion for the argumentation in The Letter of Jude. The simple point emphasised above is that the impact of the arguments is not least related to their ability to evoke memories or imagination connected with bodily experiences and emotions.

5. Concluding remarks

The preceding deliberations were intended to illuminate the dynamics of the communication of literarily shaped arguments that refer to ritualised actions. There are no arguments about communal meals in Colossians, but about religiously coded dietary rules that according to the arguments affected the social dynamics of the group. The criticised philosophy promoted appealing individual religious practices, that when shared also could function as identity markers of a group. The force of the arguments in Colos-

¹¹⁰ The mentioning of Korah in the immediate preceding sentence sharpens the focus on group tensions. In Jewish and early Christian traditions Korah exemplified initiators of divisions among the believers (VÖGTLE, *Judasbrief*, 2. *Petrusbrief*, 66).

¹¹¹ Cf. KLINGHARDT, "Einführung"; TAUSSIG, "Introduction".

¹¹² Cf. ODD MAGNE BAKKE, *Concord and peace*, 72–84. For corresponding values related to communal meals cf. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 153–174.

sians was in part dependant on their ability to evoke conceptions or memories containing experiences intrinsic to ritual performance. The letter devaluates such experiences and encourages the addressees to rely on the perception of a unification with Christ, although bodily experienced in baptism, not repeated and leaving no visible mark on the believer. The Letter of Jude does not inform us on the procedures of the communal *agape* meal. The mentioning of the meal is found in an *amplificatio* of arguments, which intends to persuade of the seriousness of an ethos not in line with the author's preferences. The author perceives communal relations to be threatened. Imagined or remembered experiences from social relations in communal meals are activated to strengthen the argumentation. Such references could spark the pathos or in other words evoke emotions belonging to memories of bodily experiences. As such the Letter to the Colossians and the Letter of Jude and their references to ritualised actions witness a discussion on how the behavioural dimensions interacted with other elements in constituting a Christian identity.

Bibliography

- ARNOLD, CLINTON E., *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT II 77), Tübingen 1995.
- ASSMANN, JAN, "Communicative and Cultural Memory", in: ASTRID ERL/ANSGAR NÜNNING (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*, Berlin/New York 2010, 109–118.
- BAKKE, ODD MAGNE, *Concord and peace. A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition* (WUNT II 143), Tübingen 2001.
- BAUCKHAM, RICHARD, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco 1983.
- BELL, CATHERINE, *Ritual theory, ritual practice*, New York/Oxford 1992.
— *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York/Oxford 1997.
- BETZ, HANS DIETER, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia 1979.
- BLOMKVIST, VEMUND, "The Pagan Cultic Meal in Early Christian Literature" in this publication, 1667–1684.
- BORMANN, LUKAS, "Das Abendmahl: Kulturanthropologische, kognitionswissenschaftliche und ritualwissenschaftliche Perspektiven" in this publication, 697–731.
- BROOKE, GEORGE J., "Torah, Rewritten Torah and the Letter of Jude", in: MICHAEL TAIT/PETER OAKES (eds.), *Torah in the New Testament. Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008* (Library of New Testament Studies 401), London/New York 2009, 180–193.
- BROSEND, WILLIAM, "The Letter of Jude. A Rhetoric of Excess or an Excess of Rhetoric?", in: *Interpretation* 60 (2006), 292–305.
- CARAGOUNIS, CHRYS C., *The Ephesian Mysterion. Meaning and Content* (CB.NT 8), Lund 1977.
- DANKER, FREDRICK WILLIAM, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago/London 2000.
- DEMARIS, RICHARD E., *The New Testament in its Ritual World*, London/New York 2008.
- DONELSON, LEWIS R., *I & II Peter and Jude. A Commentary*, Louisville, Ky. 2010.
- DUFF, PAUL, "Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17–34)" in this volume, 555–578.
- DUNN, JAMES D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids/Carlisle 1996.
- FERGUSON, EVERETT, "Agape Meal", in *Anchor Bible Dictionary* 1 (1992) 90–91.
- FLANNERY, FRANCES, "The Body and Ritual Reconsidered, Imagined, and Experienced", in: FRANCES FLANNERY/COLLEEN SHANTZ/RODNEY A. WERLINE (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity* (SBLSymS 40), Atlanta 2008, 13–18.

- FRENSCHKOWSKI, MARCO, "Pseudepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfasserschaft der Deutero-paulinen, insbesondere der Pastoralbriefe", in: FRIEDRICH WILHELM HORN (ed.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106), Berlin/New York 2001, 239–272.
- FREY, JÖRG, "Autorenfiktion und Gegnerbild im Judasbrief und im Zweiten Petrusbrief", in: JÖRG FREY/JENS HERZER/MARTINA JANSSEN/CLARE K. ROTHCHILD (eds.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT I 246), Tübingen 2009, 683–732.
- GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 2000.
- GEORGES, TOBIAS, "Das Gemeindemahl bei Tertullian in Apogeticum 39 – eine nichtsakramentale Agapefeier?", in: ZAC 16 (2012), 277–289.
- GREEN, GENE L., "Second Peter's Use of Jude: *Imitatio* and the Sociology of Early Christianity", in: ROBERT L. WEBB/DUANE F. WATSON (eds.), *Reading Second Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter* (Library of New Testament Studies 382), London/New York 2010, 1–25.
- GRIMES, RONALD L., *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia 1990.
- HAHN, FERDINAND, "Abendmahl I. Neues Testament", in RGG⁴ 1 (1998) 10–15.
- HARTMAN, LARS, "Humble and Confident. On the So-Called Philosophers in Colossians", in: LARS HARTMAN, *Approaching New Testament Texts and Contexts. Collected essays II edited by David Hellholm and Tord Fornberg* (WUNT 311), Tübingen 2013, 223–235.
- "Into the Name of the Lord Jesus": *Baptism in the New Testament* (SNTW), Edinburgh 1997.
- *Kolosserbrevet* (KNT 12), Uppsala 1985.
- HARTVIGSEN, KIRSTEN MARIE, *Prepare the Way of the Lord. Towards a Cognitive Poetic Analysis of Audience Involvement with Characters and Events in the Markan World* (BZNW 180), Berlin 2012.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER, "Agapen I. In der alten Kirche", in TRE 1 (1977) 748–753.
- HERZER, JENS, "Fiktion oder Täuschung? Zur Diskussion über die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe", in: JÖRG FREY/JENS HERZER/MARTINA JANSSEN/CLARE K. ROTHCHILD (eds.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT I 246), Tübingen 2009, 489–536.
- HÜBNER, HANS, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser* (HNT 12), Tübingen 1997.
- JEWETT, ROBERT, "Are There Allusions to the Love Feast in Romans 13:8–10?", in: JULIAN V. E.A. HILLS (ed.), *Common Life in the Early Church*, Harrisburg 1998, 265–278.
- JOHN, FELIX, "Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise" in this volume, 603–624.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, "Lord's Supper", in *Anchor Bible Dictionary* 4 (1992) 362–372.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, "Einführung: Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum", in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity*, Tübingen 2012, 1–13.
- *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996.
- KOCH, PETER/WINTER-FROEMEL, ESME, "Synekdoche", in HWRd 9 (2009) 356–366.
- VAN KOOTEN, GEURT HENDRIK, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a new Synopsis of the Greek Texts* (WUNT (II) 171), Tübingen 2003.
- LEONHARD, CLEMENS/ECKHARDT, BENEDIKT, "Mahl V (Kultmahl)", in: RAC 23 (2010), 1012–1105.
- LEPPIN, VOLKER, "Das Ringen um die Gegenwart Christi in der Geschichte", in: HERMUT LÖHR (ed.), *Abendmahl* (UTB S / TdT 3), Tübingen 2012, 95–136.
- LIETZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926.
- LINDBECK, GEORGE A., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age. 25th Anniversary Edition*, Louisville 2009.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der Kolosserbrief* (ZBK.NT 10), Zürich 1983.
- LÖHR, HERMUT, "Die Briefe des Ignatius von Antiochien", in: WILHELM PRATSCHER (ed.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung* (UTB 3272), Göttingen 2009, 104–129.
- "Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühesten Christentum", in: HERMUT LÖHR (ed.), *Abendmahl* (UTB S / TdT 3), Tübingen 2012, 51–94.

- “Vom Gemeinschaftsmahl zur Mahl-Gemeinschaft: Überlegungen zum sakramentalen Charakter des Herrenmahls bei Paulus” in this volume, 625–644.
- MACDONALD, MARGARET Y., *Colossians and Ephesians* (SP 17), Collegeville, Minn. 2000.
- MCGOWAN, ANDREW, “Naming the Feast: The *agape* and the diversity of early Christian meals”, in: ELIZABETH A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica Vol. XXX. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995. Biblica et Apocrypha, Ascetica, Liturgica* (StPatr 30), Leuven 1997, 314–318.
- “Rethinking *Agape* and Eucharist in Early North African Christianity”, in: *SL* 34 (2004), 165–176.
- MEEKS, WAYNE A., *The Moral World of the First Christians* (LEC 6), Philadelphia 1986.
- MOXNES, HALVOR, “From Theology to Identity: The Problem of Constructing Early Christianity”, in: TODD PENNER/CAROLINE VANDER STICHELE (eds.), *Moving Beyond New Testament Theology* (SESJ 88), Göttingen 2005, 264–281.
- MÜLLER, PETER, “Der Judasbrief”, in: *ThR* 63 (1998), 267–289.
- “Gegner im Kolosserbrief. Methodische Überlegungen zu einem schwierigen Kapitel”, in: WOLFGANG KRAUS/ULRICH B. MÜLLER (eds.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin/New York 2009, 365–394.
- “Streitet nicht über Meinungen: Römer 14,1–15,7” in this volume, 537–554.
- “Zum Problem der Paulusschule. Methodische und sachliche Überlegungen”, in: PETER MÜLLER (ed.), *Kolosser-Studien* (Biblich-theologische Studien 103), Neukirchen-Vluyn 2009, 171–197.
- NEYREY, JEROME H., *2 Peter, Jude*, New York 1993.
- PAULSEN, HENNING, “Judasbrief”, in: *TRE* 17 (1988) 307–310.
- RAPPAPORT, ROY A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- ROUWHORST, GERARD, “Frühchristliche Eucharistiefeiern: Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionstränge” in this publication, 771–786.
- SCHNELLE, UDO, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 2002.
- SELLIN, GERHARD, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008.
- SMART, NINIAN, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge 1989.
- STANDHARTINGER, ANGELA, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (Suppl-NovTest 94), Leiden 1999.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II 255), Tübingen 2008.
- STIREWALT, M. LUTHER. JR., *Studies in Ancient Greek Epistolography* (SBL Resources for Biblical Study 27), Atlanta 1993.
- STRECKER, CHRISTIAN, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.
- “Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche. Historische und ritualwissenschaftliche Perspektiven”, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ab-lution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176/II), Berlin/New York 2011, 1383–1440.
- TAUSSIG, HAL, “Introduction: The Study of Identity and Religion in Relationship to Early Christian Meals”, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity*, Tübingen 2012, 15–23.
- THEISSEN, GERD, *The Religion of The Earliest Churches. Creating a Symbolic World*, Minneapolis 1999.
- THOMPSON, TREVOR, “As If Genuine. Interpreting the Pseudepigraphic Second Thessalonians”, in: JÖRG FREY/JENS HERZER/MARTINA JANSSEN/CLARE K. ROTHCHILD (eds.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT I 246), Tübingen 2009, 471–488.
- THURÉN, LAURI, “The Antagonists – Rhetorically Marginalized Identities in the New Testament”, in: BENGT HOLMBERG/MIKAEL WINNINGE (eds.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227), Tübingen 2008, 79–95.
- ULLAND, DAGFINN, “Embodied Spirituality”, in: *Archive for the Psychology of Religion* 34 (2012), 83–104.

- URO, RISTO, "The Interface of Ritual and Writing in the Transmission of Early Christian Traditions", in: ISTVÁN CZACHESZ/RISTO URO (eds.), *Mind, Morality and Magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, Durham 2013, 62–76.
- "Ritual, Memory and Writing in Early Christianity", in: *Temenos* 47 (2011), 159–182.
- VEGGE, TOR, "Baptismal Phrases in the Deuteropauline Epistles", in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176/1), Berlin/New York 2011, 497–556.
- "Polemic in the Epistle to the Colossians", in: ODA WISCHMEYER/LORENZO SCORNAIENCHI (eds.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte* (BZNW 170), Berlin/New York 2010, 255–293.
- VÖGTLE, ANTON, *Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief* (EKK 22), Zürich 1994.
- WATSON, DUANE F., *Invention, Arrangement, and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBL.DS 104), Atlanta 1988.
- WILSON, ROBERT MCL., *A Critical and Exegetical Commentary on Colossians and Philemon* (ICC), London 2005.
- WOLTER, MICHAEL, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (ÖTBK 12), Gütersloh/Würzburg 1993.

Sharing with the Divine in the Apocalypse

Meals as Metaphors – Concepts and Contexts

Håkan Ulfgard

Abriss

Beschreibungen von Mählern, Essen und Trinken auf dem Hintergrund biblischer und nachbiblischer jüdischer Traditionen sind wichtige Bestandteile der metaphorischen Botschaft der Johannesoffenbarung, gleichviel, ob der Kontext positiv (göttlich) oder negativ (satanisch) grundiert ist. Das primäre Anliegen dieser Bildersprache besteht darin, die Vorstellung einer göttlichen (oder gottfeindlichen) Gemeinschaft zwischen Menschen und Repräsentanten der himmlischen Welt zur Anschauung zu bringen. Statt die in der Offenbarung begegnenden Darstellungen von Mählern, Essen und Trinken auf die sich entwickelnde frühchristliche Praxis und Theologie der Eucharistie zu beziehen, erscheint es ebenso gut möglich, sie mit der johanneischen Vorstellung einer menschlichen Teilhabe am Göttlichen zu verbinden, die eher spirituell-weiseheitlich als eucharistisch-sakramental zu verstehen ist.

1. Introduction

Food, drink and meal fellowship – these essential elements in human individual and social life, regardless of time, place and cultural environment – figure prominently in the Book of Revelation, where they appear in John's visionary story and symbolic universe as parts of his prophetic-apocalyptic message.¹ With this food/drink/meal imagery, its many liturgical features and its position within the emerging New Testament canon, the Book of Revelation certainly has contributed to the development of early Christian liturgical practice and eucharistic theology through its *Wirkungsgeschichte* – and it is precisely the background and development of the Eucharist that are basic issues in this project. But does this same imagery also reflect an existing (and developing) eucharistic tradition and practice among John's audience? Given the general scope of the project, this is of course one of many relevant questions that may be asked. In this study, however, my

¹ For many years between 2002 and 2010, the seminar group 'Meals in the Greco-Roman World' at the annual conferences of the Society of Biblical Literature has contributed to illuminating various aspects of meals, food and drink in the world of the New Testament and the Early Church; see the webpage <http://www.philipharland.com/meals/GrecoRomanMealsSeminar.htm>. The first volume of seminar papers is now published: *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, eds. D. E. Smith and H. Taussig. Among earlier general studies on meals in the Greco-Roman world, see e.g. *Dining in a Classical Context*, ed. W. J. Slater, and *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, eds. I. Nielsen and H. S. Nielsen.

main focus will be on the food, drink and meal imagery *per se* within the framework of Revelation itself: Which imagery is used, and in which contexts? How does this imagery function to illustrate the relations between God/Christ, human beings and the evil powers? As I will argue, the notion of human sharing with the divine as an eschatological gift is in itself an adequate summary of the theological message of these concepts in their literary context, while in each individual instance they may certainly also be open for very wide interpretations.²

My concern here is thus not to focus on possible references in this meal imagery to the Eucharist or to early Christian theological thinking about the Eucharist as we know it from other NT or post-NT documents.³ Nor does it fall within the scope of this study to discuss how early Christian celebration of the Eucharist may have been influenced by formulations about meals, eating or drinking in Revelation. Generally, one should avoid reading into Revelation a eucharistic theology which its author may not have been aware of or may not have shared – in particular as there is a rich biblical and post-biblical tradition within ancient Judaism where images of eating, drinking and meal fellowship are important concepts used to describe the blessings for the eschatological era and the world to come.⁴ It seems more reasonable to see this common background behind the development of the Eucharist and its theology as we know it from Paul, the synoptic gospels and later ‘mainstream’ early Christianity on the one hand, and the formulations concerning divine meals, eating and drinking in John’s Apocalypse on the other. But a significant observation as concerns the particular language of Revelation is of course its relation to the conceptual world of the Gospel of John: Could there in its meal/food/drink imagery also be a reflection of the Johannine notion of a personal spiritual union between Christ and the believer, such as is expressed in the discourses about “water of life” and “bread of life” in John 4 and 6 and also in 7:37–39, where Jesus’ invitation to the thirsty to come and drink from him is associated with receiving the Spirit (cf. especially Rev 7:15–17; 21:6; 22:17)?⁵

² For obvious reasons, asking for the meaning(s) of various individual images or expressions in Revelation must be done with prudence: While details may be explained in depth through careful tradition-critical analysis of possible backgrounds and parallels in the biblical and extra-biblical world, they also have to be interpreted within the larger context of the book as a whole, which is evocative, contrastive and redundant rather than straightforward and descriptive in its prophetic-apocalyptic language and narrative style. – Thorough studies of the language, concepts and literary composition of Revelation are provided e.g. by RICHARD BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, and DAVID E. AUNE in the introduction to his monumental three-volume commentary, *Revelation 1–5*, lxx–ccxi; but see also GREGORY K. BEALE, *The Book of Revelation*, 50–69, for a brief overview of contemporary scholarly opinions on the interpretation of its symbolism and metaphoric language.

³ Among commentators who take such a connection for granted, cf. recently HEINZ GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*; for examples in earlier scholarship, see e.g. MASSEY H. SHEPHERD, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, and PIERRE PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*.

⁴ Cf. e.g. PAUL VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 367f, 388f., JOHANNES BEHM, “δειπνον”, 34f, IDEM, “ἔσθίω”, especially 691f, 695, DENNIS E. SMITH, “Messianic Banquet”, 788–791, DAVID E. AUNE, *Revelation 17–22*, 1032–1034, PETER-BEN SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, Introduction. D., 19–34.

⁵ It falls outside the scope of this article to allow the study of the food/drink/meal fellowship imagery of Revelation to lead into the vast discussion on Johannine sacramentalism, which is also linked to the question of a Johannine ‘school’ and its successive stages. That this could be a highly fruitful approach is indicated e.g. by the discussion of the ‘water of life’-theme in JENS-W. TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditions-geschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik* and JÖRG

To this common Jewish background one must of course add the meal culture, especially as concerns the ‘sacred meals’, of the contemporary Hellenistic world.⁶ The importance of this general cultural context for understanding the development of early Christian meal traditions in general and of the Eucharist in particular has been emphasized in recent scholarship. Thus, in her study of the meal traditions in the Gospel of John, Esther Kobel includes a section entitled “Communal Meals in New Testament Scholarship”,⁷ where she shows how scholarly interest in the origins and development of the Eucharist in the last decades has widened its scope to include also other forms of early Christian communal meals, as well as the study of the meal culture in the contemporary Hellenistic world. Especially, she notes a focus on the banquet tradition and identity formation as particular trends in recent years: “A shift in paradigm occurred when scholars plausibly argued that the meal gatherings of early Christ-believers were by no means unique in terms of their structure and proceedings, but that they participated in the Mediterranean-wide tradition of the ancient banquet or symposium. [...] Very recently, the focus has shifted from meals themselves and their structure to the people present at meals. Meals have been identified as a central locus for the formation of identity of those participating in them.”⁸

There is a remarkable lack of more extensive studies solely on the meal/food/drink imagery in Revelation in monographs or larger articles. Apart from what commentators have to say on the subject, the topic has mostly been dealt with in connection with other studies on Revelation or on questions related to meals/food/drink (especially, of course, on the Eucharist) in the early Christian or Jewish tradition or in Antiquity in general. One notable exception from recent years (2004), though, is an article by Hermann Lichtenberger,⁹ which gives an overview of all instances of food or drink consumption in Revelation, including some comments on the biblical background and/or contemporary Jewish parallels. However, there is not so much discussion about the setting of the ‘Mahlmetaphorik’ in the larger composition or theological message of Revelation: After this valuable survey, the article calls for a synthesis of John’s use of food/drink/meal imagery.¹⁰ Such a synthetic perspective, although from a particular point of view, is offered by Hal Taussig, who recently (2012) has argued that the meal imagery of Revelation should

FREY, “Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum”, 395–398 (see further below, 2.3.3).

⁶ For a brief overview of cultic meals or meals with a more or less religious character in the Hellenistic culture, see DENNIS E. SMITH, “Greco-Roman Sacred Meals”, 653–655.

⁷ ESTHER KOBEL, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, 40–61.

⁸ *Ibm*, 61. – For such examples of scholars emphasizing the Greco-Roman banquet traditions as the formative context for the early Christian Eucharist, see e.g. MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, and HAL TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity*.

⁹ HERMANN LICHTENBERGER, “Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse”, in: CHRISTIAN GRAPPE, (éd.), *Le Repas de Dieu/Das Mahl Gottes*, 227–252.

¹⁰ A certain thematic structure is offered, though, as Lichtenberger organizes his observations under these headings: “Die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlage des Menschen: Wasser” – “Götzendienst in der Mahlmetaphorik” – “Gerichtsaussage in der Mahlmetaphorik” – “Das Verzehren des Büchleins 10,8–11” – “Heilsaussagen in der Mahlmetaphorik”.

be understood as a way for early Christ-believers to express their resistance to oppression and persecution from the Roman authorities and other enemies.¹¹

In his 2008 monograph *Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, Peter-Ben Smit devotes a large section to the meal/food/drink imagery in Revelation.¹² In his conclusion, Smit points to its “within the NT unique use of eschatological foodstuffs and the theme of eschatological satiation, finding its integrative centre in the vision of the nuptial heavenly paradise/the new Jerusalem in Apc. 21–22.”¹³ The rewards to the faithful in the shape of various kinds of food and drink, the paradisiac character of this “nutritional fulfillment”, and the invitation to the wedding meal in Rev 19:9 with its prolongation in the visions of the blessed communion between the faithful and God/the Lamb in the New Jerusalem and in Paradise (chs. 21–22) – all of this with its contrasting negative imagery throughout the book – are especially highlighted in his valuable synthesis. Despite the title of the book, however, the notion of communion in connection with the food imagery in Revelation does not receive quite the same amount of attention as one would expect; instead, there is a rather one-sided emphasis on the various kinds of “foodstuffs”.

The most thorough recent analysis of the food/drink/meal imagery in Revelation is offered by Hans Joachim Stein, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (2008), in whose study of the multiple forms of early Christian meals and meal fellowship, there is a large section on Revelation.¹⁴ Every act of eating, drinking, and devouring, just as every mention of something being swallowed is analyzed at great length, taking account both of (diachronic) tradition-critical and (synchronic) contextual perspectives, as well as the setting of this imagery within the larger thematic patterns of the book. Furthermore, the possible effects of this imagery in the socio-cultural milieu of the Christian community addressed by John are discussed. According to Stein, meals and the handling of meal conflicts are important issues that John wants to address through his use of meal/food/drink imagery. Thus, e.g., the condemnation in 2:14, 20 of those who “eat food sacrificed to idols” (φαγεῖν εἰδωλόθυστα) and “practise fornication” (πορνεύειν) is explained as containing a possible reference to the contemporary banquet culture, where the ceremonial meal was followed by the more convivial symposium, with its erotical implications due to the presence of women.¹⁵ With the use of contrasting images of food, drink and meals throughout his book, culminating in the final chapters, John expresses his ideas of the ideal Christian community meal, set over and against the surrounding dominant meal culture.¹⁶ In John’s meal theology, the merger between heaven and earth is emphasized by

¹¹ HAL TAUSSIG, “Meals as Acts of Resistance and Experimentation: The Case of the Revelation to John”; see also his *In the Beginning Was the Meal*, 126–129.

¹² SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, 325–377.

¹³ *Ibm*, 375.

¹⁴ HANS JOACHIM STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 240–327.

¹⁵ *Ibm*, 245–255. Through the ciphers “Nicolaitans” and “Jezebel” John denounces those who do not share his strict ideas about separating from the dominant meal culture (p. 255): “Ihnen wirft er den Verzehr von Götzenopferfleisch und hurerisches Treiben, also eine fehlend Abgrenzung von der Mahlkultur der Städte Kleinasiens und damit einhergehend eine fehlende christliche Profilierung des eigenen Mahlverhaltens vor.”

¹⁶ *Ibm*, 255: “Er entwirft eine ganze Mahlbilderwelt, in die hinein er die Mähler der Gemeinde einzeichnet und dener der Umwelt entgegengesetzt. Entfaltet wird diese Bilderwelt vor allem im Visionsteil des Buches, ansatzweise aber auch schon in den Sendschreiben und dann auch – wie auf eine Höhepunkt zulaufend – im

the liturgical character of the meal imagery in the book and especially at its ending, with the clear invitation to meal fellowship between Christ and his followers.¹⁷

Thus, as confirmed by the studies just referred to, depictions of meals, eating and drinking play a significant role in the symbolic universe of Revelation. This observation must be qualified, however: Explicit references to meals in a positive setting – involving human beings together with representatives from the divine world – are comparatively few (3:20; 19:9), whereas references to food/eating or drink/drinking described with similar positive connotations – food or drink with a divine quality offered to human beings – are much more frequent.¹⁸ In both cases, the imagery is clearly eschatological, due to the general tenor of the book, and a common feature is that it illustrates a sharing with the divine; a blessed union with Jesus/the Lamb manifested by a shared meal and the gift of divine food and drink. And conversely there are instances of meals/eating/drinking with a strongly negative connotation, describing a destructive union with (or in some cases the annihilation of) the anti-divine cosmic and earthly powers.¹⁹ Given the use of contrasting images as a typical characteristic of Revelation also when it comes to depictions of meals, eating and drinking, a relevant question to ask is therefore: How to account for its meal imagery within the larger setting of its metaphorical and apocalyptic language where positive portrayals of salvation and blessing from God are contrasted with perverted caricatures or ‘anti-types’ characterized by divine judgement and curse?²⁰ Since my perspective will be synchronic and composition-critical rather than diachronic and tradition-critical, a deeper analysis of these observations is more salient than looking for references to the Eucharist or to eucharistic theology.

In the following, I will begin by pointing out the general idea of a divine sharing / a sharing of divine gifts as an over-arching element in John’s communicative strategy. After this contextual setting the various kinds of meal imagery in Revelation will be studied, with some glances at the relevant biblical and post-biblical comparable material. Special attention will be paid to the invitation to a meal shared with the risen Jesus in 3:20 and to the marriage supper of the Lamb in 19:9, but I will also discuss other expressions for eschatological eating and drinking, such as the fruit of the tree of life, the hidden manna, and the water of life.²¹

rahmenden Buchschluss. Es ist zu erwarten, dass sich aus diesen Bildern und ihren Vernetzungen heraus Angaben zum idealtypischen Gemeindemahl, wie es dem Seher Johannes vorschwebt, erheben lassen.”

¹⁷ *Ibm*, 312: “... legt sich eine liturgische Prägung des Buchschlusses als Mahleröffnung durchaus nahe.” Shortly afterwards, Stein corrects himself, preferring to call it a “dialogische[n] Mahleröffnung” rather than “Mahlliturgie”.

¹⁸ The fruit of the tree of life (2:7; cf. 22:2, 14, 19), the hidden manna (2:17), water of life (7:16f; cf. 21:6; 22:1, 17).

¹⁹ The wine of the wrath of Babylon, the great whore (14:8; cf. 17:2, 4, 6; 18:3), the wine of God’s wrath (14:10; cf. 16:19; 18:6f; 19:15), the flesh of the whore Babylon/the flesh of kings, the flesh of captains, the flesh of the mighty ... (17:16; 19:17–21).

²⁰ On the “inverted” or “ironic” use of OT prophecies in Revelation, cf. BEALE, *The Book of Revelation*, Introduction, 94–96.

²¹ Some instances of eating and drinking in Revelation that do not fall into the ‘meal category’ can be excluded from our discussion. When John, its author, is given a scroll to eat in 10:9–10 in the same way as described in Ezek 3:1–3, this means that the divine message is internalized physically in him in his function as a prophet. Another act of ‘eating’ that falls outside my scope is when it equals ‘destruction’, such as in 11:5 (a devouring fire); 12:4 (a devouring flood) and 20:9 (a devouring fire); the Greek verb is κατασθίω. For similar metaphorical use of (κατ)έσθίω, cf. Heb 10:27, but also Isa 26:11 and Zeph 1:18 in the prophetic scriptural tradition.

2. Meals, eating, and drinking as expressions for sharing with the divine

Addressed to seven Christian communities in western Asia Minor, probably some years before the end of the first century C.E.,²² the Book of Revelation wants to encourage its recipients to be steadfast confessors of Jesus Christ in times of affliction (real or perceived). While waiting for “what must soon take place” (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει; 1:1),²³ and for the ‘coming’ of Jesus (Ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ; 22:20) every believer should find comfort in the apocalyptic promise that nothing – neither earthly nor celestial evil powers – can alter the divinely ordained outcome of the present world order or eliminate the salvific effects of what Jesus/Christ/the Lamb has achieved for the faithful. These effects are variously described as a sharing in/with Jesus of gifts of a divine character, altogether reminding the believer that s/he is already united to the divine world in a way that transcends the limitations of time and space, while still awaiting the perfection of this union. Hence the particular eschatological perspective of ‘already now – not yet’ and the conflation of prophetic and apocalyptic notions and concepts in the book.

The notion of a blessed sharing with the divine, a union with Christ that has begun already here and now for every believer, is found already in the introduction to Revelation: Before the visionary story begins, the recipients are addressed as “a kingdom, priests unto God” (1:5–6), as a result of their being loved by Jesus and liberated from their sins through his death. From this fundamental theological statement – associating the effects of Jesus’ death to the covenantal exaltation of the people of Israel to the highest imaginable relation with JHWH at Mount Sinai in Ex. 19, but adding the even more intimate notions of a divine love which has led to this sacrificial death – a further basic fact follows: Due to this union with him, every confessor at present shares the persecution, the kingdom and the patient endurance “in Jesus” (1:9). Having thus caught the positive attention of his audience through this beginning of the book, the author then goes on by using various literary forms and stylistic expressions – visionary, epistolary, prophetic, apocalyptic – in order to convey his message of a union and a sharing with the divine. The promises to the ‘conquerors’ of chs. 2–3 fit into this notion of a blessed divine sharing, and much of this particular imagery also recurs in the concluding chapters, where it is taken up and further elaborated. Here we also find the explicit notion of having a ‘share’ (μέρος) in these blessings (20:6: “the first resurrection”; 22:19: “the tree of life”) – and the threat of sharing its opposite in ultimate annihilation (21:8: “the lake that burns with fire and sulphur, which is the second death”). What is said about table fellowship, meals, eating and drinking fits into this larger theological and communicative strategy, and should be interpreted within the framework of this particular understanding of Christian existence.²⁴

²² With most scholars, I concur with this common dating of the book – which is not an issue of relevance for this study.

²³ English Bible quotes are according to the NRSV.

²⁴ Thus, I do not concur with STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, according to whom the handling of a meal conflict (eating of sacrificial meat; cf. 2:14, 20) is the main background for the depictions of meals and of eating/drinking in Revelation; cf. his long section entitled “Der Mahlkonflikt und seine symbolische Bewältigung”, pp. 245–298. As a result of Stein’s focus on early Christian meals in general and on their Hellenistic-Roman context his specific interpretation is understandable, but if one reads the book without this preconceived perspective it is hard to see the conflict about “Götzenopferfleischverzehr” as such a central topic for Revelation as a whole. – Similarly, the statement of TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal*, 128, that meal

2.1. *The meal shared with the risen Jesus (3:20)*

The promise of a shared meal as an expression for the union between Christ and his confessors concludes the last of the seven messages to the congregations of Asia Minor in Rev 2–3. Within this series, each message is formed according to a stereotyped pattern, containing an analysis of the actual situation of each individual congregation and presenting perspectives for the future which are alternatively comforting, challenging, or threatening. Every message begins with a description of Christ as its sender, reusing parts of the introductory vision of him as the risen Son of Man – an authorization of each individual message to the congregations – and each of them – regardless if the message has been one of comfort or challenge, praise or warning – concludes with a formulaic call to attention (“Let anyone who has an ear listen to what the Spirit is saying to the churches”) in combination with the promise of a gift to the steadfast confessor (“To everyone who conquers I will give ...”). These promises – consisting of material things or of a spiritual blessing to be shared – regularly correspond to the depictions of the ultimate divine blessing for the faithful towards the end of the book. Their eschatological character is obvious, given their connotations.²⁵

In the last message to the seven congregations in chs. 2–3, then, just before the promise to the ‘conqueror’ in Laodicea, everyone who responds to the call of the risen Son of Man is offered the possibility of sharing a meal with him (3:20): “Listen! I am standing at the door, knocking; if you hear my voice and open the door, I will come in to you and eat with you, and you with me.”²⁶ This remarkable union between Jesus and his confessor then continues in the promise to the ‘conqueror’ in Laodicea, and it becomes even more unique and elevated as it is modeled upon Jesus’ union with God (3:21):²⁷ “To the one who conquers I will give a place with me on my throne, just as I myself conquered and sat down with my Father on his throne.” For the faithful, it is not far from table fellowship with Jesus to throne fellowship with him.²⁸ However, one should be aware of the temporal ambiguity: Jesus is knocking at the door *already now* (the Laodicean community surely needs to wake up) in order that he can come and share a meal with those who open their doors – and this present and conditional sharing is followed by the promise to the ‘conqueror’ of an eschatological sharing of his throne.²⁹

descriptions in Revelation “must have been part of an explicit resistance to Roman imperial power” reflects his particular point of view on the book in general and risks losing the theological nuances of John’s message.

²⁵ The other promises are: “not be harmed by the second death” (2:11), “a white stone, and on the white stone is written a new name” (2:17, in addition to the hidden manna), “authority over the nations ... the morning star” (2:26 and 28), “clothed ... in white robes, ... not blot your name out of the book of life” (3:5), “make you a pillar in the temple of my God” (3:12), “a place with me on my throne” (3:21).

²⁶ ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἂν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δεῖπνήσω μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ.

²⁷ I use the names ‘Jesus’ and ‘Christ’ interchangeably, well aware of John’s predominant use of the former; the traditional formula ‘Jesus Christ’ occurs only in 1:1, 2, 5 and 22:21.

²⁸ Cf. the similarities with Jesus’ words to his disciples in Luke 22:28–30, especially v. 30 where they are promised to eat and drink in his kingdom and to sit on thrones as judges of the twelve tribes of Israel.

²⁹ Thus BEALE, *The Book of Revelation*, 308–310. Cf. also GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 142f, noting that the conditional character of the shared meal indicates that it should not be understood as a metaphor for his *parousia*. – For a consequent eschatological interpretation of both 3:20 and 3:21, see BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 106–109, who argues that both verses contain allusions to the Synoptic parables about the

The words of the risen Christ show his eagerness to make contact at the same time as they reveal a concrete setting in human life for this to take place – *δειπνέω* being the ordinary word for eating the main meal of the day. There is also an individual focus in the promise: Christ's coming to share a meal is conditioned by the attitude of each individual.³⁰ Furthermore, the reciprocal meal fellowship should be noted, emphasized by the formula "I will ... eat with you, and you with me".³¹ As regards the latter observation, most exegetes tend to focus on deciding whether Jesus should be regarded as the guest or the host of the meal.³² In my view, however, this discussion tends to miss the main point of the message, namely that of a mutual sharing of a meal between Jesus and his faithful confessor. In the symbolic universe of the revelation given to John, the notion of a shared meal with the risen Lord Jesus is a powerful metaphor for the acceptance of every individual believer into a close relationship with the divine world, enabling him/her to enjoy the eschatological gifts and blessings obtained through the salvific death of Jesus and his resurrection. It should also be noted that the idea of Jesus 'coming in' to the one who 'opens his/her door', is a concept which is paralleled in the Johannine farewell speech, as Jesus speaks about his (and the Father's) 'coming' to those who keep his words as a metaphor for such a spiritual union.³³

While many commentators are certain that there is a reference to the Eucharist in 3:20,³⁴ others regard this as at least a possibility. Thus, D. E. Aune remarks: "In a Christian context, it is natural to think of the meal as the Lord's Supper, at which the risen Jesus was thought spiritually present (see Luke 24:30–31)."³⁵ One cannot but agree with his opinion that "... sharing food was perhaps the most common way of establishing a sacred bond between individuals and between individuals and their deities."³⁶ However, this is not an argument for seeing a reference to the Eucharist in passages about a shared meal in Revelation (cf. e.g. the invitation to the wedding meal of the Lamb in 19:9 and to drink of the water of life in 22:17), although it is tempting to interpret the imagery of the book according to what we know about early Christian eucharistic theology. The focus of the meal metaphor lies in the idea of an intimate, mutual relation between Christ and

watching servants in Luke 12:35–40 with parallels (for 3:21, he also admits the possible connection with Luke 22:28–30).

³⁰ Cf. e.g. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 142, BEALE, *The Book of Revelation*, 309.

³¹ As expressed by GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 143, this "partnerschaftliche Gemeinschaft mit Christus ist ein für die Christologie der Offb typisches Motiv, wie sich gleich in 3,21 durch das gemeinsame Sitzen auf dem Thron bestätigen wird."

³² For the idea that Jesus will be the host, see e.g. JÜRGEN ROLOFF, "Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an," *Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Offb 3,20*", 463, BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 108, and GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 143. Among many others holding the opposite opinion, see e.g. MARTIN KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, 215, and AUNE, *Revelation 1–5*, 261, who reject the idea that the exalted Jesus will host the meal with the faithful: His promised coming to share a meal rather makes him a guest than the host of this meal.

³³ Cf. John 14:23: "Those who love me will keep my word, and my Father will love them, and we will come to them and make our home with them."

³⁴ Thus e.g. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 143, where he also gives a long list of references to scholars who share this opinion (Swete, Lohmeyer, Prigent, Caird, Roloff, Harrington and several others).

³⁵ AUNE, *Revelation 1–5*, 251. He does not give any precise arguments for this conclusion, though – only that there may be a possible allusion to the Passover meal in Jesus' words that he will come and 'dine' with the faithful, referring to a passage in Josephus, *Ant.* 2:312. – Cf. also BEALE, *The Book of Revelation*, 309.

³⁶ AUNE, *Revelation 1–5*, 192.

the believer. In my opinion, the particular meal which is to be shared between Jesus and his faithful confessor is not intended to recollect Jesus' last supper with his disciples or reflect early Christian eucharistic practice. There may certainly be good reasons for seeing connections between the meal imagery of 3:20 and synoptic traditions about meals and invitations to meal communion that function to illustrate the idea about the coming kingdom of God; cf. e.g. Luke 22:28–30. But the close proximity of Jesus' promise to his disciples about a future shared meal in the coming kingdom to the narrative about the Last Supper (Luke 22:14–20) is not a sufficient evidence that the promise of a shared meal in Rev 3:20 especially alludes to the Eucharist.³⁷

From formal invitations in papyrus letters from the New Testament period to share a meal (δειπνον) with the god Serapis, parallels have been drawn to Rev 3:20 with its promise of a meal shared between the risen Jesus and the faithful.³⁸ This evidence for a 'divine meal' certainly is an interesting fact which shows how the borders between earth and heaven, the visible and the invisible, could be transcended in the contemporary non-Jewish and non-Christian world.³⁹ A positive evaluation of this possible parallel in the Greco-Roman cultural context is given by D. E. Aune,⁴⁰ although he concludes his discussion of this material in relation to the meal communion in Rev 3:20 by stating that "the metaphorical character of the saying exhibits a polyvalent ambiguity produced by the author's combination of imagery from Jewish, Christian, and Greco-Roman traditions."⁴¹ However, it is of course in the biblical background that the main tradition-historical setting for Rev 3:20 should be looked for (just as it also provides the general framework for the imagery of the whole book): As was noted earlier, the next verse speaks about the elevation of the conqueror to share the throne of the Lamb. For Revelation, the idea of a shared meal between man and deity is part of the eschatological symbolical universe (which is totally absent from the papyri invitations): The promise of a perfect union between God and his chosen, who have obtained the highest possible status before God as 'a kingdom/kings and priests' (1:6; 5:10; 20:4, 6; note also 22:5). Within the biblical world of thought, therefore, the meal on Mount Sinai described in Ex 24:9–11 may provide a significant

³⁷ The possible connection with synoptic tradition in passages about Christ's 'coming' in Revelation is discussed at length by BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 92–109, especially in relation to *parousia* parables such as Luke 12:35–40 (with parallels; see also e.g. Luke 13:29; 14:15; Matt 8:11 and 22:1–14, where the invitation concerns a marriage meal – cf. Rev 19:9). Particularly interesting in this respect is Luke 22:28–30, where Jesus, in the context immediately following after the Last Supper, promises his disciples eschatological benefits that are similar to the ones offered to the faithful confessors of Revelation, such as to eat and drink at his table in the coming kingdom, to sit on thrones in order to judge Israel (cf. the following verse in Rev 3:21), and royal dignity in general (cf. Rev 1:5–6; 5:10; 20:4, 6; 22:5). – On this striking similarity, see further STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 262.

³⁸ Cf. GREGORY H. R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity*, 1, 5.

³⁹ Cf. SMITH, "Greco-Roman Sacred Meals", 653–655.

⁴⁰ AUNE, *Revelation 1–5*, 250–254, a special section on "The Problem of Rev 3:20". Here he sets out to present the main scholarly interpretations of the 'dining together' in this verse under the headings: 1/ "a metaphor for intimate fellowship", 2/ "an allusion to the eschatological messianic banquet", 3/ "a reference to the celebration of the Lord's Supper". However, most of his attention is devoted to examples of cultic meals in the Greco-Roman context, especially when these involve an invitation to dine with the deity or where there is an invocation of an "assistant god" to appear. From this focus, it is therefore not surprising that he concludes by rejecting both an eschatological and an individualistic understanding of 3:20.

⁴¹ *Ibm*, 254. Much less convinced is STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 262, who emphasizes the reciprocal and mystical meal fellowship between Jesus and the believer in Revelation, in contrast to the festive meal in the presence of the god Serapis.

scriptural background to the meal imagery of Rev 3:20 – particularly in view of the many other instances of Exodus motifs in Revelation: The covenant between God and Israel, his chosen people of ‘kings and priests’, is confirmed as Moses and the representatives of Israel eat and drink in the presence of God.⁴² Another biblical tradition which may be relevant for illuminating the promise of a divine meal in Revelation is the prophecy in Isa 25:6–8 about the future divine meal and consolation which God will offer to his people (see especially Rev 7:15–17, although the Isaianic wine is here changed into the water of life – the reason for which will be commented on below).⁴³ And for Christ’s knocking on the door in 3:20, there may be an allusion to the lover’s call for the door to be opened in Cant. 5:2.⁴⁴

The idea of an eschatological divine meal is expounded in diverse ways in post-biblical Jewish apocalyptic literature.⁴⁵ Thus, for instance, in *1 Enoch* 62, when the hidden Son of Man is revealed by God on the day of judgement, the righteous and chosen “shall eat and rest and rise with that Son of Man forever and ever” (*1 En.* 62:14).⁴⁶ This unique example of post-biblical Jewish expectation of a ‘Messianic banquet’ is of course important for understanding the meal communion in Rev 3:20.⁴⁷ To this should also be added the promise to the chosen faithful of eating from the fruit of the tree of life, which is found both in Revelation and in *1 Enoch* (cf. below on ‘the fruit of the tree of life’ in Rev 2:7 and *1 En.* 25:5). Furthermore, the meal which is to be shared between the Qumranite priestly community and the Messiah in 1QSa [1Q28a] col. 2, lines 17–22, should also be noted as another contemporary example of the idea of a shared divine meal in an eschatological setting.⁴⁸ Post-biblical Judaism has many ways to describe the blessed union between God/the Son of Man/God’s Messiah and the chosen righteous in the age of salvation and in the world to come – and it is within this referential framework that the unique table fellowship between the risen Jesus and his faithful confessors, as well as the general meal imagery of Revelation, should be understood in the first place; not as reflections of early Christian eucharistic practice or theology.

⁴² This is also a passage referred to in talmudic tradition to indicate the mystical union between God and his chosen; see e.g. *b. Ber.* 17a.

⁴³ Cf. also Isa 4:5f.

⁴⁴ Cf. BEALE, *The Book of Revelation*, 308. For a possible connection with later Jewish messianic interpretation of Cant 5:2, see GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 152f.

⁴⁵ See the note to Rev 19:9a in AUNE, *Revelation 17–22*, 1032–1034, for a categorization of the various traditions, which in his view “exhibit relative independence from each other” (p. 1033).

⁴⁶ Note that the Son of Man is ‘concealed from the beginning’ (*1 En.* 62:7) – a qualification of his eschatological character and function; cf. below on the notion of the ‘hidden manna’ in Rev 2:7.

⁴⁷ In their comprehensive survey of the possible points of contact between Rev and the early Enochic traditions, “The Apocalypse of John, *1 Enoch*, and the Question of Influence”, LOREN T. STUCKENBRUCK/MARK D. MATHEWS, especially note that: “... among the non-Christian Jewish writings from the Second Temple period, only the *Book of Parables* anticipates an eschatological eating with God’s heavenly designate who, as Jesus in the New Testament (and in Revelation), is associated with the ‘son of man’-like figure known from Daniel 7 (*1 En.* 46:3–4; 62:7, 9, 14; 63:11; 69:27, 29) and is called ‘the Anointed One/Messiah’ (48:10; 52:4)” (p. 202f).

⁴⁸ On the common/communal meal in Qumran, see PER BILDE, “The Common Meal in the Qumran-Essene Communities”, 145–166.

2.2. *The marriage supper of the Lamb*

The only other explicit mention of a divine meal communion in Revelation occurs towards the end of the book in ch. 19. In typical fashion with alternating visions of heavenly bliss and earthly catastrophes, the fall of Babylon/Rome has just been described (chs. 17–18) when the focus shifts to let a heavenly multitude praise God for his righteous judgement over the satanic powers and announce the wedding feast of the Lamb and his bride, after which an angel proclaims (19:9): “Blessed are those who are invited to the marriage supper (δεῖπνον) of the Lamb.”⁴⁹

After the judgement and fall of Babylon, the announcement of the wedding feast of the Lamb marks the beginning of the last visionary section of the book, which runs until 22:9.⁵⁰ The final scenes of God’s judgement over the evil powers followed by the messianic millennium and the beginning of a new creation with the appearance of the new Jerusalem together with a return of the paradisiac life in complete union with God. All this scenery functions as various ways to illustrate the blessed eschatological union between God/the Lamb (= Christ) and his chosen and saved people in the ‘happy ending’ to the apocalyptic drama of Revelation. In order to describe this perfect union, the nuptial language and imagery of ch. 19 is particularly well suited, with the Lamb as the obvious bridegroom (19:7), and with a blessing pronounced upon those who are invited to his marriage supper (19:9). But what about the bride of the Lamb – an opposite figure to the whore of ch. 17–18: Who is she? – In 19:7–8, her identity is associated with ‘the saints’, i.e. with the faithful confessors: “... his bride has made herself ready; to her it has been granted to be clothed with fine linen, bright and pure – for the fine linen is the righteous deeds of the saints.” However, in the typical ambiguous fashion of the visionary and apocalyptic language of Revelation, the faithful elect as ‘the saints’ may both be identified as ‘the bride of the Lamb’ herself (19:7–8) and as the blessed ones who are invited to the wedding party (19:9). A little further, in 21:2, the bridal language recurs as it is applied to the new Jerusalem which descends from heaven, adorned as a bride for her husband, and then in 21:9 with its explicit identification of the city as the bride. Finally, in 22:17 the ‘bride’ is mentioned together with the Spirit, calling for Jesus to come, thus implying that she can also be identified with the church as the holy people of God – all of this a reminder of the rich associative possibilities of metaphoric language!⁵¹

The idea of Israel as the female part in a marriage relation to God has a scriptural background (Isa 54:6; 61:10–62:5; Hos 2; Ezek 16:7ff), and in the New Testament the nuptial language is also used to describe the relation between Christ and his church (2 Cor 11:2; Eph 5:25–32). In Jesus’ parables, the invitation to the kingdom of God as to a wedding feast is found in Matt 22:1–14 (par. Luke 14:15–24), and the wedding motif is

⁴⁹ Καὶ λέγει μοι, Γράψον· Μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. – Codex Sinaiticus *prima manus* lacks τοῦ γάμου, but this reading has very weak attestation in other manuscripts; also, the character of the meal as a wedding banquet is clear from 19:7.

⁵⁰ On the parallel composition and structure of 17:1–19:10 and 21:9–22:9, in both cases with cities envisaged as female figures, cf. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 4f.

⁵¹ According to GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 413f, the bridal imagery in 19:7 and 9 contains two aspects: First, the bride refers to the Christian church as a whole, but then the image focuses on the individual Christians as they are kept in waiting for the blessed union with Christ. On the biblical and post-biblical background for the multiple use of the nuptial imagery in Revelation, cf. especially PIERRE PRIGENT, *L’Apocalypse de Saint Jean*, 405–407, 458f, 469.

also found in the parable of the ten virgins in Matt 25:1–13. But though the union between God and his chosen people (or the new Jerusalem/Zion) in the age to come can also be expressed in bridal or female-male imagery in post-biblical Judaism (e.g. *4 Ezra* 9:38–10:59),⁵² the particular notion of a wedding between God’s Messiah and his people in the eschatological era seems to be unique for Revelation.⁵³ Through the imagery of a wedding banquet, with the rich biblical associations this implies, its author illustrates the perfect union between the faithful on earth and their divine saviour, Jesus/the Lamb. Thus, here is yet another example of how in the symbolical world of Revelation a meal may function metaphorically to express the idea of a divine sharing.

2.3. Other references to eschatological food/eating/drink/drinking in a positive setting

The notion about a blessed sharing with the divine in these explicit meal passages is further underlined by some other references to food/drink or eating/drinking in a positive context in Revelation. Two of the messages to the seven congregations in chs. 2–3 contain promises that ‘the conqueror’ will “eat from the tree of life that is in the paradise of God”, and be given “some of the hidden manna” (2:7 and 2:17). And in addition to these types of eschatological food, there is also the promise of ‘living water’ referred to in 7:17; 21:6; 22:17.

2.3.1. The fruit of the tree of life

For the promise of 2:7: “To everyone who conquers, I will give permission to eat from the tree of life that is in the paradise of God” and the recurring motif of the ‘tree of life’ at the end of Revelation (22:2, 14, 19), the obvious biblical point of reference is the Paradise story in Gen 2 – 3 with its two trees – the ‘tree of life’ and the ‘tree of knowledge’ (Gen 2:9). However, while the mythological story in Genesis concludes by God saying that man must be prevented from eating of the tree of life, since this would make him live forever (Gen 3:22), this prohibition is reversed into a promise in Revelation. Adam and Eve were expelled from Paradise after having eaten from the fruit of the tree of knowledge, since if they were to go on and eat from the fruit of the tree of life, this would render them ‘eternal life’ – i.e. getting too close to divine nature, just as regarding divine knowledge. This expulsion is now undone and reversed through the promise to the ‘conqueror’ of Rev 2:7 and in the concluding visions of the book, although there is no actual mention of eating in 22:2 (‘healing leaves’), 14 (‘authority over the tree of life’) and 19 (‘a share in the tree of life’).

⁵² More examples are provided by BEALE, *The Book of Revelation*, 944, but see also AUNE, *Revelation 17–22*, 1029f.

⁵³ Thus PIERRE-MAURICE BOGAERT, “Les apocalypses contemporaines de Baruch, d’Esdras et de Jean”, 65 (referring to HERMANN L. STRACK/PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 517–518). However, he also notes that the characterization of Jerusalem as a bride, ‘prepared’ for her husband in Rev 21:2 is paralleled by a formulation about the future coming Zion being ‘prepared’ when the Messiah is revealed in *4 Ezra* 13:36. – A totally different understanding of ‘the wedding of the Lamb’ in terms of Hellenistic cosmology is found in BRUCE J. MALINA/JOHN J. PILCH, *Social-Scientific Commentary on the Book of Revelation*, 251–253. However, given the literary and thematic context in Revelation, this interpretation seems very unlikely and has not received scholarly support.

The juxtaposition of the tree of life with the new and holy Jerusalem in 22:14 and 19 should be noted.⁵⁴ In combination, the metaphors point to the ultimate blessing for the chosen faithful, and this is further underlined by the notions of having ‘authority/power over’ (ἐξουσία ... ἐπί; in this context rather ‘access to’)⁵⁵ – and of having ‘a share in’ these eschatological concepts; cf. the explicit notion of ‘a share’ (μέρος) in 20:6, with reference to the ‘first resurrection’ (and its negative parallel expression in 21:8!). In all these instances the symbolism points to the divine gift of life in the world to come. All this imagery is also found in post-biblical Jewish apocalyptic, as noted by many commentators.⁵⁶ Thus, for instance, when the special qualities of the tree of life are described in *1 Enoch* 24–25, it is also stated that no human being is allowed to touch it until God’s final judgement, when the righteous and pious will enjoy its blessings (*1 En.* 25:5): “And the elect will be presented with its fruit for life.” In *4 Ezra* 8:52–54, the paradisiac prospects of the chosen righteous are widened and put into almost poetic shape: “... it is for you that Paradise is opened, the tree of life is planted, the age to come is prepared, plenty is provided, a city is built, rest is appointed, goodness is established and wisdom perfected beforehand. The root of evil is sealed up from you, illness is banished from you, and death is hidden; hell has fled and corruption has been forgotten; sorrows have passed away, and in the end the treasury of immortality is made manifest.” And in the *Testament of Levi* 18:10–11 the expected new priest that God will raise up for Israel in the coming era of salvation “shall open the gates of paradise, he shall remove the sword that has threatened since Adam, and he will grant to the saints to eat of the tree of life.”⁵⁷

2.3.2. *The hidden manna*

When in Rev 2:17 the risen Son of Man/Jesus announces: “To everyone who conquers I will give some of the hidden manna ...”, this is one of the many motifs in Revelation which are related to the biblical Exodus traditions.⁵⁸ The manna of the desert wandering, the ‘bread from heaven’, is a central element in narrations about God’s salvation history with his people (cf. Ex 16 *passim*; Num 11:6f, 9; Deut 8:3, 16; Jos 5:12; Neh 9:15), and also in poetic and wisdom traditions (Ps 78:24 – also called ‘angelic food’ in 78:25; 105:40; Wisd

⁵⁴ Cf. especially BEALE, *The Book of Revelation*, 1108f. and 1139f., commenting on the biblical ‘(fruit of the) tree of life’-imagery used by John and on its post-biblical parallels.

⁵⁵ On this phrase, which occurs several times in Revelation, cf. AUNE, *Revelation 17–22*, 1198, 1221.

⁵⁶ The meaning of the metaphor “to eat of the fruit of the tree of life” has been variously interpreted by scholars. AUNE, *Revelation 1–5*, 152f, summarizes the various meaning of this image in ancient Judaism: 1/ a metaphor for eternal life (i.e. admission to the tree of life in the heavenly paradise), 2/ a metaphor for the elect community; cf. also AUNE, *Revelation 17–22*, 1198, 1221. According to WILHELM HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 44, this image is also connected to the expectance of a “Zwischenzustand”, i.e. the blessed interim existence of the souls of the elect in God’s presence. See further the article on ξύλον by JOHANNES SCHNEIDER in *TDNT* 5, 37–41; especially pp. 40–41 on the tree of life in Revelation, and the references given there.

⁵⁷ According to AUNE, *Revelation 1–5*, 152, the close similarity of *T. Levi* 18:11 with Rev 2:7 indicates that this passage is a Christian interpolation.

⁵⁸ See e.g. my own study, HÅKAN ULFGARD, *Feast and Future. Revelation 7:9–17 and the Feast of Tabernacles*, 35–42, for many examples (it falls outside the scope of this study to comment on the ‘white stone’ which is the second part of the promise in 2:17).

16:20–29). It also figures prominently in postbiblical Jewish notions about God's salvation and the conditions for the righteous in the world to come.⁵⁹

What is then meant by the 'hidden manna'? Three main explanations are mentioned by Aune in his commentary: 1/ It is called hidden because it is reserved for those who will enter the world to come, 2/ it refers to Jeremiah's hiding it away until the just will enjoy it in the time of the Messiah, 3/ it is hidden in order to be restored in heaven through eternal life.⁶⁰ Thus, one interpretation is that it refers to the instruction to Aron in Ex 16:32–34 that a vessel with manna should be kept in the tabernacle. According to rabbinic tradition this manna was later kept in the Ark of the Covenant in Solomon's temple (cf. Hebr 9:4), but it disappeared when the ark was stored away during the reign of Josiah, to remain hidden until Elijah will bring it forth (*Mek. Ex. 16:33*).⁶¹ This notion may be related to the account in 2 Macc 2:4–8 of how the prophet Jeremiah hid the tabernacle, the ark of the covenant and the altar of incense in a cave by the mountain where Moses ascended in order to look into the promised land, until they would appear again at the time of salvation. Other rabbinic sources claim that the 'hidden manna' was kept in heaven in order to become food for the righteous deceased (*b. Hag. 12b*; cf. *Tanḥ. B^eshallah 21*); hence, this could be the 'hidden manna' offered to the conqueror of Rev 2:17.⁶² This idea may be related to another postbiblical opinion about the manna: This was one of the first things that God created, and it is ever since kept in heaven with God in order to become food for the chosen in the time of salvation (cf. *Tg. Ps.-J. to Ex. 16:15*; cf. *Mek. Ex. 16:25*).⁶³ A similar idea is expressed in 2 Bar. 29:8: "And it will happen at that time that the treasury of manna will come down again from on high, and they will eat of it in those years because these are they who will have arrived at the consummation of time"⁶⁴ (cf. also *Sib. Or. 7:149*). In other rabbinic expositions, it is called "the bread of the age to come" (*Gen. R. 82:8* on Gen 35:17), and in *Qoh. R.* there is an exposition of Eccl 1:9 about the 'last redeemer' who will be similar to the 'first redeemer': As the first redeemer made manna come down from heaven thus shall also the last redeemer, and as the first made water flow from the rock, so shall also the last redeemer.⁶⁵

Together with all these examples that show how motif of the manna was frequently taken up in post-biblical Jewish eschatological thinking, another perspective on the background for the idea about Jesus giving the 'hidden manna' may be found in the passage about the function of the exalted Son of Man in 1 En. 46:3: "And he (the Son of Man [who

⁵⁹ Cf. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 388, and RUDOLF MEYER, "μάννα", *TDNT* 4, 462–466. According to rabbinic tradition, God created the manna on the last day of the creation week, i.e. before the Sabbath rest of the seventh day, cf. *Sipre Deut. §355; m. 'Abot 5:6; Mek. Ex. 16:32*. See further STRACK/BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, 506.

⁶⁰ AUNE, *Revelation 1–5*, 189.

⁶¹ STRACK/BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 737–740.

⁶² Cf. AUNE, *Revelation 1–5*, 189: "victorious Christians will be rewarded with eternal life in which intimate fellowship with God will be enjoyed."

⁶³ Cf. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 134.

⁶⁴ Transl. A. F. J. Klijn in James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1. The whole of 2 Bar. 29 speaks about the blessings offered to the chosen at the time when the Messiah begins to be revealed: Leviathan and Behemoth will be eaten as food; the fruit of the vine will be copious; all who are hungry will rejoice, etc. (cf. *Or. Sib. 7:148*).

⁶⁵ Thus according to Rabbi Isaac, c. 300 C.E. Cf. AUNE, *Revelation 1–5*, 189, but see also MEYER, "μάννα", *TDNT* 4, 464f, and his conclusion: "In the age of salvation men will enjoy the same miraculous food and drink as did the wilderness generation."

is pre-existent]) will open all the hidden storerooms; for the Lord of the Spirits has chosen him, and he is destined to be victorious before the Lord of the Spirits in eternal upright-ness.⁶⁶ As the elevated and risen Son of Man, the Jesus-figure of Revelation is depicted in a way that resembles the Son of Man of 1 Enoch.

Within the New Testament writings, the identification of Jesus as the ‘living bread coming down from heaven’ in John 6 (especially vv. 33 and 51) is clearly part of the post-biblical eschatological ‘manna’-tradition, and thus also of interest for understanding the gift of the ‘hidden manna’ in Revelation. The inclusion of this typical Johannine christological notion within early Christian sacramentalism, notably eucharistic theology, is certainly an important fact to reckon with as this project aims to investigate the background and early history of the Eucharist. But is this also an argument that there is a reference to the Eucharist also in the ‘hidden manna’ of Revelation?⁶⁷ The reference to Jesus as the spiritual food and drink of Israel’s desert wandering in 1 Cor 10:3–4 does not make the eucharistic interpretation of Rev 2:17 stronger – though it certainly shows how the motif of the manna could be used christologically in early Christian thought.⁶⁸

2.3.3. *The water of life*

Together with the gifts of divine eschatological food such as the fruit of the tree of life and the hidden manna, the ‘water of life’ referred to in 7:17; 21:6; 22:17 is an important part of the meal imagery in Revelation. In 7:9–17, a blessed partaking of food and drink is implied in the vision of the white-dressed multitude in heaven, who with their palm branches are commonly associated with the ‘victors’/‘conquerors’ of the messages to the seven congregations. These blessed ones “will hunger no more, and thirst no more; the sun will not strike them, nor any scorching heat; for the Lamb at the centre of the throne will be their shepherd, and he will guide them to springs of the water of life, and God will wipe away every tear from their eyes.” Further on, just as with the theme of the tree of life, there is a follow-up on the ‘water of life’-theme in the new world and new Jerusalem of the final visions in Revelation. In 21:6, the one on the throne says: “It is done! I am the Alpha and the Omega, the beginning and the end. To the thirsty I will give water as a gift from the spring of the water of life.” And in the concluding dialogue in the last chapter of Revelation, the thirsty is invited to come and drink of this ‘water of life’. Thus 22:17: “The Spirit and the bride say, ‘Come.’ And let everyone who hears say, ‘Come.’ And let everyone who is thirsty come. Let anyone who wishes take the water of life as a gift.”⁶⁹

The gift of the ‘water of life’ in Revelation clearly alludes to scriptural passages, especially to prophetic statements about God’s coming salvation. Thus, Isa 49:10 is echoed

⁶⁶ Transl. E. Isaac in CHARLESWORTH (ed.), *OTP* 1.

⁶⁷ Thus e.g. PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, 21.

⁶⁸ Against GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 115; cf. HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, 50, who is strongly opposed to the Catholic eucharistic interpretation of the manna. – A general reflection could be that there might be a confessional dimension in the attitudes towards possible eucharistic references in Revelation: Catholic interpreters favouring such a connection, while Protestant interpreters are more hesitant (although with some exceptions, such as e.g. SHEPHERD, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, and PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*).

⁶⁹ Particularly Rev 22:17 has been understood by several scholars as a possible allusion to the Eucharist, not least because of the general liturgical character of the concluding section in Rev 22:6–21; cf. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 492, AUNE, *Revelation 17–22*, 1228, FREY, “Erwägungen”, 407. – For a contrary opinion, see TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*, 50–54.

in Rev 7:17: “they shall not hunger or thirst, neither scorching wind nor sun shall strike them down, for he who has pity on them will lead them, and by springs of water will guide them.” The paradisiac river of Rev 22:1 containing the ‘water of life’ offered to the thirsty (21:6; 22:17) has a biblical background in the eschatological blessings expected in prophetic and apocalyptic tradition through the imagery of the Temple spring (cf. Ezek 47:1–12 and Zech 13:1 and 14:8); the particular offer to drink ‘freely’ (δωρεάν) of it in 22:17 maybe with a special allusion to the invitation to the thirsty in Isa 55:1 to come and drink and enjoy God’s salvation.⁷⁰

But of course the most significant affinities with the ‘water of life’-motif as used in Revelation are found in the Gospel of John – the only other New Testament text where this concept occurs – in Jesus’ dialogue with the Samaritan woman (ch. 4) and in his appearance in the temple at the Feast of Tabernacles (ch. 7).⁷¹ The theme of ‘living water’/‘water of life’ as an eschatological divine gift, offered through Jesus and uniting the believer with him, is a typical Johannine feature, and its occurrence in Revelation is a strong indication of a special relation between the prophetic-apocalyptic writing attributed to ‘John’ and the gospel that goes under the same name.⁷²

In Johannine Christology, the notion about life-giving water provided by (or through) Jesus illustrates how he in his own person and body makes God’s salvation manifest in the present through the use of traditional Jewish concepts (not a replacement theology, but rather a ‘more-than’-theology). As God’s incarnate ‘Word’, he can be identified bodily with the Temple (2:18–22), and also claim to represent the deeper meaning of the life-giving sign of the water poured out in the Temple at the Sukkot ceremony (7:37–38). In the ensuing verse this is explained as referring to the gift of the Spirit (7:39), which in its turn is alluded to in 19:34, where blood and water come out of his dead body (and in 20:22, as the risen Jesus conveys the Holy Spirit to his disciples through breathing at them). Thus, the ‘water of life’ provided by Jesus functions within the gospel setting as a powerful image for the gift of eternal life which he offers to the faithful. The same concept functions in Revelation to express a similar sharing of divine blessings, for instance as the life-giving water in 22:1 is depicted as flowing out from the throne of God and of the Lamb: In John’s vision of fulfilled salvation, there will be no need for a temple in the paradisiac new world and new Jerusalem.

⁷⁰ Cf. AUNE, *Revelation 17–22*, 1228. – A blessed drinking of the ‘water of life’/‘living water’ is also mentioned in the early Jewish-Christian Odes of Solomon; cf. Odes 6 and 30.

⁷¹ John 4:10, 13–14: “Jesus answered her [the Samaritan woman], ‘If you knew the gift of God, and who it is that is saying to you, “Give me a drink”, you would have asked him, and he would have given you living water.’ [...] Jesus said to her, ‘Everyone who drinks of this water will be thirsty again, but those who drink of the water that I will give them will never be thirsty. The water that I will give will become in them a spring of water gushing up to eternal life.’” – John 7:37–39: “On the last day of the festival, the great day, while Jesus was standing there, he cried out, ‘Let anyone who is thirsty come to me, and let the one who believes in me drink. As the scripture has said, “Out of the believer’s heart shall flow rivers of living water.”’ Now he said this about the Spirit, which believers in him were to receive; for as yet there was no Spirit, because Jesus was not yet glorified.”

⁷² On this particular question, cf. the study referred to above (n. 5) by TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*, but see also the very detailed analysis of the overall relation between Revelation and the other Johannine writings in FREY, “Erwägungen”, especially pp. 395–398, where he precisely regarding the ‘water of life’-motif takes issue with Taeger’s conclusions about the development of this particular notion, as well as his chronological ordering of the books.

The special Johannine ‘water of life’ motif is emphasized further by the particular use of the verb ‘to come’ in connection with how this eschatological gift is appropriated in both writings. In Rev 22:17, the thirsty is exhorted to ‘come’ and drink of the ‘water of life’ (and in v. 20, the ‘coming’ of Jesus himself is both promised and called for). This should be seen in conjunction with Jesus’ invitation in John 7:37f to ‘come’ to him and drink.⁷³ Especially, it should be noted how the reception of Jesus as the ‘bread of life’ is expressed in John 6:35 through parallel formulations about ‘coming to’/‘believing in’ him; the same applies implicitly to how he is received as (giving the) ‘water of life’.⁷⁴ The paradoxical – even more: offensive and even scandalous – Johannine notion of both the body and the blood of Jesus as conveying eternal life to the believer in the following section of the discourse about Jesus as the ‘bread of life’ (6:51–58) functions to sharpen this radical claim (not only ‘the Jews’ but eventually also Jesus’ own disciples are provoked; cf. 6:41, 52 and 60) and does not necessarily require a setting in early Christian eucharistic practice (nor the hypothesis of being a later development of an original non-eucharistic tradition in order to make it conform with an established sacramental Church practice).⁷⁵ This linking of ‘blood’ and ‘eating’ in John 6, which takes place in a context with an explicit connection to the Exodus – the manna in the desert superseded by Jesus as the life-giving bread from heaven, may also be understood as reflecting the Exodus tradition in which Israel’s covenant with God (Ex 24:6–8) is confirmed by the sprinkling of blood, followed immediately by a communal meal in the presence of God (Ex 24:9–11).⁷⁶

In my opinion, then, there are indications of a common Johannine language and understanding of how the union between Jesus and the one who believes in him/comes to him may be expressed also through the notion of a ‘water of life’. This unique nourishment is offered by/through Jesus to the thirsty/to the believer, as a gift and a sign of es-

⁷³ Commenting especially on this connection, cf. RAYMOND E. BROWN, *The Gospel According to John* (i-xii), 322f, but see also FREY, “Erwägungen”, 395f. – There is no place here to discuss the well-known *crux interpretum* as regards the interpunction in 7:37f and the meaning of the whole phrase (including which scriptural passage Jesus is referring to in v. 38): Does Jesus tell the thirsty (=the believer) to ‘come to him and drink’ in order to become a source of living water himself – or only to ‘come to him’, after which he (the thirsty = the believer) is exhorted to ‘drink’ (from Jesus; to ‘come’ and to ‘drink’ are then taken as parallel imperatives)? Who is the source of the ‘water of life’: Jesus himself, or the believer? For my part, I am inclined to agree with the ‘christological’ interpretation favoured by Brown and Frey, while also acknowledging that according to John 4:14 the ‘living water’ will flow out from the believer: Jesus explains to the Samaritan woman that the life-giving water which he offers will become a source of water streaming out from the believer’s own person unto eternal life. In 19:34, on the other hand, the blood and water which come out of Jesus’ dead body clearly confirm him as the source of life-giving spiritual gifts.

⁷⁴ Cf. PIERRE PRIGENT, “Le temps et le royaume dans l’Apocalypse”, 234f.

⁷⁵ Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, 290–317, commenting on Jesus’ words about himself as the ‘bread of life’ in John 6: In his opinion, John 6:51–58 with its emphasis on ‘eating’ and ‘drinking’ the ‘flesh’ and ‘blood’ of the Son of Man should not be regarded as a direct reference to an existing eucharistic practice. Instead, he offers convincing arguments for a symbolic understanding of the concrete imagery: What is depicted is the ultimate intimate way in which the faithful is united with Jesus. As he points out, the preceding section of ch. 6 has as its focus how Jesus/the ‘bread of life’ is received through faith, and this notion is then taken even further by the paradoxical – and scandalous! – imagery of eating and drinking the flesh and blood of Jesus. – See also SMITH, *From Symposium to the Eucharist*, 274–275.

⁷⁶ Maybe this connection between a covenantal blood shedding and a communal meal in the Exodus story that could be reflected in John 6 is also present in the imagery of Revelation, where the salvific effects of the blood of Jesus/the Lamb (cf. especially the clear allusions to the Exodus in 1:5, but note also 7:14) are illustrated through the promise of sharing a meal/marriage supper with him.

chatological blessing and sharing with the divine – a sharing of the Spirit, of eternal life, of life in the paradisiac new Jerusalem. The particular kind of sharing provided by the ‘living water’/‘water of life’ in John’s Gospel is primarily of a spiritual-sapiential character – and this is also the case when the author of Revelation towards the end of his message to his readers conveys the exhortation to ‘come’ and drink of it.

2.4. *Anti-divine meal, food and drink imagery in Revelation*

As was remarked already at the beginning, the meal, food and drink imagery of Revelation is characterized by the same contrastive language and style as found elsewhere in the book. Thus, there is often a perverted ‘antitype’ to the instances where divine meal communion or divine nourishment is mentioned; sometimes in the close context, sometimes further away in the composition. The blessed sharing with the divine through meals, food and/or drink which function to illustrate man’s salvation is contrasted with a destructive and damned sharing with the satanic powers illustrated by the use of an opposite imagery – as elsewhere in Revelation heavily indebted to the metaphorical language of Scripture.

2.4.1. *Negative meal communion*

Shortly after the announcement of the wedding supper of the Lamb in 19:9, there is an antithetical meal imagery as another angel appears in 19:17–18 with an invitation to share quite another kind of divine meal – with quite different participants, namely the birds of heaven: “Come, gather for the great supper of God (τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ), to eat the flesh of kings, the flesh of captains, the flesh of the mighty, the flesh of horses and their riders – flesh of all, both free and slave, both small and great.” The reference to the bloody meal and judgement scenario in Ezek 39:17–21 is evident,⁷⁷ as is also the case in the verdict over the whore in Rev 17:16.⁷⁸ But this negative image of God’s ‘great supper’ also functions as a contrast to ‘the wedding feast of the Lamb’ mentioned just before in ch. 19.⁷⁹ It is an inverted sharing with the divine – a destructive union with the satanic forces, human or non-human.⁸⁰

Other instances of a negative meal fellowship is found in the messages to the congregations in Pergamum and Thyatira (2:14, 20): “But I have a few things against you: you have some there who hold to the teaching of Balaam, who taught Balak to put a stumbling-block before the people of Israel, so that they would eat food sacrificed to idols and practise fornication. [...] But I have this against you: you tolerate that woman Jezebel, who

⁷⁷ “As for you, mortal, thus says the Lord GOD: Speak to the birds of every kind and to all the wild animals: Assemble and come, gather from all around to the sacrificial feast that I am preparing for you, a great sacrificial feast on the mountains of Israel, and you shall eat flesh and drink blood. You shall eat the flesh of the mighty, and drink the blood of the princes of the earth – of rams, of lambs, and of goats, of bulls, all of them fatlings of Bashan. You shall eat fat until you are filled, and drink blood until you are drunk, at the sacrificial feast that I am preparing for you. And you shall be filled at my table with horses and charioteers, with warriors and all kinds of soldiers, says the Lord GOD.”

⁷⁸ “And the ten horns that you saw, they and the beast will hate the whore; they will make her desolate and naked; they will devour (φάγονται) her flesh and burn her up with fire.”

⁷⁹ As remarked by AUNE, *Revelation 17–22*, 1063, it is “a parody of the messianic banquet”.

⁸⁰ Note the combination of the destructive meal in 19:21 with the annihilation of the beast and the false prophet in the lake that burns with sulphur.

calls herself a prophet and is teaching and beguiling my servants to practise fornication and to eat food sacrificed to idols.” Here, the recipients are urged to stay away from false teaching, which is closely connected with eating food sacrificed to idols. In typical biblical fashion, cultic impurity – as manifested by sharing food associated with idolatry – is also associated with sexual impurity and false teaching.⁸¹ The references to Balaam and Jezebel as guilty of teaching apostasy fit into what is said about these figures in parts of the biblical and post-biblical Jewish and Christian tradition; cf. Num 31:16; 1 Kings 21; 2 Pet 2:15, Jd 11.⁸² This damned meal communion and the divine judgement it will incur is the opposite of how the chosen and holy people of God in Revelation is described as faithful witnesses and pure virgins, offered the promise that they will share divine food and drink and a blessed meal communion.⁸³

2.4.2. *Negative drinking communion*

As with meals and food, the positive depictions of a drink as a sign of God’s blessing and salvation in Revelation have their strongly negative counterparts. In these instances the drink offered, the characters involved, and the whole setting of the scenery is totally different. Here is depicted the opposite to the salvific drink in its blissful setting which is kept in store for God’s chosen people. The judgement and destruction of the evil powers and of all who cooperate with them is illustrated in a way which especially connects the drink with drunkenness and fornication: Instead of the pure “water of life” offered to the faithful as a sign of their share in divine salvation there is the inebriating wine consumed by the enemies of God and his chosen as a sign of their condemnation and judgement. And as often found elsewhere in the metaphorical language of the Bible, sexually offensive behaviour or sin is used as a metaphor for or associated with idolatry. Hence the announcement of God’s judgement over ‘the great Babylon’, i.e. Rome, in 14:8: “Then another angel, a second, followed, saying, ‘Fallen, fallen is Babylon the great! She has made all nations drink of the wine of the wrath of her fornication.’”⁸⁴ The same association between wine – fornication – judgement follows in 17:1–2: “Then one of the seven angels who had the seven bowls came and said to me, ‘Come, I will show you the judgement of the great whore who is seated on many waters, with whom the kings of the earth have committed fornication, and with the wine of whose fornication the inhabitants of the earth have become drunk’”, and similarly in 18:2–3: “He called out with a mighty voice, ‘Fallen, fallen is Babylon the great! It has become a dwelling-place of demons, a haunt of every foul spirit, a haunt of every foul bird, a haunt of every foul and hateful beast. For all the nations have drunk of the wine of the wrath of her fornication, and the

⁸¹ For a comprehensive account of the controversial issue in biblical and post-biblical tradition concerning the partaking of food connected with pagan cult, against the background of sacrificial food practice in classical antiquity, cf. the excursus “Eating Food Sacrificed to Idols” in AUNE, *Revelation 1–5*, 191–194.

⁸² As for Balaam, the Scriptural traditions are ambivalent; cf. the more positive image of him in Num 22–24. In the NT, however, he is turned into a completely negative figure, associated with selfishness and idolatry.

⁸³ See also JAMES A. KELHOFFER, “The Relevance of Revelation’s Date and the Imperial Cult for John’s Appraisal of the Value of Christians’ Suffering in Revelation 1–3”, 573–578, who argues that behind the condemnation for immoral behavior (πορνεία) and for partaking of idol meat (φαγεῖν εἰδωλόθυσια) in Rev 2:14 and 20 there is an implied critique of the imperial cult and of those Christians who are tempted to participate in it.

⁸⁴ Among obvious scriptural references to the fall of ‘Babylon’, see especially Isa 21:9: “Look, there they come, riders, horsemen in pairs!” Then he responded, ‘Fallen, fallen is Babylon; and all the images of her gods lie shattered on the ground.’”

kings of the earth have committed fornication with her, and the merchants of the earth have grown rich from the power of her luxury.”⁸⁵

In all these instances the contrastive imagery in Revelation is evident: Here is a negative sharing which engages and affects the evil forces and peoples, in stark contrast with the positive images of pure and ‘living’ water which is offered to the holy and elect people of God and of the Lamb as signs of their blessed union and sharing with the divine (cf. 7:17; 21:6; 22:17). The absence of any mention of wine in a positive context in Revelation – and even more: the preponderant negative connotations in every instance where wine is mentioned – is noteworthy, even when the blessed and joyful eschatological future is depicted. Could this be an indication that the prophet John wanted to dissociate himself (and his readers) from the predominant drinking pattern of the contemporary banquet tradition, especially in the context of worship?⁸⁶ Or could the emphasis on water as the blessed drink also be taken as a sign of his association with an early Jewish-Christian ascetic bread-and-water tradition?⁸⁷ But there is also an interesting connection with what Philo (*De vita contemplativa*) says about the Therapeutae of Egypt roughly half a century before Revelation was written: The members of this pious Jewish group do not drink wine at any occasion, only pure water – and a special note is made about how different this is from the drinking habits of the common banquet tradition.⁸⁸

3. Concluding remarks

When one looks at depictions of meal communion and eating and/or drinking fellowship in Revelation, and how these function within the larger setting and general message of the book, the contrast between opposing images of a positive and a negative eating and/or drinking is a notable feature. But the fundamental aspect of meals and of references to drinking and eating in John’s Apocalypse clearly lies in the notion of sharing. These basic elements of human life are used in its vivid prophetic and apocalyptic imagery with the effect of underlining the special bonds which food and drink create between the parties involved (those who come together for a meal; the one who is providing food/drink and the one who receives this at the meal) or the special significance attached to the food/drink. Since the use of contrasting images is a characteristic feature of its visionary style – which to a great extent is due to its heavy indebtedness to apocalyptic language and

⁸⁵ The drink imagery continues in 18:6–7: “Render to her as she herself has rendered, and repay her double for her deeds; mix a double draught for her in the cup she mixed. As she glorified herself and lived luxuriously, so give her a like measure of torment and grief.” – For the scriptural notion of God’s judgement as a drink from the cup of his wrath, see the prophecy against Jerusalem in Isa 51:17 (cf. also Jer 25:15ff; Ps 75:9): “Rouse yourself, rouse yourself! Stand up, O Jerusalem, you who have drunk at the hand of the LORD the cup of his wrath, who have drunk to the dregs the bowl of staggering.”

⁸⁶ Thus STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 316f (cf. e.g. Rev 14:8–20; 17:2; 18:3).

⁸⁷ As suggested by ANDREW MCGOWAN, *To Gather the Fragments. The Social Significance of Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, 336f.

⁸⁸ §§ 37, 40–63, 73. See further KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 183–216, and STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 77–89, also pointing to the contrast Philo makes between the ideal character of this Jewish meal (no food or drink excesses, no sexual exploitation, no hierarchical structures) and the contemporary Greek banquet tradition. – It may be worth noting that there is a reference to Israel’s Exodus experience as the liturgy and the hymns of the meal of the Therapeutae are described in *De vita contemplativa* §§85–87 – and also as in Rev 15:3 the blessed ‘conquerors’ are depicted as standing by the sea of glass in heaven, singing the song of Moses and of the Lamb in thanksgiving for their salvation.

imagery – it is no wonder that this is the case also concerning its meal, food and drink imagery. The language of Revelation is contrastive rather than concretely referring. While it certainly contains much liturgical action and imagery, one should be careful not to read eucharistic theology as it developed elsewhere in the Early Church into it.⁸⁹ Especially when one look at its details, there is a risk of being too keen to see concrete references to or hints of liturgical eating or drinking as it developed later in Christian tradition. The primary meaning of the meal imagery in Revelation is that of a union – in its positive imagery a union offered by God manifested in table fellowship or in the enjoyment of particular divine gifts. As with other metaphors used by its author, it is within the literary context of Revelation that the meaning of its concepts should first of all be sought. But as a text profoundly steeped in imagery inherited from the Bible and from post-biblical Jewish traditions – particularly of the apocalyptic kind – it is also necessary to look for explanatory material in this kind of related literature. Briefly summing up the outcome of my study, then, it is clear that meals, eating and drinking are important parts of the metaphoric message of John's Apocalypse, telling its recipients that this particular sharing with the divine has both a present and a futural aspect. In this sense, there is a connection with the emerging Christian eucharistic theology, for which the language and imagery of Revelation may have provided some inspiration – whereas I am not so convinced that there was any influence from an established Christian eucharistic practice or eucharistic theology as we know it in the opposite direction. If anything, there seems to be a connection with a Johannine 'sacred-meal-with-Jesus'-tradition, in which the notion of a communion with Christ, a human sharing with the divine, is spiritual-sapiential rather than eucharistic-sacramental.

Bibliography

- AUNE, DAVID E., *Revelation 1–5* (WBC 52a), Dallas 1997.
 — *Revelation 17–22* (WBC 52c), Nashville 1998.
- BAUCKHAM, RICHARD, *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993.
- BEALE, GREGORY K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- BEHM, JOHANNES, “δειπνον”, in: *TDNT* 2, Grand Rapids (1964) 1974, 34–35.
 — “ἔσθίω”, in: *TDNT* 2, Grand Rapids (1964) 1974, 689–695.
- BILDE, PER, “The Common Meal in the Qumran-Essene Communities”, in: *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, eds. INGE NIELSEN/HANNE SIGISMUND NIELSEN, Aarhus 1998, 145–166.
- BOGAERT, PIERRE-MAURICE, “Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean”, in: *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, éd. JAN LAMBRECHT, Paris/Gembloux – Leuven 1980, 47–68.
- BROWN, RAYMOND E., *The Gospel According to John (i–xii)* (AB 29A), New York 1966 (repr. London 1975).
- Dining in a Classical Context*, ed. William J. Slater, Ann Arbor 1991.
- FREY, JÖRG, “Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum”, in: MARTIN HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse*, Tübingen 1993, 326–429.
- GIESEN, HEINZ, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997.
- HADORN, WILHELM, *Die Offenbarung des Johannes* (THKNT 18), Leipzig 1928.

⁸⁹ This is so even if such imagery is also combined with more or less apparent references to Exodus traditions, and hence connected with Passover, cf. 15:2ff.

- HORSLEY, GREGORY H. R., *New Documents Illustrating Early Christianity. 1: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976*, North Ryde 1981.
- KARRER, MARTIN, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen 1986.
- KELHOFFER, JAMES A., "The Relevance of Revelation's Date and the Imperial Cult for John's Appraisal of the Value of Christians' Suffering in Revelation 1–3", in: *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), ed. JÖRG FREY et al., Tübingen 2012, 553–585.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen/Basel 1996.
- KOBEL, ESTHER, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden/Boston 2011.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982.
- LICHTENBERGER, HERMAN, "Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse", in: *Le Repas de Dieu/Das Mahl Gottes*. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg 11–15 septembre 2002, éd. CHRISTIAN GRAPPE (WUNT II/169), Tübingen 2004, 227–252.
- MALINA, BRUCE J./PILCH, JOHN J., *Social-Scientific Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis 2000.
- MCGOWAN, ANDREW, *To Gather the Fragments. The Social Significance of Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Diss. Notre Dame, Indiana 1996 (http://www.academia.edu/2413486/To_Gather_the_Fragments_The_social_significance_of_food_and_drink_in_early_Christian_ritual_meals)
- Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, eds. INGE NIELSEN/HANNE SIGISMUND NIELSEN, Aarhus 1998, 145–166.
- Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, eds. DENNIS E. SMITH/HAL TAUSSIG, Basingstoke 2012.
- MEYER, RUDOLF, "μάννα", in: *TDNT* 4, Grand Rapids (1967) 1979, 462–466.
- *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments, ed. JAMES H. CHARLESWORTH, London 1983.
- PRIGENT, PIERRE, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève 2000.
- *Apocalypse et liturgie* (Cahiers théologiques 52), Neuchâtel 1964.
- "Le temps et le royaume dans l'Apocalypse", in: *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, éd. JAN LAMBRECHT, Paris/Gembloux – Leuven 1980, 231–245.
- ROLOFF, JÜRGEN, "„Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an.“ Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Offb 3,20", in: *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka zum 60. Geburtstag*, Hrsg. HUBERT FRANKEMÖLLE/KARL KERTELGE, Freiburg 1989, 452–466.
- SCHNEIDER, JOHANNES, "ξύλον", in: *TDNT* 5, Grand Rapids (1967) 1979, 37–41.
- SHEPHERD, MASSEY H., *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, Richmond 1960.
- SMIT, PETER-BEN, *Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, (WUNT II/234), Tübingen 2008.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003.
- "Greco-Roman Sacred Meals", in: *ABD* 4, New York 1992, 653–655.
- "Messianic Banquet", in: *ABD* 4, New York 1992, 788–791.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II/255), Tübingen 2008.
- STRACK, HERMANN L./BILLERBECK, PAUL, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, IV/2, München 1926, 1928 (repr. 1975).
- STUCKENBRUCK, LOREN T. /MATHEWS, MARK D., "The Apocalypse of John, 1 Enoch, and the Question of Influence", in: *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), ed. JÖRG FREY et al., Tübingen 2012, 191–234.
- TAEGER, JENS-W., *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik* (BZNW 51), Berlin – New York 1989.
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity*, Minneapolis 2009.

- “Meals as Acts of Resistance and Experimentation: The Case of the Revelation to John”, in: *Decisive Meals. Table Politics in Biblical Literature*, eds. NATHAN MACDONALD/LUZIA SUTTER REHMANN/KATHY EHRENSPERGER (Library of New Testament Studies 449), London/New York 2012, 151–161.
- ULFGARD, HÅKAN, *Feast and Future. Revelation 7:9–17 and the Feast of Tabernacles* (ConBNT 22), Stockholm 1989.
- VOLZ, PAUL, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.

Das Abendmahl

Kulturanthropologische, kognitionswissenschaftliche und ritualwissenschaftliche Perspektiven

Lukas Bormann

Abstract

New Testament Studies and Cultural Anthropology share a common interest in religious practices which are understood as rituals such as baptism and communion. Whereas New Testament scholars are mostly focused in the meanings and the historical developments of these practices, cultural anthropologists are interested in the purposes and functions of rituals for a social entity. By evaluating the outcomes of research in ritual from both New Testament studies and Ritual studies it appears that particularly cognitive science contributes a lot to our understanding of early Christian rituals (2 and 3). In reconstructing New Testament communion the cognitive science approach is able to show that the meals are of great impact on the identity building of religious groups through their ability to synchronize religious practices (4 and 5). At least, however, the most fundamental part of this process is the confession of the group members which is the precondition for participating in the ritual at all.

*„Studiere das Ritual, sagst du, und nicht den
Glauben. Na gut, okay, mache ich, aber wie?“
Sreten: An den unbekanntem Helden*

1. Einleitung

Die kulturanthropologische Forschung analysiert das gemeinschaftliche Mahl der frühen Gemeinde (ἐκκλησία) als ein Ritual, d.h. als strukturierte und zeichenhaft bedeutungsvolle Handlungsfolge. Sie greift dabei auf die Ergebnisse der historischen Forschung zurück, die dieses Mahl im Zusammenhang mit den Mahlformen der antiken mediterranen Welt quellenbezogen rekonstruiert und interpretiert. Die Strukturmerkmale dieser Handlungsfolge werden nun aber nicht in erster Linie hinsichtlich ihrer Bedeutung, sondern vor allem in Bezug auf ihre Funktion für die Gemeinschaft untersucht. Die Analyse der strukturierten Handlungsfolge ermöglicht es, ritualisierte Mahlformen verschiedener Epochen, Kulturen und Religionen unter dem Gesichtspunkt der Funktion vergleichend zueinander in Beziehung zu setzen. Wie die historische Forschung wird auch die ritualwissenschaftliche Forschung von einer breiten Debatte über ihre methodischen, hermeneutischen und kulturwissenschaftlichen Voraussetzungen begleitet. Um nun die

Ergebnisse einzelner ritualwissenschaftlicher Zugänge angemessen einordnen zu können, bedarf es einer gewissen Kenntnis der grundlegenden Fragestellungen und ihrer Anwendung auf das Neue Testament. Damit befassen sich die Abschnitte 2 und 3 der folgenden Ausführungen, die mit einer Zwischenbilanz schließen. In den Abschnitten 4 und 5 wird dann eine ritualwissenschaftliche Analyse durchgeführt, die die antiken Quellen zum gemeinschaftlichen Mahl der Kirche bis ins vierte Jahrhundert auswertet und dabei vor allem Fragestellungen der kognitionswissenschaftlichen Religionsforschung aufnimmt. Abschließend wird gefragt, wie sich Ritual und Überzeugungen, Mahlgemeinschaft und die in ihr vorausgesetzten Vorstellungen (Bekenntnis) zueinander verhalten. Aufgrund der unter kognitionswissenschaftlichen Gesichtspunkten besonders hervorstechenden Merkmale der Schlichtheit und Alltäglichkeit des ekklesialen Gemeinschaftsmahls kommt dieser Beitrag zu dem Ergebnis, dass in neutestamentlicher Zeit der für die Identität der ekklesialen Gemeinschaften zentrale Sachverhalt nicht der Vollzug des Rituals, sondern die das Ritual begründende Glaubensüberzeugung (Bekenntnis) ist.

2. Ritualtheorien und deren Kritik

Nahezu alle Überlegungen zur ritualwissenschaftlichen Forschungsgeschichte setzen bei den religionssoziologischen Studien von Emile Durkheim (1858–1917) ein. Durkheims Definition von Religion als ein System, das sich auf „heilige Dinge“ bezieht, sowie seine Unterscheidung von „Überzeugungen“ einerseits und „Praktiken“ andererseits sind bis heute für die Ritualwissenschaft grundlegend:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“¹

Die religiösen Überzeugungen thematisieren nach Durkheim die für eine Religion grundlegende Unterscheidung von „heilig“ und „profan“. Die Praktiken hingegen, zu denen auch die Riten bzw. die Rituale gehören, schreiben vor, wie man sich gegenüber heiligen Dingen im Unterschied zu profanen zu verhalten hat. Da für Durkheim Religion vollständig als Ausdruck des Bewusstseins einer Gesellschaft gilt, sind auch religiöse Riten vor allem soziale und damit gesellschaftliche Riten.² In religiösen Riten verbinde die Gesellschaft die Gegenwart mit der Vergangenheit und das Individuum mit dem Kollektiv. Nur in Ritualen thematisiere und erfahre sich die Gesellschaft auf eine umfassende Weise selbst. Die „Praktiken“, d. h. Rituale oder Zeremonien, und die mit ihnen verbundenen mentalen Selbstverständigungsprozesse bilden die einzige wirklich stabile Basis für das Selbstverständnis der Gesellschaft.³

Bronisław Malinowski (1884–1942) nimmt diese enge Verbindung, die Durkheim zwischen Gesellschaft, Religion und Ritual sieht, auf.⁴ Für ihn ist das Ritual aber nicht nur soziologisch bedeutsam, sondern auch biologisch und anthropologisch. Im Rahmen seiner „Funktionaltheorie“ definiert Malinowski die gesamte Kultur als „instrumentel-

¹ EMILE DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 75.

² DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 309.

³ DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 509.

⁴ BRONISŁAW MALINOWSKI, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*.

len Apparat“ und „Mittel zum Zweck“.⁵ Jedes kulturelle Phänomen lasse sich auf eine Funktion und diese auf ein Bedürfnis zurückführen. Das gelte ebenso für das Ritual. Entsprechend sei nicht dessen Form, sondern seine Funktion zu interpretieren. Die äußere Gestaltung des Rituals sei vergleichsweise variabel, seine Funktionen hingegen seien auf Bedürfnisse zurückzuführen: „Funktion bedeutet immer die Befriedigung eines Bedürfnisses“.⁶ Kultur und Religion sowie die von diesen geformten Rituale seien Instrumente mit „Funktionen“, die auf „Bedürfnisse“ verwiesen und letztlich auf biologische Sachverhalte zurückzuführen seien.⁷ Da der Mensch seine biologischen Grundbedürfnisse wie Ernährung, Wohnung, Sicherheit usw. nur über soziale Organisationen wie Familie, Sippe und Verband dauerhaft befriedigen könne, entwickle er soziale Organisationen, die wiederum „abgeleitete Bedürfnisse“ wie „Sicherheit und Bequemlichkeit“ gewährleisten sollen.⁸ Religion, Moral und symbolische Mittel wie das Ritual hätten die Funktion, die soziale Organisation zu stabilisieren und diese abgeleiteten Bedürfnisse zu sichern.⁹

Trotz konkurrierender Ritualtheorien, wie sie etwa die Ethnologie und die Religionswissenschaft verwenden, fragt die Kulturanthropologie in der Tradition von Durkheim und Malinowski vor allem nach der Funktion eines Rituals und nach den Bedürfnissen, die es befriedigt. Das gilt auch für das religiöse Ritual, das sich von profanen Ritualen durch seine Beziehung zum „Supranaturalen“ unterscheidet:

„Rituals are repetitive sets of behaviors that occur in essentially the same patterns every time they occur. Religious rituals involve the supranatural in some way. They are generally collective, follow customary patterns, and are thought to strengthen faith.“¹⁰

Zu den Bedürfnissen, auf die das religiöse Ritual funktional bezogen ist, zählen in der neueren kulturanthropologischen Forschung auch die Notwendigkeit, sich an Umweltbedingungen anzupassen und Angst zu reduzieren.¹¹ Im anthropologischen Handbuch von Ember/Ember wird festgehalten:

„Following Malinowski, many anthropologists take the view that religions are adaptive because they reduce the anxieties and uncertainties that afflict all peoples.“¹²

Innerhalb dieser Interpretationsmatrix von Ritual, Funktion, und Bedürfnis gilt das Ritual als eine abhängige Variable, deren kulturanthropologischer Wert durch die anderen Elemente der Matrix bestimmt wird. Hinsichtlich der Gruppe der religiösen Rituale meint der Sozialanthropologe Jack Goody (*1919) allerdings beobachten zu können, dass es eine eigene Logik des religiösen Rituals gebe, die sich auch unabhängig oder geradezu dysfunktional gegenüber den gesellschaftlichen Bedürfnissen und dem Anpassungsdruck an Umweltbedingungen verhalten könne. Er erwägt, ob es sich bei religiösen Ritualen nicht um zumindest teilweise unabhängige Variablen handle:

„Some aspects of religious practices and beliefs are closely related to the ‘social structure’, others are relatively loosely linked and operate as ‘semi-independent variables’.“¹³

⁵ MALINOWSKI, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, 21f.

⁶ MALINOWSKI, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, 29.

⁷ MALINOWSKI, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, 75.

⁸ MALINOWSKI, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, 150.

⁹ MALINOWSKI, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, 175.

¹⁰ CAROL R. EMBER/MELVIN EMBER, *Cultural Anthropology*, 276.

¹¹ C. R. EMBER/M. EMBER, *Cultural Anthropology*, 280.

¹² C. R. EMBER/M. EMBER, *Cultural Anthropology*, 271.

¹³ JACK GOODY, *Myth, Ritual and the Oral*, 39.

Der kulturanthropologische Zugang ermöglicht es aber letztlich nicht, religiöse Rituale als unabhängige Variablen zu definieren, die sich aus religiösen Phänomenen wie z. B. der Beziehung zum Supranaturalen alleine erklären. Die Sichtweise, nach der Religion als ein System von Überzeugungen und Handlungsweisen in Bezug auf das Supranaturale eine aus den gesellschaftlichen Bedürfnissen abgeleitete Realität sei, dominiert bis heute die kulturanthropologische Ritualforschung:

„There is assumed to be a purpose, a function and a meaning behind ritual action. This has implications for the relationships between ritual, politics and social structure.“¹⁴

Eine etwas andere Perspektive auf das Ritual eröffnet die Kognitionswissenschaft („cognitive science“).¹⁵ Sie beschreibt kulturelle Phänomene so, dass sie sich als Kommunikation im Sinne von Repräsentation, Verarbeitung und Transformation von Information verstehen lassen. So diene das Ritual vor allem der Informationsverarbeitung. Die kognitionswissenschaftlich verstandene Informationsverarbeitung erfülle „intelligente“ Zwecke, die je nach Theorie in der Bestandssicherung der Gemeinschaft, in der Umwelthanpassung, in der Krisen- und Gefahrenbewältigung oder in der Vergewisserung über die Bindungs- und Kooperationsbereitschaft der Gruppe gesehen werden.¹⁶ Die Kognitionswissenschaft folgt in ihrer Arbeitsweise dem Strukturalismus und arbeitet mit binären Oppositionen, die als Gegensatzpaar einen bestimmten Sachverhalt erfassen sollen, z.B. den Sachverhalt „leadership“ in den Oppositionen „dynamic“ versus „passive/absent“, bzw. mit Reihen von solchen Oppositionen, die jeweils einer Hauptunterscheidung zugeordnet sind.¹⁷ Diese Oppositionen werden als Pole eines Kontinuums aufgefasst, auf dem man die zu beschreibenden Phänomene einordnet. Durch solche Kategorisierungen werden vielfältige Zusammenhänge von Phänomenen unterschiedlichster Herkunft unter den Gesichtspunkten der Repräsentation, Verarbeitung und Transformation von Information hergestellt. Dabei dominiert die Vorstellung einer intelligenten, systemischen Kommunikation nach dem Modell des Computers bzw. unter dem Einfluss der Hirnforschung nach dem Modell des menschlichen Gehirns. Der Wechsel der Kognitionswissenschaft vom Modell der Computermaschine zum Modell des menschlichen Hirns bewirkt, dass die besonderen Fähigkeiten des menschlichen Gehirns in der Herstellung von Assoziationen und der nichtlinearen, vernetzten Verarbeitung von Informationen gesehen werden.

Vor diesem Hintergrund erhebt die kognitionswissenschaftliche Ritualforschung empirische Parameter, etwa die Häufigkeit von Ritualen („frequency“), den Grad ihrer sinnlichen Gestaltung („sensory pageantry“), die im materiellen Aufwand zum Ausdruck kommende Verbindlichkeit („costly-signalling“) oder die Ausführung durch Spezialisten („special agents“) bzw. die Auswahl bestimmter Personen als Klienten bzw. als Empfänger der Ritualwirkung („special patient“). Auf dieser Basis erforscht man dann, wie diese Parameter z. B. den Zusammenhang von Ritual und Emotion bestimmen.¹⁸ So vermutet man, dass in hohem zeitlichen Abstand durchgeführte, sinnlich prunkvoll gestaltete, aufwändige und durch Spezialisten ausgeführte Rituale in einem höheren Maße Emotionen auslösen und verarbeiten als häufige, sinnlich kaum gestaltete, einfache und

¹⁴ JON P. MITCHELL, „Art. Ritual“, 617.

¹⁵ MAX URCHS, *Maschine, Körper, Geist*, 2.

¹⁶ RISTO URO, „Kognitive Ritualtheorien“, 274–278.

¹⁷ PETRI LUOMANEN/ILKKA PYYSIÄINEN/RISTO URO, „Introduction“, 13.

¹⁸ LUOMANEN/PYYSIÄINEN/URO, „Introduction“, 12.

von Nichtspezialisten ausgeführte Rituale – eine These, die für die ritualwissenschaftliche Interpretation des Herrenmahls von großer Bedeutung ist.

Die kulturanthropologische und die kognitionswissenschaftliche Ritualforschung stimmen in der Ansicht überein, dass die Interpretation von Ritualen erst dann erfolgreich ist, wenn sie die hinter den Formen des Rituals stehenden Funktionen erfasst. Bei der Analyse spielen die mit dem Ritual verbundenen Überzeugungen eine untergeordnete Rolle. Die Stärke der kognitionswissenschaftlichen Ritualforschung liegt darin, dass sie erstmals empirische Parameter entwickelt hat, die den wissenschaftlich ertragreichen Vergleich von Ritualen verschiedener Religionen oder religiöser Gruppierungen ermöglicht.

Eine weniger funktionale und eher „ideelle“ Linie der Ritualwissenschaft ist mit den Namen Arnold van Gennep (1873–1957) und Victor Turner (1920–1983) verbunden. Für die ritualwissenschaftliche Forschung in dieser Tradition ist das Ritual nicht von der Gesellschaft abzuleiten oder einer anthropologisch-biologischen Funktion zuzuordnen, sondern eine *condition humaine*, eine unabhängige Variable und damit ein Phänomen *sui generis*. Gennep entwickelte die einflussreiche 3-Phasentheorie des Rituals, nach der in diesem präliminale Trennung (Segregation), liminale Schwelle (Liminalität) und postliminale Angliederung (Aggregation) aufeinander folgten.¹⁹ Gennep betonte zudem die Verbindung von Handlungsstruktur, symbolischem Ausdruck und transformativer Wirkung des Rituals. Besonderes Interesse fanden seine Überlegungen zur „Schwellenphase“, die er metaphorisch als „Niemandland“ bezeichnete.²⁰ Turner griff diese Überlegungen auf und unterschied zwischen dem Ritual als sozialem Drama der Gemeinschaft mit transformativer Kraft sowie erheblicher Bedeutungsverdichtung einerseits und der Zeremonie als wiederholender und konventionalisierter Handlungsfolge der Gesellschaft andererseits.²¹ So wie dem Ritual die Zeremonie entgegengesetzt sei, stehe die mit der „Macht der Schwachen“ ausgestattete *communitas* der mit gesellschaftlichen Sanktionsmechanismen ausgestatteten Struktur gegenüber:

„*Communitas* dringt in der Liminalität durch die Lücken der Struktur, in der Marginalität an den Rändern der Struktur und in der Inferiorität von unterhalb der Struktur ein. Sie gilt beinahe überall auf der Welt als sakral oder ‚heilig‘, vielleicht weil sie die Normen, die strukturierte und institutionalisierte Beziehungen leiten, überschreitet oder aufhebt und von der Erfahrung beispielloser Kraft begleitet ist.“²²

Sein Verständnis vom Ritual als eine Art Drama betont die gesellschafts- und funktionsfernen Spielräume, die vor allem in der liminalen Phase zwischen Trennung und Angliederung anzusiedeln seien. Die Erwartung der Gesellschaft („Struktur“) sei in der Phase der Liminalität wirkungslos, ihr Einfluss auf die *communitas* aufgehoben und erst in der Phase der Wiedereingliederung begegneten sich *communitas* und Struktur erneut. Die Liminalität wird als die Krise im Verlauf eines sozialen Dramas verstanden, dessen Ausgang trotz aller Konventionalität des Rituals offen ist und dessen Wirkungen nicht prognostiziert werden können. Rituale können in dieser Sichtweise auch scheitern und desintegrierend wirken. An diesen Vorstellungen des „Dazwischen“, des gesellschaftsfer-

¹⁹ ARNOLD VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 21.

²⁰ VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 27f.

²¹ VICTOR TURNER, *Das Ritual*.

²² TURNER, *Das Ritual*, 125.

nen Spielraums und der transformativen Potenz des Rituals knüpft auch die poststrukturalistische Kulturwissenschaft an.²³ Bachmann-Medick interpretiert die liminale Phase als Zwischenraum für „kreative symbolische Umkehrung sozialer Eigenschaften oder gar für die Dekonstruktion symbolischer Zuordnungen“ und betont das Veränderungspotential der Rituale, die aktiv transformierend und „eben nicht gesellschaftsstabilisierend“ seien.²⁴ Auch Belliger betont die potentielle Wirkung des Rituals:

„Durch die Erfahrung von *Communitas* lösen sich die gegebenen sozialen und psychologischen Strukturen auf und es entsteht das Potenzial der Transformation von Individuum und Gesellschaft.“²⁵

Inwiefern aber das transformative Potential des Rituals tatsächlich – oder genauer gefragt: in welchem Maße und mit welcher Wirkung – auf den Alltag wirkt, bleibt bei Turner unbestimmt. Er kann zwar eine „permanente Liminalität“ denken, etwa am Beispiel des heiligen Franziskus, betont aber auch immer wieder, dass nach Verlassen der liminalen Phase die *communitas* notwendig durch Routine zur Struktur werde.²⁶ Ebenso wenig setzt er sich mit den moralischen Ambivalenzen der Liminalität und der *communitas*, die auch inhumane Exzesse ermöglicht, auseinander. Die transformative Kraft des Rituals ist nicht auf moralische Menschen und moralische Wirkungen beschränkt.²⁷ Neben dieser immanenten Kritik des Ritualkonzepts von Turner werden auch Einwände gegen die scheinbar zeit- und kontextfreie Definition einer Ritualstruktur aus Liminalität, Anti-Struktur und *communitas* vorgebracht. Whitehouse etwa bestreitet, dass überhaupt so etwas wie eine *communitas* als die Empfindung der Einheit der gesamten Menschheit ohne Statusunterschiede in Ritualgemeinschaften zu beobachten sei.²⁸ Er finde nicht nur in seinen eigenen Daten aus der Feldforschung keinen Hinweis, der die Ritualtheorie Turners unterstütze, sondern sogar in Turners eigenen Daten werde die *communitas* eher hineingelesen als deduktiv erschlossen. Es gibt demnach gute Gründe, die Ritualtheorie Turners mit der empirischen Gestalt der zu interpretierenden Rituale abzugleichen, um nicht den suggestiven Elementen dieser Theorie zu erliegen, auf die neben Whitehouse auch Bell hinweist.²⁹

Als Gegenmodell zu Turners Ritualtheorie kann die von Clifford Geertz (1926–2006) entwickelte Methode der „dichten Beschreibung“ aufgefasst werden.³⁰ Für Geertz handelt es sich bei der Religion nicht um eine Struktur, die sich in verschiedensten konkreten Ausprägungen wiederfinden lässt, sondern um eine Form des sozialen Diskurses, in dem Bedeutungen in symbolischer Gestalt auftreten, um Vorstellungen, Wissen und Einstellungen zum Leben in einer spezifisch religiösen Weise mitzuteilen. Die religiöse Perspektive sei von der profanen, die Geertz „common-sense“ Perspektive nennt, darin zu unterscheiden, dass sie zu „umfassenden“ Deutungen neige, indem sie etwa „Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung“ formuliere und diese Vorstellungen mit einer

²³ DORIS BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns*, 111–118.

²⁴ BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns*, 117f.

²⁵ ANDRÉA BELLIGER, *Ritualtheorien*, 13.

²⁶ TURNER, *Das Ritual*, 129 u. 140–142.

²⁷ PETER J. BRÄUNLEIN, *Zur Aktualität von Victor W. Turner*, 162.

²⁸ HARVEY WHITEHOUSE, *Arguments and Icons*, 180–182.

²⁹ CATHERINE BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 263f.

³⁰ CLIFFORD GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, 7–43.

„Aura von Faktizität“ umgebe.³¹ Geertz stellt somit die Bedeutung des religiösen Rituals gerade für die Hervorbringung und Inszenierung religiöser Überzeugungen heraus. Nicht das Ritual beruhe auf religiösen Überzeugungen, wie Durkheim annimmt, sondern umgekehrt, das Ritual bringe überhaupt erst die religiösen Überzeugungen hervor und vermittele den spezifischen Wirklichkeitsgehalt der Religion, indem es durch seine Ausführung die Übereinstimmung der religiösen Überzeugungen und Verhaltensregeln mit der Wirklichkeit inszeniere.³² Geertz rückt damit die Bedeutungen, die mit dem Ritual vermittelt werden, in den Mittelpunkt. Rituale seien Teil des sozialen Diskurses über die Vorstellungen vom Leben und religiöse Rituale seien unersetzlich, um die spezifisch religiösen Vorstellungen vom Leben in diesen sozialen Diskurs einzubringen.

Im Zuge der kritischen Selbstvergewisserung über die Tragweite der bedeutungsorientierten Ritualinterpretation hat Catherine Bell einen bedeutsamen Einwand formuliert.³³ Sie stellt zu Recht fest, dass die modernen wissenschaftlichen Ritualtheorien von Durkheim bis Geertz die Unterscheidung von Handlungen und Überzeugungen unreflektiert voraussetzen. Sie analysiert nun die Funktion dieser „thought–action dichotomy“ für die Forschung selbst. Bell wendet ein, dass durch diese Unterscheidung das Ritual von den Überzeugungen und Bedeutungen isoliert werde, die die Trägergruppe mit ihm verbinde. Auf dieser Basis habe die Forschung die Möglichkeit, dem Ritual Bedeutungen zu unterlegen, derer sich die Trägergruppe nicht bewusst sei, oder gar Korrekturen an Ritualen vorzuschlagen, um deren Wirkungen unter den Bedingungen der Moderne zu erhalten oder gar zu erhöhen.³⁴ Nach Bell ermögliche diese eher als willkürlich zu betrachtende Unterscheidung dem Forscher selbst einen geradezu uneingeschränkten Zugriff auf seinen Gegenstand, das Ritual. Die Forderung Bells nach einer selbstreflexiven Wissenschaftskritik der Ritualforschung und ihrer Anwendungen ist berechtigt und verdient es auch im Falle der ritualtheoretischen Reflexionen über die im Neuen Testament geschilderten Mahlzusammenkünfte beachtet zu werden. Dabei ist kritisch zu fragen, ob das Ausmaß, in dem die jeweiligen ritualtheoretischen Annahmen auf die Interpretation der Mahlgemeinschaften einwirken, durch die Analyse der Quellen gerechtfertigt ist.

In einer ersten Zwischenbilanz lassen sich vier Linien der Ritualinterpretation unterscheiden: 1. Die funktional orientierte Ritualinterpretation in der Kulturanthropologie in Anknüpfung an Durkheim und Malinowski, 2. die informationsorientierte Ritualinterpretation der Kognitionswissenschaften, 3. eine strukturorientierte Ritualinterpretation mit ideellen bzw. metaphysischen Akzentuierungen in der Tradition von Gennep und Turner und schließlich 4. eine bedeutungsorientierte und poststrukturalistische kulturwissenschaftliche Ritualinterpretation, die einerseits stark von Geertz beeinflusst ist und die sich andererseits vor allem für den innovativen, transformativen und performativen Beitrag von Ritualen zum sozialen Diskurs interessiert.

Die wichtigsten Fragestellungen beziehen sich auf die Funktion, die Performanz und die Kommunikation, die sich im Ritual einer sozialen Entität (Gesellschaft, Gemeinschaft oder Sekte) verdichten. Die religiös-lehrhafte Interpretation des Rituals durch die soziale Entität selbst findet selbst in den bedeutungsorientierten Ritualinterpretationen demge-

³¹ GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, 48.

³² GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, 78.

³³ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 19–46.

³⁴ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 31 u. 264.

genüber weniger Aufmerksamkeit. Die Unterscheidung von Meinungen und Praktiken („thought–action dichotomy“) erlaubt der Forschung einen vergleichsweise souveränen Zugriff auf die genannten kulturellen Phänomene. Die Ergebnisse sind deswegen kritisch darauf zu befragen, inwiefern diese Unterscheidung zu Verzerrungen in der Darstellung und Interpretation führt.

3. Ritualwissenschaftliche Analysen des neutestamentlichen Gemeinschaftsmahls

Schon Durkheim und Malinowski griffen zur Veranschaulichung ihrer Interpretationen von Religion und Ritual immer wieder auf das christliche Ritual des Abendmahls zurück. Sie bezogen sich dabei jeweils auf die zeitgenössischen Praktiken der christlichen Kirchen. Das gemeinschaftliche Mahl der ekklesialen Gemeinschaften der ersten Jahrhunderte blieb dabei lange unbeachtet. Erst die sozialgeschichtliche Interpretation des Neuen Testaments begann damit, das ekklesiale Mahl ritualwissenschaftlich zu interpretieren. Im Folgenden werden die wichtigsten Arbeiten zur ritualtheoretischen Interpretation des neutestamentlichen Gemeinschaftsmahls vorgestellt und kritisch ausgewertet.

3.1. Wayne A. Meeks (1983)

Als einer der ersten Neutestamentler interpretierte Wayne Meeks das Mahl der neutestamentlichen Gemeinden unter ritualwissenschaftlichen Gesichtspunkten.³⁵ Auf der Basis einer Auswertung der einschlägigen Forschungen von Durkheim bis Geertz entwickelte Meeks einen differenzierten Ritualbegriff, der Kommunikation, Repräsentanz von Information und die transformierende Wirkung von ritualbezogenen performativen Äußerungen berücksichtigte. Meeks geht zunächst auf Handlungspraktiken der neutestamentlichen Gemeinden ein, die er kleinere Rituale nennt. Darunter versteht er vor allem die Gemeindeversammlung selbst. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht aber die Taufe.³⁶ Diese interpretiert er im Stil der strukturalistischen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss als eine Inszenierung von Oppositionen wie Tod versus Leben, Welt versus Leib Christi, Götzen versus einziger Gott, alter Mensch versus neuer Mensch.³⁷ Mit Gennep gliedert er die Taufe in die drei Phasen „separation, transition, and re-generation“ und sieht mit Turner in der Taufzeremonie die Idee der „communitas“ verwirklicht.³⁸ Das Besondere sei nun, dass die neutestamentliche Taufe in Spannung zu den Erwartungen der sozialen Umwelt stehe. Sie begründe eine Sondergruppe, die sich von der sozialen Umwelt abgrenze. Die in der Taufe initiierte Anti-Struktur bedürfe der Erinnerung und Vergewisserung. Das sei die Aufgabe des Abendmahls als eines Rituals der Solidarität.³⁹ Meeks geht davon aus, dass die Einsetzungsworte in der Mahlfeier verwendet worden seien, und analysiert vier Gesichtspunkte: 1. Das gemeinsame Mahl sei in Bezug auf die soziale Umwelt nichts Besonderes gewesen, 2. das Mahl wiederhole und imitiere das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern, 3. das Mahl interpretiere den Tod Jesu als

³⁵ WAYNE A. MEEKS, *The First Urban Christians*, 140–163.

³⁶ MEEKS, *The First Urban Christians*, 150–157.

³⁷ MEEKS, *The First Urban Christians*, 156.

³⁸ MEEKS, *The First Urban Christians*, 157.

³⁹ MEEKS, *The First Urban Christians*, 157–162.

stellvertretende Lebenshingabe, 4. es kündige das endzeitliche Kommen des Herrn an. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das Mahl als Erinnerungsritual die mit der Taufe vermittelten Gruppenwerte inszeniere. Die exklusive Mahlgemeinschaft mit enger Bindung der Gruppe erfordere die Auflösung aller anderen religiösen Beziehungen.⁴⁰ So stünden sich im Herrenmahl einerseits die sakrale Welt der Gemeinschaft als Leib Christi, verpflichtet auf den einen Gott und den einen Kyrios, versammelt um das eine Brot, und andererseits die chaotische Welt, verpflichtet auf Götzen und Dämonen, versammelt um Götzendienst und Götzenopfer, gegenüber. In dieser Abgrenzung erinnere das Herrenmahl an die liminale Transzendenz der sozialen Oppositionen, die in der Taufe thematisiert seien und versuche diese Werte in den Alltag der Gemeinde zu überführen.⁴¹ So deutlich Paulus auf der Aufhebung der Unterscheidung von Jude und Nichtjude bestanden habe, so unklar seien allerdings die Folgen für die Oppositionen Mann versus Frau und Sklave versus Freiegeborener.

Meeks interpretiert das Abendmahl von der Taufe her. Diese Verbindung wird vor allem über eine sehr enge Anlehnung an Ritualtheorien hergestellt, etwa wenn Meeks unkritisch davon spricht, dass „jede Initiation oder rite de passage“ in den drei Phasen verlaufe.⁴² Durch die Vorstellung, dass das Abendmahl vor allem die im Taufritual inszenierten Überzeugungen wiederhole, verliert das neutestamentliche Gemeinschaftsmahl seine Eigenständigkeit und wird bei Meeks zum Appendix einer im Stile des Strukturalismus (Tod versus Leben) dramatisierten Taufinterpretation. Die Taufe inszeniert das Außerordentliche (Anti-Struktur, *communitas*) und das Abendmahl hat die Aufgabe, dieses Außerordentliche in den Alltag zu integrieren.

3.2. Margaret Y. MacDonald (1988)

MacDonald geht von der Überlegung aus, dass Rituale die Identität einer Religionsgemeinschaft prägen: „The function of ritual forms in the articulation and the preservation of the sect’s identity is considered.“⁴³ Als Rituale der paulinischen Gemeinde sieht sie die Gemeindeversammlung, die Taufe und das Herrenmahl.⁴⁴ Die Funktion dieser Rituale bestehe vor allem in der Stärkung des Gruppenzusammenhalts: „The ritual of the Pauline Christians is at heart of the process of community building; it acts to stimulate group solidarity.“⁴⁵ MacDonald folgt anders als Meeks einem eher funktionalen Ritualverständnis. Sie verzichtet auf die „ideellen“ Interpretationen der Liminalität, der Anti-Struktur und der *communitas* und betont demgegenüber die institutionellen und strukturellen Vorbedingungen des Rituals. So verweist sie zu Recht darauf, dass die Bereitschaft zur Teilnahme an einem Ritual bereits eine gewisse Anerkennung der hinter dem Ritual stehenden Autorität voraussetze und somit ein Teil der Wirkungen des Rituals bereits vor dem Vollzug antizipiert sei.⁴⁶ Wenn Paulus auf Ordnung und Anstand im Gemeinschaftsmahl dränge, dann thematisiere er die Bereitschaft der Teilnehmer, die Autorität

⁴⁰ MEEKS, *The First Urban Christians*, 159.

⁴¹ MEEKS, *The First Urban Christians*, 161f.

⁴² MEEKS, *The First Urban Christians*, 157.

⁴³ MARGARET Y. MACDONALD, *The Pauline Churches*, 61.

⁴⁴ MACDONALD, *The Pauline Churches*, 61–71.

⁴⁵ MACDONALD, *The Pauline Churches*, 65.

⁴⁶ MACDONALD, *The Pauline Churches*, 62.

anzuerkennen, die das Ritual erst ermögliche. Er habe so die spätere Institutionalisierung der Gemeinderituale vorbereitet.⁴⁷ Für MacDonald haben Taufe und Herrenmahl ihre wichtigste Funktion darin, die Gemeinschaftsgrenzen zu definieren. Diese Grenzen markierten einen Raum der Reinheit, der geschützt werden solle.

Für diese Interpretation ist die aus Gal 3,28; 1Kor 12,13 und Kol 3,11 rekonstruierte Taufformel mit den Oppositionen Jude versus Grieche, Freier versus Sklave, Mann versus Frau zentral. Die Taufe sei ein inklusives Ritual mit „revolutionären Konsequenzen für die soziale Sphäre“.⁴⁸ Sie habe die Funktion, die religionsrechtlichen, geschlechtlichen und personenrechtlichen Statusunterschiede aufzuheben. Die Taufe bestimme damit das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft als universal-inklusive Gemeinschaft wesentlich mit. Gleichzeitig separiere sie aber die Gemeinschaftsmitglieder von der Umwelt und produziere neue Ambivalenzen, etwa im Verhältnis der Mitglieder der ekklesialen Gemeinschaft zu ihren jüdischen und paganen Herkunftsgemeinschaften. Das Herrenmahl wiederhole diese in der Taufe vollzogene Integration immer wieder und erinnere ebenso an die Grenzen gegenüber den Nichtzugehörigen.

MacDonald fragt aber auch, inwieweit die Erfahrungen im Alltag der Gemeindeglieder mit den Behauptungen, die in der idealen Szene des Rituals aufgestellt werden, übereinstimmen: Was erlebt das Gemeindeglied in einem Alltag, in dem Geschlecht und soziale Stellung sehr wohl zählen, und, muss man dann auch fragen, wie kommen die Ritualteilnehmer in einem Alltag, in dem sie sich nicht von Nichtchristen abgrenzen können, zurecht, etwa als Sklavinnen im Besitz nichtchristlicher Sklavhalter?⁴⁹ Wie Meeks meint auch MacDonald, dass das Gemeinschaftsmahl die inklusiven Aussagen der Taufe wiederhole und dass die sozialen Konsequenzen der Ritualerfahrungen unklar bleiben.⁵⁰ Sie verweist aber deutlicher als dieser auf die für den Ritualvollzug notwendige Anerkennung von Autorität und auf die sozialen Funktionen dieses Gemeinschaftsmahls, die sie in der Stabilisierung der Gruppenidentität durch Integration nach innen und Abgrenzung nach außen sieht. Diese beiden letztgenannten Gesichtspunkte sind für die ritualwissenschaftliche Analyse des ekklesialen Gemeinschaftsmahls von großer Bedeutung.

3.3. Christian Strecker (1999/2011)

Strecker stützt sich vor allem auf die Ritualtheorie von Turner.⁵¹ Er knüpft an dessen Überlegung an, dass „Liminalität (...) nie mehr sein (kann) als ein kurzes, subversives Aufflackern“. Strecker interpretiert nun aber das neutestamentliche Gemeinschaftsmahl als den Versuch, die Permanenz der Liminalität zu inszenieren und die Anti-Struktur auf Dauer zu stellen.⁵² Er fragt, wie die von Turner herausgestellten Effekte des Rituals „über das Ritual hinaus in die sozialen Strukturen einer Gruppe bzw. einer Gesellschaft hineinwirken, sie mit anti-strukturellen, egalitären Idealen durchsetzen und so transfor-

⁴⁷ MACDONALD, *The Pauline Churches*, 65.

⁴⁸ MACDONALD, *The Pauline Churches*, 66.

⁴⁹ MARGARET Y. MACDONALD, „Beyond Identification“, 65–90; DIES., „Slavery, Sexuality and House Churches“, 94–113.

⁵⁰ MACDONALD, *The Pauline Churches*, 71.

⁵¹ CHRISTIAN STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 313–335; DERS., „Taufrituale im frühen Christentum“, 1430.

⁵² STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 300.

mieren“.⁵³ Die korinthische Situation interpretiert er in Anknüpfung an Turners Unterscheidung von Zeremonie und Ritual als Konflikt um das Ritualverständnis. So vertrete die korinthische Gemeinde ein zeremoniales Verständnis des Herrenmahls, durch das die sozialen Positionen gefestigt würden.⁵⁴ Diese Praxis der Korinther gefährdete die solidarischen Werte, weil jeder für sich aß. Dem stelle Paulus ein „liminales“ Verständnis des Herrenmahls entgegen, das an der Statusaufhebung orientiert sei.⁵⁵ Paulus sei daran gelegen, das Herrenmahl als wiederholende Reaktivierung der Anti-Struktur, als „liminale Transzendierung gesellschaftlicher Statusklassifizierungen“⁵⁶ durchzusetzen:

„Durch den Hinweis auf den im Mahl vergegenwärtigten Tod Christi versucht Paulus den rituellen Charakter des Herrenmahls als eines heiligen, liminalen Bereichs wieder präsent werden zu lassen und damit zugleich ein Miteinander im Sinne ritueller *Communitas* zu reaktivieren.“⁵⁷

Strecker bietet eine Interpretation des Herrenmahls, die die Ritualtheorie Turners, insbesondere die Begriffe Liminalität, *communitas* und Anti-Struktur in den Mittelpunkt stellt. Das Außerordentliche des Rituals wird zu seinem eigentlich bedeutsamen Inhalt. Diese Interpretation übersetzt in gewisser Weise das bultmannsche Diktum von der christlichen Identität des Individuums als entweltlichte, eschatologische Existenz mit Hilfe der Terminologie Turners in die Vorstellung einer christlichen Gruppenidentität als kommunitäre, permanente Liminalität. Angesichts der Sonderrolle, die die Vorstellung der permanenten Liminalität bei Turner einnimmt, ist es wenig überzeugend, gerade diesen Aspekt bei der Analyse des neutestamentlichen Gemeinschaftsmahls in den Mittelpunkt zu stellen.

3.4. Gerd Theißen (2000)

Theißen greift für seine ritualtheoretische Sakramentsinterpretation zahlreiche ethnologische, theologische, kulturalanthropologische und zeichentheoretische Begriffe auf. Er lehnt sich vor allem an Turner und Geertz an.⁵⁸ Die „urchristlichen Sakramente“ seien durch Transformationen aus den Symbolhandlungen des Täufers und Jesu hervorgegangen.⁵⁹ Taufe und Herrenmahl hätten unterschiedliche Funktionen: die Taufe sei „Initiationsritus“, das Herrenmahl der zentrale „Integrationsritus“.⁶⁰ Beide Riten thematisierten durch die Verbindung mit dem Tod Jesu einen Tabuverstoß, der in der liminalen Phase inszeniert werde: das Sterben und Begrabenwerden mit Jesus in der Taufe und das Trinken seines Blutes im Herrenmahl. Dadurch werde zudem eine Spannung zwischen äußerem Vollzug (Waschen, Essen) und religiösem Sinn (Sterben mit, Anteilhaben an der Für-Struktur des Todes Jesu) verschärft. Diese Spannung muss von den Ritualteilnehmern intellektuell überwunden werden: „Die Beziehung zum Sinn des Rituals wird durch die religiöse Imagination hergestellt: durch den Gedanken an das letzte Mahl Jesu

⁵³ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 300.

⁵⁴ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 331.

⁵⁵ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 332f.

⁵⁶ CHRISTIAN STRECKER, „Notizen zur Bedeutung des Rituals im Neuen Testament“, 49.

⁵⁷ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 331.

⁵⁸ GERD THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*, 171–194.

⁵⁹ THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*, 171 u. 177.

⁶⁰ THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*, 174.

und die Passion.⁶¹ Die Rituale bekämen so einen „anikonischen“ Charakter.⁶² Sie blieben unanschaulich, weil der Bezug zwischen den verwendeten alltäglichen Medien Brot, Wein und Wasser und dem religiösen Sinn unklar, jedenfalls nicht abbildhaft sei. Das Herrenmahl, das ja nur eine Alltagsmahlzeit sei, werde so zu einer verschärften „liminalen Tabuverletzung“.⁶³ Erst dadurch gewinne es die innere Kraft, die Opferpraxis abzulösen.⁶⁴ Theißen greift einerseits Begriffe und theoretische Versatzstücke der verschiedenen Ritualtheorien auf, andererseits liegt ihm alles daran, die Dominanz der theologisch-religiösen Sinnbildung über die Logik des Handlungsvollzugs nachzuweisen. Er verbindet seine Interpretation mit religionsgeschichtlich fragwürdigen Aussagen, etwa zum vermeintlichen Blutgenuss im Herrenmahl und zur Ablösung der Opferpraxis durch das Herrenmahl. Gegen die Behauptung, dass im neutestamentlichen Gemeinschaftsmahl ein Tabubruch vollzogen werde, ist einzuwenden, dass eben kein menschliches Fleisch und Blut verzehrt wurde, sondern Brot und Wein. Der metaphorische Gehalt der Aussage ist so offensichtlich, dass der Vorgang aus paganer wie antik-jüdischer Perspektive weder als Konkurrenz zur Opferpraxis noch als Verletzung der Reinheitsgebote aufgefasst worden ist.⁶⁵ Theißen beachtet zudem nicht, dass ein religiöses Ritual gerade durch kontraintuitive Repräsentationen bestimmt ist. Die Differenz zwischen dem sinnlichen Aspekt, der durch die Ritualhandlung und die gewählten Medien repräsentiert ist (hier: Brot und Wein), und der dem Ritual beigelegten Bedeutung (hier: Sündenvergebung) ist geradezu charakteristisch für ein religiöses Ritual. So stellt etwa Pyysiäinen heraus:

„Studying religion scientifically thus means the study of how certain counter-intuitive representations come to be selected as objects of serious belief and are used in life management both individually and collectively.“⁶⁶

Der Versuch Theißens, die urchristlichen Rituale durch eine eigenwillige ritualtheoretische Interpretation als Anti-Rituale zu erweisen, bleibt letztlich widersprüchlich.

3.5. Risto Uro / Kimmo Ketola (2007/2011)

Eine Gruppe finnischer Forscher untersucht die neutestamentlichen Gemeinden unter kognitionswissenschaftlichen Fragestellungen.⁶⁷ Einen guten Eindruck von der Reichweite kognitionswissenschaftlicher Forschung vermittelt die Liste der Forschungsfragen, die Uro vorstellt:

„Welche Rolle spielen rituelle Innovationen bei der Entstehung des Urchristentums? Warum verbreiteten sich bestimmte Formen von Ritualpraktiken in der Bewegung? In welcher Weise trugen sie zu ihrem Überleben und Erfolg bei? Welche Bedeutung hatten emotional aufregende Rituale für ihr Überleben? In welcher Weise trugen häufig wiederholte, routinisierte Rituale zur Konsolidierung und Weitergabe der urchristlichen Lehre bei? Oder umgekehrt: Inwiefern haben emotional aufregende Rituale die soziale Organisation der urchristlichen Gruppen beeinflusst?“⁶⁸

⁶¹ THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, 186.

⁶² THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, 185.

⁶³ THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, 181.

⁶⁴ THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen* 192f.

⁶⁵ JONATHAN KLAWANS, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, 215f.

⁶⁶ LKKA PYYSIÄINEN, *How Religion Works*, 235 (Zitat) u. 236.

⁶⁷ URO, „Kognitive Ritualtheorien“, 272–288.

⁶⁸ URO, „Kognitive Ritualtheorien“, 279.

Zu welchen Ergebnissen man anhand dieser Fragestellungen gelangen kann, zeigen zwei Beiträge aus dem Jahr 2008. Ketola vergleicht die Ritualsysteme des antiken Judentums mit dem des entstehenden Christentums.⁶⁹ Er vertritt ebenfalls die Ansicht, dass sich religiöse Systeme vor allem um Rituale gruppierten, Überzeugungen hingegen eine weit geringere Rolle für deren Selbstverständnis spielten.⁷⁰ Es seien vor allem die Rituale, die die Mitglieder anzögen und an die religiöse Gemeinschaft bänden.⁷¹ Das rituelle Leben des antiken Judentums sei vielfältig und der sinnliche Erfahrungsgehalt („sensory pagentry“) der Rituale, etwa des Passahs, durchaus beeindruckend gewesen.⁷² Allerdings sei das Ritualangebot unausgewogen gewesen.⁷³ Es fehlte vor allem an offiziell anerkannten, durch Spezialisten ausgeführten Ritualen für einfache Leute.⁷⁴ Hier sei nur die Beschneidung zu nennen. Wenn aber nur ein einziges von Spezialisten durchgeführtes Ritual für die einfachen Mitglieder der Religionsgemeinschaft zur Verfügung stehe, dann seien bereits kleine Abweichungen, die von Sondergruppen eingeführt werden, signifikant. Hier setzten nach Ketola die Gemeinschaft von Qumran, der Täufer und Jesus an. Die Jesusbewegung habe zwar weiter an den Ritualen des Judentums teilgenommen, habe sie aber durch Rituale für einfache Menschen ergänzt. Insbesondere die Mahlgemeinschaften Jesu, später das Abendmahl, hätten einfachen Leuten die Möglichkeit gegeben, auf besondere Weise die Beziehung zum Supranaturalen herzustellen. Das Abendmahl schließlich ist in dieser Interpretation „a form of special communal meal with potent ritual and political significance in the context of purity-conscious and temple-centered Judaism.“⁷⁵

In einem zweiten Beitrag zum frühen Christentum untersucht Uro gnostische Rituale in kognitionswissenschaftlicher Perspektive.⁷⁶ Er vergleicht das Abendmahlsverständnis der Valentinianer auf der Basis des Philippusevangeliums mit jenem der orthodoxen Kirche. Für den Vergleich nutzt er die von Whitehouse vorgeschlagene Klassifikationstabelle für lehrhafte („doctrinal“) und erfahrungsorientierte („imagistic“) Religionen.⁷⁷ Er untersucht die verschiedenen Formen der Kodifizierung von Ritualen, die rituelle Häufigkeit und die rituellen Formen.⁷⁸ Hierbei kommt er zu dem Ergebnis, dass die Valentinianer im Gegensatz zur lehrhaften Religion der kirchlichen Orthodoxie eine eher erfahrungsorientierte Ritualpraxis verfolgt hätten.⁷⁹

Trotz einiger religionsgeschichtlicher Unschärfen ist es ein bedeutendes Verdienst der kognitionswissenschaftlichen Ritualinterpretation, dass sie die Aufmerksamkeit der Forschung auf neue Gesichtspunkte und Fragestellungen lenkt. Die Interpretation neutestamentlicher bzw. ekklesialer Handlungspraktiken als Rituale sollte folgende Gesichtspunkte beachten: 1. das Verhältnis von Ritualakteuren und -klienten, 2. die Wiederholungsfrequenz oder Einmaligkeit des Rituals, 3. den für das Ritual notwendigen Aufwand, 4. die Ausrichtung des Rituals auf Einzelpersonen oder Gemeinschaften und

⁶⁹ KIMMO KETOLA, „A Cognitive Approach“, 95–114.

⁷⁰ KETOLA, „A Cognitive Approach“, 95.

⁷¹ KETOLA, „A Cognitive Approach“, 96.

⁷² KETOLA, „A Cognitive Approach“, 96.

⁷³ KETOLA, „A Cognitive Approach“, 111f.

⁷⁴ KETOLA, „A Cognitive Approach“, 112.

⁷⁵ KETOLA, „A Cognitive Approach“, 112.

⁷⁶ RISTO URO, „Gnostic Rituals from a cognitive perspective“, 115–137.

⁷⁷ URO, „Gnostic Rituals from a cognitive perspective“, 128.

⁷⁸ URO, „Gnostic Rituals from a cognitive perspective“, 133.

⁷⁹ URO, „Gnostic Rituals from a cognitive perspective“, 129f.

5. die aus diesen und weiteren Parametern abzuleitende Emotionalität und Intensität des ekklesialen Rituals. Unter diesen Gesichtspunkten wird auch ein aussagekräftiger Vergleich der neutestamentlichen Rituale mit denen anderer antiker Religionspraktiken möglich.

3.6. Richard E. DeMaris (2008)

DeMaris verankert seine Studie in dem Zweig der kulturalanthropologischen Ritualforschung, die die funktionalen und kommunikativen Aspekte des Rituals hervorhebt.⁸⁰ Er geht aber anders als die Hauptlinie der kulturalanthropologischen Forschung von der Überzeugung aus, dass das Ritual eine unabhängige Variable sei: „to treat ritual as an independent variable, as irreducible, as having its own creative and generative aspect that may trigger innovation“.⁸¹ Er folgt ebenfalls der Unterscheidung von Handlungspraktiken und Meinungen und betont zudem, dass gerade antike Religionen stärker über Rituale gewirkt hätten als über Lehrmeinungen.

DeMaris nennt vier Faktoren, die bei der Ritualanalyse beachtet werden sollen: 1. Rituale können scheitern oder unerwartete Folgen mit sich bringen, 2. Rituale thematisieren Unterscheidungen und definieren soziale Hierarchien, 3. Rituale schaffen eine ideale Situation und stehen in Spannung zur Realität, 4. Die Wirkung des Rituals ist wesentlich durch den Kontext bestimmt, in dem es stattfindet.⁸² Im Gegensatz zu Ritualanalysen anderer Neutestamentler wie etwa Meeks möchte DeMaris keinerlei Aussagen über die Funktion und die Bedeutung des Rituals verwenden, die im Neuen Testament selbst genannt werden.⁸³ Die neutestamentlichen Rituale sollen ausschließlich ritualwissenschaftlich u. d. h. nach ihrer Handlungsstruktur und in ihrer Beziehung zur rituellen Praxis der jüdischen und nichtjüdischen Umwelt interpretiert werden. DeMaris legt allerdings keine gegliederte ritualwissenschaftliche Interpretation neutestamentlicher Rituale vor. Das führt zu Ungleichgewichten in der Darstellung. Während die Taufe, auch die Vikariatstaufe (1Kor 15,29), eingehend behandelt werden, findet das Abendmahl kaum Erwähnung. Die wenigen Bemerkungen befassen sich überwiegend mit Fragen, die durch 1Kor 11 vor dem Hintergrund der Situation der korinthischen Gemeinde aufgeworfen werden. Zum Herrenmahl macht DeMaris immerhin auf folgende Gesichtspunkte aufmerksam: a) Paulus wollte durch das Herrenmahl die Gemeinschaft gestärkt sehen, in Korinth geschah aber das Gegenteil. Das Herrenmahl in Korinth schuf demnach vor allem Unterschiede und festigte die vorgegebenen sozialen Hierarchien. Paulus sei mit dieser Wirkung des Herrenmahls in Korinth unzufrieden gewesen und habe eine Handlungsfolge für das Herrenmahl vorgeschlagen, die die rituelle Inszenierung der sozialen Unterschiede vermeiden sollte.⁸⁴ b) Nach DeMaris musste das Herrenmahl als eine Verletzung der jüdischen Speisegesetze aufgefasst werden.⁸⁵ Somit habe es den Konflikt mit der jüdischen Umwelt verschärft. c) Mit dem Herrenmahl seien wie mit der Vikariatstaufe magische Vorstellungen verbunden gewesen, etwa wenn Paulus davon spreche, dass der unwürdige

⁸⁰ RICHARD E. DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 1–10.

⁸¹ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 36.

⁸² DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 27–32.

⁸³ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 59f.

⁸⁴ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 29.

⁸⁵ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 35. Vgl. zu dieser Behauptung o. Anm. 65.

Genuss des Herrenmahls Wirkungen auf die Gesundheit habe (1Kor 11,28–30).⁸⁶ d) Es falle auf, dass Paulus im ersten Korintherbrief immer wieder rituelle Praktiken in Beziehung zu Sterben und Tod bringe. Neben der Vikariatstaufe und der Taufverkündigung, nach der die Taufe auf den Tod Jesu erfolge, sei hier auch 1Kor 11,26 zu beachten, wonach das Herrenmahl „den Tod des Herrn verkündige“. Möglicherweise passe Paulus mit dieser Betonung des Todes die rituelle Praxis an die Verhältnisse der Stadt Korinth an.⁸⁷

DeMaris verzichtet auf die Begrifflichkeit von Gennep und Turner und geht auch nicht näher auf das transformative Potential des Rituals und seinen prozesshaften Charakter ein. Er interpretiert die rituellen Praktiken in Beziehung zur jüdischen und nicht-jüdischen Umwelt. Dabei überzeugt allerdings kaum, dass DeMaris die frühchristlichen Rituale gegenüber dem Judentum eher als Gegenmodelle, gegenüber der nichtjüdischen Umwelt in Korinth aber eher als adaptiv interpretiert. Die Argumentationsrichtung von 1Kor 8–11 weist doch gerade in eine entgegengesetzte Richtung. Die Analysen bleiben hinsichtlich des Gemeinschaftsmahls eher punktuell und auf Einzelzüge beschränkt, die zudem weitgehend isoliert interpretiert werden. Die begrenzte Reichweite der Analyse von DeMaris ist die unvermeidliche Folge seiner programmatischen Zurückhaltung gegenüber den neutestamentlichen Aussagen zum Abendmahl und der sehr scharf gezogenen Grenze zwischen Handlungspraktiken und Meinungen, auf deren problematische Folgen Bell unter dem Stichwort „thought–action dichotomy“ hingewiesen hat.⁸⁸

3.7. Soham Al-Suadi (2011)

Al-Suadi verbindet exegetisch-historische Zugangsweisen mit ritualtheoretischen Fragestellungen zu einem Konzept der „ritualtheoretischen Exegese“.⁸⁹ Dabei werden die kritischen Anfragen von Bell aufgenommen und die „thought-action dichotomy“ insofern kritisch reflektiert, als nicht wie etwa bei DeMaris die von Deutungen isolierten Handlungen im Mittelpunkt stehen, sondern die in den Texten der neutestamentlichen Trägergruppen selbst explizierten Handlungsweisen.⁹⁰ Dadurch treten folgende Gesichtspunkte als Bestandteile der ritualtheoretischen Exegese ins Zentrum: „Identitätsausbildung der Teilnehmer, die Ausübung der gewonnenen Identität im Gemeinschaftsmahl, das Rollenverhalten der Mahlteilnehmer, der Verlauf des Mahls und die Sprache des Mahls“.⁹¹ Diese komplexe Konstellation wird in Hinsicht auf die Konzepte von Identität, Sprache, Performanz, Liminalität und dynamische Konstruktivität der sozialen Beziehungen beschrieben. Al-Suadi bezieht in ihre Interpretation demnach ähnlich wie Strecker und Theißen die in den Quellen fassbare Selbstexplikation der neutestamentlichen Gemeinschaften mit ein. Die Wechselwirkung von Sprache und Ritual wird im Ergebnis nun so beschrieben, dass der sprachliche Ausdruck in seiner identitätsbildenden und performativen Bedeutung als zentral bestimmt wird: „So stellte sich heraus, dass der sprachliche

⁸⁶ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 59.

⁸⁷ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 69 u. 83.

⁸⁸ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 19–46.

⁸⁹ SOHAM AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 113–238.

⁹⁰ AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 59.

⁹¹ AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 311.

Ausdruck das Zentrum für eine liminale Gemeinschaft ausbildet, die existierende soziale Strukturen transformiert und die Entwicklung alternativer Lebensstile ermöglicht.⁹²

Al-Suadi knüpft hinsichtlich der Vorstellung der Liminalität an die Ritualtheorien Genneps und Turners an und führt exegetisch die bedeutungsorientierten Ritualinterpretationen von Strecker und Theißen weiter. Im Ergebnis werden dem sprachlichen Ausdruck für die Analyse des Rituals ein deutlicher Vorrang eingeräumt und zugleich die Variabilität und Dynamik der verschiedenen Gestaltungsformen des Gemeinschaftsmahls als Teil des jeweiligen sozialen Diskurses herausgestellt. Das neutestamentliche Gemeinschaftsmahl bildet demnach als Ritual keine Einheit, lässt sich zudem auch nicht auf eine Grundform zurückführen, sondern kann nur in Bezug auf die jeweilige Trägergruppe und deren Selbstexplikation in den neutestamentlichen und frühchristlichen Quellen angemessen interpretiert werden.

3.8. Zwischenbilanz

Die Interpretationen des neutestamentlichen Gemeinschaftsmahls von Meeks bis Al-Suadi folgen der Entwicklung der ritualwissenschaftlichen Forschung, die sich in verschiedene kulturanthropologische, kognitionswissenschaftliche und bedeutungsorientierte Interpretationsstränge ausdifferenziert hat. Die Unterscheidung von Handlung und Meinung, die DeMaris zu einer einseitigen Betonung der Handlung verschärft, ist durch die zunehmende Wahrnehmung des performativen Charakters von Sprache deutlich relativiert. In der Hauptlinie der kulturanthropologischen Ritualforschung gilt ein Ritual allerdings nach wie vor erst dann als verstanden, wenn seine anthropologischen, sozialen und adaptiven Funktionen beschrieben sind. In der kognitionswissenschaftlichen Ritualforschung gelten Religion und damit auch das religiöse Ritual als ein evolutionsnäheres Nebenprodukt, das Informationen vermittelt, die vor allem durch den Grad ihrer Sinnlichkeit und Emotionalität Wirkung entfalten.⁹³

Die „ideelle“ Ritualinterpretation, wie sie von Strecker und Theißen vertreten wird, kommt theologischen Interessen weit entgegen, steht aber empirisch auf einer vergleichsweise schwachen Basis, da sie Ausnahmestände wie permanente Liminalität (Strecker) oder den rituell inszenierten Tabuverstoß (Theißen) als Zentrum des neutestamentlichen Mahls bestimmt.⁹⁴ Die theologisch motivierte Überbetonung der Liminalität wird besonders deutlich, wenn Strecker in seiner ritualwissenschaftlichen Analyse der Taufe eine vermeintlich „maßgeblich liminal geprägte christliche Identität“ in den Mittelpunkt rückt.⁹⁵ Die ritualwissenschaftliche Sensation der Liminalität wird so zum Eigentlichen des Christlichen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass in dieser Rezeption der turnerschen Ritualtheorie die Tradition einer Religionsforschung nachwirkt, die Ugo Bianchi als „Irrationalismus protestantisch-romantischer Prägung“ bezeichnet hat.⁹⁶ Auch Al-Suadi folgt der Vorstellung einer aufgeladenen Liminalität, der wichtige Beitrag dieser Arbeit liegt aber darin, dass die dort entfaltete ritualtheoretische Exegese eine

⁹² AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 314.

⁹³ SEBASTIAN SCHÜLER, *Religion, Kognition, Evolution*, 269.

⁹⁴ Sie wird zudem positiv rezipiert von AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige* 235f.; DIETER ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 380.

⁹⁵ STRECKER, „Taufrituale im frühen Christentum“, 1430.

⁹⁶ UGO BIANCHI, *Probleme der Religionsgeschichte*, 14.

Vielzahl von Informationen in die Analyse des neutestamentlichen Mahls zu integrieren versteht und letztlich die zentrale Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks für das Verständnis des Rituals hervorhebt. Das öffnet exegetischen Ritualinterpretationen einen Entfaltungsraum, der nicht durch verobjektivierte Ritualtheorien begrenzt ist.

Für den methodisch gesicherten Umgang mit den Ergebnissen der Ritualforschung bieten sich die Überlegungen an, die Veyne zum Verhältnis von quellenbasierter Historie und theoriebasierter Soziologie angestellt hat. Nach Veyne beginnt Geschichte „mit der naiven Sicht der Dinge, wie sie der Mann von der Straße hat“.⁹⁷ Wissenschaftliche Geschichtsschreibung entwickelt dann aber Analysekatégorien, die über diese naive Sicht hinausgehen. Historische Forschung beruht demnach auf zwei Arbeitsweisen: auf der breiten Kenntnis der Quellen und auf deren methodischer Interpretation. Geschichtswissenschaft ist einerseits „Erzählen nach Quellen“ und andererseits deren „Konzeptualisierung“.⁹⁸ Mit Konzeptualisierung bezeichnet Veyne die Gesichtspunkte, die dazu befähigen, methodisch reflektiert und kritisch Wichtiges von Unwichtigem und die wesentlichen Antriebskräfte der historischen Prozesse von den nebensächlichen Gesichtspunkten zu scheiden. Wer nach dem neutestamentlichen und frühchristlichen Gemeinschaftsmahl fragt, sollte den kritisch erhobenen systematischen Fragehorizont der Ritualforschung als „Konzeptualisierung“ aufnehmen und auf die aus den Quellen geschöpften Informationen über jenes Mahl beziehen. So wird es möglich sein, die Kritik von Engberg-Pedersen aufzunehmen, der zwar die analytischen Möglichkeiten kognitionswissenschaftlicher Religionsforschung anerkennt, aber einwendet, dass die bisherige Forschung nicht in der Lage gewesen sei, die Menge und Vielfalt der durch die spezialisierte religionshistorische Forschung zugänglich gemachten Daten des frühen Christentums und des antiken Judentums angemessen zu berücksichtigen.⁹⁹ Die folgenden beiden Abschnitte sollen hier ansetzen. Ihr Ziel ist es, die kognitionswissenschaftliche Ritualforschung und die religionshistorische Forschung enger aufeinander zu beziehen.

4. Handlungselemente und Handlungsskript des Rituals Abendmahl

Zahlreiche kulturanthropologische Ritualinterpretationen konzentrieren sich auf die strukturierte Handlungsfolge des Rituals und stellen die Selbstexplikation der Trägergruppen zunächst zurück. Diese methodische Entscheidung wird aber inzwischen als „thought-action dichotomy“ kritisch reflektiert. Die Wahrnehmung des performativen Charakters von Sprache unterstreicht zudem, dass Handlung und Sprache keine Gegensätze sind.¹⁰⁰ Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden nach den Handlungselementen und dem Handlungsskript des Rituals Abendmahl in den Quellen vom Neuen Testament bis zu den Kirchenordnungen des 3. und 4. Jahrhunderts gefragt werden.

Die neutestamentlichen Texte lassen keine einheitliche Gestaltung der Mahlfeier erkennen. Lietzmann führte die divergenten Aussagen auf zwei „Urtypen“ zurück, das Brotbrechen in Fortführung der Mahlgemeinschaften Jesu und das Gedächtnismahl mit Brotbrechen am Anfang und Weinbecher am Ende zum Gedenken an das eine und letzte

⁹⁷ PAUL VEYNE, *Geschichtsschreibung*, 153.

⁹⁸ PAUL VEYNE, *Die Originalität des Unbekannten*, 10–12.

⁹⁹ TROELS ENGBERG-PEDERSEN, „Epilogue“, 304 u. 310.

¹⁰⁰ ROY A. RAPPAPORT, „Ritual und performative Sprache“, 193–197.

Mahl Jesu mit seinen Jüngern.¹⁰¹ Die Vielfalt ist aber von Anfang an größer gewesen. Heininger unterscheidet folgende frühchristliche Mahltypen: Sättigungsmahl, eucharistische Doppelhandlung, Brothandlung, Becherhandlung.¹⁰² Auf diese vier Grundelemente und deren Kombination wirkten zudem beständig kulturelle Mahlkonventionen ein, die wiederum in sich selbst vielfältig gewesen sind. In der Regel wird idealtypisch auf das hellenistische Symposion, das zwischen Mahl (δειπνον) und Umtrunk (σμπόσιον) unterscheidet, und auf die jüdische Mahlzeit, die durch Segensworte über alle Mahlelemente eingeleitet wird, verwiesen.¹⁰³ Vor diesem Hintergrund liegen verschiedene und divergierende Rekonstruktionen der Handlungsfolge der korinthischen Mahlfeier auf der Basis von 1Kor 11,17–33 unter Einbeziehung von 1Kor 10,16 vor: So nennt Theobald folgenden Ablauf: Privatmahl, Becher und Brotritus, Agape als leichtes Sättigungsmahl und schließlich Symposion mit Liedern, Gebeten und geistlichen Beiträgen. Demgegenüber schildert Schrage den von Paulus kritisierten Ritus als eine Abfolge von Privatmahl, Brotkommunion, Agape und Weinkommunion.¹⁰⁴ Zeller hingegen geht davon aus, dass das Brotwort ein Sättigungsmahl und das Kelchwort ein Trinkgelage eingeleitet haben.¹⁰⁵ Die Analysen der drei genannten Arbeiten unterscheiden sich deutlich in der beschriebenen Handlungsfolge. Weder ist Sicherheit über die Unterscheidung eines sättigenden Gemeinschaftsmahls von einer ritualisierten Brot- und Weinkommunion zu gewinnen, noch ist die Reihenfolge von Brot und Wein sicher festzuhalten, da 1Kor 10,16 und Did 9,2 (πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου) im Gegensatz zur Abendmahlsparedosis zuerst das Wort über den Kelch nennen. Obwohl also die Mahlpraxis und die damit verbundenen Konflikte dieser einen historisch greifbaren Gemeinde in Korinth recht ausführlich in 1Kor 8–11 diskutiert werden, vermag die neutestamentliche Exegese die Handlungsfolge nicht annähernd konsensual zu rekonstruieren. Immerhin besteht weitgehende Übereinstimmung über die Handlungselemente. Es wird jeweils damit gerechnet, dass ein Brotritus und ein Kelchritus begleitet von den performativen Äußerungen Segen bzw. Dankgebet im Rahmen eines sättigenden Gemeinschaftsmahls Bestandteile der korinthischen Mahlfeier gewesen sind.

Als Alternative zur Auswertung des korinthischen Abendmahls bietet sich angesichts des Quellenbefunds die Auswertung der Berichte über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern an. Da die synoptische Abendmahlsparedosis allerdings durch die Einbettung in den Passionsbericht narrativ gebrochen ist und zudem zahlreiche Exeget/inn/en davon ausgehen, dass es sich nicht um einen liturgischen, sondern um einen katechetischen und ätiologischen Text handle, ergeben sich hier weitere nahezu unüberwindbare Schwierigkeiten bei der Nutzung des Textes für die Rekonstruktion einer Handlungsfolge.¹⁰⁶

¹⁰¹ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 252.

¹⁰² BERNHARD HEININGER, „Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung“, 40.

¹⁰³ So die Beiträge in den Sammelbänden: DENNIS E. SMITH/HAL TAUSSIG, *Many Tables*; MARTIN EBNER, *Herrenmahl und Gruppenidentität*; JUDITH HARTENSTEIN, „Eine gewöhnliche und harmlose Speise?“, MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG, *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum*.

¹⁰⁴ WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 14.

¹⁰⁵ ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 368f.

¹⁰⁶ LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 227–230; HEININGER, „Das letzte Mahl Jesu“, 40; JENS SCHRÖTER, „Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen“, 78–83.

Auch in der Abendmahlsüberlieferung des 2. Jahrhunderts, bei Ignatius von Antiochien (Anfang 2. Jh.), Justin (Mitte 2. Jh.) und Irenäus (Ende 2. Jh.), steht die Handlungsfolge nicht im Mittelpunkt. Ignatius erwähnt an keiner Stelle den Ablauf des Mahls. Er ist zunächst daran interessiert, die Bedeutung der Handlung und der Ritualmedien zu definieren. Seine Eucharistievorstellung ist nach Paulsen und Schoedel vor allem am Gedanken der „Einheit“ bzw. „Eintracht“ orientiert.¹⁰⁷ Ignatius entwickelt dabei zwei Argumentationslinien: die soteriologische, die auf die Gegenwart des Heils in der Eucharistie ausgerichtet ist, und die ekklesiologische, die den Einheitsgedanken zum Ausdruck bringt.¹⁰⁸ Ignatius betont, wie wichtig es sei, dass die Eucharistie durch einen Bischof geleitet wird.¹⁰⁹ In der eucharistischen Zusammenkunft zeige sich die Einheit der Gemeinde. Diese ekklesiologischen Aussagen unterstreicht er mit der Deutung der Ritualmedien, so sei der Kelch das Blut zur Einigung (ἕνωσις).¹¹⁰ Er weiß zudem von Gegnern dieser Anschauungen, die offensichtlich die soteriologische Bedeutung der Ritualmedien bestreiten. Ignatius sieht sich dadurch dazu herausgefordert, diese durch prägnante Deutungen noch deutlicher hervorzuheben.¹¹¹ Für Ignatius sind die Ritualmedien „Heilmittel für die Unsterblichkeit“ (φάρμακον ἀθανασίας), „Gegengift gegen das Sterben“ (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), „Gottes Brot“ (ἄρτος θεοῦ), „Fleisch Jesu Christi“ (σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ) und „unvergängliche Liebe“ (ἀγάπη ἀφθαρτος).¹¹² Es sind diese kontroversen soteriologischen und ekklesiologischen Deutungen der Ritualmedien, nicht aber die Handlungsfolge des Rituals, die in der Eucharistiekonzeption des Ignatius im Mittelpunkt stehen.

In Justins Apologie, einem der ältesten Texte, die das Abendmahl schildern, sind die eigentlichen Aussagen zum Ablauf eines Mahls nach einer Taufe (Kp. 65) und eines Mahls im Gottesdienst (Kp. 67) von ausführlichen Erläuterungen zur Bedeutung der Mahlelemente und zur Herkunft des gemeinsamen Mahls (Kp. 66) unterbrochen.¹¹³ Die neutestamentliche Abendmahlsparadosis (1Kor 11,23b–26; Mk 14,22–24par.) wird im Rahmen der theologischen Erläuterungen Justins herangezogen, um Reflexionen über die Gestalt Jesu in „Fleisch und Blut für unsere Erlösung“ (σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν) anzustellen, nicht aber um den Ablauf des Mahls zu begründen.¹¹⁴

Auch Irenäus hält sich nicht mit Ausführungen über die Handlungsfolge des Abendmahls auf. Er thematisiert vielmehr die beiden Ritualmedien Brot (panis) und Becher (calix) als Beleg für die Wandlungs- und damit Erlösungsfähigkeit des Irdischen. So wie Brot und Becher in der Eucharistie ihre irdische Gestalt, die sie von der Schöpfung her empfangen haben, mit einer himmlischen verbinden, so werden auch die irdischen Leiber der Glaubenden in der Auferstehung am geistlich-himmlischen Anteil erhalten.¹¹⁵

¹⁰⁷ WILLIAM R. SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 56f.; HENNING PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, 155–157.

¹⁰⁸ Vgl. LOTHAR WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 178–180. Wehr unterscheidet eine christologische und eine ekklesiologische Thematisierung der Eucharistie bei Ignatius, übergeht dabei aber, dass dieser die Heilsgegenwart in der Eucharistie betont.

¹⁰⁹ IgnEph 13,1; 20,2; IgnSm 7,1; 8,1f.

¹¹⁰ IgnPhld 4.

¹¹¹ IgnSm 7,1.

¹¹² IgnEph 20,2; IgnRöm 7,3; vgl. IgnSm 7,1.

¹¹³ ANGELA STANDHARTINGER, „Mahl und christliche Identität bei Justin“, 296–304.

¹¹⁴ SCHRÖTER, „Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen“, 98f.

¹¹⁵ Iren. haer. IV 17,5 u. 18,5; vgl. V 2,3.

Das Abendmahl provozierte in der frühesten Geschichte des Christentums zahlreiche, teilweise subtile dogmatische und religionsphilosophische Interpretationen. Die offensichtliche Einfachheit des Rituals steht in einem auffälligen Missverhältnis zu der Vielfalt und Komplexität der mit ihm verbundenen Vorstellungen und Interpretationen. Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, dass die Asymmetrie zwischen der Einfachheit der Handlungsfolge des Rituals und der Komplexität seiner Interpretationen ein wesentliches Merkmal der von diesem Ritual ausgehenden Antriebskräfte und Dynamiken darstellt.

Für die Rekonstruktion einer strukturierten Handlungsfolge des Abendmahls sollten die erhaltenen liturgischen Texte und die Kirchenordnungen des 3. und 4. Jahrhunderts besonders ergiebig sein. Sie bieten, ritualwissenschaftlich gesprochen, die ältesten Handlungsskripte des Rituals. Zu untersuchen sind demnach drei der vier Kirchenordnungen des vorkonstantinischen Christentums: die Didache, die Traditio Apostolica und die syrische Didaskalia. Die vierte, die Apostolische Kirchenordnung, setzt eine bereits weit fortgeschrittene liturgische Entwicklung voraus und kann hier unbeachtet bleiben.

Die Didache stellt nach Lietzmann das „älteste uns erhaltene Formular“ des Abendmahls dar.¹¹⁶ Die Ausführungen in 9,1–10,7 und der Nachtrag in Kp. 14 setzen mit der Angabe „bezüglich der Eucharistie“ (περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας) ein und erläutern explizit den Kelch (περὶ τοῦ ποτηρίου) und das (gebrochene) Brot (περὶ δὲ τοῦ ἄρτου bzw. κλάσματος).¹¹⁷ Der Text gebraucht den Imperativ, um Gebote („so dankt!“; οὕτως εὐχαριστήσατε) und Verbote („keiner esse!“; μηδεὶς δὲ φαγέτω) auszudrücken. Er tritt also im Stil einer Anweisung auf. Der Handlungsablauf wird in zwei expliziten Anweisungen erwähnt, die allerdings mehr Fragen als Antworten hervorrufen. So wird in 10,1 die Zäsur nach der Sättigung zum Ausdruck gebracht, auf die ein Dankgebet folgen soll („Nach der Sättigung, dankt so!“; μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε). In 10,6 erfolgt eine Aufforderung „Wenn einer heilig ist, komme er!“ (εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω). Besonders die Bedeutung dieser letztgenannten Aussage ist unumstritten. Da in 10,1 bereits von Sättigung die Rede ist, fällt es schwer, die Wendung als Aufforderung zur Teilnahme am Abendmahl zu verstehen.¹¹⁸ Eine solche Deutung wäre nur möglich, wenn die Didache zwischen einem Sättigungsmahl und einer feierlichen Kommunion von Brot und Wein im engeren Sinn unterscheiden würde. Dagegen spricht aber, dass sich die Dankworte über Brot und Wein aus Did 9,1–4 eindeutig auf das Sättigungsmahl beziehen und bereits ausführlich die Bedeutung der Ritualmedien Brot und Wein erläutern. Vor diesem Hintergrund schlägt Wengst vor, die Aufforderung als eschatologische Aussage zu verstehen, die zu dem direkt folgenden eschatologischen Gebetsruf „Unser Herr, komm“ (μαρναναθά) in Beziehung steht.¹¹⁹ Diese Deutung führt zu einer Handlungsfolge des Rituals, nach der mit 10,1 das Mahl beendet ist. Sättigungsmahl und feierliche Kommunion sind nach dieser Interpretation nicht geschieden und das Dankgebet in 10,2–6 erfolgt nach dem

¹¹⁶ LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 230.

¹¹⁷ LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, 231) und GEORG SCHÖLLGEN (*Didache, Zwölf-Apostel-Lehre*, 121, Anm. 102) haben in 9,3 „das Gebrochene“ (κλάσμα). Anders KLAUS WENGST, *Didache (Apostellehre)*, 97f., Anm. 71: „Brot“, ἄρτος.

¹¹⁸ So GEORG SCHÖLLGEN, „Einleitung zur Didache“, 52–54. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, 236f.) rechnet mit einer Umstellung der liturgischen Anweisungen in 10,6, die ursprünglich vor die Kommunion und damit vor 10,1–5 gehörten.

¹¹⁹ KLAUS WENGST, „Einleitung“, 47; JOSEPH A. FITZMYER, „The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title“, 123–129.

Mahl und endet mit einem eschatologischen Ruf. Wengst rekonstruiert auf dieser Basis die Liturgie einer einheitlichen Mahlfeier, in der Brot und Wein zur Sättigung dienen. Er schlägt folgende Handlungsfolge vor: „Bechersegen, Brotsegen, Mahlzeit (und zwar nach 9,5 und 10,3 das Essen vor dem Trinken), Nachtischgebet“.¹²⁰ Auch Lietzmann bevorzugt mit etwas anderer Begründung die Handlungsfolge: kurzes Gebet über dem Becher, längeres über dem gebrochenen Brot, regelrechte Mahlzeit, Dankgebet.¹²¹ Schöllgen bleibt dagegen eher unentschieden und meint, die Didache wolle nur einzelne Elemente des Mahls regeln, nicht aber ein Gesamtformular der Mahlfeier bieten.¹²² Er neigt aber doch aufgrund seines realen Verständnisses der Notiz in 10,6 am ehesten zur Trennung von Sättigungsmahl und „Eucharistiefier im strengen Sinn“.¹²³ Die in der Didache verbindlich gemachten Gebete bezögen sich demnach auf ein Sättigungsmahl, an das sich die eigentliche Eucharistie anschliese, über die die Didache aber keine Auskunft mehr gebe.

Aus all dem ergibt sich, dass Lietzmanns These, die Didache biete ein Handlungsformular des Abendmahls, nicht zu halten ist. Die Anweisungen der Didache sind nicht auf die Handlungsfolge des Mahls ausgerichtet. Weder der Ablauf noch das Verhältnis von Sättigungsmahl und feierlicher Kommunion lassen sich auf der Basis dieses Textes eindeutig bestimmen. Die Ausführungen der Didache zielen vielmehr auf einzelne Aspekte des Mahls wie etwa die Gebete über die Ritualmedien Brot und Wein. Sie erlauben es, einzelne Handlungselemente zu interpretieren, nicht aber ein umfassendes Handlungsskript des Rituals zu rekonstruieren.

Die *Traditio Apostolica* (TA) wird in der älteren Literatur auch als Kirchenordnung des Hippolyt bezeichnet, ist aber wohl selbst in der auf das 3. Jh. zurückzuführenden Grundschrift als das Ergebnis einer komplexen Redaktionsarbeit anzusehen.¹²⁴ Nach Marksches und Plank lassen sich Aussagen aus der Entstehungszeit der Schrift bzw. aus der Zeit ihrer ersten konstituierenden Redaktion Anfang des 3. Jh. von den späteren Überarbeitungen nicht zuverlässig abheben.¹²⁵ Sie stellt die Eucharistie in einer Form dar, die bis in die Liturgiereformen der Gegenwart hinein als grundlegend gilt.¹²⁶

Die TA thematisiert nicht das Abendmahl als solches, sondern schildert die Handlungsfolge von verschiedenen Eucharistieformen im Zusammenhang mit der Einführung eines neuen Bischofs (TA 4–6) und im Anschluss an die Taufe der Katechumenen (TA 21), in TA 22 wird zudem knapp die sonntägliche Kommunion erwähnt.¹²⁷ Die Ausführungen in TA 4–6 und 21–22 unterscheiden zwischen einem Sättigungsmahl als Gemeinschaftsmahl (*cena domnica* oder *cena domini*) und der Eucharistie im engeren Sinn. Das zeigt sich z. B. in der Unterscheidung zwischen dem Segensbrot der Eucharistie und dem übrigen verwendeten Brot (TA 26). Das Gemeinschaftsmahl wird als Sättigungsmahl beschrieben, zu dem ein wohlhabender Privatmann einlädt und dessen Vorsitz der

¹²⁰ WENGST, „Einleitung“, 45.

¹²¹ LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 232f.

¹²² SCHÖLLGEN, „Einleitung zur Didache“, 52f.

¹²³ SCHÖLLGEN, „Einleitung zur Didache“, 52.

¹²⁴ CHRISTOPH MARKSCHIES, „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*?“, 43 u. 56; PAUL F. BRADSHAW, *The Apostolic Tradition*, 3f.

¹²⁵ CHRISTOPH MARKSCHIES, „Art. *Traditio Apostolica*“, 504f.; PETER PLANK, „Art. Kirchenordnungen“, 34.

¹²⁶ CLEMENS SCHOLTEN, „Art. Hippolyt“, 147–149; FRICKEL, „Art. Hippolyt“, 1783f.

¹²⁷ GEORG SCHÖLLGEN, „Einleitung zur *Traditio Apostolica*“, 191–195.

Bischof innehat. Aufgrund der liturgischen Rolle des Bischofs, die ebenfalls Dankgebete und Segensworte umfasst, sind die Unterschiede zur Eucharistie im engeren Sinn dennoch teilweise undeutlich. Möglicherweise sind diese Unklarheiten auch auf die höchst komplexe Textüberlieferung zurückzuführen, auf die Marksches hinweist.¹²⁸ Jedenfalls hat nach Schöllgen auch das Gemeinschaftsmahl eine „eucharistische Färbung“, dient aber, jedenfalls so wie es in der Grundschrift der *Traditio Apostolica* erscheint, vor allem sozialkaritativen und missionarischen Zwecken.¹²⁹

Im Mittelpunkt des Abendmahls anlässlich der Einführung eines neuen Bischofs steht der Bischof selbst. Nach TA 4 reichen die Diakone dem neu eingesetzten Bischof das Brot, das hier als „Opfer“ (*oblato/προσφορά*) bezeichnet wird. Dieser erhebt seine Hände über die Gaben und spricht ein ausführliches Gebet, das auch die Abendmahlsparadosis enthält und auf das teilweise mit Responsorien geantwortet wird. Nach TA 22 bietet der Bischof den Presbytern das Brot in seinem Mantel an, dem Volk (*populus*) teilt er das Brot, das zuvor von den Diakonen gebrochen worden war, aus. Das Abendmahl im Anschluss an die Taufe der Katechumenen in TA 21 nennt neben dem Brot und dem Kelch mit gemischtem Wein auch einen Kelch mit einer Mischung aus Milch und Honig. Die lateinische Fassung der *Traditio* sieht die Austeilung dreier Kelche in dieser Reihenfolge vor: 1. Wasser, 2. Milch, 3. Wein.¹³⁰ Die TA erlaubt es, zwischen einem sättigenden Gemeinschaftsmahl und einem symbolischen gottesdienstlichen Mahl zu unterscheiden. Sie konzentriert sich vor allem auf die Beschreibung und Normierung der Ritualhandlungen, die durch die verschiedenen kirchlichen Amtsträger ausgeführt werden.

Die syrische *Didaskalie* erwähnt zwar die Eucharistie, schildert aber an keiner Stelle den Verlauf etwas detaillierter. Die Eucharistie ist fester und zentraler Bestandteil des Gottesdienstes (Kp. 13), ihre Form wird vorausgesetzt, wie etwa Kp. 12 belegt. Dort wird der Sachverhalt besprochen, dass ein Bischof einer anderen Gemeinde zu Gast ist. Der Heimatbischof soll dem Gastbischof die Leitung der Eucharistie anbieten, jener dies aber aus Weisheit ablehnen und sich auf eine Ansprache beschränken. Die geschilderten Sachverhalte setzen eine komplexe Ämterstruktur mit einem erhöhten Statusbewusstsein voraus, die Schöllgen als das Ergebnis der „Professionalisierung“ des kirchlichen Amtes beschreibt.¹³¹ Die Kontrolle über die verschiedenen Formen der Mahlgemeinschaft durch den Bischof sei das zentrale Instrument zur Durchsetzung der tatsächlichen „Verfügungsgewalt“ des Bischofs gewesen.¹³²

Die Ausführungen der Kirchenordnungen des 3. und 4. Jahrhunderts, der *Didache*, der *Traditio Apostolica* und der syrischen *Didaskalie*, erlauben es nicht eine gemeinsame Grundform herauszuarbeiten.¹³³ Nicht einmal das Verhältnis von Sättigungsmahl und Eucharistie im engeren Sinn lässt sich eindeutig klären. Das hat seine Ursache auch in dem Sachverhalt, dass die genannten Texte nicht einfach Beschreibungen tatsächlicher

¹²⁸ MARKSCHIES, „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*?“, 56: Die TA scheide selbst in der ältesten Textgestalt aufgrund der komplexen Redaktionsgeschichte und zahlreicher Interpolationen als eigenständige Quelle aus.

¹²⁹ SCHÖLLGEN, „Einleitung zur *Traditio Apostolica*“, 195.

¹³⁰ Zu den Differenzen zwischen den Textversionen s. BRADSHAW, *The Apostolic Tradition*, 129–135.

¹³¹ GEORG SCHÖLLGEN, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*, 193f.

¹³² Ebd.

¹³³ PLANK, „Art. Kirchenordnungen“, 34; GEORG SCHÖLLGEN, „Zur Entstehung und Entwicklung der frühchristlichen Kirchenordnungen“, 13.

Abendmahlspraktiken sind. Jede der genannten Quellen enthält innovative Elemente und ist damit Beleg für die dynamische Entwicklung des Rituals.¹³⁴ Sie richten sich schließlich jeweils an bestimmte Adressatengemeinden und können ohnehin zunächst nur in Hinsicht auf die je besonderen Abfassungsverhältnisse ausgewertet werden.¹³⁵ Die vorkonstantinischen Kirchenordnungen repräsentieren zudem vor allem die orthodoxe Linie der Abendmahlsüberlieferung. Sie decken weder die apokryphe noch die nicht-orthodoxe Überlieferung zur Handlungsfolge des Rituals Abendmahl mit ab.¹³⁶ Eine ausschließliche Orientierung an dieser Literatur führte zudem dazu, dass allzu schnell auch bei der Analyse der ältesten Texte die Elemente des Mahls hervorgehoben würden, die Bestandteil des späteren Handlungsskripts des Abendmahls geworden sind. Wenn nun selbst die Kirchenordnungen bis ins vierte Jahrhundert keine einheitliche Handlungsfolge des Abendmahls aufweisen, dann belegt das eine anhaltend große Vielfalt in der Ausführung der feierlich gestalteten Gemeinschaftsmahle der Gemeinden. Es ist aus diesen Gründen unumgänglich, bei den einzelnen Handlungselementen anzusetzen, die in den ältesten Texten genannt sind, und auf eine Orientierung an der sich später als orthodox definierenden Gesamtgestalt des Abendmahls und einer annähernd fixierten Handlungsfolge zu verzichten.

5. Analyse des Handlungsinventars des Rituals Abendmahl

In den ersten drei Jahrhunderten hat sich keine feste Handlungsfolge des Abendmahls ausgebildet. Es kann demnach für eine ritualwissenschaftliche Analyse kein Handlungsskript des Rituals zugrunde gelegt werden. Es lässt sich jedoch eine Anzahl von Handlungselementen zusammenstellen und somit ein Handlungsinventar des Rituals Abendmahl definieren. Die Zusammenstellung der Handlungselemente zu einem Handlungsinventar wird sich nicht an einer hypothetischen Normalform des antiken Mahls, sei es das jüdische Mahl sei es das hellenistische Symposion, orientieren, sondern den Quellenbefund auswerten.¹³⁷

Im Folgenden soll deswegen das Handlungsinventar des frühchristlichen Mahles unter ritualtheoretischen Gesichtspunkten und in Orientierung an der religionshistorischen Forschung definiert und ritualtheoretisch analysiert werden.

Als Ausgangspunkt für die nähere Bestimmung des Handlungsinventars können die Ausführungen von Löhr gewählt werden.¹³⁸ Er strukturiert seine Analyse der Quellen zu den frühchristlichen Mahlfeiern nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Brot und Wein, 2. Abendmahl und Agape-Mahl, 3. „Brotbrechen“, 4. „Unser Herr, komm!“ und der „heilige

¹³⁴ PLANK, „Art. Kirchenordnungen“, 34.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Die apokryphen Texte werden z. B. nicht berücksichtigt in: CHRISTOPH MARKSCHIES, „Art. Abendmahl II“, 15–21.

¹³⁷ Deswegen bleibt etwa die These von MATTHIAS KLINGHARDT („Der vergossene Becher“, 55–58) unberücksichtigt, nach der die urchristliche Mahlfeier wie das hellenistische Symposion eine Libation umfasste. Die Rekonstruktion einer Libation aus Lk 22,20b ist an sich schon schwer nachvollziehbar. Die von Klinghardt als Argument angeführte Kasus-Genus-Inkongruenz zwischen τῷ αἵματι μου und ἐκχυννόμενον lässt sich auch als constructio ad sensum oder als Paralleleinfluss deuten. Die weitere Behauptung, dass die Libation der zentrale Bestandteil des Handlungsskripts aller frühchristlichen Mahlfeiern gewesen sei, ist noch weniger zu belegen. Vgl. MICHAEL WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 706f.

¹³⁸ HERMUT LÖHR, „Entstehung und Bedeutung des Abendmahls“, 67–79.

Kuss“, 5. Mahlgebete, 6. Räume, Zeiten, Teilnehmende, Ausschluss. Passt man diese quellsprachlich orientierte Beschreibung an die für das Handlungsinventar des Abendmahls ritualtheoretisch relevanten Sachverhalte an, zeichnen sich sieben Aspekte ab, die zu analysieren sind: 1. Ritualmedien („Brot und Wein“), 2. Grundfunktionen des Rituals („Abendmahl und Agape-Mahl“), 3. Ritualhandlungen („Brotbrechen“, „heiliger Kuss“), 4. Performative Äußerungen („Unser Herr, komm!“, „Mahlgebete“), 5. Räume und Zeiten, 6. Akteure des Rituals, 7. Exklusion und Inklusion („Teilnehmende, Ausschluss“). Diese Handlungselemente werden nun im Folgenden ritualwissenschaftlich interpretiert werden. Zwei Gesichtspunkte sollen im Durchgang ständig im Blick sein: 1. Die kognitionswissenschaftlichen Ritualtheorien und -analysen von Ketola, McCauley/Lawson, Pyysiäinen, Schüler, Uro und Whitehouse erhalten einen Vorzug gegenüber der ideellen und sensationalistischen Ritualinterpretation durch Turner, Strecker, Theißen und hinsichtlich der zentralen Stellung der Liminalität auch durch Al-Suadi. 2. Die Analyse orientiert sich so dicht wie möglich an den quellsprachlichen Aussagen vom Neuen Testament bis zu den Kirchenordnungen des 3. Jahrhunderts.

5.1. *Ritualmedien*

Douglas hat darauf aufmerksam gemacht, dass Ritualmedien frei wählbar und dem kommunikativen und interaktiven Charakter des Rituals untergeordnet seien.¹³⁹ Abweichungen in der Wahl der Ritualmedien hätten die Funktion, kontroverse Standpunkte sichtbar werden zu lassen.¹⁴⁰ Die kommunikative Struktur des Abendmahls besteht in der gemeinschaftlichen Anteilhabe an Brot und „Becher“ (ποτήριον; calixt). Der Inhalt des Bechers wird in der Regel aufgrund des Verständnisses von „Becher“ als feste Metonymie für Wein als ein Wasser-Wein-Gemisch (κράμα) verstanden. Beide Ritualmedien, „Brot“ und „Becher“ bzw. Wein-Wasser-Gemisch, sind im Alltagsleben antiker Menschen präsent. In den Kategorien der kognitionswissenschaftlichen Ritualtheorie repräsentieren sie somit nur ein geringes Maß an sinnlicher Attraktivität („sensory pageantry“) und damit eine ebenfalls geringe emotionale Signifikanz. Pyysiäinen verweist zudem darauf, dass Religionen einer einfachen Technik folgen. Sie definieren kontraintuitive Repräsentationen („counter-intuitive representations“).¹⁴¹ Ritualmedien erhalten typischerweise im Ritual als fixiertem Kommunikationsgeschehen eine von der alltäglichen abweichende Bedeutung und werden damit zu kontraintuitiven Repräsentationen. So werden auch die aus sich selbst heraus wenig signifikanten Ritualmedien Brot und Becher von der ältesten Fassung der Abendmahlsparadosis an mit der Deutung als „Leib“ (σώμα) und „Blut“ (αἷμα) zu solchen kontraintuitiven Repräsentationen. Die weiteren Deutungen, etwa durch Ignatius, der die Medien als Heilmittel, Gegengift usw. deutet, führen diese Technik religiöser Theoriebildung weiter. Bereits bei Ignatius zeigt sich, dass diese Deutungen der Ritualmedien insbesondere die Funktion haben, kontroverse Standpunkte zum Ausdruck zu bringen.¹⁴² Die Schwäche dieses lehrhaften Vorgehens besteht unter ritualtheoretischen Gesichtspunkten darin, dass die Ritualmedien einer Interpretation unterzogen werden, ohne dass damit eine sinnliche Veränderung der Ritualpraxis einhergeht,

¹³⁹ MARY DOUGLAS, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, 202.

¹⁴⁰ DOUGLAS, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, 223.

¹⁴¹ PYYSIÄINEN, *How Religion Works*, 235.

¹⁴² IgnSm 7,1.

wie sie etwa der qumranische yahad in seinen „besonderen“ Mahlzeiten vollzogen hat.¹⁴³ Eine solche sinnliche Veränderung lässt sich hingegen in den apokryphen Mahlberichten bemerken.¹⁴⁴ So legen die Akten des Paulus und der Thekla Wert darauf, dass beim Mahl kein Wein verwendet wird, sondern nur Brot, Gemüse und Wasser.¹⁴⁵ Merz meint, dass es sich um eine bewusste literarische Gestaltung handle, wenn das einfache Mahl der Paulusanhänger in ActThec 5 und besonders 25 kontrastierend zum üppigen Mahl seiner Gegner in 13 gezeichnet wird.¹⁴⁶ Es bleibt aber doch wahrscheinlich, dass hinter der literarischen Darstellung auch eine entsprechende Sondergruppenpraxis steht, zumal das Motiv des Weinverzichts auch in den Thomasakten begegnet.¹⁴⁷ Den asketischen und enkratitischen Grundzügen beider Apostelakten wird auch eine entsprechende Praxis korrespondiert haben, die sich durch die Wahl der Ritualmedien bewusst von anderen Gemeinschaftspraktiken abgrenzte.

Die mangelnde sinnliche Signifikanz der Ritualmedien provoziert auch Ergänzungen. Eine Texttradition der Didache, die Wengst als ursprünglich ansieht, stellt neben Brot und Kelch noch Ausführungen „bezüglich des Salböls“ (10,8: *περι δὲ τοῦ μύρου*).¹⁴⁸ Das Dankgebet über dieses wird auf gleiche Weise eingeleitet wie die Gebete über Brot und Kelch. Es ist genauso umfangreich und schließt mit der gleichen doxologischen Formel wie das Bechergebet. In den Thomasakten spielt das Salböl auch bei der Taufe eine hervorgehobene Rolle.¹⁴⁹ Auch TA 5 erwähnt die Darbringung von Öl (*oleum*) und TA 6 erweitert zudem den Kreis der Ritualmedien noch auf „Käse und Oliven“ (*caseus et olivae*). Im Mahl nach der Taufe wird schließlich auch ein Milch-Honig-Gemisch (*lac et mel*) genannt (TA 21). So werden dann drei Becher in dieser Reihenfolge von Presbytern bzw. Diakonen bereitgehalten: 1. Wasser, 2. Milch, 3. Wein.

Es sind drei Ergebnisse festzuhalten: 1. Die auffällig alltäglichen Ritualmedien Brot und Wein werden durch intensive symbolische Interpretationen zu kontraintuitiven Repräsentationen transformiert. Sie gelten demnach als Leib und Blut Christi, aber auch als Heilmittel, Gegengift, Liebe, Einheit u. a. 2. Abweichende Gruppierungen, wie sie hinter den apokryphen Apostelakten des Paulus und des Thomas zu vermuten sind, bringen ihre kontroverse Haltung dadurch zum Ausdruck, dass sie die Ritualmedien abwandeln. Sie verzichten im Mahl auf Wein und folgen im Gemeinschaftsmahl einer asketischen Praxis, die nur Brot, Gemüse und Salz zulässt. 3. Der geringe sinnliche Gehalt der beiden zentralen Ritualmedien Brot und Becher führt dazu, dass weitere Ritualmedien wie Öl, Käse und Oliven ergänzend neben diese treten.

5.2. Grundfunktionen des Rituals

Die Quellen zeigen bis ins 4. Jahrhundert eine gewisse Unentschiedenheit in der Verhältnisbestimmung der Sättigungsfunktion des Mahls und einer symbolisch vermittelten religiösen Funktion. 1Kor 11,20 verwendet zwar den Begriff Herrenmahl (*κυριακὸν δεῖ-*

¹⁴³ CLAUDIA BERGMANN, „Rituale Aspekte der Mähler“, 93–101.

¹⁴⁴ FRANÇOIS BOVON, „Die kanonische Apostelgeschichte und die apokryphen Apostelakten“, 369.

¹⁴⁵ ActThec 25. Vgl. JÖRG CHRISTIAN SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, 298–300.

¹⁴⁶ ANNETTE MERZ, „Tränken und Nähren mit dem Wort“, 269–295.

¹⁴⁷ ActThom 29, 49f., 158.

¹⁴⁸ WENGST, „Einleitung“, 57–59.

¹⁴⁹ ActThom 25–27, 119–121, 157.

πνον), um dieses von einem privaten Mahl abzugrenzen, nicht aber um ein Sättigungsmahl von einem feierlich sakralisierten symbolischen Mahl zu unterscheiden. Da zudem die *Traditio Apostolica* ausführlich über ein „Herrenmahl“ (*cena dominica*) als Sättigungsmahl im Unterschied zum gottesdienstlichen Mahl berichtet, ist deutlich, dass der Begriff „Herrenmahl“ unspezifisch verwendet wurde.

Die sozialen Funktionen eines sättigenden Gemeinschaftsmahl können recht schnell aufgezählt werden: Sie erfüllen eine physiologische Notwendigkeit, ermöglichen die Wahrnehmung einer Gemeinschaft als Gruppe, können sozial-karitative und missionarische Funktionen übernehmen, so etwa die Gemeinschaftsmahle in der Darstellung der syrischen Didaskalie. Darüber hinaus ist auch einem solchen, sättigenden und damit funktionalen Mahltyp eine symbolische bzw. religiöse Bedeutung nicht abzuspüren.

Schmidt-Leukel nennt drei Grundmotive: „Essen als Lebensquelle, Essen als Grundform menschlicher Lebensgestaltung, Essen als sozialer Grundakt“.¹⁵⁰ In Anknüpfung an Rudolf Otto und Mircea Eliade entfaltet er die These, dass sich diese Grundmotive durch eine symbolische bzw. rituelle Transformation in Beziehung zur Religion bringen lassen:

„Die Speisesymbolik in den Religionen, die rituelle Verwendung von Speise und Trank und schließlich die zahlreichen Speisevorschriften – sie alle scheinen auf je eigene Weise dem Ziel zu dienen, dem Menschen die Heiligkeit des Lebens, das heißt seine Transparenz für eine letztgültige Wirklichkeit ins Bewußtsein zu rufen.“¹⁵¹

Essen als kultureller Grundakt des Menschen ist demnach nicht per se profan, so dass auch die sättigenden Gemeinschaftsmahle der frühchristlichen Tradition aus dieser Perspektive nicht als weniger bedeutsam und weniger identitätsbildend erscheinen als der stärker ritualisierte Umgang im Abendmahl im engeren Sinn.

Es ist aber ebenso deutlich, dass bereits in der korinthischen Gemeinde die Frage aufkommt, welche Form des Mahls die symbolische Bedeutung, die in der Anteilhabe am transzendenten Wirken der Mittlerfigur besteht, klarer zur Darstellung bringt. Dabei spielt eine Funktion des Rituals eine besondere Rolle, die in der Strukturierung von Kuss besteht.¹⁵² Die neueren kognitionswissenschaftlichen Ritualtheorien heben die Bedeutung der „Synchronisation“ hervor. Das religiöse Ritual ist eine wenig aufwändige Form der Zusammenführung einer Vielzahl von Personen an einem Ort und zu einer Zeit. Schüler kommt zu dem Ergebnis:

„Religiöse Rituale stellen aber durch ihren sakralisierenden Charakter außerordentlich effektive Formen der Synchronisation dar. Die besonders hohe Synchronisationsdynamik in religiösen Ritualen verleiht diesen darüber hinaus eine spezielle, kohäsive Funktion zur Regeneration religiöser Gruppen.“¹⁵³

Die hohe Bedeutung der Synchronisation der Gemeinschaft bietet auch eine Erklärung der korinthischen Konflikte um das Mahl an, die sensationalistische Interpretationen in der Anknüpfung an Turner überflüssig macht.¹⁵⁴ Die Problematik der korinthischen Mahlpraxis, die Paulus in 1Kor 11,21 kritisiert, lag danach vor allem darin, dass für das

¹⁵⁰ PERRY SCHMIDT-LEUKEL, „Heiligkeit des Lebens“, 9–20.

¹⁵¹ SCHMIDT-LEUKEL, „Heiligkeit des Lebens“, 20.

¹⁵² HANS-GEORG SOFFNER, „Art. Ritual“, 403.

¹⁵³ SCHÜLER, *Religion, Kognition, Evolution*, 271.

¹⁵⁴ STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 331.

Herrenmahl kein Zeitpunkt für den gemeinsamen Beginn festgelegt war.¹⁵⁵ Die fehlende Synchronisation führte dazu, dass das sättigende Gemeinschaftsmahl weder seine sozialen Funktionen erfüllen noch seine symbolische Bedeutung zur Darstellung bringen konnte. Die Lösung des Paulus besteht zunächst im einfachen „Wartet aufeinander!“ (1Kor 11,33: ἀλλήλους ἐκδέχεσθε) und in einer verstärkten Ritualisierung des Herrenmahls (11,20: κυριακὸν δεῖπνον) im Gegensatz zum sättigenden individuellen Mahl (11,21: ἴδιον δεῖπνον). Er erreicht so, dass die Synchronisation der Gruppe in Raum und Zeit wieder gelingt und damit überhaupt die Basis für die sozialen Funktionen des Gemeinschaftsmahls und für die transzendente Anteilhabe an der Mittlerfigur gelegt wird.

5.3. Ritualhandlungen

Die ältesten Texte setzen die Ritualhandlungen voraus, ohne sie näher zu erläutern. Aus dem jüdischen Mahl ist der Ritus übernommen, dass Segensworte über die Bestandteile der Mahlzeit gesprochen werden (mBer V–VIII; bBer 35a–53b). Das hellenistische Symposion wirkt auf die Raumkonstellation der Mahlgemeinschaft ein, deren Teilnehmer „zu Tische liegen“ (Mk 14,18; Mt 26,20; Lk 22,27: ἀνακειῖσθαι), d. h. auf Klingen. Das Symposion wird ebenfalls die Zäsur zwischen Mahl und Umtrunk beeinflusst haben, die durch die Wendung „nach dem Mahl“ (1Kor 11,25; Lk 22,20: μετὰ τὸ δεῖπνησαι; vgl. Did 10,1) angedeutet ist. Als weitere Ritualhandlung ist im Neuen Testament, in Did 14,1 und in den apokryphen Apostelakten nur noch das Brotbrechen (κλᾶν ἄρτον) genannt. Erst die späteren Texte thematisieren die Austeilung des gebrochenen Brots näher. Falls der Brottritus auf Jesus selbst zurückgeht, wird man ihn am ehesten als prophetische Zeichenhandlung verstehen müssen, die die Tatsächlichkeit seiner Lebenshingabe inszeniert.¹⁵⁶ In der Wiederholung durch die Gemeinde, die Christus als Kyrios bekennt, liegt der Akzent auf der Wirkung der Lebenshingabe, die durch die Präposition „für“ (ὕπερ) ausgedrückt wird. Beide Deutungen, die der prophetischen Symbolhandlung und die der für die Gemeinschaft wirksamen Lebenshingabe, sind Interpretationen, die sich nicht aus dem Ritus als solchem ergeben. Diese nicht-sinnliche und damit kontraintuitive Verbindung von Brot und Wein mit der Lebenshingabe Jesu erklärt auch, warum es dazu kommt, dass zahlreiche neutestamentliche Texte einfach vom „Brot brechen“ sprechen, wenn sie das Gemeinschaftsmahl bezeichnen. Der Ritus des Brotbrechens führt die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft zu einem Zeitpunkt an einem Ort (1Kor 11,20; 14,23; Apg 2,44: ἐπὶ τὸ αὐτό) zusammen, d. h. der Ritus leistet die Synchronisation, und ermöglicht die Regeneration der Gemeinschaft.¹⁵⁷ Das Brotbrechen ist einerseits nur wenig aufwändig, da es sich um einen Alltagsvorgang handelt, es ist andererseits höchst effektiv in seiner Funktion, die Gemeinschaft zusammenzuführen, zu inszenieren und dadurch zu regenerieren.

Der „heilige Kuss“ bzw. die Freundschaftsgeste, die im Griechischen mit φίλημα ἄγιον bezeichnet wird, ist im Neuen Testament zwar mit der Gemeindeversammlung, aber nicht explizit mit dem Abendmahl verbunden. In der Didache und in der syrischen Dikaskalie wird er nicht erwähnt. Justin (apol. 65) und die Traditio Apostolica (TA 21) er-

¹⁵⁵ ANDREAS LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, 262; ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 367f.

¹⁵⁶ ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 370.

¹⁵⁷ SCHÜLER, *Religion, Kognition, Evolution*, 271.

läutern, dass der „heilige Kuss“ ausgetauscht wird, bevor dem Vorsteher die Ritualmedien gereicht werden. Es verwundert nicht, dass es einige Varianten der grundlegenden Ritualhandlungen gibt. Die Thomasakten berichten, dass der Apostel vor der Austeilung ein Kreuz in das Brot geritzt habe,¹⁵⁸ die Philippusakten kennen dagegen die Besprengung der Umstehenden aus einem Eucharistiekelch, der mit Wasser gefüllt ist.¹⁵⁹

Die Ritualhandlungen im engeren Sinn sind recht einfach gehalten. Sie bieten ein sinnliches Erlebnis, das aber nicht aus sich selbst heraus einen hohen Grad von Emotionalität erreicht. Letzteres ist in einem gewissen Umfang durch den „heiligen Kuss“ gegeben, aber auch der „Kuss“ bzw. die Freundschaftsgeste bleibt grundsätzlich im Rahmen des Alltäglichen. Insgesamt wird man festhalten können, dass das frühchristliche Mahl wenig aufwändige Ritualhandlungen umfasst. Das gilt auch für die Ergänzungen, die die apokryphen Akten kennen, nämlich das Einritzen eines Kreuzes in das Brot und die Besprengung der Umstehenden aus dem mit Wasser gefüllten Kelch, die so genannte Aspersio. Die genannten Handlungen erfordern keinen hohen Grad an Vorbereitung oder Kosten. Das erleichtert die relativ häufige Wiederholung, etwa in der wöchentlichen Zusammenkunft, von der Did 14, TA 22 und Iust. apol. 67, vielleicht aber auch schon 1Kor 16,2 und Apg 20,7 sprechen. Die Häufigkeit verweist einerseits auf die Bedeutung des Mahls zur Identitätsbildung, sie lässt andererseits aber auch vermuten, dass der Grad der Emotionalität, der für die Teilnehmer mit dem Abendmahl verbunden war, nicht besonders hoch gewesen ist. Das spricht eher gegen die Ansicht von Klinghardt, der im Anschluss an Mussner ausdrücklich formuliert: „Die Identität der frühchristlichen Gemeinschaft(en) ist ihr *συνεσθίειν*.“¹⁶⁰ Das gemeinsame Essen ist sicher ein wichtiger Bestandteil der Identität, die Ritualforschung macht aber darauf aufmerksam, dass die Bereitschaft zur Teilnahme an einem Ritual bereits die Anerkennung seiner Autorität voraussetzt und die Teilnahme ein Sich-Fügen bedeutet. Die Akzeptanz des Handlungsablaufs des Rituals beinhaltet auch die Akzeptanz der ihr zugrundeliegenden Annahmen, d. h. nicht das Mahl als solches bringt Identität hervor, sondern es setzt die Bereitschaft zur Unterwerfung unter den Ritualablauf und damit eine bestimmte identitäre Disposition des Ritualteilnehmers, und zwar seine Übereinstimmung mit den kontraintuitiven Repräsentationen der Ritualmedien, theologisch gesprochen: das Bekenntnis, voraus.¹⁶¹

5.4. Performative Äußerungen

Im Ritual nehmen performative Äußerungen eine besondere Stellung ein. Die Abendmahlsparadosis und die Erläuterung des Abendmahlsritus in 1Kor 10,16 enthalten die so genannten Deuteworte. Die Kirchenordnungen legen großen Wert auf die Formulierung der Dankgebete. Der Akt des „Dankens“ (*εὐχαριστεῖν*) ist so zentral verstanden, dass er zur Bezeichnung des gesamten Rituals als „Dank“ (*εὐχαριστία*) verwendet wird.¹⁶² Der Grundakt des Dankens bezieht sich zunächst auf die Ritualmedien, die dargebracht werden. Der Dank wird aber nicht durch die Ritualmedien als solche begründet, sondern durch die Wirkung, die diese im Ritus selbst entfalten. In der Didache steht die Mittei-

¹⁵⁸ ActThom 50.

¹⁵⁹ ActPhil 12,8.

¹⁶⁰ MATTHIAS KLINGHARDT, „Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum“, 15.

¹⁶¹ RAPPAPORT, „Ritual und performative Sprache“, 196.

¹⁶² WENGST, „Einleitung“, 43f.

lung dieser Wirkung im Mittelpunkt, was in jedem Dankgebet durch „bekannt machen“ (γνωρίζειν) ausgedrückt wird.

Der eschatologische Ruf „Herr, komm“ (μαρὰν ἄθᾶ) oder „Unser Herr, komm“ (μαρὰναθᾶ) gehört wohl ursprünglich in die Gemeindeversammlung (1Kor 16,22), wird aber in der Didache mit dem Abendmahl in Verbindung gebracht (Did 10,6).¹⁶³ Seine Bedeutung im Zusammenhang des Ritus ist nicht ganz klar. Möglicherweise war er in der ersten Generation, die noch mit der Parusie Christi rechnete, so verstanden worden, dass der gottesdienstliche Ruf das Kommen des Kyrios beförderte. Zugleich aber scheint mit dem Ruf an eine rituelle Vergewärtigung des Kyrios gedacht zu sein. In dem Ruf käme dann auch zum Ausdruck, was nach Al-Suadi das neutestamentliche Gemeinschaftsmahl insgesamt charakterisiert, dass nämlich Jesus als „der Symposiarch des Mahls“ gilt.¹⁶⁴

5.5. Räume und Zeiten

Das Ritual des Abendmahls bedarf keines besonderen Raumes. Jeder Versammlungsraum ist für eine solche Zusammenkunft geeignet. Auch die vorkonstantinischen Kirchenordnungen erwähnen noch keine repräsentativen oder sakralisierten Räume. Der Zeitpunkt für das Mahl wird mit dem Tag nach dem Sabbat, dem Sonntag (τῆ τοῦ Ἡλίου λεγομένη ἡμέρα) angegeben.¹⁶⁵ Da der Sabbat aber nach jüdischem Tagesrhythmus mit dem Sonnenuntergang endet und der Tag nach dem Sabbat mit dem Abend beginnt, könnte auch an eine abendliche Versammlung nach dem Sabbatgottesdienst gedacht sein.¹⁶⁶ Plinius erwähnt eine Zusammenkunft zum Mahl (ad capiendum cibum), die er von einer morgendlichen Versammlung vor Sonnenaufgang (ante lucem convenire) zum Gesang und wechselseitiger Verpflichtung unterscheidet.¹⁶⁷ Auch die Traditio Apostolica und die Thomasakten erwähnen abendliche Zusammenkünfte, für die Lampen benötigt werden.¹⁶⁸ Das spricht ebenfalls dafür, dass es keine zeitliche Überschneidung mit dem Sabbat gab. Das frühchristliche Mahl war demnach wohl keine Konkurrenz zur Synchronisationsfunktion des Sabbats.

5.6. Akteure des Rituals

Das Ritual als Mittel der Synchronisation einer Gruppe verlockt auch dazu, hierarchische Strukturen auszubilden, die die Macht erhalten, über die Rhythmen der Synchronisation und deren Bedingungen zu bestimmen. Auf diese Weise wird das Ritual zum Gegenstand von Machtkonkurrenzen und erhält eine politische Dimension. Die neutestamentlichen Texte und die Didache bringen noch keine ausgeprägte Ämterstruktur mit der Synchronisationsfunktion des Rituals in Verbindung. Eine erste Auseinandersetzung mit diesem Sachverhalt deutet sich aber an, wenn in der Didache ausdrücklich erklärt wird, dass den Propheten als einziger Statusgruppe das Recht erhalten bleiben soll, beliebig ausführliche eucharistische Gebete zu sprechen (Did 10,7).

¹⁶³ FITZMYER, „The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title“, 123–129.

¹⁶⁴ AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige*, 316.

¹⁶⁵ Iust. apol. 67.

¹⁶⁶ STANDHARTINGER, „Mahl und christliche Identität bei Justin“, 303.

¹⁶⁷ Plin. epist. 10,96,7.

¹⁶⁸ TA 25 (= 29B, BRADSHAW); ActThom 26f.

Bei Ignatius bekommen diese Fragen eine erhöhte Bedeutung. Er fordert nicht nur die regelmäßige Teilnahme am Mahl,¹⁶⁹ sondern vertritt auch die Vorstellung, dass die Präsenz eines Bischofs notwendig sei, damit das Ritual „zuverlässig“ (βέβαιος) ist.¹⁷⁰ Weiter fortgeschritten ist die Ämterstruktur, die Justin mit dem Abendmahl in Verbindung bringt. Er kennt einen „Vorsteher“ (ὁ προεστώς) des Rituals. Diesem werden die Ritualmedien gereicht, dann leitet er, unterstützt von den „Diakonen“ (διάκονοι), das Abendmahl für die „Brüder“ (ἀδελφοί) und vor dem „Volk“ (λαός).¹⁷¹ Die *Traditio Apostolica* kennt ebenfalls eine klare und differenzierte Ämterstruktur. In TA 22 werden der Bischof, Presbyter, Diakone und das Volk genannt. Die syrische *Didaskalie* scheint sogar explizite Machtansprüche und Statusfragen im Umfeld der Mahlgestaltung auszutragen. Sie reklamiert für den Bischof den Vorsitz sowohl im Abendmahl im engeren Sinn als auch in den von reichen Gemeindemitgliedern gestifteten Sättigungsmählern. Schöllgen interpretiert die Ausführungen über die Mahlsituation als Versuch, die Verfügungsgehalt des Bischofs in der Gemeinde durchzusetzen.¹⁷²

Die kognitionswissenschaftliche Ritualtheorie diskutiert diese Sachverhalte unter dem Gesichtspunkt der besonderen Funktionsträger („special agents“). Für die Interpretation eines Rituals ist es von großer Bedeutung, ob und auf welche Weise es an besondere Funktionsträger gebunden ist. Die Entwicklung des Abendmahls führt nachweislich zu einer sehr differenzierten Struktur von bezüglich ihrer Autorität abgestuften Funktionsträgern, wie etwa die Unterscheidung von Diakon, Presbyter und Bischof in der TA belegt. Nun ist die kognitionswissenschaftliche Ritualtheorie nicht an den damit verbundenen Machtfragen interessiert. Sie stellt vielmehr die These auf, dass es einen proportionalen Zusammenhang zwischen der Angewiesenheit auf einen oder mehrere besondere Funktionsträger und der sinnlich-emotionalen Wirkung des Rituals gibt. Die differenzierte Gestaltung des Zusammenwirkens der besonderen Funktionsträger macht demnach nicht nur die Machtstruktur der religiösen Gemeinschaft transparent, sondern erhöht auch die sinnlich-emotionale Wirkung des Rituals. Letztere ist wiederum ein Indikator für die Effekte des Rituals auf den Gruppenzusammenhalt und die Bereitschaft der Ritualteilnehmer, sich für die religiöse Gruppe zu engagieren. Die zunehmende Bedeutung der Funktionsträger im ekklesialen Mahl ist ein Indikator dafür, dass die emotionale Signifikanz des Rituals und dessen Effekte für die Gruppenidentität in den ersten Jahrhunderten eher zu als abgenommen haben. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die These von einer Degenerierung des ekklesialen Mahls von einem transformativen Ritual im turnerschen Sinn zu einer konventionalisierten Zeremonie, als wenig plausibel.¹⁷³ Gerade die Integration von Funktionsträgern („special agents“) in den Handlungsablauf des Rituals erhöhte dessen transformative Effektivität.

5.7. Exklusion und Inklusion

Die neutestamentlichen Texte thematisieren Fragen der Inklusion und Exklusion im Zusammenhang mit dem Abendmahl nicht explizit. Sie gehen allerdings durchweg davon

¹⁶⁹ IgnEph 13,1; 20,2; IgnPhld 4; IgnSm 7,1.

¹⁷⁰ IgnSm 8,1f.

¹⁷¹ Iust. apol. 65 u. 67.

¹⁷² SCHÖLLGEN, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*, 193f.

¹⁷³ VICTOR TURNER, *Vom Ritual zum Theater*, 128.

aus, dass die Teilnehmer zur Gruppe gehören. Erst die Didache fordert ausdrücklich, dass nur Getaufte am Abendmahl teilnehmen sollen (Did 9,5). Diese Anschauung steht auch hinter den Ausführungen zur Eucharistie des Täuflings in Justins Apologie Kp. 65 und in TA 21. Die Taufe wird dadurch dem Abendmahl in ihrer Bedeutung übergeordnet. Dieser Sachverhalt wird noch durch die Einführung des Katechumenats und die damit verbundene langwierige Vorbereitung auf die Taufe verstärkt. Die rituelle Struktur der Taufe, die mit einem Exorzismus beginnt und die das dreifache Untertauchen des ganzen Körpers des Täuflings vorsieht, um nur einige Elemente ihrer komplexen Liturgie zu nennen (TA 17–21), zeigt, dass diese als das intensivere emotional-sinnliche Ritual empfunden wurde. Nach Wilken war das „Erlebnis“ der Taufe im frühen Christentum „das große christliche Schauspiel“.¹⁷⁴ Sie entschied auch über Zulassung oder Ausschluss von Teilnehmern am Mahl der frühchristlichen Gemeinden.

5.8. Fazit

Die Ergebnisse der ritualwissenschaftlichen Analyse lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen: 1. Es existiert vor dem 3. Jahrhundert kein Handlungsskript des Rituals. In der Apologie Justins und in der *Traditio Apostolica* (TA) lassen sich immerhin ausführliche Ablaufschilderungen finden, die aber jeweils einen eingeschränkten Zweck erfüllen. Die Ausführungen Justins sind an Außenstehende gerichtet und erfahren dadurch eine spezifische Verfremdung der Darstellungsweise. Die Ausführungen der TA stellen schon eher ausdrückliche Handlungsskripte dar, sie erläutern aber nicht die gottesdienstliche Eucharistie, sondern zwei Sonderformen: Das Mahl anlässlich der Einführung eines Bischofs und das Mahl nach der Taufe. Der Ablauf des regelmäßigen Mahls der Gemeinde wird in allen Texten bis ins dritte Jahrhundert als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht eigens erläutert. Dies unterstützt die Einschätzung, dass sich das regelmäßige Mahl der Gemeinden an den üblichen Abläufen konventioneller Mahlzusammenkünfte orientiert hat.

2. Das Fehlen eines Handlungsskripts einerseits und die komplexen, kontroversen und ausführlichen Interpretationen des Mahls und der Ritualmedien andererseits stehen im Widerspruch zu der Annahme, dass das Mahlritual im Mittelpunkt der Identität der frühchristlichen Gemeinschaften stand, wie das etwa besonders pointiert DeMaris und Klinghardt vertreten. Vielmehr ist deutlich, dass der Ablauf des Mahles durch performative Äußerungen mit teilweise komplexen Interpretationen der Ritualmedien und der Ritualfunktionen einem intensiven und beständigen Deutungsdiskurs unterworfen wurde. Folgt man der Sichtweise von Whitehouse, dass sich Religionen danach unterscheiden lassen, in welchem Maße sie durch ihren Lehrgehalt (doctrinal) oder ihren sinnlichen Gehalt (imagistic) bestimmt sind, dann wird man für das frühe Christentum feststellen können, dass beide von Whitehouse als Oppositionen eines Kontinuums aufgefassten Sachverhalte im Mahl aufs engste verknüpft sind. Diese starke Korrespondenz von Lehrgehalt und Erfahrungsdimension ist für das Christentum charakteristisch und bestätigt, dass das frühe Christentum im Bekenntnis seine identitätsbildende Mitte hatte. Das Bekenntnis im Sinne der Anerkennung der Annahmen, auf denen die Zusammenkunft zum Mahl beruht, ist die Voraussetzung für die Ritualteilnahme.

¹⁷⁴ ROBERT LOUIS WILKEN, *Der Geist des frühen Christentums*, 45.

3. Die beschränkte Bedeutung des Mahls als Ritual im frühen Christentum zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Ritualhandlung und die Ritualmedien durch ihre Schlichtheit und Alltäglichkeit charakterisiert sind. Ihre Fähigkeit, außerordentliche Erfahrungen zu vermitteln oder intensive emotionale Erlebnisse hervorzurufen, ist beschränkt. Auch wenn in Rechnung zu stellen ist, dass auch einfachste Ritualhandlungen durch subjektive und auf die individuelle Biographie bezogene Interpretationen einen hohen Emotionsgehalt für den einzelnen Ritualteilnehmer haben können, wird man doch im Blick auf die Trägergruppe eher den Annahmen der kognitionswissenschaftlichen Ritualtheorie folgen können, nach dem sich Aufwand und Emotionalität wechselseitig bedingen. Das geringe Maß an sinnlicher Intensität und Emotionalität weist nach den Theorien von McCauley/Lawson und Pyysiäinen auf eine eingeschränkte Bindekraft des Rituals hin. Das neutestamentliche und frühchristliche Mahl als Ritual scheint deswegen kaum dazu in der Lage zu sein, in einer liminalen Phase eine Gegengesellschaft (Antistruktur) und die Erfahrung der Aufhebung von sozialen Gegensätzen (*communitas*) zu vermitteln oder gar eine solche Liminalität auf Dauer zu stellen, wie das im Anschluss an Turner mit unterschiedlichen Akzenten von Strecker, Theißen und Al-Suadi angenommen wird.

4. Die Schlichtheit und die Alltäglichkeit des Mahls provozierten verschiedene frühchristliche Gruppen dazu, das Ritual komplexer zu gestalten. In der Tradition, die die apokryphen Apostelakten repräsentieren, setzt sich die Vorstellung durch, dass auch im Mahl die asketische und enkratitische Ausrichtung der Gemeinschaft erfahrbar sein sollte. Die orthodoxe Linie der Entwicklung konzentriert sich auf die Ausbildung einer komplexen Ämterstruktur von Bischof, Presbytern und Diakonen, die vor allem sich selbst im Mahl inszeniert und regeneriert. In beiden Bereichen entwickeln sich auch verschiedenen Sonderformen, die sich in zusätzlichen Ritualmedien wie z. B. Öl, Milch oder Honig Ausdruck verleihen.

5. Die Schlichtheit des Ablaufs und die Alltäglichkeit der Medien des frühchristlichen Mahls ermöglichen eine hohe Wiederholungsfrequenz. Das verweist auf eine der wichtigsten Leistungen eines sakralen Rituals: die effektive Synchronisation der Gemeinschaft. Das gemeinsame Mahl trägt demnach dazu bei, die Mitglieder der Gemeinschaft mit großer Sicherheit und Selbstverständlichkeit in regelmäßigen Abständen zusammenzuführen. Die sozialen Funktionen des Mahls als Ritual sind demnach in enger Beziehung zur Gemeindeversammlung zu interpretieren. Es unterstützt das Zusammenkommen, ist aber nicht dessen Kerngehalt. Nicht das Zusammenessen macht die Identität der Gemeinschaft aus, sondern die Erwartung, dass diese Zusammenkunft als Ganze die Beziehung zum Supranaturalen herstellt, d. h. quellsprachlich gesprochen, dass das Bekenntnis zu Jesus als Kyrios in den vielen Bezügen der Gemeinschaft vom Gebet über die Prophetie bis zum Charisma erfahrbar wird.

Bibliographie

- AL-SUADI, SOHAM, *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (TANZ 55), Tübingen 2011.
- BACHMANN-MEDICK, DORIS, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek ²2007.
- BELL, CATHERINE, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992.
- BELLIGER, ANDRÉA (ed.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden ⁵2013.

- BERGMANN, CLAUDIA, „Rituelle Aspekte der Mähler in den Schriftrollen von Qumran“, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012, 79–102.
- BIANCHI, UGO, *Probleme der Religionsgeschichte*, Göttingen 1964.
- BOVON, FRANÇOIS, „Die kanonische Apostelgeschichte und die apokryphen Apostelakten“, in: JÖRG FREY/CLARE K. ROTHSCILD/JENS SCHRÖTER (eds.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Tübingen 2009, 349–379.
- BRADSHAW, PAUL F., *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2002.
- BRÄUNLEIN, PETER J., *Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden: Springer 2012.
- BURKERT, WALTER, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin ²1997.
- DEMARIS, RICHARD E., *The New Testament in its Ritual World*, London 2008.
- DOUGLAS, MARY, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt 1986.
- DURKHEIM, EMILE, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1994 [orig. Les formes élémentaire de la vie religieuse, 1912].
- EBNER, MARTIN (ed.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg 2007.
- EMBER, CAROL R./EMBER, MELVIN, *Cultural Anthropology*, Boston, Mass. ¹³2011.
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS, „Epilogue“, in: PETRI LUOMANEN/ILKKA PYYSIÄINEN/RISTO URO (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science* (Biblical interpretation series 89), Leiden 2007, 299–311.
- FITZMYER, JOSEPH A., „The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title“, in: DERS., *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBL.MS 25), Chico 1979, 115–142.
- FRICKEL, JOSEF, „Art. Hippolyt“, in: RGG⁴ 3 (2000) 1783f.
- GEERTZ, CLIFFORD, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main ¹¹2012.
- GENNEP, ARNOLD VAN, *Übergangsriten = (Les rites de passage)*, Frankfurt am Main ³2005.
- GOODY, JACK, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge 2010.
- HARTENSTEIN, JUDITH (ed.), *„Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008.
- HEININGER, BERNHARD, „Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung“, in: DERS., *Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 2010, 27–61.
- KETOLA, KIMMO, „A Cognitive Approach to Ritual Systems in First-Century Judaism“, in: PETRI LUOMANEN/ILKKA PYYSIÄINEN/RISTO URO (Hg.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science* (Biblical interpretation series 89), Leiden 2007, 95–114.
- KLAWANS, JONATHAN, *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, New York/Oxford 2006.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, „Der vergessene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht“, in: *Early Christianity* 3 (2012), 33–58.
- „Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum“, in: DERS./TAUSSIG, HAL (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012, 1–15.
- „Nehmt und eßt, das ist mein Leib‘ Mahl und Mahldeutung im frühen Christentum“, in: PERRY SCHMIDT-LEUKEL (ed.), *Die Religionen und das Essen*, Kreuzlingen/München 2000, 37–69.
- KLINGHARDT, MATTHIAS/TAUSSIG, HAL (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56) Tübingen 2012.
- LIEZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin 1955.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000.
- LÖHR, HERMUT, „Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühesten Christentum“, in: DERS. (ed.), *Abendmahl* (Themen der Theologie 3), Tübingen 2012, 51–94.
- LUOMANEN, PETRI/PYYSIÄINEN, ILKKA/URO, RISTO, „Introduction: Social and Cognitive Perspectives in the Study of Christian Origins and Early Judaism“, in: DIESS. (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science* (Biblical interpretation series 89), Leiden 2007, 1–33.

- MACDONALD, MARGARET Y., „Beyond Identification of the Topos of Household Management: Reading the Household Codes in Light of Recent Methodologies and Theoretical Perspectives in the Study of the New Testament“, in: *NTS* 57 (2010) 65–90.
- *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (MS.SNTS 60), Cambridge 1988.
- „Slavery, Sexuality and House Churches: A Reassessment of Colossians 3.18–4.1 in Light of New Research on the Roman Family“, in: *NTS* 53 (2007) 94–113.
- MALINOWSKI, BRONISŁAW, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Frankfurt am Main 22005. [Orig. A Scientific Theory of Culture, 1944].
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, „Art. Abendmahl II: Kirchengeschichtlich. 1. Alte Kirche“, in: *RGG*⁴ 1 (1998) 15–21.
- „Art. Traditio Apostolica“, in: *RGG*⁴ 8 (2005) 504f.
- „Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica?“, in: WOLFRAM KINZIG/CHRISTOPH MARKSCHIES/MARKUS VINZENT (eds.), *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (AKG 74), Berlin/New York 1999, 1–74.
- MCCAULEY, ROBERT N./LAWSON, E. THOMAS, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002.
- MEEKS, WAYNE A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, London/New Haven, Conn. 1983.
- MERZ, ANNETTE, „Tränken und Nähren mit dem Wort. Der Beitrag der Mahlszenen zur narrativen Theologie der Paulusakten“, in: JUDITH HARTENSTEIN (ed.), *„Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 269–295.
- MITCHELL, JON P., „Art. Ritual“, in: ALAN BARNARD/JONATHAN SPENCER (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London ²2010, 617–620.
- OTTO, RUDOLF, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha ¹⁰1923.
- PAULSEN, HENNING, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (FRLANT 29), Göttingen 1978.
- PLANK, PETER, „Art. Kirchenordnungen“, in: *LThK* 6 (1997) 33–38.
- PYYSIÄINEN, ILKKA, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden 2001.
- RAPPAPORT, ROY A., „Ritual und performative Sprache“, in: BELLIGER, ANDRÉA (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden ⁵2013, 189–208.
- SALZMANN, JORG CHRISTIAN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT 2/59), Tübingen 1994.
- SCHMIDT-LEUKEL, PERRY, „Heiligkeit des Lebens. Über den Zusammenhang von Essen und Religion“, in: DERS. (ed.), *Die Religionen und das Essen*, Kreuzlingen/München 2000, 9–20.
- SCHOEDEL, WILLIAM R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München 1990.
- SCHÖLLGEN, GEORG, *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre* (FC 1), Freiburg 1991.
- *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie* (JAC.E 26), Münster 1998.
- „Einleitung zur Didache“, in: DERS., *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre* (FC 1), Freiburg 1991, 25–94.
- „Einleitung zur Traditio Apostolica“, in: DERS., *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre* (FC 1), Freiburg 1991, 143–208
- „Zur Entstehung und Entwicklung der frühchristlichen Kirchenordnungen“, in: DERS., *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre* (FC 1), Freiburg 1991, 13–21.
- SCHOLTEN, CLEMENS, „Art. Hippolyt“, in: *LThK* 5 (1996) 147–149.
- SCHRAGE, WOLFGANG, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17–14,40)* (EKK VII/3), Neukirchen 1999.
- SCHRÖTER, JENS, „Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferung im 1. Korintherbrief“, in: *ZNW* 100 (2009) 78–100.
- SCHÜLER, SEBASTIAN, *Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*, Stuttgart 2012.

- SMITH, DENNIS E./TAUSSIG, HAL: *Many Tables. The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*, London 1990.
- SOFFNER, HANS-GEORG, „Art. Ritual“, in: EIKE BOHLKEN, EIKE/CHRISTIAN THIES (eds.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur und Technik*, Stuttgart 2009, 402–406.
- STANDHARTINGER, ANGELA, „Mahl und christliche Identität bei Justin“, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012, 279–305.
- STRECKER, CHRISTIAN, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.
- „Notizen zur Bedeutung des Rituals im Neuen Testament“, in: *Glaube und Lernen* 13 (1998), 38–49.
- „Taufrituale im frühen Christentum und der Alten Kirche. Historische und ritualwissenschaftliche Perspektiven“, in: DAVID HELLHOLM et al. (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, Early Christianity III* (BZNW 176), Berlin/New York 2011, 1383–1440.
- THEISSEN, GERD, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh³ 2003.
- TURNER, VICTOR, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main/New York 1989.
- *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt 1989.
- URCHS, MAX, *Maschine, Körper, Geist: Eine Einführung in die Kognitionswissenschaft*, Frankfurt am Main 2002.
- URO, RISTO: „Gnostic Rituals from a cognitive perspective“, in: PETRI LUOMANEN/ILKKA PYYSIÄINEN/RISTO URO (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science* (Biblical interpretation series 89), Leiden 2007, 115–137.
- URO, RISTO. „Kognitive Ritualtheorien. Neue Modelle für die Analyse urchristlicher Sakramente“, in: *EvTh* 71 (2011) 272–288.
- VEYNE, PAUL, *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1988.
- *Geschichtsschreibung – und was sie nicht ist* [franz. Original: *Comment on écrit l’histoire*], Frankfurt am Main 1990.
- WEHR, LOTHAR, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NtA.NF 18), Münster 1987.
- WENGST, KLAUS (Hg.), *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt 1984.
- „Einleitung“, in: DERS. (ed.), *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt 1984, 5–63.
- WHITEHOUSE, HARVEY, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford 2000.
- WILKEN, ROBERT LOUIS, *Der Geist des frühen Christentums*, Gütersloh 2004.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

Vom Wasser zum Brot

Die Verbindung von Taufe und Mahl in Texten des Neuen Testaments¹

Hans-Ulrich Weidemann

Abstract

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

1. Einleitung

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

¹ Ausfürlich zu dieser Thematik HANS-ULRICH WEIDEMANN, Taufe und Mahlgemeinschaft.

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

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

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

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

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

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

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

⁴ So gegen meine eigene Darstellung jüngst HERMUT LÖHR, „Abendmahl und Ethik“, 15f. Anm. 40.

⁵ Justin, *Apol* I 61+65 und dazu HANS-ULRICH WEIDEMANN, „Taufe und Taufeucharistie“, 1485–1492. Zum Befund bei Justin zusammenfassend MAXWELL E. JOHNSON, „Christian Initiation“, 697: „this entire process of becoming a Christian culminated in sharing in the prayers, kiss, and eucharist of the community“.

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

⁷ BRADSHAW, „Homogenization“, 9.

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

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

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

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

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

2.1. Jüdische Gäste in nichtjüdischen Häusern: Lukas

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

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

⁸ FRIEDRICH AVEMARIE, *Tauferzählungen*, 44–49.

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

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

2.1.1. Mahlgemeinschaft im Haus des Cornelius

Zweifellos bildet die Geistausgießung auf die im Hause des Cornelius versammelten Nichtjuden (10,44–46) den Höhepunkt der Erzählung in Apg 10. Dieser Höhepunkt wurde von Lukas erzählerisch höchst aufwändig vorbereitet. Dies beginnt bei der Charakterisierung der beiden Hauptpersonen: Petrus wird in Apg 10 auffallend „jüdisch observant“ geschildert¹¹, Cornelius dagegen „as Jewish as a Gentile can be without ceasing to be a Gentile“¹². Hinzu kommt, dass Cornelius damit keineswegs alleine ist: sein ganzer οἶκος teilt seine Frömmigkeit und seinen Glauben an den Gott Israels.

Die Erzähllogik der Geschichte zielt auf den Eintritt des Petrus in das Haus des Nichtjuden ab.¹³ Der zu Beginn der Geschichte erscheinende Engel befiehlt Cornelius ja keineswegs, er solle Simon aufsuchen, sondern er solle ihn statt dessen holen lassen (10,5: μετάπεμψαι Σίμωνα). Dass dieser Engel bereits vor Petrus das nichtjüdische Haus betreten hat (10,3, vgl. 22), wird Petrus später gegenüber seinen Jerusalemer Kritikern erneut betonen (11,13). Bemerkenswert ist auch, dass zunächst Petrus der nichtjüdischen Delegation des Cornelius Gastfreundschaft im Hause des Gerbers in Joppe erweist (10,23).¹⁴ Mit dem Eintreten des Petrus und seiner sechs jüdischen Begleiter¹⁵ in das Haus des Cornelius (10,25,27) erfolgt dann die reziproke Bewegung. Auch hier zeichnet Lukas Petrus als Vertreter jüdischer *boundary markers*, indem er ihn beim Eintritt die Grenze benennen lässt, die er eben überschreitet: „Ihr wisst, wie ungehörig es für einen jüdischen Mann ist, mit einem Fremdstämmigen (ἄλλοφύλῳ) zu verkehren oder gar zu ihm zu gehen“ (10,28).

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

¹⁰ Vgl. dazu MARKUS ÖHLER, „Das ganze Haus“, 221 und 231.

¹¹ Er hält die jüdischen Gebetszeiten (10,9) und betont, noch nie etwas Profanes oder Unreines gegessen zu haben (10,14). Aus 10,28 kann man zudem schließen, dass er noch nie das Haus eines „Fremdstämmigen“ betreten hat. Allerdings wohnt er in Joppe bei einem Gerber (9,43; 10,6,32).

¹² Treffend CHRISTOPH W. STENSCHKE, *Luke's Portrait*, 150. Cornelius wird als εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (10,2) bzw. als δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (10,22) geschildert. Er gewährt dem Gottesvolk Israel (τῷ λαῷ) viele Almosen (10,2) und steht bei Juden in hohem Ansehen (10,22). Er betet beständig zu Gott (10,2) und hält offenbar die jüdischen Gebetszeiten (10,3; die neunte Stunde), und der in seinem Haus erscheinende Engel teilt ihm mit, dass seine Almosen und seine Gebete zum Gedächtnis vor Gott aufgestiegen sind (10,4,31).

¹³ Vgl. zum Folgenden auch die instruktive Darstellung bei JOSHUA W. JIPP, *Divine Visitations*, 204–218.

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

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

¹⁶ Apg 11,15 und 15,8.

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

Apg 10,47–11,3

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

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

2.1.2. Gastfreundschaft im Haus der Lydia

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

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

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

¹⁹ Vgl. Apg 10,47; 11,15 und 15,8.

Silas und Timotheus²⁰ in Philippi – wie auch der Glaube der Lydia! – nicht das Ergebnis menschlicher Planung, sondern mehrerer Eingriffe „von oben“.²¹ Wie Cornelius zu den jüdischen Gebetszeiten seine Gebete verrichtet, so begibt sich Lydia am Sabbat zur jüdischen Gebetsstätte (vgl. 16,13 mit 10,2,30). Erneut greift der Herr selbst ein, indem er ihr Herz der Predigt des Paulus öffnet (16,13)²², allerdings wird nur von Lydia berichtet, dass sie zum Glauben an den Herrn kommt. Im Unterschied zur Corneliusgeschichte erzählt Lukas aber mit keinem Wort von einem Empfang des Geistes (oder einer Verheißung desselben)!

Apg 16,15

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

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

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

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

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

²² Dazu STENSCHKE, *Luke's Portrait*, 291–293.

²³ JOHN GILLMAN, „Hospitality“, 187: „main concern“.

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

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

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

2.1.3. Tischgemeinschaft im Haus des Gefängnisaufsehers

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

Apg 16,33–34

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

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

²⁵ GILLMAN, „Hospitality“, 187f.

²⁶ GILLMAN, „Hospitality“, 190, im Anschluss an R. I. Pervo.

²⁷ Vgl. Apg 16,25 mit 4,31.

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

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

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

2.1.4. Auswertung: Die postbaptismale Gastfreundschaft in der Apg

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

²⁹ Vgl. aber JIPP, *Divine Visitations*, 243. 245.

³⁰ Vermutlich verdankt sich 10,8 der Lk Redaktion.

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

³² WILFRIED ECKEY, *Lk I*, 459, vgl. 465 sowie HANS KLEIN, *Lk*, 378: „Die lukanische Formulierung [in V. 8] bezieht sich auf Essen, das den Reinheitsvorschriften nicht entspricht“. Anders dagegen MICHAEL WOLTER, *Lk*, 377 und 380, der aber den Bezug zu den Tauferzählungen nicht sieht.

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

³⁴ JOEL B. GREEN, „She and her household“, 90.

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ So auch AVEMARIE, *Taufersählungen*, 59.

³⁸ AVEMARIE, *Taufersählungen*, 50. Unter Hinweis auf 2,42.46 bemerkt er dann allerdings, „dass sich im Mahl Gemeinschaft nicht erst konstituiert, sondern bereits bestehende Gemeinschaft erneut manifestiert“.

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

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

Die drei genannten Tauferzählungen sind also weder die Gründungserzählungen einzelner heidenchristlicher Ekklesien⁴⁰ noch dienen sie zur Begründung gelebter Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden⁴¹. Karl Löning hat dies für die Corneliusgeschichte mit Recht festgehalten: „Juden- und Heidenchristen leben zwar eine Zeitlang zusammen, aber die ersteren nur als Gäste *ἡμέρας τινάς* (V. 48b). Die dabei praktizierte Tischgemeinschaft (vgl. 11,3) ist keine ekklesiologisch programmatische Pioniertat, die die neue Einheit von Beschnittenen und Unbeschnittenen in Christus dartut, sondern ein einmaliger, vorübergehender Kontakt, für den der Himmel Dispens erteilt hat“.⁴² Programmatische Schilderungen brüderlichen Zusammenlebens von Juden und Heiden fehlen entsprechend bzw. sind von Lukas durch die (auch nur angedeutete) Inanspruchnahme von *zeitlich befristeter (!) Gastfreundschaft* ersetzt, die christusgläubigen Juden in den Häusern von Nichtjuden zuteil wird und die sie – teils unter anfänglichem Zögern – akzeptieren.⁴³ K. Löning hat das der lukanischen Darstellung zugrundeliegende Anliegen wie folgt beschrieben:⁴⁴ Da die primär heidenchristlichen Ekklesien der Adressaten des Doppelwerkes weder über signifikante judenchristliche Anteile verfügen⁴⁵ noch Beziehungen zum Diasporajudentum ihrer Umgebung haben, lassen sie sich keineswegs als *jüdische* Gruppierungen verstehen, womit sich die Frage stellt, inwieweit diese heidenchristlichen Ekklesien überhaupt noch Anteil an der Heilsgeschichte Israels haben. Das lukanische Problem ist nach Löning also das der heilsgeschichtlichen Kontinuität die-

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

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

⁴¹ Anders ÖHLER, „Das ganze Haus“, 227.229.231.

⁴² KARL LÖNING, „Das Evangelium und die Kulturen“, 2620.

⁴³ Vgl. GREEN, „She and her household“, 90; GILLMAN, „Hospitality“, 182.

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

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

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

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

Die lukanischen Tauferzählungen, die in Szenen der Gastfreundschaft zwischen Nichtjuden und Juden einmünden, stehen also ganz im Dienste der lukanischen Ekklesiologie⁴⁸ und sind so erzählt, dass sie nicht mit dem asketischen Interesse des dritten Evangelisten in Konflikt geraten. Die konkrete Darstellung ist damit als eine spezifisch *lukanische* erkennbar, die als solche zunächst Aufschluss über das Anliegen des dritten Evangelisten und seine eigene ekklesiale Situation gibt, die aber *keine direkten Rückschlüsse* auf die initiatorische Praxis der von ihm erzählten Zeit erlaubt.

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

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

2.2. *Das συνθεσίειν in Antiochia: Paulus*

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

⁴⁶ LÖNING, „Das Evangelium und die Kulturen“, 2613 u.ö.

⁴⁷ Dazu KARL LÖNING, „Die Korneliustradition“.

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

⁴⁹ Vgl. dazu den Beitrag von FELIX JOHN, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise“, in diesem Band, 603–624.

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

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

Paulus schildert den antiochenischen Zwischenfall direkt im Anschluss an seine Darstellung des Jerusalemer Abkommens (2,1–10). Zwar ist umstritten, inwieweit die beiden Ereignisse ursprünglich miteinander in Verbindung standen, unbestreitbar ist aber, dass Paulus einen direkten Zusammenhang sieht⁵⁴ und diesen auch sprachlich explizit macht.⁵⁵ In jedem Fall bildet der antiochenische Zwischenfall den Höhepunkt der mit 1,13 beginnenden sog. *narratio* des Briefes:

Gal 2,12f.

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

⁵⁰ Dazu MARTIN HENGEL/ANNA MARIA SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 307–312 u.ö.

⁵¹ HENGEL/SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 432, und weiter: „es war immer möglich, relativ selbständige ‚Sondersynagogen‘ zu gründen“.

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

⁵³ Vgl. MICHAEL WOLTER, *Paulus* 34.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ Dazu vgl. erneut ZAHN, *Gal*, 115. Paulus formuliert hier mit μετὰ c. gen. statt wie in 1Kor 5,15 mit einfachem Dativ (τῶ τοιοῦτῳ μηδὲ συνεσθίειν, analog auch Apg 11,3: συνέφαγες αὐτοῖς), außerdem benutzt er den Artikel: τὰ (!) ἔθνη. Der Begriff συνεσθίειν spielt laut HANS JOACHIM STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 98, auf die *Tischgemeinschaft* und nicht auf die konkret genossenen Speisen an, was einen Personalkonflikt impliziert.

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

⁵⁹ JOHN, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise“ in dieser Publikation unter „2. Der Kontext im Gal“.

⁶⁰ Dagegen spricht vielleicht auch 1Kor 7,19.

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

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

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

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

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

⁶² Vgl. DUNN, *Gal*, 121.

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

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

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

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

ten“.⁶⁷ Die von Josephus gemachte Einschränkung *τρόπω τινί* wird man darauf beziehen, dass diese Griechen sich bei aller Hinwendung zur Synagoge nicht beschneiden ließen⁶⁸ und deswegen auch bei einer regen Teilnahme am jüdischen Gemeindeleben immer eine sowohl in der Eigen- wie auch der Fremdwahrnehmung klar von den antiochenischen Juden unterscheidbare Gruppe bildeten.

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

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

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

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

⁶⁷ MICHAEL ZUGMANN, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte, 177; zu Syrien vgl. den Überblick ebd. 169–182, außerdem BARCLAY, *Jews*, 242–258.

⁶⁸ So auch HENGEL/SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 291.

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

⁷⁰ DUNN, *Gal*, 122.

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

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

⁷³ NANOS, „What was at Stake“, 316.

⁷⁴ BIRD, „Incident“, 350. In diese Richtung auch STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 99: Die Aufrechterhal-

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

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

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

Dennoch korrespondiert dem programmatischen μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν Antiochias die von Paulus in Gal 3,27f. eingespielte Taufüberlieferung⁷⁷ in einer Weise, dass über deren antiochenische Wurzeln breiter Konsens besteht.⁷⁸ Paulus wandelt diese Überlieferung in Gal 5,6 und 6,15 nochmals ab.⁷⁹ Die Taufformel in Gal 3,28 proklamiert die Aufhebung der Unterschiede von „Juden und Griechen“, die Transformation *beider* – auch der Juden! – und ihrer beider Inkorporation in Christus: „denn alle seid ihr *einer* (εἷς) in Christus“.⁸⁰ Die im Hintergrund dieser Formel stehende Ekklesiologie hat also

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

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

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

⁷⁷ Dazu DAVID HELLMHOLM, „Vorgeformte Tauftraditionen“, 436–439.

⁷⁸ Exemplarisch HELLMHOLM, „Vorgeformte Tauftraditionen“ 439; JÜRGEN BECKER, *Paulus*, 110–119, ECKHARD RAU, *Von Jesus zu Paulus*, 86–96, WOLTER, *Paulus*, 35–38. 136f. Ob man darin zugleich eine vorpaulinische Taufformel erblicken muss, stellen HENGEL/SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 438f., mit Recht in Frage. Auch HELLMHOLM, „Vorgeformte Tauftraditionen“, 452f., schließt nicht aus, dass Paulus – zusammen mit seinen Mitarbeitern – an der Formulierung wenigstens einiger der in seinen Briefen feststellbaren vorgeformten Traditionsstücke selber beteiligt war.

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

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

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

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

Das deutet erneut darauf hin, dass *diese* Tauftheologie mit den Jerusalemern ebenso wenig konsensfähig war wie die ihr korrespondierende antiochenische Form der Tisch-gemeinschaft. So könnte die Hintanstellung ethnischer Unterschiede bei den Mahlfeiern und die dortige gemeinsame Akklamation Jesu als des Κύριος⁸³ ebenso gut den Anstoß zur entsprechenden Zuspitzung der Taufformeln gegeben haben; vielleicht hat sich auch beides in *Wechselwirkung* zueinander vollzogen. Deswegen ist auch Vorsicht geboten, antiochenische Formeln wie Gal 3,28 kurzerhand zu *vor*paulinischem Gut zu erklären; vermutlich spiegelt diese Formel die antiochenische Mahlpraxis eher wider, als dass sie begründet.⁸⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

Zunächst hatte Ernst Käsemann in seinem 1947/48 erschienenen Aufsatz „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre“ anlässlich der „Parallelität paulinischer Aussagen über Taufe und Abendmahl“ in 1Kor 10,17 und 12,13 festgehalten: „Taufe wie Abendmahl gliedern nach Paulus in den Christusleib ein. Das eben ist für ihn das Geschehen des Sakraments schlechthin.“⁸⁵ Diese Eingliederung erfolgt durch die Gabe des πνεῦμα, laut Käsemann die sakramentale Gabe schlechthin.⁸⁶ Die beiden Vollzüge sind also deswegen miteinander parallelisiert, weil beide den Geist vermitteln: „Glieder seines Leibes werden wir, indem der Christus als Pneuma in uns eingeht.“⁸⁷

Und in seinem 1950 zum ersten Mal erschienenen Aufsatz „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie“ hatte G. Bornkamm herausgestellt, dass „die paulinischen Briefe in keiner Weise das Recht“ geben, „die Taufe von Anfang an als *conditio sine qua non* für die Beteiligung an der Feier des Herrenmahles anzusehen“.⁸⁸ Bornkamm verweist auf 1Kor 16,22 und Did 10,6, wo sakralrechtliche Formeln wie μαρναθα oder ἀνάθεμα Unwürdige vor einer Teilnahme am Herrenmahl warnen, die Grenze aber gerade nicht zwischen Getauften und Ungetauften gezogen werde – anders dann in Did 9,5, aber das dortige Verbot der Teilnahme Ungetaufter an der Eucharistie setze eine andere, in Did 10,6 bezeugte ältere Praxis gerade voraus. Zur Zeit des Apostels Paulus stand laut Bornkamm das Anathema über den Ungläubigen dort, wo später die Gemeinde die Grenze zwischen Getauften und Ungetauften zog. Spuren solcher Abwehrformeln, die Ungläubige (nicht aber Ungetaufte) vom Herrenmahl fernhalten sollten, erblickt Bornkamm noch an anderen Stellen.⁸⁹

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

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

⁸⁵ ERNST KÄSEMAN, „Anliegen“, 14.

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

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

⁸⁸ GÜNTHER BORNKAMM, „Anathema“, 126. Zum Folgenden ebd. 123–126.

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

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

3.1. Taufe und Leib: 1Kor 12,13

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

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

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

1Kor 12,12–14

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

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

- 13 a καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν
 d καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.

⁹¹ HELLHOLM, „Vorgeformte Tauftraditionen“, 423: Hellholm fasst diese morphologischen Figuren unter „Wiederholungsformen“ (repetitions) zusammen.

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

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

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

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

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

⁹⁴ Zum Bezug der beiden Stellen aufeinander vgl. auch HORN, *Angeld* 170.

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

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

⁹⁷ Ps 77,13: διέρρηξεν θάλασσαν... / 15: διέρρηξεν πέτραν... und dazu FRANK-LOTHAR HOSSFELD/ERICH ZENGER, *Ps II*, 420.

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

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

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

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

Im Falle der eigentlichen Opferschlachtung⁹⁹ argumentiert Paulus in 10,1–22 nun anders: Die Korinther sollen sich nicht nur vom Essen des Götzenfleisches, sondern vom Götzenkult selbst fernhalten (10,14), weil dadurch die Eifersucht des Kyrios erregt wird, mit dem sie durch das Herrenmahl in κοινωμία getreten sind.¹⁰⁰ Denn weil sich die paganen Opfer nicht auf „Nichts“, sondern auf Dämonen richten, werden die Teilnehmer am Opfer – unabhängig von ihrer jeweiligen „Erkenntnis“ – zu κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων. Dies aber gerät nicht nur in Konkurrenz zu der beim Herrenmahl hergestellten κοινωμία mit Blut und Leib des Kyrios (10,16), sondern es provoziert die Eifersucht des Kyrios, der sich in diesem Konfliktfall zweifellos als der Stärkere erweisen wird (10,22).¹⁰¹

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

1Kor 10,16–17

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

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

¹⁰⁰ Von KÄSEMANN, „Anliegen“, 25, treffend mit „das Verfallen an eine Machtsphäre“ übersetzt.

¹⁰¹ Vgl. dazu auch 1Kor 11,27–31!

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

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

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

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

¹⁰² FERDINAND HAHN, „Teilhabe“, 352f.

¹⁰³ SCHRAGE, 1 Kor II, 440, und weiter: „Das Herrenmahl (...) stellt in das σῶμα (τοῦ Χριστοῦ), das die Kirche ist. Wie die Taufe in den Leib Christi eingliedert (...), so stellt auch das Abendmahl in den geschichtlichen Leib Christi“.

¹⁰⁴ DIETER ZELLER, 1 Kor, 338, und weiter: „Die Gläubigen werden in gewissem Sinn zu dem, was sie essen“.

¹⁰⁵ So aber ZELLER, 1 Kor, 337f., anders mit Recht LINDEMANN, 1 Kor, 224: „das Ziel der Argumentation“.

gewesen sein muss¹⁰⁶), doch geht es Paulus nicht um ihre gegenseitige Zuordnung, sondern um ihre *Funktion*, die gewisse Parallelen aufweist. Vielleicht kann man vom korinthischen Befund her die These formulieren, dass die Eucharistie zumindest im Kontext einer missionierenden und expandierenden Stadtgemeinde, wo die Gemeindeversammlungen nicht hinter verschlossenen Türen stattfanden,¹⁰⁷ sondern man im Gegenteil mit der Anwesenheit von ἄπιστοι rechnen musste (1Kor 14,23), durchaus als der eigentliche Initiationsakt erlebt werden konnte. Dies dürfte vor allem für die *erste* Teilnahme an der Mahlfeier der örtlichen Ekklesia gelten, selbst wenn es noch keine eigene Taufepucharistiefeyer als Abschluss eines Taufgottesdienstes gab.

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

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

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

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

Neh 9,11–21 (= 2Esr 19,11–21 LXX)

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

¹⁰⁶ Vgl. dazu die Erwägungen bei BORNKAMM, „Anathema“, 125f.

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

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

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

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

Ps 105,39–41 (= Ps 104,39–41 LXX)

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

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

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

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

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

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

1Kor 10,1–5

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹³ HOSSFELD/ZENGER, *Ps* III. Und weiter: „Dabei wird die Wolke wie in Ex 24,16 zum Verhüllungszeichen für Gott“.

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

¹¹⁵ HOSSFELD/ZENGER, *Ps* II, 434. Vgl. ferner Ps 99,7 und Dtn 1,33 (ἐν πυρὶ νυκτὸς / ἐν νεφέλῃ ἡμέρας).

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

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

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

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

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

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

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

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

Hebr 6,4–6

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

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

¹²⁰ Dazu v.a. Neh 9,16–19 (die Verfehlungen „unserer Väter“) sowie Ps 78,8–11 („Damit sie nicht würden wie ihre Väter“).17–22,30–32 usw. Vgl. dazu aber auch Ps 106.

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

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

^b Dativus incommodi.

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

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

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

¹²¹ Dazu vgl. JERKER BLOMQUIST, *καὶ adversativum*.

¹²² Vgl. ERICH GRÄSSER, *Hebr* I, 346, außerdem RANDALL C. GLEASON, „Old Testament“, 76 mit Anm. 48f.

¹²³ GRÄSSER, *Hebr* I, 354.

¹²⁴ Zu den verschiedenen Möglichkeiten der Koordination und Subordination vgl. BROOKE FOSS WESTCOTT, *Hebr*, 149.

¹²⁵ Vgl. BDR § 443 mit den Beispielen Joh 4,42; 6,18; Apg 2,37.40 etc. EDUARD RIGGENBACH, *Hebr*, 155, nennt noch Hebr 1,3.

¹²⁶ Alternativ wäre zu erwägen, ob das zweite und das dritte Partizip durch τε... καὶ miteinander zu einem Parallelismus verknüpft sind (vgl. BDR § 444). So z.B. WESTCOTT, *Hebr*, 149f., für den γευσαμένους τε... καὶ μετόχους... γεννηθέντας die zweifache Erklärung von φωτισθέντας bildet.

¹²⁷ MATHIAS RISSI, *Theologie*, 5.

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

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

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

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

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

¹²⁹ Vgl. GRÄSSER, *Hebr* I, 370f.: „Dafür geht Jesus (was nach Meinung des Hebr offenbar nötig wäre, aber natürlich ausgeschlossen ist), nicht ein zweites Mal ans Kreuz. Apostaten aber machen den ersten und einmaligen Gang Jesu ans Kreuz zum Gespött (6,4; 10,29), statt mit dem Gekreuzigten die Schmach zu tragen (12,2; 13,13)“.

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

¹³¹ Neh 9,12 = 2Esr 19,12 LXX: καὶ ἐν στυλῷ πυρὸς τὴν νύκτα τοῦ φωτίζειν αὐτοῖς τὴν ὁδόν, ähnlich Neh 9,19 = 2Esr 19,19 LXX: τὸν στυλὸν τοῦ πυρὸς τὴν νύκτα φωτίζειν αὐτοῖς τὴν ὁδόν, ἐν ἧ πορεύσονται ἐν αὐτῇ.

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁶ In diese Richtung GRÄSSER, *Hebr* III, 60f. mit Anm. 13.

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

¹³⁸ So auch GRÄSSER, *Hebr* I, 348f.

¹³⁹ Neh 9,15 = 2Esr 19,15 LXX: καὶ ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ ἔδωκας αὐτοῖς εἰς σιτοδείαν αὐτῶν, Ex 16,4: Ἴδοὺ ἐγὼ ὦν ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vgl. 16,15: Οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν, Ps 77,24f. LXX: καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν / καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς / ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος, vgl. auch Ps 104,40 LXX: ἄρτον οὐρανοῦ ἐνέπλησεν αὐτούς, sowie Sap 16,20: ἀνθ’ ὧν ἀγγέλων τροφήν ἐψώμισας τὸν λαόν σου καὶ ἔτοιμον ἄρτον ἀπ’ οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς ἀκοπίατος πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἀρμόνιον γεῖσιν. Analog dann Justin, *Dial* 131,3 (23f.): οἷς εἰς τροφήν καὶ ἄρτον ἴδιον ἀγγέλων οὐρανῶν, τὸ μάννα, ἔβρεξεν.

¹⁴⁰ Philo, *LegAll* III 166.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁶ In Jes 63,10 wird die Auflehnung der Exodusgeneration als Empörung „gegen seinen heiligen Geist“ geschildert (αὐτοὶ δὲ ἠπειθήσαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ), in V. 11 fragt das von Gott gestrafte Volk: πῶς ἔστιν ὁ θεὸς ἐν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον;

¹⁴⁷ In diese Richtung auch JOHANNES BETZ, *Eucharistie*, 157: Die Identität des Partizips zeige, dass beidesmal die gleiche Sache gemeint sei.

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

Auch das Stichwort δυνάμεις findet sich im Kontext der Exodusgeschichte¹⁴⁹, allerdings erhält der Ausdruck im Hebr durch den Zusatz μέλλοντος αἰῶνος eine spezifische eschatologische Konnotation. Eine offensichtliche Verbindung besteht zu Hebr 2,4, wo – ebenfalls im Kontext des Beginns des Glaubenswegs! – von „Zeichen und Wundern sowie mannigfaltigen Krafterweisen und Zuteilungen des Heiligen Geistes“ (!) die Rede ist. 6,5b lässt sich dann nur so erklären, dass die Krafterweise des künftigen Äon insbesondere bei der Eucharistiefeier erfahren wurden, was zu der eschatologischen Ausrichtung frühchristlicher Mahlfeiern passen würde.

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

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

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

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

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

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

¹⁵² Vgl. dazu GEORG GÄBEL, *Kulttheologie*, 391.

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

5. Ausblick

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

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

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

¹⁵³ HERMUT LÖHR, „Anthropologie“, 185. Löhr bemerkt ebd. mit Recht, dass im Hebr weder σῶμα noch ψυχή jeweils metonymisch für den ganzen Menschen stehen.

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

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

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

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

als im Rahmen einer antiochenisch-paulinischen „Ekklesia aus Juden und Heiden“ oder einer paulinischen $\sigma\omega\mu\alpha$ -Ekklesiologie.

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

Literatur

- ATTRIDGE, HAROLD W., *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia 1989.
- AVEMARIE, FRIEDRICH, *Die Taufersählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (WUNT 139), Tübingen 2002.
- BARCLAY, JOHN M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BC – 117 CE)*, Berkeley etc. 1996.
- BARRETT, CHARLES K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I–II* (ICC), Edinburgh 1994.1998.
- BECKER, JÜRGEN, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen ²1992.
- BETZ, JOHANNES, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg 1961.
- BIRD, MICHAEL F., „The Incident at Antioch (Gal. 2.11–14): The Beginnings of Paulinism“, in: DERS. (ed.), *Earliest Christian History. History, Literature, and Theology* (WUNT II/320), Tübingen 2012, 329–362.
- BLOMQUIST, JERKER, *Das sogenannte καί adversativum. Zur Semantik einer griechischen Partikel* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 13), Uppsala 1979.
- BORNKAMM, GÜNTHER, „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie“, in: DERS., *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I* (BEvTh 16), München ²1966, 123–133.
- BRADSHAW, PAUL F., „The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern“, in: *SL* 26 (1996) 1–15.
- BRAUN, HERBERT, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984.
- COHEN, SHAYE J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley etc. 1999.
- DUNN, JAMES D. G., *The Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentary), London 1993.
- ECKEY, WILFRIED, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen I–II*, Neukirchen-Vluyn ²2006.
- GÄBEL, GEORG, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie* (WUNT II/212), Tübingen 2006.
- GÄRTNER, JUDITH, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter* (FAT 84), Tübingen 2012.
- GILLMAN, JOHN, „Hospitality in Acts 16“, in: *Louvain Studies* 17 (1992) 181–196.
- GLEASON, RANDALL C., „The Old Testament Background of the Warning in Hebrews 6:4–8“, in: *Bibliotheca Sacra* 155 (1998) 62–91.
- GRÄSSER, ERICH, *An die Hebräer I–III* (EKK XVII/1–3), Zürich etc. 1990.1993.1997.
- GREEN, JOEL B., „She and her Household were Baptized‘ (Acts 16,15): Household Baptism in the Acts of the Apostles“, in: STANLEY E. PORTER/ANTHONY R. CROSS (eds.), *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies* (JSNT.SS 234), Sheffield 2002, 72–90.
- HAHN, FERDINAND, „Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1Kor 10,1–22“, in: DERS., *Studien zum Neuen Testament II* (WUNT 192), Tübingen 2006, 335–357.
- HELLHOLM, DAVID, „Vorgeformte Tauftraditionen und deren Benutzung in den Paulusbriefen“, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism I* (BZNW 176/1), Berlin/Boston 2011, 415–496.
- HENGEL, MARTIN/SCHWEMER, ANNA MARIA, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998.
- HORN, FRIEDRICH W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992.

- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR/ZENGER, ERICH, *Psalmen II–III* (HThKAT), Freiburg etc. ³2007.2008.
- JIPP, JOSHUA W., *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1–10* (NT.S 153), Leiden/Boston 2013.
- JOHN, FELIX, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise“ in dieser Publikation, 603–624.
- JOHNSON, MAXWELL E., „Christian Initiation“, in: SUSAN ASHBROOK HARVEY/DAVID HUNTER (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, London/New York 2008, 1552–1593.
- KÄSEMANN, ERNST, „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre“, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 11–34.
- KLAUCK, HANS-JOSEPH, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NtA NF 15), Münster ²1986.
- KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006.
- KRETSCHMAR, GEORG, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche“, in: KARL-FERDINAND MÜLLER (ed.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes V*, Kassel 1970, 1–348.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der erste Korintherbrief* (HNT IX/1), Tübingen 2000.
- LÖHR, HERMUT, *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief* (BZNW 73), Berlin/New York 1994.
- „Anthropologie und Eschatologie im Hebräerbrief. Bemerkungen zum theologischen Interesse einer frühchristlichen Schrift“, in: MARTIN EVANG/HELMUT MERKLEIN/MICHAEL WOLTER (Hg.), *Eschatologie und Schöpfung* (FS E. Gräßer) (BZNW 89), Berlin/New York 1997, 169–199.
- „Abendmahl und Ethik im frühesten Christentum bis auf Justin“, in: *EC* 3 (2012) 5–32.
- LÖNING, KARL, „Die Korneliustradition“, in: *BZ NF* 18 (1974) 1–19.
- „Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte“, in: *ANRW II* 25/3 (1985) 2604–2646.
- MALINA, BRUCE J., *The Palestinian Manna Tradition* (AGSJU VII), Leiden 1968.
- MARGUERAT, DANIEL, „Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles“ in dieser Publikation, 513–535.
- MCGOWAN, ANDREW B., „Feast as Fast: Asceticism and Early Eucharistic Practice“ in dieser Publikation, 829–843.
- MUSSNER, FRANZ, *Der Galaterbrief* (HThKNT), Freiburg etc. ⁵1988.
- NANOS, MARK D., „What Was at Stake in Peter’s ‘Eating with Gentiles’ at Antioch?“, in: DERS. (ed.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, Mass. 2002, 282–318.
- NEUBRAND, MARIA, *Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15* (SBB 55), Stuttgart 2006.
- O’DONNELL, MATTHEW B., „Two opposing views on baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12.13. Can grammatical investigation bring clarity?“, in: STANLEY E. PORTER/ANTHONY R. CROSS (eds.), *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies* (FS R.E.O. White) (JSNT.SS 171), Sheffield 1999, 311–336.
- ÖHLER, MARKUS, „Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte“, in: *ZNW* 102 (2011) 201–234.
- RAU, ECKHARD, *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Stuttgart etc. 1994.
- RIGGENBACH, EDUARD, *Der Brief an die Hebräer* (KNT XIV), Leipzig-Erlangen ³1922.
- RISSI, MATHIAS, *Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser* (WUNT 41), Tübingen 1987.
- SCHRAGE, WOLFGANG, *Der erste Brief an die Korinther I–IV* (EKK VII/1–4), Zürich etc. 1991. 1995. 1999. 2001.
- STENSCHKE, CHRISTOPH W., *Luke’s Portrait of Gentiles Prior to their Coming to Faith* (WUNT II/108), Tübingen 1999.
- SCHLIER, HEINRICH, *Der Brief an die Galater* (KEK VII/12), Göttingen ¹²1962.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung in der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II/255), Tübingen 2008.
- STRECKER, CHRISTIAN, „Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche. Historische und ritualwissenschaftliche Perspektiven“, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER

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

WESTCOTT, BROOKE FOSS, *The Epistle to the Hebrews*, London ³1903.

WEIDEMANN, HANS-ULRICH, „Taufe und Taufucharistie. Die postbaptismale Mahlgesellschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts“, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Ancient Christianity II* (BZNW 176), Berlin/Boston 2011, 1483–1530.

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

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

WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.

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

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

ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

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

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

376



The Eucharist – Its Origins and Contexts

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

edited by

David Hellholm and Dieter Sänger

Volume II

Patristic Traditions, Iconography

Mohr Siebeck

Organizing and Publishing Committee

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

Sponsors

Germany

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

Norway

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

Sweden

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

e-ISBN PDF 978-3-16-153919-0

ISBN 978-3-16-153918-3

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

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

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

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

Printed in Germany.

Table of Contents

VOLUME II

Patristic Traditions, Iconography

GERARD ROUWHORST

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

REINHART STAATS

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

CANDIDA MOSS

Christian Funerary Banquets and Martyr Cults	819
1. The Occasion of Celebratory Meals and the Memorialization of Saints	820
2. Eucharist, Funerary Meal, or Both?	821

3. Heavenly Banquets	823
4. Fasting	824
5. Celebratory Meals and Local Economics	825
6. Conclusions	826
ANDREW B. MCGOWAN	
Feast as Fast: Asceticism and Early Eucharistic Practice	829
1. Asceticism.....	829
2. Eucharist and Asceticism: Bread and Wine	830
2.1. Asceticism and Christian Eating.....	830
2.2. Bread and Wine: Ancient Staples	831
2.3. Bread, Wine and Asceticism	832
3. Ascetic Eucharists and the Cuisine of Sacrifice	833
3.1. Bread and Water.....	833
3.2. Ascetic Theologies.....	834
3.3. Meat and Wine	835
3.4. The Cuisine of Sacrifice.....	836
4. Beyond Bread, Wine and Water	838
4.1. Eucharistic ὄψα	838
4.2. Milk and Honey	839
4.3. Fish	840
5. Conclusion.....	841
DIETRICH-ALEX KOCH	
Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache	845
1. Einführung.....	845
2. Der Aufbau der Didache.....	850
3. Der Aufbau von Did 9 und 10.....	851
3.1. Übersicht	851
3.2. Erläuterung: Die verschiedene Textebene	853
4. Die Funktion der Mahlgebete und der rituelle Charakter des Gemeindemahls	857
5. Der Ablauf des rituellen Mahls	858
6. Die Abfolge von Brot- und Becherhandlung.....	859
7. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund: Die jüdischen Mahlgebete.....	862
8. Die Verwendung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν in den frühchristlichen Mahlgebeten und die Bezeichnungen ‚Eucharistie‘ und ‚Brotbrechen‘	863
8.1. Die allgemeine Form des Lobgebets (<i>berakha</i> /εὐλογία)	863
8.2. Das Lobgebet in der Mahlsituation.....	864
8.3. Die Verwendung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν in den Mahlgebeten	864
8.4. Εὐχαριστία als Bezeichnung des frühchristlichen Mahlritus.....	866
8.5. ‚Brotbrechen‘ als Bezeichnung des frühchristlichen rituellen Gemeindemahls	867
9. Die Inhalte der Mahlgebete	868
9.1. Die paulinischen Mahlgebete.....	868

9.2. Die Mahlgebete von Did 9–10	868
10. Die Frage des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs des eucharistischen Mahl von Did 9–10	872
11. Die Eucharistie als ‚reines Opfer‘ in Did 14	875

LOTHAR WEHR

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

ANDREAS LINDEMANN

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

ØYVIND NORDERVAL

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

ANDERS EKENBERG

The Eucharist in Early Church Orders	957
1. Introductory remarks	957
2. The texts	958
2.1. Didache	958
2.2. Apostolic Tradition	959
2.3. Didascalia Apostolorum	961
2.4. Apostolic Constitutions	961
3. The shape of the Eucharist	962
3.1. Didache	962

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

GUNNAR AF HÄLLSTRÖM

A Spiritual Meal for Spiritual People: The Eucharist in the Theology of

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

JOSEPH VERHEYDEN

Eating with Apostles: Eucharist and Table Fellowship in the Apocryphal

Acts of the Apostles – The Evidence from the <i>Acts of John</i> and the <i>Acts of Thomas</i>	1011
1. Introduction: a Brief Survey of Some Problems and Issues.....	1011
2. The Acts of John.....	1015
2.1. Introduction.....	1015
2.2. Acts of John 46.....	1017
2.3. Jo 58-86.....	1020
2.4. Jo 106-115.....	1029
2.5. Jo 93 and 94-96.....	1034
3. The Acts of Thomas.....	1036
3.1. Introduction.....	1036

3.2. Th 6–9	1037
3.3. Th 17–29.....	1039
3.4. Th 42–50(51).....	1042
3.5. Th 76.....	1048
3.6. Th 119–133	1048
3.7. Th 150–158.....	1052
3.8. Th 159–170.....	1055
4. Conclusion.....	1056

JÜRGEN WEHNERT

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

MICHAEL LATTKE

Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier bei Aphrahat	1091
1. Aphrahats ܐܦܪܗܐܬܐ (<i>taḥwyāṭā</i>) im Rahmen des syrischen Christen- tums der ersten vier Jahrhunderte.....	1091
1.1. Syrische Autoren und Werke.....	1091
1.2. Aphrahats ܐܦܪܗܐܬܐ (<i>taḥwyāṭā</i>) und seine Quellen.....	1092
2. Aphrahats ܐܦܪܗܐܬܐ ܕܦܫܬܐ (<i>taḥwītā d-ḫēṣṣā</i>).....	1095
2.1. Terminologisches	1095
2.2. Inhalt und Struktur von <i>Dem. 12</i>	1096
3. Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier	1099
3.1. Der Einsetzungsbericht in <i>Dem. 12,6</i>	1099
3.2. Vollzug der christlichen Paschafeier	1101
3.3. Aphrahat und der altkirchliche Paschastreit.....	1103

KEES DEN BIESEN

‘A Drop of Salvation’: Ephrem the Syrian on the Eucharist	1121
1. Poetry, performance and ritual.....	1123
2. Ritual and the physical presence of God.....	1126
3. Liturgical acts, artefacts and attitudes	1129
3.1. The church building and its altar.....	1131
3.2. The ‘fluttering’ of the priest’s hands.....	1133
3.3. The ‘signing’ of the broken bread with the consecrated wine	1133
3.4. The communion	1134
4. Sacred ritual and symbolical thought	1135

5. The Table of the Kingdom	1137
6. Summary	1139

JULIETTE DAY

The Eucharist in Jerusalem: A Brief Survey of Some Problems and Content

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

ILARIA RAMELLI

The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ's Body: and

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

RUDOLF BRÄNDLE

Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theo-

odor von Mopsuestia	1185
1. Hinführung zum Thema	1185
1.1. Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos. Ihre Beziehung ..	1186
1.2. Ihr Werk	1187
2. Eucharistie im Verständnis von Johannes Chrysostomos und Theo- odor von Mopsuestia.....	1187
2.1. Taufe und Eucharistie.....	1187
2.2. Verschiedene Formen	1190
2.3. Zur Feier der Eucharistie	1191
2.4. Christus als Spender der Eucharistie	1198
2.5. Gegenwart Christi in der Eucharistie	1200
2.6. Opfer	1201

2.7. Eucharistie als geistliche Speise	1202
2.8. Ethische Implikationen der Eucharistie. Eucharistie und christliches Leben	1203
3. Summary	1206

ALLAN FITZGERALD

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

HUGO LUNDHAUG

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

ANDREAS MÜLLER

Die ‚Mysterien des Herrn‘ bei Johannes von Damaskos.....	1253
1. Die Biographie des Damaskeners.....	1254
2. Die Gliederung des Eucharistiekapitels in der <i>Ekdosis pisteos</i>	1255
3. Zentrale theologische Aussagen zur Lehre von der Eucharistie	1258
4. Fazit	1262

NILS ARNE PEDERSEN

Holy Meals and Eucharist in Manichaean Sources: Their relation to Christian Traditions

1. Introduction	1265
2. The imprisoned substance of Light and the goal of the elect's meal	1267
3. Eucharistic interpretations of the elect's meal	1269
4. The various kinds of food at the elect's meal	1275
5. Manichaean <i>agape</i> meals?	1280
6. Meals for the dead	1282
7. Religio-historical origins	1284

ULRICH KUDER

Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert:

Beispiele und Probleme	1297
1. Der Priester am Altar	1298
2. „... extensis manibus, quasi missas canit ...“. S. Giovanni Evangelista in Ravenna	1299
2.1. Die Stiftung der Kirche S. Giovanni Evangelista und die Quellen zur Rekonstruktion ihres Bildprogramms	1299
2.2. Die oberen Zonen des Triumphbogens und der Apsis	1300
2.3. Das Mosaik eines Bischofs, der gleichsam die Messe singt	1303
2.4. Die beiden Gaben darbringenden Kaiserpaare	1311
2.5. Die Eucharistie und der Zusammenhang der Bilder und der Inschriften	1313
3. Der Fisch – Symbol Christi und der eucharistischen Speise	1315
3.1. Der Fisch im Aberkioseprogramm	1315
3.2. Der Fisch in der Pektoriosinschrift in Autun	1319
3.3. Der Fisch in Tertullians ‚De baptismo‘	1319
3.4. Der Ursprung des Fischsymbols als Christus- und als Eucharistiesymbol	1320
4. Darstellungen des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern	1320
4.1. Elfenbeindiptychon im Mailänder Domschatz	1320
4.2. S. Apollinare Nuovo in Ravenna	1322
4.3. Hauptaltarciborium von S. Marco in Venedig, unterste Zone der südwestlichen Säule	1322
4.4. Codex purpureus Rossanensis fol. 3r	1323
4.5. Evangeliar des hl. Augustinus fol. 125r	1324
5. Apostelkommunion	1324
5.1. Rabbulaevangeliar fol. 11v	1324
5.2. Codex purpureus Rossanensis fol. 3v/4r	1325
5.3. Die Patenen von Rîha und Stûma	1326
6. Vermehrung der Brote und Fische, Weinwunder und Eucharistie	1327
7. Opferszenen	1331
7.1. Abraham opfert seinen Sohn Isaak	1331
7.2. Melchisedech mit Brot und Wein in der Wiener Genesis fol. 4r	1332
7.3. Der Ashburnham-Pentateuch	1333
8. Mahlszenen in christlichen Katakomben und auf christlichen Sarkophagen	1335

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

Frühchristliche Eucharistiefiern

Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge

Gerard Rouwhorst

Abstract

In the last few decades a change of paradigm has taken place in the research on the origins and development of early Christian communal meals. One of the most striking features of the new approach that is adopted by an increasing number of scholars is the emphasis placed on the great diversity of early Christian meal traditions. This implies a critique of both the unitary model defended by scholars like Gregory Dix and the theory of the dual origins of the Eucharist that was developed by Hans Lietzmann. However, in spite of the undeniable diversity of early Christian meal traditions, it proves possible to distinguish on the basis of the sources two major chains of tradition, one having its origins in the Eastern part of the Mediterranean area (Syria; Mesopotamia) and one in the Western, Latin-speaking part (North Africa; Rome; Italy). In the latter tradition, the offering of the gifts by the faithful at the beginning of the Eucharistic prayer played a prominent role, while being unknown in the Eastern tradition. In the East, the major culmination point of the Eucharistic celebration was constituted by an invocation of the Holy Spirit, an element which was lacking in the Western tradition. From the middle of the third and the fourth century, in the period when the classical anaphoras were composed and the New Testament institution narrative became an integral part of most of these prayers, both traditions began influencing each other. This was most clearly the case in Egypt. However, even in later periods, the Western and the Eastern traditions, more specifically the Roman liturgy on the one hand and the Syrian, Byzantine and Armenian liturgical families, on the other hand have preserved some of their oldest and most characteristic features.

1. Ein Paradigmenwechsel: antike Mahltraditionen als Ausgangspunkt

In den letzten Jahrzehnten hat sich in der Erforschung der frühchristlichen Gemeinschaftsmähler immer stärker eine neue Sicht ihrer Entstehung und Frühgeschichte durchgesetzt. Während in der Vergangenheit die Forschung sich vor allem auf das historische Verhältnis zwischen der klassischen Eucharistiefier und den neutestamentlichen Einsetzungsberichten, auf welche ihr Ursprung zurückgeführt wurde, konzentrierte, hat das Interesse sich allmählich auf das Weiterleben verschiedenster vorchristlicher Mahltraditionen in den frühchristlichen Gemeinschaftsmählern im weiteren Sinne verlagert, also nicht nur in der explizit nach dem Modell der neutestamentlichen Einsetzungsberichte

gestalteten Eucharistiefeier.¹ Dies betrifft einerseits Mahlformen, Mahlstrukturen und Mahlgewohnheiten, die im ganzen Mittelmeerraum verbreitet waren, andererseits auch regional oder religiös bedingte Sondertraditionen. Bezüglich dieser Sondertraditionen sollten unter anderem die jüdischen erwähnt werden, die in der Forschung schon seit mehreren Jahrzehnten zu Recht besondere Beachtung gefunden haben.² Andererseits ist vor allem in der jüngsten Forschung darauf hingewiesen worden, dass sowohl die jüdischen als auch die frühchristlichen Mahlfeiern in vielerlei Hinsicht eher allgemeinen rituellen Mustern, insbesondere dem Symposiummodell, folgten.³

2. Einheit oder Vielfalt?

Eine Folge dieser veränderten Sicht ist, dass sie dazu zwingt, eine schon vielfach diskutierte Frage, nämlich die nach der Vielfalt und Verschiedenheit der frühchristlichen Mahlfeiern, aufs Neue zu durchdenken.

Die Erforschung der frühchristlichen Eucharistiefeier ist lange Zeit stark vom Paradigma der ursprünglichen Einheit beherrscht worden. Viele Liturgiehistoriker, die sich mit der frühchristlichen Eucharistiefeier beschäftigt haben, sind davon ausgegangen, es habe am Anfang ein einheitliches Modell dieser Feier gegeben, das direkt auf den neutestamentlichen Einsetzungsberichten basiere, die ihrerseits dem Ablauf des von der Gemeinden gefeierten Herrenmahles entsprochen hätten.⁴ Die in späterer Zeit deutlich bezeugte Vielfalt von Feierformen versuchte man als organisch entstandene Entfaltungen und Verzweigungen dieses ursprünglich einheitlichen Modells zu verstehen. Folglich konnte die Geschichte der frühchristlichen Eucharistiefeier mit einem Stammbaum, mit Stamm, Wurzeln und Verzweigungen, verglichen werden. Der Stamm, der die älteste Feierform bildete, hätte sich dann in östliche und westliche Richtungen verzweigt.⁵ Frühchristliche Mahltraditionen, die sich nicht in dieses Modell einfügen ließen, wurden nicht als Eucharistiefeiern anerkannt oder mit heterodoxen Strömungen in Zusammenhang gebracht.

Neben dieses organische Modell, das von einer anfänglichen Einheitlichkeit ausgeht, trat ein duales Modell, das die verschiedene Feierformen aus zwei Urtypen herzuleiten versuchte. Dieses Modell hat insbesondere unter Exegeten viele Anhänger gefun-

¹ Vgl. dazu u.a. GERARD ROUWHORST, „The Roots of the Early Christian Eucharist“.

² S. bes. GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, 48–102; LOUIS BOUYER, *Eucharistie*; LOUIS LIGIER, „De la Cène du Seigneur à l' Eucharistie“; DERS., „Les origines de la prière eucharistique“; GEORG KRETSCHMAR, „Abendmahlsfeier, I“; ENRICO MAZZA, *The celebration of the Eucharistie*; CESARE GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*. Vgl. auch GERARD ROUWHORST, „Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels“, 553–559. Es sei dazu angemerkt, dass die Mehrheit dieser Forscher an der zentralen Rolle der Einsetzungsberichte festhält; sie interessiert sich vor allem für die nach dem Modell dieser Berichte gestalteten Eucharistiefeiern und hebt die Anwesenheit jüdischer Mahltraditionen in dem von den Einsetzungsberichten beschriebenen letzten Mahl Jesu hervor.

³ S. MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*; PAUL F. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 43–50; CLEMENS LEONHARD, „Mahl V (Kultmahl)“; PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON, *Eucharistic Liturgies*, bes. 1–25; VALERIY A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering*. Vgl. dazu ROUWHORST, „The Roots of the Early Christian Eucharist“.

⁴ S. besonders die einflussreiche Studien von DIX, *The Shape of the Liturgy*, und JOSEPH JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 9–42.

⁵ Die Metapher der Verzweigung wurde u.a. benutzt von JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 36–42. S. auch HERMAN WEGMAN, „Genealogie des Eucharistiegebetes“.

den, die im Neuen Testament – und manchmal auch innerhalb der neutestamentlichen Einsetzungsberichte – zwei Mahltypen zu unterscheiden versuchten, nämlich ein stark eschatologisch geprägtes Mahl, das auf die Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern zurückgehe, und ein kultisches Herrenmahl, das den Charakter eines Todesgedächtnismahl gehabt habe und erst nach Jesu Tod entstanden sei.⁶ Der wichtigste und sicher auch interessanteste Vertreter dieses dualen Modells ist Hans Lietzmann, vor allem deswegen, weil er sich nicht auf die neutestamentliche Periode beschränkte, sondern die Weiterentwicklung dieser Traditionen in der frühen Kirche bis zum vierten und fünften Jahrhundert verfolgte. Bekanntlich unterschied Lietzmann einen Jerusalemer Typ, bei dem das Brotbrechen am Anfang der Mahlzeit eine prominente Rolle spielte und der als eine Fortsetzung der irdischen Tischgemeinschaft mit dem Herrn zu betrachten sei, und einen paulinischen Typ, den vor allem die Erinnerung an das letzte Mahl Jesu und an dessen Tod charakterisiere.⁷

In den letzten Jahrzehnten sind beide Paradigmen stark – und ich möchte hinzufügen: zu Recht – kritisiert worden. Statt des Versuchs, *ein* ursprüngliches Feiermodell oder zwei Urtypen zu rekonstruieren, die sich miteinander verflochten hätten oder deren einer vom anderen überflügelt oder verdrängt worden wäre, zeigt sich jetzt eine starke Tendenz, die Vielfalt der frühchristlichen Mahltraditionen zu betonen.⁸ Wichtig ist dabei, dass sowohl der Unterschied zwischen Eucharistiefier/Herrenmahl und einem angeblichen ‚einfachen‘ Gemeinschaftsmahl (Agape) als auch der zwischen normativen und abweichenden Feierformen/Eucharistiefiern stark relativiert wird. Man konzentriert sich stattdessen auf eine Beschreibung und Analyse der Vielfalt von frühchristlichen Mahlformen. Trotzdem bleibt bei alledem die Frage, ob es möglich ist, wenigstens einige Traditionsstränge im frühen Christentum zu unterscheiden. Man kann sich als Historiker nicht mit der bloßen Feststellung zufriedengeben, dass es eine beeindruckende Vielfalt von Einzelphänomenen gegeben habe. Auch wenn man nicht auf die Rekonstruktion einer ursprünglichen Einheit oder zweier verschiedener Urtypen der Eucharistiefier fixiert ist, bleibt die Aufgabe, bestimmte Traditionsstränge zu unterscheiden, die sich in den verschiedenen Regionen des Mittelmeerraumes abhängig oder unabhängig voneinander entwickelt haben. Die Vermutung, es habe schon ziemlich früh solche Traditionsstränge gegeben, liegt schon deshalb nahe, weil es spätestens ab dem dritten und vierten Jahrhundert deutliche Hinweise gibt, dass sich im Osten und Westen verschiedene regionale Mahlfeiertraditionen herauskristallisierten. Erst wenn man sich eine genauere Übersicht über die Entstehung und Entwicklung solcher Traditionsstränge verschafft hat, kann man auch die Frage zu beantworten versuchen, welche vorchristlichen Traditionen von den christlichen Gemeinschaften übernommen wurden und wie sie von ihnen transformiert worden sind.

⁶ Einen Überblick wichtiger Varianten dieser These bietet RUPERT FENEBERG, *Christliche Passafier*, 43–74.

⁷ S. HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*.

⁸ So ausdrücklich ANDREW MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 18–32. Vgl. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, vi–ix.

3. Methodische Ausgangspunkte

Um den neueren Einsichten gerecht zu werden und zugleich die Fallstricke, die sowohl mit den älteren als auch mit den neueren Paradigmen verbunden sind, zu vermeiden, empfiehlt sich folgende Herangehensweise. Zunächst sollte man sich nur auf Quellen konzentrieren, die eindeutige Beschreibungen von frühchristlichen Gemeinschaftsmählern enthalten. Das heißt einerseits, dass man die neutestamentlichen Einsetzungsberichte als Quellen für die Erforschung der von den Christen gefeierten Mähler besser ausklammern sollte. Andererseits sollte man nicht zwischen angeblich ‚echten‘ Eucharistiefiern und angeblich zweitrangigen Agapefeiern unterscheiden.

Weiter ist es wichtig, ein offenes Auge für das Weiterleben von vorchristlichen paganen oder jüdischen Mahltraditionen zu haben bzw. für die Beeinflussung durch solche Mahltraditionen. Doch statt sich auf die Frage nach deren Herkunft oder deren Wurzeln zu fixieren, sollte man fragen, wie diese Traditionen von den frühchristlichen Gemeinschaften angeeignet und transformiert worden sind. Dies geschieht nicht in der Absicht, die Eigenheit der christlichen Eucharistiefier mit historischen Mitteln sicherzustellen. Es geht vielmehr um das methodische Prinzip, dass Rituale nicht auf ihre historische Wurzeln, d.h. auf die Traditionen, auf die sie zurückgehen und von denen sie beeinflusst worden sind, reduziert werden können. Unter methodologischem Gesichtspunkt sollte betont werden, dass die unter Neutestamentlern, Kirchen- und Liturgiehistorikern vielfach diskutierte Frage der Herkunft und der Wurzeln frühchristlicher Traditionen nur von relativer Bedeutung ist. Es ist zweifellos relevant zu wissen, auf welche vorchristliche Traditionen frühchristliche Vorstellungen, Überzeugungen und Riten zurückgehen, aber noch wichtiger ist es zu verstehen, wie diese Traditionen in den frühchristlichen Gemeinschaften funktioniert haben, wie sie von den Christen angeeignet und transformiert worden sind.

Ein letzter Punkt ist hier noch von besonderer Bedeutung. Man sollte sich nicht nur auf Texte beziehen – wie es in der Erforschung des eucharistischen Gebetes (Anaphora) manchmal geschehen ist –, sondern auch rituelle Handlungen und Gebärden sowie materielle Elemente wie die Wahl der Speisen und Getränke⁹ einbeziehen.

Im Folgenden mache ich den Versuch, diese methodische Ausgangspunkte auf einige wichtige Elemente der frühchristlichen Mahlfeiern anzuwenden. Ich habe folgende Elemente ausgewählt (die Wahl impliziert eindeutig eine Beschränkung): a) das Herantragen/Herbeibringen der Gaben (einschließlich der Speisen und Getränke); b) die Gebete, die vor dem Beginn der Mahlzeit gesprochen werden; c) das Brechen des Brotes.

4. Das Herantragen und die Darbringung der Gaben¹⁰

Die älteste vorhandene Quelle, die über die Gemeinschaftsmähler der frühen Christen informiert, der Erste Korintherbrief, setzt voraus, dass die Mitglieder selber Nahrungsmittel mitbrachten (11,21). Man kann daraus nicht einfach folgern, dass dies auch in anderen Gemeinden eine übliche Praxis war. Es liegt aber nahe zu vermuten, dass die

⁹ Dies ist mit Recht von MCGOWAN in *Ascetic Eucharists*, hervorgehoben worden (s. insb. S. 1–17).

¹⁰ Vgl. zum Folgenden GERARD ROUWHORST, „Oblationen II (Sachen)“.

Christen, die an Gemeinschaftsmählern teilnahmen, ihren Beitrag an den Aufwendungen für das Mahl leisteten, entweder in Form von Naturalien oder von Geld.

Dieser Brauch ist keineswegs spezifisch für das frühe Christentum. Aus der Antike sind zahlreiche Beispiele von gemeinsamen Mahlzeiten bekannt, die auf gemeinsame Kosten gehalten wurden. Man kann hier insbesondere auf die von mehreren Quellen bezugten Eranos-Mähler verweisen.¹¹ Auffallend in den frühchristlichen Quellen ab dem zweiten Jahrhundert ist jedoch, dass das Herbeibringen/Herantragen von (materiellen) Gaben – insbesondere von Brot und Wein – explizit erwähnt und damit betont wird und dass diese Handlung allmählich stark ritualisiert wurde. Ein frühes, sehr bekanntes Beispiel begegnet in der *Zweiten Apologie* Justins, wo beschrieben wird, wie Brot, Wein und Wasser dem Vorsteher dargebracht werden (Kap. 65 und 67). Noch auffälliger ist es aber, dass sich in Bezug auf diese Darbringung schon sehr früh zwei verschiedene Traditionsstränge, ein östlicher (u.a. Jerusalem, Antiochien, Konstantinopel) und einer im Westen (d.h. in Ägypten, Afrika und Rom) beheimateter, unterscheiden lassen.

Kennzeichnend für den westlichen Strang ist, dass die Darbringung nach der Wortgottesfeier und direkt vor dem eucharistischen Gebet stattfindet und dass sie mit dem Thema der Danksagung – mit dem das eucharistische Gebet beginnt – verknüpft wird. Außer in der schon genannten Stelle der *Apologie* Justins – wo das Herantragen der Gaben dem Dankgebet direkt vorangeht – ist diese Tradition spätestens ab dem vierten Jahrhundert für Nord-Afrika, Rom und Mailand bezeugt. Die Gaben wurden entweder von den Gläubigen selber auf den Altar gelegt (Nord-Afrika)¹² oder von Mitgliedern des Klerus eingesammelt.¹³ Diese Praxis muss schließlich auch in Ägypten schon früh üblich gewesen sein, weil sie in einigen der ältesten ägyptischen Anaphoren vorausgesetzt wird. Kennzeichnend für diese Anaphoren ist, dass sofort am Anfang des Gebetes, im Anschluss an die an Gott gerichtete Lobpreisung und Danksagung, von der Darbringung eines Opfers die Rede ist. Das früheste Zeugnis dieses Motivs findet man in der ägyptischen Markus-Anaphora, und zwar schon in der ältesten Version des Straßburg-Papyrus (drittes Jahrhundert?), wo bereits der auch für die späteren Versionen charakteristische Satz *εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν, τὴν ἀναιμακτίμον λατρείαν* („unter Danksagung bieten wir dir den geistigen und unblutigen Kult an“) begegnet.¹⁴ Es lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob schon in den verschiedenen Varianten der Markus-Anaphora auf ein tatsächliches Herantragen von Brot und Wein angespielt wird, weil nur im allgemeinen Sinne von der Darbringung eines geistigen und unblutigen Opfers gesprochen wird. Die Anamnese nach dem Einsetzungsbericht, die gleichzeitig mit dem Einsetzungsbericht dem ältesten Kern der Markus-Anaphora hinzugefügt wurde, sowie der Einsetzungsbericht und die Anamnese der Anaphora des Euchologions von Serapion und auch die älteste sahidische Version der Anamnese der ägyptischen Basilius-Anaphora bezeugen aber, dass wenigstens in der Mitte des vierten Jahrhunderts die Passage so verstanden wurde, weil es ausdrücklich heißt, daß die Gaben (Brot und Wein) schon

¹¹ Vgl. PETER LAMPE, „Das korinthische Herrenmahl“, 192–198.

¹² Vgl. Augustin, conf. 5, 9; Sermo 82,3,5; ep. 111,8; en. in ps. 129,7. Vgl. Ambrosius, expos. in Ps. 118, prol.2.

¹³ So in Rom im päpstlichen Stationsgottesdienst (Ordo romanus I, 68–86= MICHEL ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge II*, 90–95. Vgl. SIBLE DE BLAAUW, *Cultus et decor*, 37.

¹⁴ Griechischer Text: ANTON HÄNGGI/IRMGARD PAHL, *Præx eucharistica*, 116. Vgl. GEOFFREY CUMING, *The Liturgy of St. Mark*, bes. 61–62.

vorher, also vor oder am Anfang der Anaphora, herangetragen worden sind (griech: προεθήκαμεν oder προσήνεγκαμεν: „wir haben herangetragen“).¹⁵ Daraus folgt, dass das Herantragen von Brot und Wein eng mit dem Anfang des eucharistischen Gebetes und daher mit dem Thema der Danksagung verknüpft war und im Sinne eines Dankopfers der Gemeinde verstanden wurde.

Im östlichen Mittelmeerraum, insbesondere in Antiochien und in den (zum Teil syrischsprachigen) Gebieten östlich und nördlich dieser Stadt sowie auch in Jerusalem, entwickelte sich eine andere Praxis. Hier gab es keine Darbringung der Gaben durch die Gläubigen vor dem Beginn des eucharistischen Gebetes (Anaphora), und Robert Taft hat auf überzeugende Weise nachgewiesen, dass es diese dort auch nie gegeben hat.¹⁶ Schon nach der Didaskalia gaben die Gläubigen ihre Gaben nicht vor der Anaphora, sondern vor dem Beginn des Wortgottesdienstes an die Diakone ab.¹⁷ Das ist in den syrischen, byzantinischen und armenischen Traditionen immer so geblieben.¹⁸ Die Gaben werden dort erst nach der Wortgottesfeier, den Ektenien und den Gebeten für die Katechumenen und Gläubigen und unmittelbar vor Beginn der Anaphora, nachdem sie also schon zubereitet worden sind, vom Diakon oder vom Priester und Diakon in einer Prozession, dem großen Einzug, herbeigetragen. Die Gläubigen beteiligen sich nicht direkt an dieser Prozession und am Herantragen der Gaben. Es gibt folglich kein Offertorium und keinen Opfergang der Gläubigen und auch keinen deutlichen Zusammenhang zwischen der Abgabe der Spenden, einschließlich des Brotes und des Weines, vor dem Anfang des Wortgottesdienstes und dem Motiv der Danksagung, mit der die Anaphora beginnt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß das Thema der Darbringung von Gaben durch die Gläubigen in den ältesten Anaphoren, die aus diesen Gegenden stammen, fehlt. So erscheint das Thema der Darbringung bzw. des Darbringungsopfers (syr. *qareb* und *qurbana*) einige Male in den Teilen der syrischen Anaphora von Addai und Mari, die weithin zu den ältesten Schichten dieses Gebetes gerechnet werden,¹⁹ aber es ist nicht deutlich, worauf die Darbringung sich bezieht. Das Objekt dieses Aktes scheint primär die Danksagung oder das Gedächtnis (des Leibes und des Blutes Christi) zu sein.²⁰ Jedenfalls wird nicht explizit auf einen Darbringungsritus durch die Gläubigen verwiesen.

Ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts erscheint das Darbringungsmotiv dann in fast allen Anaphoren in den Anamnesen, die sich direkt am Einsetzungsbericht anschließen. In diesen Anamnesen wird das Gedächtnis des Todes Jesu – sowie auch dessen Auferstehung und anderer Heilsergebnisse wie die Himmelfahrt – mit der Dar-

¹⁵ S. HÄNGGI/PAHL, *Prex eucharistica*, 114 (Markus-Anaphora: προεθήκαμεν),¹³⁰ (Euchologion von Serapion: vier Mal προσήνεγκαμεν). S. für den saïdischen Text der ägyptischen Basilius-Anaphora: JEAN DORESSE/EMMANUEL LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, 18–21; ACHIM BUDDÉ, *Die ägyptische Basilius-Anaphora*, 158 und 389–390.

¹⁶ S. ROBERT TAFT, *The Great Entrance*, bes. 11–34.

¹⁷ Kap. 12 (II, 57,6; ARTHUR VÖÖBUS (ed.), *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, CSCO 407, 143 (syrischer Text) und CSCO 408, 129–130 (englische Übersetzung). Lateinischer Text: FRANZ XAVER FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 162.

¹⁸ Zu einer kritischen Erörterung der relevanten Quellen des vierten bis siebten Jahrhunderts s. TAFT, *The Great Entrance*, 16–52.

¹⁹ S. ANTHONY GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, 48 (Z. 7), 52 (Z. 40) und 54 (Z. 56).

²⁰ Vgl. BRYAN D. SPINKS, „Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras“, 65–88, insb. 66–69.

bringung von Brot und Wein verknüpft.²¹ Dieser Typ von Anamnese hat sich allmählich auch in Ägypten²² und in den westlichen Kirchen, u.a. auch in Rom²³, durchgesetzt, aber dies war ohne Zweifel eine spätere Entwicklung, die eng mit der Verbreitung des Einsetzungsberichtes als fester Teil – als einer der Höhepunkte oder sogar des Höhepunktes – des eucharistischen Hochgebetes zusammenhängt. Zudem hat Gabriele Winkler gezeigt, dass das Motiv der Darbringung in einigen der ältesten Anaphoren, die aus dieser Gegend stammen, nicht enthalten ist. Es fehlt namentlich in der ältesten armenischen Versionen, in der syrischen Version der Basilius-Anaphora sowie in der syrischen Anaphora der zwölf Apostel.²⁴

5. Die Geistepiklese

Während die Darbringung der Gaben durch die Gläubigen unmittelbar vor dem Anfang des eucharistischen Gebetes von keiner aus dem östlichen Mittelmeerraum stammenden Quelle bezeugt ist und das Motiv der Darbringung dieser Gaben als Dankopfer der Gläubigen dort bis zur Einführung des Einsetzungsberichtes unbekannt gewesen zu sein scheint, ergibt sich, dass ein anderes Element gerade in diesen Regionen sehr früh eine umso prominentere Rolle gespielt hat und weit verbreitet war, nämlich die Geistepiklese, die Anrufung des heiligen Geistes.²⁵ Diese geht der „Kommunion“, d.h. dem Brotbrechen (s. unten), und dem Empfang des Brotes und gegebenenfalls des Weines unmittelbar voran und gilt deutlich als ein Höhepunkt der ganzen Mahlfeier. In diesem Zusammen-

²¹ S. u.a. die Chrysostomos-Anaphora: „Indem wir dieses heilbringenden Auftrages gedenken (μνησθέντες) und all dessen was für uns geschehen ist: das Kreuz, das Grab, die Auferstehung am dritten Tag, das Aufsteigen zum Himmel, das Sitzen zur Rechten (Gottes), das zweite und glorreiche Kommen, gedenkend) das Deine aus dem Deinen darbringend (προσφέροντες) loben wir Dich, preisen wir Dich, danken wir Dir (griechischer Text: HÄNGGI/PAHL, *Prex eucharistica*, 226). Vgl. weiter die ägyptische Basilius-Anaphora (griechischer Text: ebd., 352), die byzantinische Basilius-Anaphora (ebd., 236), die griechische Jakobus-Anaphora (ebd., 248), die syrische Jakobus-Anaphora (ebd., 271). Das älteste Beispiel für die Erwähnung des Darbringungsmotivs in der Anamnese findet sich vermutlich in der Anaphora der sogenannten *Traditio apostolica* (Kap. 4). Die Formulierung lautet in der lateinischen Version: „Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes“ (HÄNGGI/PAHL, *Prex eucharistica*, 81). Im größten Teil des zwanzigsten Jahrhunderts wurde der römische Presbyter Hippolytus als der Verfasser der *Traditio apostolica* betrachtet und diese Quelle in den Anfang des zweiten Jahrhunderts datiert. Seit der Dekonstruktion dieser These (vgl. BRADSHAW u.a., *The Apostolic Tradition*, 1–17; CHRISTOPH MARKSCHIES, „Wer schrieb die sogenannte *Traditio apostolica*?“) lässt sich mit Sicherheit weder etwa über die Herkunft und Verfasserschaft dieser Quelle sagen noch über den Ursprung der Anaphora, die vielleicht nicht zu den ältesten Schichten des Dokumentes gehört

²² S. die griechischen und die bohairischen Texte der ägyptischen Basilius-Anaphora (HÄNGGI/PAHL, *Prex eucharistica*, 352; BUDDE, *Die ägyptische Basilius-Anaphora*, 159) und die griechische Gregorios-Anaphora (*Prex eucharistica*, 364), die aus dem syrisch-antiochenischen Bereich stammen, aber in Ägypten seit dem Mittelalter als Normalformulare fungierten.

²³ Vgl. die Anamnese des römischen Kanons: „unde et memores sumus....Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis nec non et ab inferis resurrectionis sed et in caelos gloriosae ascensionis offerimus praclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae“ (HÄNGGI/PAHL, *Prex eucharistica*, 434). Eine alte Variante dieser Stelle wird schon von Ambrosius zitiert (*De sacramentis* IV, 6,27).

²⁴ Vgl. GABRIELE WINKLER, *Die Basilius-Anaphora*, insb. 735–741 (dort auch Verweise auf die relevanten kritischen Texteditionen). S. auch dies, „Zur Erforschung orientalischer Anaphoren“.

²⁵ Zum Folgenden vgl. GERARD ROUWHORST, „Eucharistic Meals East of Antioch“; DERS., „Die Rolle des heiligen Geistes in der Eucharistie und der Taufe im frühsyrischen Christentum“, 161–184.

hang sind die Thomasakten zu erwähnen und insbesondere die eucharistische Epiklese des 50. Kapitels, wo der als Mutter vorgestellte Heilige Geist in einer litaneiartigen Aufzählung ihrer göttlichen Titel gebeten wird, zu „kommen“ und sich mit denen, die die Eucharistie feiern, zu vereinigen.²⁶ Vielsagend ist auch, dass für Ephräm den Syrer der Empfang des Brotes und des Weines Teilhabe an dem in diesen Elementen „wohnenden“ Heiligen Geist bedeutet, was impliziert, dass der Heilige Geist über sie herabgerufen worden ist.²⁷ Zudem spricht sehr vieles dafür, dass die Geistepiklese zu den ältesten Schichten der Anaphora von Addai und Mari gehört und deshalb als ein Kulminationspunkt dieses Gebetes zu betrachten ist.²⁸

Darüber hinaus ergibt sich aus einigen Stellen der syrischen Didaskalia²⁹ und des Philippusevangeliums (75,18)³⁰, die auf eine Eucharistiefeyer verweisen, dass die Geistepiklese in diesen Feiern eine zentrale Rolle innehatte.

Zugleich ist sehr auffällig, dass man lange Zeit in den westlichen, insbesondere in den lateinischen Quellen von der Existenz einer Geistepiklese nur höchst selten Spuren findet. Bezeichnend ist, dass sie weder in den Schriften des Tertullian, des Cyprian, des Augustinus³¹ und des Ambrosius noch im Canon Romanus begegnet.³² In der römisch-katholischen Kirche ist die Geistepiklese sogar erst am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts eingeführt worden! Es kann hinzugefügt werden, dass die Geistepiklese erst in den späteren Schichten der ägyptischen Markus-Anaphora erscheint, während sie in der ältesten erhaltenen Version (Papyrus Strasbourg) noch fehlt.³³

6. Strukturen eucharistischer Gebete

Die vorangehenden Beobachtungen zeigen dass die Funktion der Darbringung der Gaben bzw. der Geistepiklese deutliche Spuren in den eucharistischen Gebeten hinterlassen hat. Eine nähere Betrachtung der Unterschiede zwischen den verschiedenen östlichen und westlichen Gebeten lehrt, dass ihre Strukturen maßgeblich von der Präsenz bzw. vom

²⁶ Text der griechischen Version: RICHARD LIPSIIUS/MAXIMILIANUS BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, II, 2 (Leipzig, 1903/ Hildesheim, 1972), 166–167; Text der syrischen Version: WILLIAM WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles I* (London, 1871/Amsterdam 1968), 218–219 (188–189 = A. F. J. KLIJN, *The Acts of Thomas*, 91 und 65–154. Vgl. zu dieser Passage GERARD ROUWHORST, „La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas“, 60. Zu den Epiklesen der Thomasakten vgl. zudem SUSAN MYERS, *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas*, insb. 144–220.

²⁷ S. insbesondere Ephräms Hymnen *De Fide* 10 und 40 (Hg. EDMUND BECK, CSCO 154/155, 50 (34) und 132 (109)). Vgl. ROUWHORST, „Die Rolle des heiligen Geistes“, 179–180.

²⁸ Vgl. ebd., 167–171 (dort auch weitere Literaturhinweise).

²⁹ Kap. 26 (VI, 21, 2; ed. VÖÖBUS, CSCO 407, 256 (syr.) und 408, 239 (englisch); lateinischer Text: FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 370.

³⁰ Vgl. zu dieser Stelle HERBERT SCHMID, *Die Eucharistie ist Jesus*, 320–332.

³¹ S. für Augustinus und die nordafrikanische Kirche MARTIN KLÖCKENER, „Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike“, 62–63; 71–72; 93–94.

³² Mir sind nur zwei andere nordafrikanische Autoren bekannt, die mit Sicherheit auf eine Geistepiklese anspielen, nämlich Optatus von Mileve (*Contra Parmenianum Donatistam* 6, 1) und Fulgentius von Ruspe (*ad Monim* 2, 6–12 und *c. Fabr. frg.* 28). Vgl. zu diesen Stellen KLÖCKENER, „Das eucharistische Hochgebet“, 71 und 117–120. S. weiter für Rom ein Fragment (7.2) des Briefes des Papstes Gelasius an Bischof Elpidius von Volterra (ed. ANDREAS THIEL, *Episcoporum Romanorum Pontificum Genuinae* 1, Hildesheim 1974 (1867), 486).

³³ Interessant ist die Entwicklung von Geistepiklesen in den nicht-römischen westlichen, besonders den gallikanischen Liturgien; vgl. dazu, MATTHIEU SMYTH, *La liturgie oubliée*, 436–452. Es liegt nahe zu vermuten, dass sie in einer späteren Entwicklungsphase entstanden sind.

Fehlen der beiden genannten Elemente geprägt worden sind. Dadurch zeichnen die Konturen der schon vermuteten Traditionsstränge sich um so deutlicher ab.

Ein auffälliges Kennzeichen der frühchristlichen Eucharistiefeiern ist, dass sie ein oder mehrere längere Dankgebete (*eucharistiai*) enthalten. Abgesehen vom Dankgebet im zehnten Kapitel der Didache, das eine unbestreitbare Verwandtschaft mit den von viel späteren Quellen überlieferten Varianten der jüdischen Birkat ha-Mazon aufweist und das nach der Mahlzeit gesprochen wird³⁴, hat dieses Dankgebet seinen Ort immer vor der Mahlzeit (das gilt zumindest für die Feiern, bei denen die Mahlzeit [hauptsächlich] aus Brot und Wein besteht, wie das schon bei Justin der Fall ist). Abgesehen von der weiten und faktisch allgemeinen Verbreitung dieses ‚eucharistischen‘ Gebetes als solches sind eine Vielzahl von Varianten und Gebetsformen bewahrt worden, die sowohl von der Wahl der inhaltlichen Themen als auch von den Strukturen her auffällende Unterschiede zeigen. Dies hat verschiedene Forscher dazu angeregt, Familien und Typen zu unterscheiden und Stammbäume aufzustellen.³⁵ Die meisten dieser Versuche enthalten wertvolle Ansätze, aber es gelingt ihnen meistens nur teilweise, der Vielfalt und Komplexität der überlieferten Gebetsformen gerecht zu werden. Die oben notierten Beobachtungen über die Darbringung der Gaben durch die Gläubigen und die Geistesepiklese können zu einer genaueren Unterscheidung und Einordnung der Traditionen und Traditionsstränge beitragen.

Um die Entwicklung dieser Stränge zu verstehen, muss zunächst Folgendes hervorgehoben werden: Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat immer klarer gezeigt, dass die ältesten eucharistischen Gebete keinen Einsetzungsbericht enthalten haben und dass dieser erst allmählich – im dritten und vierten Jahrhundert, je nach Region und nach unterschiedlichen Mustern differenziert – in die Gebete eingefügt worden ist.³⁶ Das früheste Beispiel ist die ‚Anaphora‘ der sogenannten *Traditio apostolica*, die aber kaum genau zu datieren und geographisch zu lokalisieren ist.³⁷ Wenn man vom Einsetzungsbericht und der unmittelbar darauf folgenden und damit verbundenen Anamnese abstrahiert, lassen sich in der großen Vielfalt von eucharistischen Gebeten zwei Grundstrukturen entdecken.

Das auffälligste Merkmal der ersten Grundstruktur, die ich hier unterscheiden möchte, ist die Kombination von a) Danksagung und b) Darbringung eines ‚Opfers‘ durch die Gemeinde. Auf diese beiden Elemente folgt dann eine Reihe von Fürbitten für die Gestorbenen und die noch lebenden Christen. Das älteste Zeugnis dieser Struktur findet sich in der ägyptischen Markus-Anaphora, und zwar schon in der ältesten Version des Strasbourg-Papyrus.³⁸ Von zentraler Bedeutung ist hier der schon oben erwähnte Satz, der zum Ausdruck bringt, dass „unter Danksagung ein geistiger und unblutiger

³⁴ Vgl. GERARD ROUWHORST, „Didache 9–10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Liturgy“.

³⁵ Vgl. z.B. WEGMAN, „Genealogie des Eucharistiegebetes“; GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, 273–35; ENRICO MAZZA, *L’action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, 53–89; DERS., *L’anafora eucaristica. Studi sulle origini*; DERS., *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, 35–120.

³⁶ Vgl. u.a. ROBERT TAFT, „Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001“, 15–37; PAUL F. BRADSHAW, „Did Jesus institute the Eucharist at the Last Supper“, 1–19.

³⁷ S. oben Anm. 22.

³⁸ Vgl. oben Anm. 14.

Kult“ dargebracht wird. Diesem Satz folgt eine Reihe von Fürbitten, die ihrerseits durch eine Doxologie abgeschlossen werden, ohne dass noch etwas Weiteres folgt: kein Sanctus, keine Epiklese und kein Einsetzungsbericht. Die Verbindung von Danksagung und Darbringung eines Opfers begegnet auch im – schon mit einem Einsetzungsbericht und Logos-Epiklesen viel weiter ausgebauten – eucharistischen Gebet des Euchologion von Serapion. Noch bemerkenswerter ist, dass man diese Verbindung auch in westlichen lateinischen Quellen, vermutlich u.a. bei Augustin³⁹ und vor allem auch im Canon Romanus sowie im römischen Messorio antrifft.⁴⁰

Charakteristisch für die zweite Grundstruktur ist vor allem, dass sie ihren Kulminationspunkt in der Geistepiklese findet. Fast alle Texte, die zu dieser Kategorie von Anaphoren gehören, sind im östlichen Mittelmeerraum entstanden, wo die Geistepiklese ihre Heimat zu haben scheint. Hierzu zählen insbesondere die großen klassischen eucharistischen Hochgebete, die oft als ‚antiochenisch‘ bezeichnet werden: die verschiedenen Varianten der Basilius-Anaphora und der Jakobus-Anaphora, die Anaphora des Johannes Chrysostomos und die eng mit ihr verwandte syrische Anaphora der Zwölf Apostel, das eucharistische Gebet aus dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen.⁴¹ Auch die syrische Anaphora von Addai und Mari kann zu diesem Grundtyp gerechnet werden. All diese Texte fangen mit einer Lobpreisung und Danksagung an, die in das Sanctus ausmündet, ohne dass dabei auf eine Darbringung oder auf ein Dankopfer angespielt wird. Der zweite Teil hat einen stark anamnetischen Charakter und enthält, mit Ausnahme der Anaphora von Addai und Mari, einen Einsetzungsbericht und eine sich direkt an diesen Bericht anschließende Anamnese, die erst ab Mitte des vierten Jahrhunderts eingefügt worden sind. Nur hier, d.h. in der Anamnese nach dem Einsetzungsbericht, wird, wenn es überhaupt geschieht, auf eine Darbringung verwiesen. Darauf folgen dann die Epiklese und die Interzessionen (in der Anaphora von Addai und Mari in umgekehrter Reihenfolge). Diese Grundstruktur kulminiert in der Geistepiklese und das erklärt wahrscheinlich auch, warum etwa Ephräm der Syrer in seinen Schriften faktisch nur das Herabkommen des Heiligen Geistes – und sein ‚Wohnen‘ im Brot und Wein – hervorhebt.⁴²

7. Das Brotbrechen⁴³

Ein letztes Element, das in den frühchristlichen Mahlfeiern – und zwar von Anfang an – eine zentrale Rolle spielt, ist das Brechen des Brotes. Die Betonung und ausdrückliche Hervorhebung dieser Handlung ist ein christliches Spezifikum. In der griechisch-römischen Welt wurde sie, sofern sie überhaupt eine Rolle spielte, als eine primär funktionelle Handlung betrachtet: Die Brote mussten nun einmal zerteilt werden, um gegessen werden zu können. Es ist sehr fraglich, ob es in der jüdischen Tradition wesentlich anders

³⁹ S. KLÖCKENER, „Das eucharistische Hochgebet“, bes. 124–125.

⁴⁰ Es ist schon mehrfach auf die auffällige strukturelle Ähnlichkeit, die die ältesten ägyptischen Eucharistiegebete, insbesondere die Markus-Anaphora, mit dem Canon Romanus zeigen, hingewiesen worden. Vgl. u.a. ANTON BAUMSTARK, „Das ‚Problem‘ des römischen Messkanons: eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund“, 204–243; MAZZA, *L'anaphora eucaristica. Studi sulle origini*, 261–307.

⁴¹ Texte der Anaphoren in HÄNGGI/ PAHL, *Præx eucharistica*. S. auch oben Anm. 22.

⁴² S. oben, S.778.

⁴³ Zum Folgenden vgl. GERARD ROUWHORST, „Faire mémoire par un geste: la fraction du pain“; DERS., „Eucharistic Meals East of Antioch“, 97–99.

war. In den ältesten rabbinischen Quellen, namentlich in der Mischna und in der Tosefta, wird das Brechen des Brotes nicht eigens erwähnt. Was dort im Vordergrund steht, ist nicht das Brechen des Brotes, sondern die Brot-Beracha, die Segnung, die über dem Brot ausgesprochen wurde.⁴⁴

Ich werde hier nicht weiter auf die mögliche Bedeutung des Brotbrechens im Neuen Testament – in den Einsetzungsberichten und in der Apostelgeschichte – eingehen, sondern mich auf die nachneutestamentliche Periode beschränken, d.h. auf das zweite bis vierte Jahrhundert. In dieser Periode lassen sich sehr auffällige Unterschiede beobachten zwischen dem östlichen Mittelmeerraum (vor allem Antiochien und die Regionen östlich und westlich dieser Stadt) und den westlichen Kirchen (für Ägypten fehlen leider Quellen).

In den Beschreibungen der Initiation, denen man in den Thomasakten begegnet, gehört das Brotbrechen zusammen mit der Geistepiklese zu den wichtigsten Elementen der rituellen Mähler, die auf die präbaptismale Salbung und das Taufbad folgen.⁴⁵ Auch Ephräm der Syrer misst dem Brechen des Brotes zentrale Bedeutung bei. Dass das Brotbrechen in den Eucharistiefiern des östlichen Traditionsstranges eine zentrale Stellung innehat, wird auch von den östlichen Textüberlieferungen des Neuen Testaments bestätigt, insbesondere von verschiedenen Textvarianten zu 1 Kor 11,24, die ausdrücklich betonen, dass der Leib Christi gebrochen wurde: Dies ist mein Leib, gebrochen (κλώμενον) für euch.⁴⁶

Es ist nicht immer klar, welche symbolische Bedeutung dem Brechen des Brotes beigemessen wird. Die von Hans Lietzmann vertretene Hypothese, diese symbolische Handlung sei als ein Zeichen der Tischgemeinschaft zwischen den Teilnehmern am Mahl zu deuten⁴⁷, lässt sich meines Erachtens nicht auf der Basis der vorhandenen Quellen begründen. Die Thomasakten sagen nirgends explizit, welche symbolische Bedeutung diese Handlung besitzt. Aufgrund der Gebetstexte, die diese symbolische Handlung begleiten, und angesichts der Tatsache, dass sie immer im Kontext der Initiation auftaucht, lässt sich aber stark vermuten, dass sie vor allem als ein Symbol der Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen Christus und (der Seele) des Getauften interpretiert wird.⁴⁸ Für Ephräm den Syrer gilt sie hingegen als Symbol des Todes und der Selbsthingabe Christi.⁴⁹ Man gewinnt sogar den Eindruck, dass sie für ihn eine Rolle spielt, die in anderen Traditionen vom Einsetzungsbericht und der darauf folgenden Anamnese erfüllt wird. Es ist klar, dass diese Interpretation auch von den genannten östlichen Textvarianten zu 1 Kor 11,24 vorausgesetzt wird. Hinzugefügt sei noch, dass Theodor von Mopsuestia wieder eine andere Deutung vorschlägt, wenn er das Brechen des Brotes auf die Erscheinungen des auferstandenen Christus an seine Jünger bezieht und zudem erklärt, dass das Brot gebrochen wird, damit jeder einzelne Gläubige den Leib Christi empfangen kann.⁵⁰

⁴⁴ Vgl. mBer 6–8; tBer 4–6 und ROUWHORST, „Faire mémoire“, 79–80.

⁴⁵ Vgl. ActThom 27;50;133;158. Vgl. auch die aus Kleinasien oder Syrien stammenden Johannesakten (Kap. 8 und 110).

⁴⁶ Vgl. ROUWHORST, „Faire mémoire“, 83, und JEAN DUPLACY, „A propos d’un lieu variant de 1 Co 11, 24“.

⁴⁷ LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 250.

⁴⁸ Vgl. ROUWHORST, „Eucharistic Meals East of Antioch“, 98.

⁴⁹ Vgl. insbes. die Hymne *De Crucifixione* III, 12 (ed. EDMUND BECK, CSCO 248/249, 52–53 (42)). Vgl. ROUWHORST, „Die Rolle des heiligen Geistes“, 178; DERS., „Faire mémoire“, 86.

⁵⁰ *Hom. cat.* XVI-18–19.

Der prominente Platz, den das Brotbrechen schon ab dem zweiten Jahrhundert im östlichen Traditionsstrang innehat, steht in einem auffälligen Kontrast zu dessen praktisch völligem Fehlen in der westlichen Tradition. Erstaunlicherweise ist meines Wissens kaum jemandem aufgefallen, dass Hinweise auf diese rituelle Gebärde in den Schriften von Tertullian, Cyprian und Ambrosius völlig fehlen. Augustin erwähnt sie nur einmal.⁵¹ Dazu ist sofort anzumerken, dass es bei Augustin nicht um das Brechen des Brotes geht, sondern eher um das Zerteilen des *einen* Brotes, das Symbol des Leibes Christi, d.h. der Kirche, ist. Kurz gesagt, in den Thomasakten und bei Ephräm sowie allgemein in der syrisch-antiochenischen Tradition geht es um das *Brechen* des Brotes und bei Augustin um das *eine* Brot. Die erstgenannte Deutung ist stark christologisch und wird von einigen Autoren auf den Tod Christi bezogen (das gilt wenigstens für Ephräm und die genannten Textvarianten). Die Deutung Augustins sollte dagegen als ekklesiologisch bezeichnet werden. Ihr ekklesiologischer Charakter tritt noch deutlicher hervor, wenn man sich dessen bewusst ist, dass, dem ‚westlichen‘ Traditionsstrang gemäß, die Gläubigen selber vor dem Anfang des eucharistischen Gebetes ihre Gaben herangetragen haben!

8. Zwei Traditionsstränge

Im Vorangehenden wurde deutlich, dass sich im frühen Christentum ab dem zweiten oder dritten Jahrhundert, trotz der großen Vielfalt an Mahlformen und -riten und trotz kontinuierlicher Verschiebungen und wechselnder theologischer Deutungen, klar unterscheidbare Traditionsstränge nachweisen lassen. Dabei fallen vor allem die Unterschiede zwischen dem östlichen Mittelmeerraum und dem westlichen, lateinischsprachigen Christentum ins Auge, wobei Ägypten bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts, als östliche Einflüsse immer stärker wurden, eher eine Verwandtschaft mit dem westlichen als mit dem östlichen Bereich zeigt. Besonders auffällig ist, dass im westlichen Traditionsstrang die Mahlfeier zwei Schwerpunkte hat, nämlich einerseits die Darbringung der Gaben durch die Gläubigen am Anfang des Mahles sowie die damit verbundene Danksagung und andererseits das Mahl selbst, das allmählich auf die Kommunion, im Sinne eines ritualisierten Essens und Trinkens von Brot und Wein, beschränkt wird. In dieser rituellen Struktur wird die Beteiligung der Gemeinschaft an der Mahlfeier, auch nachdem sie den Charakter eines Sättigungsmahles verloren hatte, stark betont und gefördert. Sie bildet auch die rituelle Basis für die stark ekklesiologisch geprägte Eucharistieauffassung Augustins und dessen ekklesiologische Deutung des Begriffes „Leib Christi“ sowie für dessen Interpretation des (ganzen) Brotes als Metapher dieses Leibes.

Im östlichen Strang ist die Abgabe der Gaben anfänglich eine rein funktionelle Handlung; die Feier ist auf die dem Mahl direkt vorangehenden rituellen Elemente, nämlich die Geistepiklese und das christologisch gedeutete Brotbrechen, zentriert. Die ekklesiologische Dimension der Mahlfeier tritt dagegen viel weniger stark in den Vordergrund.

Ab dem dritten oder spätestens dem vierten Jahrhundert werden die Strukturen der Mahlfeiern und insbesondere der eucharistischen Gebete immer stärker und ausdrücklicher durch die neutestamentlichen Einsetzungsberichte und durch das damit verbundene Thema des Gedächtnisses des Todes Jesu geprägt. Diese Tendenz wird vor allem in der Einfügung des Einsetzungsberichtes und der darauf sofort folgenden und meistens mit

⁵¹ Ep. 149, 16.

dem Darbringungsmotiv verbundenen Anamnese in die verschiedenen östlichen und westlichen Anaphoren erkennbar. Vor allem in dieser Periode begannen die Traditionsstränge sich miteinander zu vermischen. So werden beispielsweise in Ägypten ursprünglich ägyptisch-alexandrinische Traditionen mit zahlreichen syrisch-antiochenischen Elementen kombiniert und allmählich von ihnen überflügelt. In Rom findet, gleichzeitig mit der Einführung des Agnus Dei – wahrscheinlich durch den syrischen Papst Sergius I (687–701) –, die ‚orientalische‘ Deutung des Brotbrechens Eingang.⁵² Trotzdem haben sowohl die westliche als auch die östliche Tradition an einigen alten, für sie charakteristischen Elementen festgehalten. So hat die Geistepiklese erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in den westlichen Kirchen Eingang gefunden. Umgekehrt haben die orientalischen Kirchen nie eine Gabendarbringung oder Gabeneinsammlung vor dem eucharistischen Gebet gekannt.

Abschließend erhebt sich die Frage, wie sich die Unterschiede zwischen diesen beiden Traditionssträngen erklären lassen.

Es hat sich gezeigt, dass die von Lietzmann vorgeschlagene Erklärung nicht befriedigt. Dass der Ursprung des östlichen Traditionsstranges auf die Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern während seines irdischen Lebens zurückgehe, lässt sich zumindest nicht beweisen. Umgekehrt weicht der westliche Traditionsstrang genau so stark von dem ab, was Lietzmann als paulinischen Mahltyp betrachtet, wie der östliche. Insoweit dieser paulinische Mahltyp sich mit der Tradition des Einsetzungsberichtes gleichsetzen lässt, hat er beide Traditionsstränge beeinflusst, aber erst ab dem Ende des dritten oder ab dem vierten Jahrhundert.

Will man die Entstehung und Entwicklung der beiden historischen Traditionsstränge richtig verstehen, ist es wichtig den einseitigen Fokus auf die neutestamentlichen Ursprünge, der lange Zeit die Erforschung der frühchristlichen Mahlfeiern beherrscht hat und von dem auch Hans Lietzmann sich letztendlich nicht gelöst hat, zu korrigieren. Statt sich auf die Frage des frühesten Ursprungs zu konzentrieren, sollte man versuchen die fortschreitende Interaktion und Wechselwirkung zwischen den schon auf vorchristliche Zeit zurückgehenden Mahlformen – die im ganzen Mittelmeerraum verbreitet waren – und den sich entwickelnden Überlieferungen über das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu zu rekonstruieren.

In Bezug auf die beiden von mir unterschiedenen Traditionsstränge soll hier zuallererst die Frage gestellt werden, ob es vorchristliche Antezedenzen gibt, einerseits für die Darbringung der Gaben, besonders von Brot und Wein, die im Westen so stark betont wurde und andererseits für die im Osten weit verbreitete Geistepiklese, die der Kommunion vorangeht. Obwohl hier Vieles im Dunkeln bleiben wird, kann man zumindest einige Vermutungen äußern. So sollte mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass in der erstgenannten Tradition Elemente römischer oder griechischer Mahlbräuche oder auch Opferrituale weiterlebten.⁵³ Andererseits ist zu fragen, ob es einen Zusammenhang gibt zwischen den östlichen Epiklesen, und der jüdischen Gewohnheit, vor dem Mahl Segnungen (Berachoth) zu sprechen, dies um so mehr, als die Epiklesen manchmal als

⁵² Vgl. z.B. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 413–422.

⁵³ Vgl. dazu den Beitrag von GUNNEL EKROTH, „Sacred Meals in Ancient Greece?“ in dieser Publikation, 1389–1411.

‚Segnungen‘ (allerdings nicht im rabbinischen Sinne von ‚Lobpreisungen‘) verstanden wurden.⁵⁴

Zugleich ist es klar, dass die Mahlformen, die die frühchristlichen Mahlgemeinschaften aus ihrer Umwelt übernahmen, von ihnen tiefgreifend transformiert wurden. Spezifisch christliche theologische Auffassungen über Dankopfer, den heiligen Geist, den Tod Jesu oder die Kirche als Leib Christi haben dabei eine Schlüsselrolle gespielt. Aber dies war ein allmählicher Prozess, der sich zudem im östlichen Mittelmeerraum anders vollzogen hat als im Westen. Nicht einmal die neutestamentliche Einsetzungsberichte, denen in zunehmenden Masse ein fundierender Charakter zugeschrieben wurde und die die Gestalt der Eucharistiefeyer immer stärker zu prägen begannen, bedeuteten das Ende der liturgischen Vielfalt und sie haben letztlich nicht zu einer Nivellierung zwischen Ost und West geführt.

Bibliographie

- ALIKIN, VALERIJ A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (SVigChr 102), Leiden/ Boston, Mass. 2010.
- ANDRIEU, MICHEL, *Les Ordines Romani du haut moyen âge II*, Louvain 1948, 1971.
- BAUMSTARK, ANTON, „Das ‚Problem‘ des römischen Messkanons: eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund“, in: *EL* 53 (1939), 204–243.
- BECK, EDMUND, *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (De Azymis, De Crucifixione, de Resurrectione)* (CSCO 248/249), Leuven 1964.
- *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154–155), Leuven 1967.
- BLAAUW, SIBILE DE, *Cultus et decor. Liturgie en architectuur in laatantieek en middeleeuws Rome. Basilica Salvatoris. Sanctae Mariae. Sancti Petri*, Delft 1987.
- BOUYER, LOUIS, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Bibliothèque de Théologie), Tournai 1966, 1990.
- PAUL BRADSHAW F. (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, Minnesota, Minn. 1997.
- „Did Jesus institute the Eucharist at the Last Supper?“, in: MAXWELL E. JOHNSON (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis* (Collegeville 2010), 1–19 (= PAUL BRADSHAW, *Reconstructing Early Christian Worship* (London 2009), 3–19).
- *Eucharistic Origins* (An Alcuin Club Publication), Oxford 2004.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E./PHILLIPS, L. EDWARD, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2002.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E., *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville Minnesota, Minn. 2012.
- BUDDE, ACHIM, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text-Kommentar-Geschichte* (Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster 2004.
- CUMING, GEOFFREY J., *The Liturgy of St. Mark edited from the manuscripts with a commentary* (OCA 234), Roma 1990.
- DIX, GREGORY *The Shape of the Liturgy*, London 1945 (erster Druck).
- DORRESSE, JEAN/LANNE, EMMANUEL, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S.Basile* (Bibliothèque du Muséon 47), Leuven 1960.
- DUPLACY, JEAN, „A propos d’un lieu variant de 1 Co 11,24: Voici mon corps (-, rompu, donné etc.) pour vous“, in: VICTOR GUÉNEL (éd.), *Le Corps et le Corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens* (Lectio divina 114), Paris 1983, 27–46 (= DUPLACY, JEAN, *Études de critique textuelle du Nouveau Testament présentées par J. Delobel*, Leuven 1987, 329–348).
- EKROTH, GUNNEL, „Sacred Meals in Ancient Greece?: Dining in Domestic Settings as Compared to Sanctuaries“, in dieser Publikation, 1389–1411.

⁵⁴ Vgl. GERARD ROUWHORST, „Bénédiction, action de grâces, supplication“.

- FENEBERG, RUPERT, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte* (Studien zum Alten und Neuen Testament 27), München 1971.
- FUNK, FRANCISCUS XAVERIUS, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905 (Torino 1970).
- GELSTON, ANTHONY, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992.
- GIRAUDO, CESARE *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria. Beraka giudaica. Anafora cristiana* (AnBib 92), Roma 1981.
- HÄNGGI, ANTON/PAHL, IRMGARD, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (SpicFri 12), Fribourg 1968.
- JUNGMANN, JOSEPH, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bd, Wien 1952.
- KLIJN, ALBERTUS FREDERIK JOHANNES, *The Acts of Thomas. Introduction – Text – Commentary. Second, revised Edition* (NT.S 108), Leiden ²2003.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen und Basel 1996.
- KLÖCKENER, MARTIN, „Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike“, in: ALBERT GERHARDS/HEINZGERD BRAKMANN/MARTIN KLÖCKENER (eds.), *Prex eucharistica. Volumen III: Studia. Pars prima: ecclesia antiqua et occidentalis* (SpicFr 42), Fribourg 2005, 43–128.
- KRETSCHMAR, GEORG, „Abendmahlsfeier I, Alte Kirche“, *TRE I* (1977), 229–278.
- LAMPE, PETER, „Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17/34)“ in: *ZNW* 82 (1991), 183–213.
- LEONHARD, CLEMENS/ECKHART BENEDIKT, „Mahl V (Kultmahl)“, in: *RAC XXIII* (2009), 1012–1105.
- LIEZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eines Studie zur Geschichte der Liturgie*, Berlin 1926.
- LIGIER, LOUIS, „De la Cène du Seigneur à l' Eucharistie:“, in: *Assemblées du Seigneur NS 1* (1968), 19–57. Englische Übersetzung: „From the Last Supper to the Eucharist“, in: L. C. SHEPPARD, *The New Liturgy*, London 1970
- „Les origines de la prière eucharistique: de la Cène de Jésus à l'eucharistie“, in: *QuLi* 53 (1972), 181–202. Englische :Übersetzung: „The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist“, in: *SL* 9 (1973), 161–185.
- LIPSIUS, RICARDUS/BONNET, MAXIMILIANUS, *Acta apostolorum apocrypha II, 2. Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae*, Leipzig 1903 (Hildesheim-New York 1972).
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Wer schrieb die sogenannte *Traditio apostolica*? Neue Beobachtungen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: WOLFRAM KINZIG/CHRISTOPH MARKSCHIES/MARKUS VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (AKG 74), Berlin/New York 1999, 1–79.
- MAZZA, ENRICO, *L' action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris 1999.
- *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, Bologna 2010.
- *Lanafora eucaristica. Studi sulle origini* (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae» «Subsidia» 62, Roma 1992
- McGOWAN, ANDREW B., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.
- MESSNER, REINHARD, „Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebetes in der frühen Kirche“, in: ALBERT GERHARDS/HEINZGERD BRAKMANN/MARTIN KLÖCKENER (eds.), *Prex eucharistica. Volumen III: Studia. Pars prima: ecclesia antiqua et occidentalis* (SpicFr 42), Fribourg 2005, 3–42.
- MYERS, SUSAN E., *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas* (WUNT, 2 Reihe, 281), Tübingen 2010.
- ROUWHORST, GERARD, „Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques“, in: *QuLi* 61 (1980), 211–240.
- „La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas“, in: CHARLES CASPERS/MARC SCHNEIDERS (Hgg.), *Omnes circumadstantes. Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy. Presented to Herman Wegman*, Kampen 1990, 51–77.
- „Didache 9–10. A Litmus Test for the Research on Early Christian Eucharist“, in: HUUB VAN DE SANDT (ed.), *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen/Minneapolis, Minn. 2005, 143–156.

- „The Roots of the Early Christian Eucharist: Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?“, in: ALBERT GERHARDS/CLEMENS LEONHARD (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction* (Jewish and Christian Perspectives Series 15), Leiden/Boston, Mass. 2007, 295–308.
- „Die Rolle des heiligen Geistes in der Eucharistie und der Taufe im frühsyrischen Christentum“, in: BERT GROEN/BENEDIKT KRANEMANN (Hgg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg im Breisgau 2008, 161–184.
- „Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie“, in: MARTIN KLÖCKENER/ANGELUS HÄUSSLING/REINHARD MESSNER (Hrsg.), *Theologie des Gottesdienstes* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 2, Band 2), Regensburg 2008, 491–572.
- „Faire mémoire par un geste: la fraction du pain“, in: ANDRÉ LOSSKY/MANLIO SODI (Hgg.), „Faire mémoire. L'anamnèse dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. LVF Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 29 juin-2 juillet 2009, (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 63), Città del Vaticano 2011, 75–86.
- „Eucharistic Meals East of Antioch“, in: VINZENT, MARKUS (ed.), *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Vol. 12* (Studia Patristica LXIV), Leuven-Paris-Walpole MA 2013, 85–104.
- „Oblationen II (Sachen)“, in: RAC XXVI (2013), 47–74.
- SCHMID, HERBERT, *Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippus-evangelium* (NHC II 3) (SVigChr 88), Leiden/Boston, Mass. 2007.
- SMYTH, MATTHIEU, *La liturgie oubliée. La Prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain* (Patrimoine, christianisme), Paris 2003.
- SPINKS, BRYAN D., „Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras“, in: OCP 50 (1984), 347–371 (= DERS., *Prayers from the East*, Washington DC 1993, 65–88).
- TAFT, ROBERT F., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200), Roma 1978.
- „Mass without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgates 26 October“, in: *Centro pro Unione Semi-Annual Bulletin* N. 63 (Spring 2003), 15–27 (= *Worship* 77 (2003), 482–509).
- THIEL, ANDREAS, *Episcoporum Romanorum Pontificum Genuinae* I, Hildesheim 1867 (Nachdruck 1971)
- VÖÖBUS, ARTHUR, *The Didascalia Apostolorum in Syriac. II. Chapters XI–XXVI* (CSCO 407 und 408), Leuven 1979.
- WEGMAN, HERMAN, „Genealogie des Eucharistiegebetes“, in: ALW 33 (1991), 193–216.
- WINKLER, GABRIELE, „Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III: Der Hinweis auf die „Gaben“, bzw. „das Opfer“ bei der Epiklese“, in: ALBERT GERHARDS/KLEMENS RICHTER (Hgg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg im Breisgau 2000, 216–233.
- *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (Anaphorae orientales 2, Anaphorae armeniaca 2, Roma 2005).
- WRIGHT, WILLIAM, *Apocryphal Acts of the Apostles Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries with English Translation and Notes*, London 1871 (Amsterdam 1968).

Das Blutverbot im Aposteldekret und seine Wirkungsgeschichte

Reinhart Staats

Abstract

At the Jerusalem Council (around 48 AD) the "Apostolic Decree" was formulated, which probably is the eldest written document in the history of church-law. The three sources in Luke's Acts (chapters 15 bis and 21) are discussed, especially the ban of eating or drinking blood. In ecclesiastical history "not to eat or drink blood" predominantly has a Jewish-Christian and not a purely Jewish understanding. Did the apostle Paul know the decree? Irenaeus as well as Tertullian, who followed Irenaeus precisely, were the first to interpret the directive phrase "to abstain from blood" as meaning "not to kill a man". Many catechetical texts though are following the Acta-tradition. The decree can also be understood as a symbol both for tolerance and the absence of strong "cultic" food-rules in the early history of Christian mission.

In der Mitte der lukanischen Apostelgeschichte steht erstmals die für alle Christen formulierte Regel, kein tierisches Blut zu essen. Vorausgesetzt ist damit auch ein koscheres Schlachten von Tieren, wie im Judentum üblich. Dieses Verbot des Blutessens ist umso bemerkenswerter, als es in der ganzen Geschichte des Christentums sonst keine prinzipielle oder gar rituell begriffene Diät zu geben scheint. Im Folgenden geht es um das Blutverbot beim Sättigungsmahl, nicht um das „Blut“ Christi im Abendmahl. Dabei bleibt aber zu beachten, dass die Eucharistiefeyer noch in den ersten Jahrhunderten meist in Verbindung mit einem Sättigungsmahl geschah.¹

1. Das Aposteldekret in der Apostelgeschichte

Ältestes Zeugnis für das Verbot des Blutessens in der Kirchengeschichte ist das sogenannte Aposteldekret mit den vier Jakobusklauseln in der lukanischen Apostelgeschichte. Diese begegnen in den Acta dreimal (15,20.29 und 21,25).

Erste Stelle: In Acta 15 geht es um die erste Synode der Kirchengeschichte (ca. 48 n.Chr.). Anlass dieses „Apostelkonzils“ in Jerusalem war die Klage von ehemaligen Pharisäern, „die gläubig geworden waren und sprachen, man müsse sie [die Heiden] beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz des Mose zu halten“ (15,5). Natürlich musste damit implizit auch das jüdische Verbot des Blutessens gemeint gewesen sein. Doch wird

¹ Beiläufig hatte ich in den Jahren 1986 bis 1998 das Blutverbot als wichtigen Kontext bei anderen Themen erörtert: REINHART STAATS, „Hauptsünden“, 734–770; DERS. „Kanon und Kapitaldelikte“, 28–46; DERS. „Joch“, 366–388.

das hier noch nicht gesagt. Zentraler Streitpunkt war offensichtlich zunächst der Verzicht auf den Ritus der Beschneidung bei den Heidenchristen. Petrus tritt auf und warnt davor, das Gesetz von Moses, besonders die Beschneidung, zur Bedingung christlichen Lebens zu machen mit den Worten: „Was versucht ihr denn nun Gott dadurch, dass ihr ein Joch auf den Nacken der Jünger legt, welches weder wir noch unsere Väter tragen konnten“ (15,10). Im anschließenden Bericht des Lukas über die Verhandlungen tritt der Herrenbruder Jakobus mit einer Rede hervor. Diese Rede kommt zu dem Schluss, man solle diejenigen aus den Heiden, die sich zu Gott bekehren, „nicht belasten (μη παρενοχλεῖν), sondern schreibe ihnen, dass sie sich enthalten sollen von Befleckungen durch Götzen und von Unzucht und von Ersticktem und von Blut. Denn Moses hat von langen Zeiten her in allen Städten solche, die ihn predigen, und wird an jedem Sabbat in den Synagogen gelesen“ (15,19–21). Der Hinweis auf Moses in den Synagogen wirkt unvollständig. Dieses Anakoluth könnte von Lukas selbst oder seiner Vorlage herrühren. Bemerkenswert ist, dass das Thema „Beschneidung“ hier also von Jakobus gar nicht mehr artikuliert wird. Offensichtlich soll das Gebot der Beschneidung für Heidenchristen nicht mehr gelten. Ob aber die Beschneidung für Judenchristen weiter verpflichtend bleibt, lässt die Rede des Jakobus offen. Von den vier genannten Klauseln zählen die ersten beiden, „Befleckungen durch Götzen“ und „Unzucht“, in der späteren Geschichte der christlichen Buße und Ethik zu den Hauptsünden, deren Bußmöglichkeit ja schon im Hebräerbrief (6,4–8) und dann vom zweiten bis ins vierte Jahrhundert auch von den schismatischen Kirchen der Montanisten, Novatianer und Donatisten bezweifelt und sogar bestritten wurde. Denn Christen, die sich nach ihrer Taufe einer der Hauptsünden schuldig gemacht hatten, sollten nicht noch einmal, nach ihrer ersten Buße bei ihrer Taufe, zu einer zweiten Buße zugelassen werden. Doch das Besondere und uns hauptsächlich Interessierende sind die beiden letzten Jakobus-Klauseln (15,20): Das Verbot von „Ersticktem“ (πνικτά) und von „Blut“. Unter „Blut“ kann an dieser Stelle natürlich nicht Mord und Totschlag gemeint sein, sondern das Essen von Blut. Das geht aus dem ersten, den zweiten Begriff erklärenden Wort „Ersticktes“ klar hervor. Denn damit war die Verhinderung einer „koscheren“ Schlachtung gemeint: Das Blut soll keinesfalls im Tier bleiben, sondern muss vor dessen Tötung herausgelassen werden.

Zweite Stelle: Die vier Klauseln werden ein zweites Mal im selben fünfzehnten Kapitel zitiert und zwar am Ende des gemeinsamen Beschlusses der Apostel und Ältesten in Jerusalem (15,22–31): Der Heidenapostel Paulus soll mit Barnabas und auch mit Judas Barsabas und mit Silas einen Brief von Jerusalem nach Antiochien bringen, wo der Umgang der Judenchristen mit den Heidenchristen und umgekehrt sehr umstritten war. „Man ließ sie ziehen, und sie kamen nach Antiochien und versammelten die Gemeinde und übergaben den Brief. Nachdem sie den Brief gelesen hatten, wurden sie des Zuspruchs froh“ (15,30). Dieses Sendschreiben an „die Brüder aus den Heiden, die zu Antiochien und Syrien und Cilicien sind“ (15,23), endet mit dem Beschluss des Jerusalemer Konzils und hat folgenden Wortlaut: „Denn der heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine größere Last (μηδὲν πλεον ... βάρος) aufzuerlegen als nur diese nötigen Dinge, dass ihr euch enthaltet vom Götzenopfer und vom Blut und vom Ersticktem und von Unzucht. Wenn ihr euch von diesen hütet, tut ihr gut daran. Gehabt euch wohl!“ (15,28–29). Die vier Jakobusklauseln werden fast so wie in der ersten Stelle (15,19) genannt; nur erscheint der erste Begriff des Götzendienstes verkürzt (εἰδωλόθυτα statt τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδω-

λωv). Sehr auffällig ist aber die geänderte Reihenfolge: statt a) Götzendienst, b) Unzucht, c) Ersticktes, d) Blut ist hier nun die Reihenfolge a), d), c), b). Die Speiseverbote „Blut“ und „Ersticktes“ werden so umrahmt von „Götzenopfer“ und „Unzucht“. Damit könnte vielleicht eine ethische Gleichwertigkeit und so auch besondere Schwere dieser Speiseverbote zum Ausdruck kommen (vgl. 15,29 mit 15,20). Sehr auffällig ist die Betonung der leichten „Last“ dieser vier Verbote, hier wie in der ersten Stelle: „nicht belasten“ (vgl. 15,28 mit 15,19). Die Vermutung liegt nahe, dass sich das Aposteldekret mit der Betonung der „nicht größeren Last“ auch auf eine wichtige Aussage Jesu beziehen kann: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir ... Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Mt 11,28–30). Von hier aus fällt vielleicht auch ein klärendes Licht auf das vierte der sieben Sendschreiben in der Johannesapokalypse: Im Brief nach Thyatira wird die Gemeinde getadelt, weil einige Leute in der Gemeinde wie zu Zeiten der Königin Isebel „Unzucht“ treiben und „Götzenopfer essen ...“ (vgl. 1Kön 16,31 mit Apk 2,20.24). Johannes verkündet den anderen zu Thyatira, „die nicht solche Lehre haben und die nicht die Tiefen des Satans erkannt haben ... Ich will nicht auf euch werfen eine andere Last“.² Ein Bezug auf zwei Hauptsünden im Aposteldekret (Götzendienst und Unzucht) liegt nahe. Das gilt ähnlich für die eindeutig judenchristliche Kirchenordnung der „Didache“, wo es zum Schluss der Lehre von den „Zwei Wegen“ heißt: „Wenn du nämlich das ganze Joch des Herrn auf dich nehmen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst. Hinsichtlich der Speise: Was du kannst, das trage! Doch vor dem Götzenopferfleisch hüte dich sehr! Denn es ist Dienst für tote Götter“ (Did 6,2–3). Auch in der Literatur zur „Didache“ wird eine Beziehung auf das „leichte Joch“ Jesu (Mt 11,29f.) und auf das Aposteldekret erörtert.³

Merkwürdig ist, dass die Didache an dieser Stelle (6,3) nicht die Hauptsünde „Unzucht“ nennt. Es ist hervorzuheben, dass sowohl „Unzucht“, womit öffentlich gewordener Ehebruch, auch Verwandtenehe, auch Blutschande und öffentlich ausgelebte Sexualität wie Prostitution gemeint waren, ebenso streng verboten sein sollten wie das Essen von Götzenopferfleisch und damit auch Götzendienst und Bilderkult. Das alles wurde in der frühkirchlichen Literatur, zumal in ihren Apologien, als Hauptsünden breit erörtert, und dagegen wurden die Tugenden christlicher Lebensführung hervorgehoben. Freilich ist nun das Besondere im Aposteldekret das Verbot des Essens von „Blut“ und „Ersticktem“, wie dieses nun auch ein drittes Mal in der lukanischen Apostelgeschichte vorkommt.

Dritte Stelle: Erstaunlich ist, dass schließlich sogar der Apostel Paulus persönlich jenen vier Klauseln nicht widersprochen haben soll. So geschah es nach allen seinen Missionsreisen und kurz vor seiner Gefangennahme in Jerusalem. Schon auf der Missionsreise von Kilikien nach Derbe und Lystra hatten Paulus und Barnabas in den Gemeinden von den „Beschlüssen, die von den Aposteln und Presbytern gefasst worden waren“ berichtet (Acta 16,4), und im einundzwanzigsten Kapitel (Acta 21, 15–26) wird ausführlich erzählt, wie Paulus zu Jakobus und allen Ältesten nach Jerusalem gekommen war und diese von den Erfolgen seiner Mission unter den Heiden erfahren hatten. Der Bericht von „Bruder“ Paulus findet jedoch bei Jakobus und den Ältesten keine bedingungslose Zustimmung. Sie bestätigten zwar und lobten, „wie viel Tausend Juden gläubig geworden sind“ und

² STAATS, „Joch“, 375.

³ KLAUS WENGST, *Didache*, 76f. und 95f. (dort weitere Lit.).

alle seien doch „Eiferer (zelotai) für das Gesetz“. Man habe aber von anderer Seite, vermutlich von Pharisäern, gehört, dass Paulus alle unter den Heiden lebende Juden belehrt habe, „von Moses abzufallen“ (ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωύσεως): Konkret lautete der Vorwurf: „Du behauptest, dass sie ihre Kinder nicht zu beschneiden und diese sich auch nicht nach den [jüdischen] Sitten zu verhalten brauchten“ (21,21). Um einen offenen Konflikt mit den streng gläubigen Juden zu vermeiden und wohl auch, um Paulus vor der judenchristlichen Gemeinde zu verteidigen, wird ihm vorgeschlagen, vier jüdischen Männern bei ihrer Lösung von einem Gelübde zur Seite zu stehen, sich gemeinsam mit ihnen zu heiligen und auch die Bezahlung dieser Zeremonie zu übernehmen, „damit sie sich das Haupt scheren lassen können; dann werden alle erkennen, dass nichts stimmt von dem, was man von dir gemeint hat, sondern dass du dich selbst an die Beobachtung des Gesetzes hältst“ (21,23–24). Damit war das alte sogenannte Nasiräatgelübde mit seinen Bestimmungen gemeint, wonach man gelobte, sich eine Zeit lang des Weingenusses zu enthalten und seine Haare wachsen zu lassen (vgl. Num 6,1–5; Mischna).⁴ Für den Leser überraschend folgt an dieser Stelle nun zum dritten Mal das Zitat des Aposteldekrets: „Was die gläubig gewordenen Heiden betrifft, haben wir angeordnet und beschlossen, dass sie sich von Götzenopfer, Blut, Ersticktem und Unzucht hüten sollen“ (21,25). Reihenfolge und Wortlaut der vier Klauseln entsprechen hier genau dem Zitat an der zweiten Stelle (= a,d,c,b. Vgl. 21,25 mit 15,29). Das bedeutet: aus dem Brief von Jerusalem nach Antiochien, von Paulus und Begleitern überbracht, wird exakt zitiert. Nicht jener erste Vorschlag des Jakobus in seiner Rede auf dem Konzil wird zitiert. So ist auch hier das rituelle Verbot des Essens von Blut und Ersticktem umrahmt von den Hauptsünden „Götzenopfer und Unzucht“, womit wiederum die gleiche Schwere mit solchen Sünden herausgestellt sein könnte. Der Leser gewinnt den Eindruck, dass der Wortlaut der Klauseln hier tatsächlich das Zitat aus jenem Brief als einer Urkunde war, so dass das Aposteldekret inzwischen schon eine gewisse kanonische Geltung erhalten haben mochte. Nach dem Zitat der vier Verbote wird schließlich vom tatsächlichen Vollzug des Nasiräatgelübdes durch Paulus berichtet (21,26). Da hatte Paulus, der Jude, vor den Juden offensichtlich selbst wieder wie ein geborener Jude gehandelt.

In diesem dritten und letzten Zitat des Aposteldekrets (21,25) fällt sofort auf, dass eine Verbindung mit dem Kontext fehlt. Denn eigentlich handelt der ganze Abschnitt (21,15–26) von dem Bemühen des Paulus, sich gegenüber Jakobus und den Jerusalemer Ältesten gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, dass er „alle Juden, die unter den Heiden wohnen“, den Abfall vom mosaischen Gesetz lehre und dass er insbesondere die Beschneidung der Heiden verwerfe. Doch das Gesetz des Mose als übergeordneter Begriff und konkret die „Beschneidung“ sind ja gerade nicht das Thema des Aposteldekrets! Die Anerkennung der hier zitierten Normen der vier Klauseln hätte also der Verteidigung des Paulus gegen so harte Vorwürfe gar nichts genützt. Anders verhält es sich damit, dass nach dem Zitat des Aposteldekrets tatsächlich von der Erfüllung des Nasiräatgelübdes durch jene frommen vier Juden und zwar unter Beistand des Paulus erzählt wird. Der Althistoriker Eduard Schwartz hatte schon 1907 gemeint, dass dieses dritte Zitat des Aposteldekrets (21,25) ein „redaktioneller Zusatz“ sei.⁵ Trotzdem ist der Tatbestand wichtig, dass dieses dritte Zitat für Lukas, als den ja wahrscheinlichen Verfasser der Apostelgeschichte in ih-

⁴ ERWIN PREUSCHEN, *Apostelgeschichte*, 127f.; HANS CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 131.

⁵ EDUARD SCHWARTZ, „Zur Chronologie des Paulus“, 271.

rer Endredaktion, wichtig gewesen sein muss. Nur so kann man seine Wiederholung und Einfügung an dieser unpassenden Stelle erklären. Die anschließende Anerkennung des Nasirätgelübdes durch Paulus (21,26) muss natürlich jeden Kenner der Briefe des Paulus mit ihrer Lehre von der Freiheit der Christen vom Zwang der Werke befremden.

2. Die neuere Forschung zum Aposteldekret

In allen neueren Kommentaren zur Apostelgeschichte ist unstrittig, dass Lukas im fünfzehnten Kapitel die Mitte, ja das Zentrum seines Buches darstellt. „Der Apostelkonvent als wichtigstes Ereignis der ersten christlichen Gemeinde“ (Jürgen Becker) ist das Hauptthema, und mit Acta 15 beginnt auch der andere Hauptteil, in welchem der Apostel Paulus zur Hauptperson wird. Doch strittig und diskussionswürdig war und ist die Beziehung des Paulus zum Aposteldekret. Im Folgenden nenne ich nur wenige, mir wichtig erscheinende Stellungnahmen.⁶

In der neueren zumal deutschsprachigen Forschung überwiegt die radikale These, dass das Aposteldekret nicht, wie Acta 15 berichtet, auf einer Jerusalemer Versammlung, dem sogenannten „Apostelkonzil, beschlossen wurde. Ein allgemeines erstes Argument ist das Schweigen des Paulus darüber in allen seinen Briefen.⁷ Immerhin müsste Paulus mit Barnabas und Titus damals (48 n.Chr.) dabei gewesen sein. Aber im Bericht des Paulus über sein Treffen in Jerusalem mit Petrus, Jakobus und die dort „das Ansehen“ hatten, gibt es keinen Hinweis auf das Apostelkonzil (Gal 2,1–10). Alexander J. M. Wedderburn versuchte 1993 einen scheinbaren Widerspruch zwischen Apostelkonzil und Selbstzeugnis des Paulus damit zu erklären, dass der Apostel vom Inhalt des Dekrets erst nach Abfassung aller Briefe gegen Ende seines Lebens erfahren habe.⁸ Das spezielle Argument gegen die Historizität des von Lukas in Acta 15 Berichteten beruht nur auf dem sechsten Vers im zweiten Kapitel des Galaterbriefes, wo Paulus schreibt, die Urapostel hätten ihm „nichts auferlegt“ (οὐδέν προσανέθεντο). Der ganze umstrittene Halbsatz des Paulus lautet: „Von denen, die etwas gelten – wer immer sie waren, geht mich nichts an – denn mir haben die maßgebenden Männer nichts auferlegt ...“ Jene letzten zwei Worte in einem einzigen Vers sind das Hauptargument gegen die lukanische Darstellung, seit dem neunzehnten Jahrhundert bis in unsere Zeit. Als ob die Sache ganz sicher sei, hatte Hans Conzelmann in seinem Kommentar festgehalten: „Dass das Dekret auf dem Apostelkonzil beschlossen wurde, ist durch Gal 2,6 ausgeschlossen.“⁹ Jürgen Becker erkennt die „zweckgebundene Form“ der Paulus-Erinnerungen in Gal 2. Paulus sei einer der „Hauptakteure“ auf dem Konzil gewesen. „Wegen Gal 2,6 c können allerdings dann die sogenannten Klauseln des

⁶ Über die Forschungsgeschichte seit dem neunzehnten Jahrhundert informiert die 2005 erschienene Dissertation von HOLGER ZEIGAN, *Aposteltreffen in Jerusalem*. Im Folgenden verweise ich öfters auf Zeigan.

⁷ Nach CHARLES H. TALBERT, „Again: Paul’s Visits to Jerusalem“, 26–40, hat Paulus „aufgrund negativer Erfahrungen bei der Bekanntgabe der Dekretvorschriften (Apg 16,4) diese in seinen Briefen nicht nennen wollen“, so ZEIGAN, *Aposteltreffen* 310. Nach FREDERICK FYVIE BRUCE, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, hat Paulus am Apostelkonzil, in dessen Verlauf das Aposteldekret verabschiedet worden sei, „nicht teilgenommen“, ZEIGAN, a.a.O. 38.

⁸ ALEXANDER J. M. WEDDERBURN, „The ‘Apostolic Decree’“, 362–389.

⁹ CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 93. Zu solchen Bewertungen von Gal 2,6 schon im neunzehnten Jahrhundert (Overbeck, Weizsäcker) siehe ERNST HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 143. Vgl. die Literaturübersicht bei JACOB JERVELL, „Aposteldekret“, 240–243, IDEM., *Die Apostelgeschichte*, 403 (mit Anm. 742).

Jakobus nicht zum Konzilsbeschluss gehören.¹⁰ Auch Dietrich-Alex Koch, der am Begriff „Konzil“ zu Recht festhält, weil „der Anachronismus eigentlich unschädlich“ sei, hält es historisch für ausgeschlossen, dass das Aposteldekret „in den paulinischen Gemeinden“ in Geltung war. Ohne zum Apostelkonzil zu gehören, sei es ein spezielles Dekret für die Gemeinden in „Syrien und Kilikien“ (vgl. Acta 15,23) gewesen.¹¹ Nach Jacob Jervell berichten Acta 15 und Gal 2 von demselben Ereignis. „Das große Problem“, nämlich das Schweigen des Paulus über das Dekret in Gal 2,6, und die Tatsache, dass Paulus „in der Frage des Götzenopferfleisches im klaren Widerspruch zum Dekret“ schreibt (2Kor 8–10; Röm 14) lasse sich mit Anerkennung des Dekrets „nicht vereinbaren“. Jedoch sei das Dekret „vorlukanisch“ (so auch Jürgen Wehnert¹²) und habe „zu Lebzeiten der Leiter in Jerusalem, vor allem des Jakobus, seine Gestalt erhalten“. Dennoch kommt Jervell zu dem Schluss, dass auch damit zu rechnen sei, „dass Paulus das Dekret, falls es vor seinem Tode beschlossen war, kannte“ (so auch Wedderburn, s.o.): „Was Paulus in Gal 2,6 sagt, ist, dass die Jerusalemer Leiter ihm das Dekret nicht auferlegten oder auferlegen konnten. Er hat nicht zugestimmt ... Wir dürfen also damit rechnen, dass das von Paulus nicht anerkannte Dekret von Lukas auch richtig eingeordnet ist.“¹³

Gar nicht scheint mir also die Hypothese widerlegt zu sein, dass der Paulusbericht im Galaterbrief mit dem Acta-Bericht vereinbar sein könne. Heinrich Schlier konnte, wie vor ihm schon Adolf Harnack, auf die philologische Tatsache hinweisen, dass Gal 2,6 ein „Anakoluth“ ist. Der ganze Bericht des Paulus liegt ja nur vor „in einem monströsen Satz“ und bezeugt „mit den polemischen bzw. apologetischen Parenthesen“ (in 2,6 und 2,8) eine „gewisse Unsicherheit des Apostels“. Trotz des äußeren Befundes, dass Paulus sonst keine Kenntnis von den vier Jakobusklauseln zu haben schien, mache es gerade diese hier im Satzbau erkennbare „gewisse Unsicherheit“ möglich, „die Nachrichten in Acta 15 und die Aussage in Gal 2 wohl miteinander zu bringen“. Originell und diskussionswürdig scheint mir selbst der nur anmerkungsweise geäußerte Vorschlag Heinrich Schliers zu sein, dass man das „mir“ in Gal 2,6 als exklusiv und betont lesen könne: „*Mir* haben die maßgebenden Männer nichts auferlegt“. Dieses „Mir“ sei „in dem Gegensatz zu verstehen, dass die drei (oder vier) Forderungen den urchristlichen Gemeinden als Regel ihres Zusammenlebens auferlegt wurden, aber nicht dem Apostel als Zusatz seines Evangeliums“.¹⁴ Es ist aus der ganzen Diskussion also zu schließen, dass die Behauptung einer Unkenntnis oder gar Ablehnung des Aposteldekrets durch Paulus nur mit dem Defizit eines direkten oder indirekten Hinweises auf das Aposteldekret in Gal 2 argumentieren kann. Diese These beruht also auf einem klassischem *Argumentum e silentio*, welches einen Philologen nie restlos überzeugt. Ältere Einsichten bleiben gültig: „Das Apostelkonzil später zu datieren als die Apostelgeschichte es tut, etwa nach dem Gal 2,11ff. berichteten Vorfall, wie vielfach vorgeschlagen, ist unbegründet“¹⁵, und in einem neueren Lexikon wird zumindest festgehalten, dass es „umstritten“ sei, ob das Aposteldekret auf dem Apostelkonzil erlassen worden sei.¹⁶

¹⁰ JÜRGEN BECKER, *Der Brief an die Galater*, 33.

¹¹ DIETRICH-ALEX KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 233, 243.

¹² JÜRGEN WEHNERT, *Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, (s.u. bei Anm. 45).

¹³ JERVELL, *Apostelgeschichte*, 706f. Vgl. IDEM., „Aposteldekret“, 227–240.

¹⁴ HEINRICH SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, 41f. Zu Harnack siehe unten nach Anm. 22.

¹⁵ KARL THEODOR SCHÄFER, „Aposteldekret“, 557.

¹⁶ GERD LÜDEMANN, „Apostelkonzil“, 648.

3. Widerspruch zu Biographie und Theologie des Paulus?

Sonderbar ist eine frühere Begebenheit, von der die Apostelgeschichte erzählt. Es ist die Geschichte von der Ernennung des Timotheus zum Gefährten des Paulus. Er stand schließlich dem Heidenapostel am nächsten und wurde sein „lieber und treuer Sohn in dem Herrn“.¹⁷ Timotheus war Sohn einer gläubigen jüdischen Mutter und eines griechischen Vaters, entstammte also einer Mischehe. Wegen seiner jüdischen Mutter, aber auch „wegen der Juden“ in seiner Heimatstadt Lystra (bei Ikonium im Inneren Kleinasiens), wurde Timotheus von Paulus persönlich beschnitten (Acta 16,1–3)! Widerraten nicht die echten Paulusbriefe solcher Beschneidungshandlung an Timotheus, oder hat Paulus damals in Lystra nicht nur aus Liebe zu Mutter und Sohn, sondern erst recht aus der Freiheit, die ihm das Evangelium Christi schenkte, so gehandelt? „Ist die Beschneidung von Timotheus historisch möglich?“. So fragt Jacob Jervell und hält das für „durchaus möglich“.¹⁸ Die später im Galaterbrief (5,11) beiläufige Bemerkung des Paulus, dass er ja selbst „die Beschneidung noch predige“, könnte dazu passen, kann aber auch eine „Antwort auf Gerüchte sein, die von den Gegnern des Paulus verbreitet wurden“.¹⁹ Lässt sich sowohl die Erfüllung des Nasirätgelübdes als auch die Beschneidung des Timotheus durch Paulus nicht vereinbaren mit dem, was derselbe Paulus im Ersten Korintherbrief schreibt: „Was ist denn nun mein Lohn? Dass ich predige das Evangelium Christi und tue das frei umsonst, auf dass ich nicht meine Freiheit missbrauche am Evangelium. Denn obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst zum Sklaven aller gemacht, auf dass ich viele von ihnen gewinne. Und den Juden bin ich geworden wie ein Jude, damit ich die Juden gewinne. Denen die unter dem Gesetz sind, bin ich geworden wie unter dem Gesetz, auf dass ich die unter dem Gesetz gewinne ... Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Allen bin ich alles geworden, damit ich überhaupt einige erreichte. Alles tue ich wegen des Evangeliums, damit ich ein Teilhaber dieses Evangeliums werde“ (1Kor 9,18–23)? Sehr merkwürdig ist ja, dass unmittelbar an die Erzählung von der Beschneidung des Timotheus durch Paulus in Lystra die schon genannte Nachricht von der Bekanntgabe der Beschlüsse des Apostelkonzils anschließt, „die von den Aposteln und Presbytern gefasst worden waren“, womit gewiss gerade das Aposteldekret gemeint war (Acta 16,4).²⁰

Man kann von Paulus als bestem Kenner des jüdischen Gesetzes auch nach seinem Damaskus-Erlebnis gewiss nicht erwarten, dass er sich sogleich völlig frei vom jüdischen Gesetz fühlen musste. Denn es gibt im Selbstzeugnis seiner eigenen Briefe ein irritierendes Beispiel für jüdisches Denken und Handeln: Derselbe Paulus, der im dreizehnten Kapitel seines ersten Korintherbriefes das Hohelied der ‚Agape‘ singen wird, hatte vorher im fünften Kapitel einen Fall von öffentlicher Unzucht in der Gemeinde mit der Forderung härtester Bestrafung lösen wollen: „Denn ich habe, abwesend dem Leibe, aber anwesend dem Geiste nach, das Urteil wie anwesend gefällt..., dass dieser Mensch dem

¹⁷ Vgl. 1Kor 4,17; 16,10; Phil 2,19; 2,20–22; 1Thess 3,1ff.

¹⁸ JERVELL, *Apostelgeschichte* 474f. „Diese Episode wird heute oft als historisch zutreffende Nachricht betrachtet“, so ZEIGAN (*Aposteltreffen* 429f.) unter Hinweis auf Jervell, Lüdemann, Haenchen und Conzelmann.

¹⁹ ZEIGAN, a.a.O. 429, folgt HANS DIETER BETZ, *Der Galaterbrief*, 457–459.

²⁰ S.o. „Dritte Stelle“. Nach ZEIGAN, a.a.O. 161 (Anm 541), erklärt STANISLAS I. DOCKX, „The First Missionary Voyage of Paul“, 209–221, Acta 16,4.6.8 (mit 15,41) für unhistorisch. Zu Acta 16,4 als „redaktioneller Zusatz“ s. ZEIGAN, a.a.O. 219 (mit Anm. 740).

Satan übergeben werde zur Vernichtung des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn ...“ (1Kor 5,1–7). Doch was war der Tatbestand der Unzucht (πορνεία) bei jenem Mitchristen? Paulus benennt ihn klar: Der Mann hatte ein Verhältnis mit seiner Stiefmutter, der Frau seines Vaters. Das war für Paulus eine Unzucht, „wie sie nicht einmal unter den Heiden vorkommt“ (5,1). Ob sich Paulus hier auf einen bestimmten Satz im römischen Recht bezieht, wo tatsächlich eine Heirat mit der Stiefmutter untersagt ist, bleibt offen. Er gibt diesen Hinweis ja auch nur nebenbei, um eine allgemein bekannte Schwere solchen Verbrechens zu betonen. Das Römische Recht scheint diesen Fall auch erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert artikuliert zu haben.²¹ Für den studierten ehemaligen Pharisäer Paulus musste die Verwandtenehe natürlich als ein Tatbestand von Blutschande gelten. Denn in der Tora war die sexuelle Beziehung zwischen Stiefsohn und zweiter oder dritter Frau des Vaters (welche natürlich meist eine jüngere Person war) streng untersagt. So ein Blutschänder sollte „verflucht“ sein (Lev 18,8; 20,11. Dtn 27,20). Der Hinweis des Paulus auf eine ähnliche heidnische Bestimmung (5,1) ist freilich auch literaturgeschichtlich bedenklich. Denn in einer sehr bekannten hellenistischen Romanliteratur wurde die Liebe des jungen König Antiochos I. zu seiner jungen Stiefmutter Stratonike als ein Beispiel geradezu romantischer Liebe gefeiert (bei Appian, Plutarch und Lukian).²² Die hauptsächlich vom jüdischen Verbot der Verwandtenehe inspirierte Exkommunikation solchen Blutschänders durch Paulus (1Kor 5,1–5) konnte sogar in der frühen Kirchengeschichte zu einem konkreten Fall werden. Denn womöglich ist so auch die Hinrichtung des Konstantin-Sohnes Crispus und der Kaiserin Fausta im Jahre 328 zu begreifen, wenn auch nicht zu entschuldigen, weil Kaiser Konstantins Gemahlin Fausta eine Beziehung zu ihrem nur wenig jüngeren Stiefsohn gehabt haben soll, wie in antiken Quellen gerüchteweise vermutet wurde (Aurelius Victor, Zosimus, Eutrop u.a.).²³

Die Anwesenheit des Paulus auf dem Jerusalemer Konzil ist bekanntlich nicht nur durch Acta 15, sondern auch durch den Galaterbrief (2,1–10) gut bezeugt. Paulus war sogar „aufgrund einer Offenbarung“ nach Jerusalem gekommen, wo er „den Angesehenen“ unter den Aposteln das Evangelium vortrug, welches er unter den Heiden verkündigte (Gal 2,2). Die Erklärung seines Evangeliums war also „von vornherein geplant“.²⁴ Sein Bericht „gab ihm Gelegenheit festzustellen, dass sein Evangelium in der Form, wie er es gegenwärtig verkündigt, bei jenem Treffen als nicht vergeblich anerkannt wurde“.²⁵ Danach schildert Paulus den sehr viel späteren Besuch des Petrus bei ihm in Antiochien und die Treulosigkeit des Petrus; er beschuldigt ihn offen ins Gesicht, „weil er sich verächtlich“ (κατεγνώσμενος) gemacht habe (2,11). „Bevor nämlich einige Leute von Jakobus kamen, aß er mit den Heiden zusammen; als sie aber gekommen waren, zog er sich zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor den Beschneidungsleuten. Und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden, so dass selbst Barnabas durch ihre Heuchelei mitgerissen wurde.“

²¹ JÜRGEN BECKER, *Paulus*, 103: „nach römischem Recht verboten“; so tatsächlich erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. bei dem römischen Rechtsgelehrten Caius, Inst. I 63. Vgl. HANS LIETZMANN, *An die Korinther I*, 23. ANDREAS LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 123f. (Exkurs: Das Problem des „Inzests“ in 1Kor 5).

²² Quellen bei REINHART STAATS, „Kaiser Konstantin der Große und der Apostel Paulus“, 365 mit Anm. 73: Appian, *Syriake* 309–327; Plutarch, *Demetrios* 38f.; Lukian, *De Dea Syria*.

²³ STAATS, a.a.O. 363 Anm. 68. Vgl. OTTO SEECK, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt III*, 430f., 560.

²⁴ BETZ, *Galaterbrief* 167f. (anders ZEIGAN, *Aposteltreffen* 436f.).

²⁵ BETZ, a.a.O. 170f. (s. bei ZEIGAN, a.a.O. 138f.).

Als ich jedoch sah, dass sie nicht aufrichtig mit der Wahrheit des Evangeliums umgingen (οὐκ ὀρθοποδοῦσιν) sagte ich vor allen: ‚Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, warum zwingst du dann die Heiden jüdisch zu leben? Natürlich sind wir Juden und nicht Sünder aus den Heiden‘“ (2,14–15). Und nun folgt die vor dem späteren Römerbrief (vgl. dort 3,28) wohl erste, schönste und ausführliche Präsentation der paulinischen Rechtfertigungslehre, „...dass der Mensch nicht gerecht wird aus den Werken des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus ...“ (2,16; vgl. Kontext 2,17–21). Hier dürfen zwei Begriffe nicht zu sehr im Sinne reformatorischer Dogmatik verstanden werden: Mit seiner Heuchelei hatte sich Petrus in den Augen des Paulus „verächtlich“ (κατεγνώσμενος) gemacht. Damit ist zunächst ein moralisches Versagen gemeint und nicht sogleich eine dogmatische Irrlehre! Und ähnlich meint der nicht aufrichtige Umgang mit der Wahrheit keine bewusste Abkehr von richtiger Lehre zur Irrlehre. Wörtlich heißt es: „sie gehen nicht aufrecht“ (Vers 14: das Verb ὀρθοποδοῦσιν ist ganz ungewöhnlich).²⁶ Es geht hier schlicht um mangelnde Aufrichtigkeit. Kurzum: Das menschliche Verhalten des Petrus und der ihm darin Folgenden bei jenem Gemeinschaftsmahl, je nach religiöser Herkunft der Tischgenossen, Heidenchristen oder Judenchristen, wird von Paulus scharf kritisiert.

Ein harter Vorwurf, Petrus habe den evangelischen Sinn des Kreuzes Jesu Christi veraten, steckt auch gar nicht in jener polemischen Frage (2,14): „Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, warum zwingst du denn die Heiden jüdisch zu leben?“ Aber von dieser Frage leitet Paulus im Galaterbrief dann hinüber zu der Lehre von der grundsätzlichen Freiheit eines Christen vom Zwang der Werke des Gesetzes: „Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; ich bin mit Christus gekreuzigtO ihr unverständigen Galater! Wer hat euch bezaubert, denen doch Christus vor die Augen gemalt war als der Gekreuzigte?“ (vgl. auch den ganzen Abschnitt 2,19–3,1). Denn es sind aktuelle Vorfälle wie der „Zwang zur Beschneidung“ in Galatien, welche Paulus schließlich veranlassen, dagegen seine Theologie von der Befreiung vom Gesetz durch das Kreuz Christi zu verkünden (vgl. Gal 5,11; 6,12–15). Bei der in der Vergangenheit liegenden Geschichte in Antiochien, welche sozusagen den Einstieg in die nachfolgende und dann auch wirklich theologische Kritik an den Zuständen in Galatien bot, war es aber darum gegangen, dass Petrus aus Feigheit, nämlich fehlender Aufrichtigkeit, die Tischgemeinschaft von Heidenchristen und Judenchristen aufgekündigt hatte. Ein Zwang zur Beschneidung, wie wirklich später in Galatien, war im antiochenischen Konflikt zwischen Paulus und Petrus wie auch schon längst vorher auf dem Apostelkonzil überhaupt nicht das eigentliche Thema gewesen, weder in Acta 15 noch in Gal 2. Ob dem Herrenbruder Jakobus und seinem Kreis in Jerusalem wirklich die Beschneidung der Heidenchristen als „Fernziel“ vorgeschwebt hat, muss wegen Fehlens schriftlicher Quellen eine unbegründete Spekulation bleiben.²⁷

²⁶ Vgl. HANS LIETZMANN, *An die Galater*, 237f. (Anm. 14). WALTER BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1149. S. auch GEOFFREY W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 706, s.v. κατάγνωσις als „censure, womit auch „Tadel, Verweis“ gemeint sein kann, 972 s.v. ὀρθοποδέω als „walk straight“, „walk correctly“; in patristischer Literatur also auch als moralisches Verhalten und Betragen: „met. of moral conduct“.

²⁷ Christoph Burchard meint zum Verb λουθαίειν in Gal 2,14: „Da 1,14 und 2,3 (vgl. 6,12) anklingen und Paulus in 5,2f. (vgl. 5,6.11; 6,12f.15) vor Beschneidung warnt, wird das Verb sie umschließen (vielleicht als Fernziel) und nicht nur ‚gottesfürchtiges‘ Leben bezeichnen (lexikalisch ist beides möglich)“. CHRISTOPH BURCHARD, „Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht“, 231. Dem widerspreche ich: In Gal 2,14 geht es nur um

4. Acta 15 und Galater 2 bei Adolf von Harnack, Emil Schürer und Karl Holl

Die Streitfrage, ob der im Galaterbrief genannte Konflikt (2,11–14) zwischen Paulus und Petrus ethisch oder dogmatisch zu verstehen ist, bewegt offensichtlich die neutestamentliche Exegese seit über hundert Jahren. Ich gestehe, durch mein Theologiestudium und danach auch durch Gespräche mit sehr geschätzten Fachexegeten und Lektüre ihrer Forschungsergebnisse von einer theologisch-dogmatischen Deutung beeindruckt gewesen zu sein. Spät erst dämmerte mir, dass die ethische Deutung doch einen besseren Sinn machen könnte. Wenn das richtig ist, steht der konservativen Auffassung, dass Paulus das Aposteldekret seit dem Apostelkonzil gekannt habe und somit das Aposteldekret auch ursprünglich zum Apostelkonzil gehöre, kein schweres Argument mehr im Wege. Die gesamte neuere und internationale Literatur zum Verhältnis von Petrus und Paulus (nach Acta 15 und Gal 2) zu erörtern, würde ein dickes Buch ergeben. Um die Bedeutung dieser Kontroverse auch für den festen und unverzichtbaren Zusammenhang von neutestamentlicher und kirchengeschichtlicher Wissenschaft aufzuzeigen, seien hier noch die Forschungen von drei früheren Gelehrten aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts genannt: Adolf von Harnack, Emil Schürer und Karl Holl. Sie schon hatten das Hauptproblem erkannt: Konnte Paulus aufgrund seiner so evangelischen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders überhaupt ein Interesse am Aposteldekret gehabt haben?

Von Adolf von Harnack war 1906 eine Monographie erschienen: „Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte“. Darüber kam es schon im selben Jahr in der „Theologischen Literaturzeitung“ zwischen den beiden Hauptherausgebern, Emil Schürer und Harnack selbst, zu einer freundschaftlich-kollegialen und dennoch scharfen Auseinandersetzung.²⁸ Harnack hatte, wie schon aus dem Titel seiner Studie hervorgeht, im Verfasser der Apostelgeschichte den Evangelisten Lukas, einen begeisterten christlichen Mediziner, erkannt. Die Apostelgeschichte sei auch hinsichtlich ihres sogenannten „Wir“-Berichtes keine von Lukas unabhängige Quelle. Trotz der Tatsache, dass „Lukas seine Quellen sehr stark überarbeitet“ hat, müsse er doch nicht unglaubwürdig sein. Harnack fragt leicht ironisch seinen Kollegen: „Brauche ich Schürer an die zahlreichen Fälle aus der kirchengeschichtlichen und profanen Literatur zu erinnern, in denen sich Augenzeugen als schlechte, leichtfertige, gedankenlose oder als im Reden und im Schweigen gleich tendenziöse Berichterstatter, ja als Fälscher erwiesen haben?“ Und er verweist „auf Lactantius (*De morte persecutorum*) oder auf den Biographen des heiligen Martin von Tours oder auf Hieronymus oder selbst auf Eusebius (*Vita Constantini*)“. Wirklich kommt auch kritische Geschichtswissenschaft ohne solche hagiographischen Quellen nicht aus, und auch eine wissenschaftliche Paulusbiographie kann ja der Apos-

ein Fehlverhalten des Petrus beim Gemeinschaftsmahl. Das Verb *ἰουδαΐζειν* kommt im NT nur hier vor. Mit Theodor Zahn und Hans Lietzmann ist es möglich, „dass Petrus nur in Bezug auf das Essen mit den Heiden sein Verhalten geändert hatte, im übrigen aber fortfuhr, im Verkehr mit ihnen manche jüdische Ängstlichkeit beiseite zu setzen“. Siehe LIETZMANN, *An die Galater*, 238. Vgl. DIETRICH-ALEX KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 28, und FELIX JOHN, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise“ in dieser Publikation, 603–624.

²⁸ ADOLF HARNACK, *Lukas der Arzt*. Dazu EMIL SCHÜRER, in: ThLZ 31 (1906), 406–408 (Entgegnung auf die Selbstanzeige von A. Harnack, 404–406). Die Replik HARNACKS, „Noch einmal Lukas als Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte“, in: ThLZ 31 (1906) 466–468.

telgeschichte überhaupt nicht entraten, und Lukas berichtete über das Apostelkonzil „aller Wahrscheinlichkeit nach so, wie man um das Jahr 80 schreiben musste, und wie in der antiken Historie hundertmal über Streitigkeiten geschrieben worden ist“.

Sehr deutlich wird Harnack in der Kritik gegen Freund Schürer, wo dieser das zweite Kapitel des Galaterbriefes als „Rocher de Bronze“ bezeichnet hatte, „an welchem die apologetische Betrachtung der Acta scheitert“, nämlich insgesamt die Einheitlichkeit, Verlässlichkeit und Geschichtlichkeit der Acta. Nach Schürer stehen also die Erinnerungen des Paulus im Galaterbrief wie „ein eherner Fels“ gegen den Strom einander widersprechender Traditionen in der Apostelgeschichte. Exemplarisch ist natürlich auch für Schürer der Widerspruch von Gal 2 zu Acta 15: Der Sendbrief der Jerusalemer, der das Aposteldekret den „paulinischen Kreisen“ in Antiochien, Syrien und Cilicien zur Beachtung mitteilt, sei „vom Verfasser der Acta konzipiert“ (15,23–29; s.o.: Zweite Stelle). Auch Harnack selbst habe ja Zweifel an der Datierung des Dekrets in die Zeit des Apostelkonzils. Die Jerusalemer Leitung habe auch gar nicht die Beachtung des Dekrets im Paulus-Kreis verlangt. Schürer versteht daher Gal 2,6 und 2,10 gerade nicht als ein schwaches, sondern als ein starkes *Argumentum e silentio*: „Also ist das Dekret sicher damals nicht erlassen worden“. Auch betont Schürer, dass Paulus nach Gal 2,9 mit den Uraposteln „als Gleicher mit Gleichen“ verhandelt habe. Dagegen erscheinen in Acta 15,23–29 „die Urapostel als die Kirchenbehörde, welche das Dekret den paulinischen Gemeinden zur Darnachachtung vorlegt“. Schürer unterstellt sogar, dass das Dekret nach Acta 15 wie ein „Kirchengesetz“ gewesen sein sollte, „mit dem Zwecke Tischgemeinschaft und eheliche Gemeinschaft zwischen geborenen Juden (und zwar gesetzesfreien Juden, denen aber gewisse Dinge doch anstößig blieben) und geborenen Heiden zu ermöglichen“. Aber weder Paulus noch die Urapostel hätten an eine „gemischte Gemeindebildung“ gedacht. Emil Schürer, der eigentliche Begründer der Leipziger „Theologischen Literaturzeitung“ (1876), galt lange im vorigen Jahrhundert als große wissenschaftliche Kapazität des Judentums in der Antike. Umso mehr Gewicht musste seine Kritik am Judaismus des Aposteldekrets haben.²⁹

Aber auch eine neuprotestantische Abneigung gegen amtskirchliche Gesetzlichkeit kann man in Schürers Bild von Jakobus und Paulus in der Apostelgeschichte wahrnehmen. Denn Schürer spielte mit jenem Bild vom „ehernen Fels“ auf einen starken Satz an, mit dem der „Soldatenkönig“ Friedrich Wilhelm I. von Preußen die Souveränität seiner eigenen Krone, „fest wie einen ‚rocher von bronze‘“ gegen Argumente ostelbischer Junker verteidigt hatte. Das war noch vor hundert Jahren ein geflügeltes Wort im protestantischen Preußen gewesen, ähnlich Bismarcks Ausspruch „Nach Canossa gehen wir nicht“. Atmosphärisch war im Jahr 1906 jene exegetische Debatte über Gal 2 wohl auch von einer liberalen Abneigung gegen landeskirchliche Obrigkeit und kirchliche Gesetzlichkeit und gegen die damals natürlich als neuartig empfundene dogmatische Infallibilität des Nachfolgers des Petrus beeinflusst gewesen, wie ich zu vermuten wage. Jedenfalls war damals die protestantische Stimmung überwiegend liberal und antirömisch: Der Infallibilität eines von Judenchristen dominierten Apostelkonzils hätte also der evangelische christliche Theologe Paulus im zweiten Kapitel seines Galaterbriefes widersprochen? Jedenfalls richtete Harnack gegen Schürer und vielleicht auch gegen derartigen Argwohn seine methodische Kritik mit dem einfachen Satz: „Der gefeiertste Name kann den un-

²⁹ Über Emil Schürers Leben und Werk s. MARTIN HENGEL, „Der alte und der neue »Schürer«, 157–199.

glaubwürdigsten Berichterstatter meinen“. Harnack nennt nicht den Namen des Paulus, meint aber eine Interpretation, die im Galaterbrief den Apostel Petrus von Paulus fast wie einen Häretiker dargestellt sieht.

Das zweite Kapitel des Galaterbriefes ist auch als autobiographisches Zeugnis nicht nur zu würdigen, sondern auch zu kritisieren, was allgemein menschliche Erinnerungen an weit zurückliegende Ereignisse betrifft. Gerade die Autobiographie war in der Kirchengeschichte von Anfang an eine eigentümlich christliche Literaturform, von Paulus, Justin, Cyprian, Gregor von Nazianz u.a. bis zu Augustins „Bekennnissen“. Stets war sie, sogar bis in die Neuzeit, im Wesentlichen persönliche Bekehrungsgeschichte und Bekenntnisliteratur.³⁰ Daher ist jede Autobiographie zuerst und wohl auch hauptsächlich sehr ernst zu nehmen im Blick auf den persönlich-seelischen Zustand ihres Autors zur Zeit ihrer Niederschrift. Erst in zweiter Linie sind die Erinnerungen des Autors an zurückliegende Ereignisse, Daten und Fakten von Gewicht. Diese Erinnerungen überzeugen aber auch nur dann völlig, wenn sie durch andere und äußere Zeugnisse bestätigt werden. Harnacks einfache Bewertung der Erinnerung des Paulus an das Zusammenreffen mit den Uraposteln in Jerusalem (Gal 2,1–10) halte ich immer noch für beachtenswert: „...mehr hingewühlt als hingeschrieben und strebt so gewaltsam der Mitteilung des schließlichen Ausgangs zu, daß die Vorstufen aus den abgerissenen Sätzen teils gar nicht, teils nur unsicher zu erkennen sind.“³¹ Daher ist hier hervorzuheben, dass unser zweites Kapitel im Galaterbrief seinen Schluss- und Höhepunkt im Bekenntnis zur „Wahrheit des Evangeliums“ hat (2,14; vgl. aber schon 1,6–7): „...da wir wissen, dass der Mensch nicht gerecht wird aus des Gesetzes Werken, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus ...Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, um für Gott zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt: es lebt nicht mehr mein Ich, sondern Christus lebt in mir“ (2,16. 19–20). Man sollte von den so persönlichen Ausführungen des Paulus über das Apostelkonzil am Anfang dieses Kapitels wirklich nicht zu viel erwarten.

Der Kirchenhistoriker Karl Holl hatte 1920 in einem 1928 nachgedruckten Aufsatz den „Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung“ untersucht.³² In der Tat hatte der Konflikt zwischen Petrus und Paulus schon zur Zeit des römischen Bischofs Damasus (366–384), der erstmals in der Weltgeschichte einen universalkirchlichen Primat beanspruchte, eine ökumenische Bedeutung erhalten. Hieronymus, der von Damasus geförderte Theologe und nach Origenes wohl beste Philologe unter den Kirchenvätern, hatte jene Opposition des Paulus gegen Petrus wegen des Ausdrucks *secundum faciem* (κατὰ πρόσωπον; Gal 2,11) nur für ein Scheingefecht gehalten. Dem hatte Augustin im Brief an Hieronymus heftig widersprochen. „Die Zurechtweisung des Petrus durch Paulus war für Augustin ernst gemeint.“ Petrus habe die Heidenchristen „gezwungen zu judaisieren“ (*cogebat iudaizare*), was Paulus

³⁰ Ich habe mich dazu auch allgemein geäußert in meinem Aufsatz: „Zeitgenössische Theologenautobiographie als theologisches Problem“, 62–81.

³¹ HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, 52 (zu Gal 2). – Wir wissen aus der deutschen Zeitgeschichte, dass sich auch namhafte „Zeitzeugen“ in ihren Erinnerungen an frühere Erlebnisse ‚bona fide‘ sehr geirrt haben können, sobald ihnen Urkunden aus der Vergangenheit und früher selbst Geschriebenes vorgehalten werden. Selbst Harnack bekannte mit einer für ihn typischen Sentenz: „Meine Schreibfeder ist klüger als mein Kopf“ (mündliche Überlieferung).

³² KARL HOLL, „Der Streit zwischen Petrus und Paulus“, 134–146.

nie tat.³³ Holl verfolgt dann die Wirkungsgeschichte von Gal 2 im Mittelalter, wo immer wieder an den Disput der beiden großen Kirchenväter angeknüpft wird. Für Thomas von Aquin hatte Petrus eine lässliche Sünde begangen, immerhin. Darin folgt ihm Nikolaus von Lyra. Faber Stapulensis verteidigte Augustin. Doch Erasmus von Rotterdam rückte wiederum von Augustin ab und missbilligte, dass Augustin den Apostel Petrus für einen Lügner gehalten habe. Schließlich war für Martin Luther, der ebenfalls bei diesem Thema die Exegesen von Hieronymus und Augustin bedachte, der Zusammenstoß von Paulus mit Petrus ein Anlass, gegen Zeremonien, Dekretalen und Mönchsgelübde als Gesetzesfrömmigkeit zu polemisieren (Römer-Vorlesung). 1518/19, nach seiner reformatorischen Erkenntnis, waren für Luther die ersten beiden Kapitel des Paulusbriefes im Kommentar zum Galaterbrief zu einer Waffe geworden gegen das klerikale Rom: Petrus habe sich „des Unglaubens schuldig“ gemacht. Nicht Petrus, sondern Paulus habe die Wahrheit des Evangeliums vertreten. In der Leipziger Disputation (1519) war ihm gegen Eck aufgrund der Kritik des Paulus an Petrus endlich ganz klar geworden, wie fragwürdig nun zu seiner Zeit sich ein von Petrus herleitender Papstprimat sein müsse. Hauptbeleg in seiner Kritik an der römischen Hierarchie überhaupt ist ihm der auch in der neueren Paulusexegese ja so berühmte Satz in Gal 2,6: „Von denen aber, die das Ansehen hatten – wer immer sie einst gewesen sind, daran liegt mir nichts; denn Gott achtet das Ansehen der Menschen nicht – mir haben die, welche das Ansehen hatten, nichts aufgelegt.“³⁴

Seit Hieronymus und Augustin und zunehmend im Mittelalter wurde also Gal 2 zum Hauptdokument im Streit um das Für und Wider der kirchlichen Hierarchie. Wie sehr die mittelalterliche Bußtheologie und Bußpraxis, die Lehren vom Fegefeuer und vom Ablass u.a. damals auch in den Diskussionen bestimmend waren, muss hier nicht erörtert werden. Die Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre im Sinne des Galaterbriefes („Wir wissen, dass der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Christus Jesus“, Gal 2,16) war jedenfalls im sechzehnten Jahrhundert von historischen Tatsachen beeinflusst gewesen, die es zur Zeit des Konfliktes des Paulus mit Petrus noch gar nicht gegeben haben konnte. In den von Karl Holl vorgestellten mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen kommen nach unserer Kenntnis die urchristlichen Themen „Tischgemeinschaft“ und „Aposteldekret“ überhaupt nicht vor! Doch in jenem sehr frühen Kapitel der Kirchengeschichte hatte wirklich eine Spaltung der Gemeinden in Judenchristen und Heidenchristen gedroht. Wichtigstes Symbol war das gemeinsame Essen und Trinken, nicht nur im Herrenmahl. Natürlich wäre es ein grober Anachronismus anzunehmen, dass im hohen Mittelalter entstandene Probleme wie etwa die Infallibilität einer römischen Kirchenleitung auch schon in die frühe Kirchengeschichte gehörten.³⁵

³³ Ep. 20 an Hieronymus, c. 5 (CSEL34 74, 10ff.). Vgl. HOLL, a.a.O. 135 mit Anm. 7.

³⁴ WA II 305–314. Vgl. HOLL a.a.O. 143f. S. auch oben Kap. 2.

³⁵ Die so einfache historische Erkenntnis, dass die evangelische Rechtfertigungslehre zur Zeit des Paulus und zur Zeit der Reformatoren völlig verschiedene soziale Voraussetzungen hatte, verdanke ich einem Gespräch mit Pfarrer Christian Diederichs (Alfeld). Welche sozialen Gegebenheiten provozieren in unserer Gegenwart eine neue Aktualität der Rechtfertigungslehre?

5. Der Kompromisscharakter des Aposteldekrets und sein möglicher liturgischer Ort

Trotz seines klaren christlich-jüdischen Inhalts kann man vom Aposteldekret keine bewusste Übereinstimmung mit der Tora erwarten. Dafür ist das Dekret zu knapp und dadurch aber auch sehr einprägsam formuliert. So darf man das Aposteldekret für eine einprägsame judenchristliche Sittenregel halten, die in Anlehnung an die Tora formuliert ist. Das Verbot des Essens von Blut und Ersticktem entspricht auch einer rabbinischen Gesetzesbelehrung als „Speisehalacha“.³⁶ Es fehlen aber die ausführlichen Bestimmungen der Tora wie das dem Blutverbot vorausgehende antivegetarische Gebot Gottes an Noah: „Alles was sich regt und lebt, das sei eure Speise. Wie das grüne Kraut habe ich es euch alles gegeben. Allein esset das Fleisch nicht, das noch lebt in seinem Blut ...“ (Gen 9,3–4). Es wird auch nichts zu der Bestimmung gesagt, dass ein Jeder, der tierisches Blut ist, „ausgerottet“ werden soll und dass das Blut bei der Schlachtung wie Wasser auf die Erde gegossen und mit Erde bedeckt werden soll (Lev 17,10–13). Dem Aposteldekret ist auch gar kein Bezug auf das Heiligkeitgesetz zu entnehmen, wo das Verbot des Blutesens besonders im Blick auf Blutsverwandte und nachfolgende Generationen eingepreßt wird: „Das sei eine ewige Sitte bei euren Nachkommen in allen euren Wohnungen; dass ihr kein Fett noch Blut esset“ (Lev 3,17). Die viergliedrige Form des Dekrets schließt auch aus, dass jenes in der Genesis anschließend genannte Verbot von Mord und Totschlag eines Menschen hier implizit mitgemeint sein könne: „Auch will ich eures Leibes Blut rächen Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht“ (Gen 9,5–6). In der Geschichte des Aposteldekrets im Westen wurde freilich das Aposteldekret von vier auf drei Klauseln reduziert, indem das Wort „Ersticktes“ (πνικτά) eliminiert wurde (mehr dazu unten 6.4 und 6.5 zu Irenäus und Tertullian). So verlor das Dekret in westlicher Tradition seinen wesentlich judenchristlichen Charakter. Götzendienst und Unzucht blieben zwar weiterhin für Christen Hauptsünden. Aber aus dem ursprünglich hygienisch und rituell gemeinten Verbot des Blutesens wurde das Verbot der Mordtötung. Das Verbot des Blutes im Sinne von Gen 9,3–4 wurde zum Verbot des Blutes im Sinne von Gen 9,5–6. Man darf mit einem im Deutschen möglichen Wortspiel festhalten: Aus dem Verbot „Kein Blutgenuss von Tieren“ wurde das Verbot „Kein Blutverguss von Menschen“.

Im Vergleich mit den längeren Ausführungen in der Tora ist also das Aposteldekret sehr kurz, so dass es für einen frommen Juden ohne weitere Erklärungen nicht hätte sein können. Es ist mithin eine innerchristliche Norm, die aber für Christen so klar ist, dass es, nach unserer Kenntnis, auch in der späteren Kirchengeschichte keiner ausführlichen Auslegung bedurfte. Seine innerkirchliche Bestimmung ist evident: „Das Aposteldekret hat den „Sinn einer kultischen Mindestforderung mit dem Ziel der Ermöglichung einer Gemeinschaft zwischen Heidenchristen und Judenchristen“.³⁷ Dieser Auffassung von Werner Georg Kümmel hatte sich auch Martin Hengel angeschlossen und dazu das Verhalten des Jakobus gewürdigt: „Jakobus war nicht jener extreme Vertreter einer intolerant gesetzestrennen Haltung, zu dem ihn die Tübinger Schule gemacht hat“ [Hengel hätte

³⁶ Hierzu s. den Beitrag von JOHN, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise“ in dieser Publikation, 603–624.

³⁷ WERNER G. KÜMMELEL, „Die älteste Form des Aposteldekrets“, 278–288.

auch neuere Namen nennen können, u.a. Karl Holl und Emil Schürer]. Jakobus war „ein Mann des Ausgleichs, der die Einheit der messianischen Jesusgemeinde aufrecht zu erhalten suchte Die Christgläubigen aus den Völkern erhalten durch den gemeinsamen Beschluss, auch ohne sich beschneiden zu lassen, den vollen Anteil an dem endzeitlichen, dem Gottesvolk zugesprochenen Heil. Die buchstäbliche Beobachtung der Mosetora war für ihn so nicht mehr ‚heilsnotwendig‘. Woran ihm liegt, ist die Einheit der Kirchen aus Juden und Heiden trotz ihrer vorgegebenen heilsgeschichtlich bedingten Verschiedenheit, freilich unter Anerkennung des Vorranges der judenchristlichen Muttergemeinde in Palästina“. Auch Hengel erkennt also den Sinn des Aposteldekrets darin, gewisse „kulturelle Mindestforderungen“ einzuhalten, „um die gestörte Tischgemeinschaft mit den Judenchristen in den Gemeinden wiederherzustellen“. Auch sei nicht auszuschließen, dass sich Paulus, obwohl er das Aposteldekret als solches „nicht als verbindlich“ hielt, doch die Einhaltung seiner Mindestforderungen dort empfohlen habe, wo die christliche Freiheit vom Gesetz „die Schwachen“ verärgern könnte (1Kor 8,7–13; Röm 14,1–4).³⁸

In der neueren wissenschaftlichen Literatur zum Aposteldekret vermisst man immer wieder die alte Frage: Wo ist sein „Sitz im Leben“ der frühen Kirchengeschichte? Meine einfache Antwort lautet: Das Aposteldekret ist ein Dokument der ältesten christlichen Missionsgeschichte. Die missionarische Situation, in der sich Judenchristen und Heidenchristen im ersten Jahrhundert dauernd befanden, wurde für beide Gruppen bei gemeinsamem Essen und beim Herrenmahl spürbar. Hier durfte keine dauerhafte Trennung aus Parteilichkeit (wörtlich: keine „Häresie“) passieren, auch kein nur politisch bedingtes Auseinandergehen zur Beratung, wie es in der späteren Geschichte des Reichsrechtes und auch in der Geschichte des evangelischen Kirchenrechts als „Itio in partes“ bekannt ist. Hier war Gemeinschaft von vornherein und grundsätzlich gefordert, zumal im Blick auf die Außenwirkung der Kirche als Liebesgemeinschaft.³⁹ Die Liturgiewissenschaft betont zu Recht auch die „gottesdienstliche Verbindung von Taufe und Mahl“, die als Taufeucharistie schon im zweiten Jahrhundert von Justin ausführlich bezeugt wird⁴⁰ und in den Taufkatechesen des vierten und fünften Jahrhunderts als alte Tradition gilt. Diese „stabile Zuordnung von Taufe und Eucharistie“ lässt freilich erwarten, dass eine katechetische Unterweisung, in welcher Form auch immer, vorangegangen war. Wie Hans-Ulrich Weidemann zeigt⁴¹, verbindet Lukas in der Apostelgeschichte drei Tauferzählungen mit dem Leitmotiv der Tischgemeinschaft: Der Hauptmann Cornelius und die wohlhabende Kauffrau Lydia, beide Sympathisanten der jüdischen Religion, zelebrieren nach ihrer Taufe christliche Gastfreundschaft (Acta 10,44–11,3; 16,13–15), ebenso der Gefängnisaufseher, der nach seiner Taufe die Apostel Paulus und Silas „in sein Haus führte und er bereitete ihnen einen Tisch und freute sich mit seinem ganzen Hause, dass er zum Glauben an Gott gekommen war“ (16,34).

³⁸ MARTIN HENGEL, „Jakobus der Herrenbruder – der erste ‚Papst‘?“, 549–582.

³⁹ Vgl. Jud 12; *IgnSm* 8,2. Der auch missionarisch zu verstehende Begriff „Agape“ bestimmt auch wesentlich den Inhalt der sogenannten altkirchlichen Apologien im zweiten und dritten Jahrhundert: exemplarisch im *Brief an Diognet*.

⁴⁰ 1 *Apol* 65–66. S. den Beitrag von ANDREAS LINDEMANN, „Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus“ in dieser Publikation, 901–933.

⁴¹ S. den Beitrag von HANS-ULRICH WEIDEMANN, „Vom Wasser zum Brot“ in dieser Publikation, 733–769.

Das Aposteldekret als Dokument der ältesten christlichen Missionsgeschichte sollte als Symbol der inneren Einheit der Gemeinden und auch der Gemeinden untereinander eine starke Außenwirkung haben. Daher sind auch die Verbote des Essens von Blut und Ersticktem als Klauseln eines Kompromisses zu begreifen, wie wir ähnliche Kompromisse aus der gesamten christlichen Missionsgeschichte kennen. Adolf von Harnack hatte sein starkes zweibändiges und gerade heute im interkulturellen Dialog nicht zu vergessendes Werk schlicht betitelt „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten“. Zum Schluss stellte er die These auf, dass sich das Christentum gerade in seiner Missionsgeschichte als eine einzigartige „synkretistische Religion“ zeige, weil das Christentum wie keine andere Religion alle Kräfte anderer Religionen in seinen Dienst genommen habe. Darin zeige sich ein „Synkretismus besonderer Art: es ist der Synkretismus der Universalreligion“.⁴² Das ist eine problematische These, weil damit eine Vereinnahmung des Judentums, hier konkret im Aposteldekret und überhaupt des Alten Testaments im Neuen Testament, gerechtfertigt erschiene. Außerdem provoziert diese für Harnack typische These den Widerspruch einer christlichen Dogmatik, welche einen religiösen Synkretismus im Christentum als Religion absoluter Wahrheit ja bewusst ablehnt. Harnack, für den bekanntlich „das Wesen des Christentums“ in der Moderne auch ohne orthodoxe Dogmen bestehen bleibt, hätten natürlich solche Widersprüche nicht interessiert. Man kann sich aber von Harnack anregen lassen und fragen, ob im Christentum die Annahme einer fremden Kultur nicht auch deren eigene Verwandlung mit sich bringt. Allein die Kürze, mit der das jüdische Ritualgesetz im Aposteldekret nur wie angedeutet erscheint, bedeutet eine Beschränkung der Tora. Die Wirkungsgeschichte des Aposteldekrets nach Jakobus, Petrus, Paulus und Lukas ist auch die Geschichte seiner Verwandlungen. Solche ‚Metamorphosen‘ seines ursprünglichen Sinnes waren später dann auch beeinflusst von kirchlichen Institutionen wie der öffentlichen Kirchenbuße; und auch die von christlicher Mission erschlossenen neuen Länder ohne Berührung mit der Religion Israels hatten natürlich eigene Auffassungen vom Aposteldekret.

6. Das Aposteldekret im ersten Jahrtausend

Das Aposteldekret gehört in die frühe christliche Missionsgeschichte, und sein konkreter Ort, wo es zur Sprache kommen musste, war der Katechumenat vor der Taufe. Seine Kürze und Einprägsamkeit deutet darauf hin, dass es leicht zitiert werden konnte. Seine spätere Wirkungsgeschichte zumal in den orientalischen Kirchen bestätigt auch seine Beharrungskraft als Zitat. Leider wissen wir aber nur sehr wenig über Form und Inhalt des Taufkatechumenats in den ersten beiden Jahrhunderten. Der Bericht des Plinius über Christen und das Verhör ehemaliger Christen im Brief an Kaiser Trajan (um 110 n.Chr.) reflektiert womöglich das Wissen der Betroffenen aus dem Katechumenat, den wir uns natürlich ohnehin nicht wie vom Katheder gesprochen und als einheitlich formuliertes Grundwissen vorstellen dürfen. Immerhin hatte sich den Verhörten auch das Verbot von Ehebruch und Unzucht (*adulteria*) eingeprägt.⁴³ Die Hippolyt zugeschriebene „*Traditio Apostolica*“ schweigt in ihrer überlieferten und schwer zu datierenden Fassung vom Aposteldekret.

⁴² HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, 261.

⁴³ Plinius X 96,2.Vgl. REINHART STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, 128.331.

Im Folgenden sollen hauptsächlich die Primärquellen und auch einige uns wichtig erscheinende Sekundärquellen aus der Wirkungsgeschichte des Dekrets in der Antike kurz vorgestellt werden. Ich beschränke mich auf Texte, die das Essen von „Blut“ und „Ersticktem“ verbieten. Die anderen beiden Klauseln (Verbot von Götzenopfer und Ehebruch/Unzucht) finden wir auch sonst in vielen Texten der ersten Jahrhunderte und reichlich in der apologetischen Literatur. Bekanntlich begegnen diese beiden Verbote schon in der Johannesapokalypse. Denn einigen Christen in Pergamon wurde vorgeworfen, dass sie an der Lehre Bileams festhielten, nämlich „Götzenopfer aßen und Unzucht trieben. So hast auch du Solche, die in gleicher Weise an der Lehre der Nikolaiten festhalten“. Dasselbe wurde (wie schon gezeigt, Kap. 1: Zweite Stelle) auch der Gemeinde von Thyatira vorgeworfen (Apk 2,14–15.20.24). Eine Abhängigkeit vom Aposteldekret ist nicht evident, aber möglich. Auf sicherem Boden bewegen wir uns nur dort, wo wir die beiden Klauseln „Blut“ und „Ersticktes“ nebeneinander finden. Wegen ihrer Originalität erscheinen sie in den Quellen tatsächlich wie Zitate aus dem Aposteldekret (nach Acta 15,19–21 und 28–29).

Das Aposteldekret kann also nur in einer von Judenchristen dominierten Gemeinde zuerst formuliert worden sein. Der Bericht über das ‚Apostelkonzil‘ in Acta 15,22–31 darf daher für ziemlich historisch gehalten werden. Ich hatte das Dekret früher schon eine ‚missionarische Basisformel‘ genannt.⁴⁴ Seine Proklamation auf einem ‚Apostelkonzil‘ in Jerusalem um 48 n.Chr. ist tatsächlich von missionsgeschichtlicher Bedeutung. Der übliche Name ‚Apostelkonzil‘ für dieses Ereignis müsste auch einem Historiker einleuchten, dem der methodische Wert der Begriffsgeschichte vertraut ist.⁴⁵ Denn dieselben Begriffe können über Epochen hinweg die historische Erkenntnis begleiten, insofern man bei der Beobachtung von sozialen und politischen Veränderungen gerade auch ihren Bedeutungswandel in der Entfernung vom ursprünglichen Sinn berücksichtigt. Das Jerusalemer ‚Konzil‘ mit seinen Hauptpersonen Jakobus und Petrus und ja auch mit Paulus war gewiss kein Konzil von zwölf Aposteln, wenn man Matthias anstelle des Judas dazuzählen wollte (Acta 1,26), und es war schon gar nicht vergleichbar mit den kaiserlichen Konzilien seit dem Konzil von Nizäa (325) oder mit päpstlichen Konzilien nach dem Konzil von Konstanz (1415). Dennoch beginnt nun einmal die Geschichte aller christlicher Synoden und Konzilien mit dieser Apostelversammlung in Jerusalem. Andererseits darf man dieses ‚Apostelkonzil‘ auch nicht in der unmittelbaren Vorgeschichte eines ‚monarchischen‘ Episkopats verorten, wie solche Bischofsherrschaft in den Briefen des Ignatius von Antiochien um 110 n.Chr. formuliert worden sei.⁴⁶ Dagegen ist zu betonen, dass die Rolle des Jakobus in Jerusalem in Acta 15 keineswegs hierarchisch bewertet erscheint und dass selbst noch die Ignatianen keine hierarchische Unterordnung der Presbyter und Diakone unter einen ‚monarchisch‘ regierenden Bischof kennen, wie es seit dem neunzehnten Jahrhundert in der protestantischen Literatur immer wieder behauptet wird. Allerdings setzt Ignatius voraus, dass es in den Gemeinden einen Einzelbischof als Leiter des Gottesdienstes geben soll. Sogar die in der Praefatio des ignatianischen Römerbriefes stehende und in der Tat sehr überraschende Lobpreisung der römischen Kirche,

⁴⁴ STAATS, „Hauptsünden“, 748.

⁴⁵ S. aber WEHNERT, *Reinheit des ‚christlichen Gottesvolkes‘*, 13, der den Begriff ‚Apostelkonzil‘ für das in Acta 15 Berichtete bewusst ablehnt.

⁴⁶ So HENGEL, „Jakobus der Herrenbruder – der erste ‚Papst‘?“.

dass diese den Vorsitz in der Liebe habe (προκαθημένη τῆς ἀγάπης), darf keineswegs als ein ältester Beleg für einen kirchenrechtlichen Romprimat gehalten werden, wie das doch seit dem Ersten Vatikanischen Konzil in der römisch-katholischen Kirche als offizielle Lehre gilt. Ausgerechnet dieser ignatianische Römerbrief kennt keinen Einzelbischof in Rom!⁴⁷ Kurzum: Das „Apostelkonzil“ zu Jerusalem hatte noch einen ursprünglichen synodalen, nämlich um Konsens bemühten, geschwisterlichen Charakter, wie dieser auf nachfolgenden Synoden oder Konzilien gar nicht ganz vergessen werden konnte.

Keine Untersuchung der Wirkungsgeschichte des Aposteldekrets kann auf die nun schon sehr alten Forschungen (1903–1912) von Karl Böckenhoff und Karl Six verzichten. In unserer Zeit ist es ein großes Verdienst von Jürgen Wehnert, an jene Arbeiten angeknüpft, die Quellengrundlage vertieft und erweitert und besonders auch die alttestamentlichen Grundlagen und das rabbinische Vergleichsmaterial erschlossen zu haben. Wehnert berichtet in seiner Einleitung gut über die breite und sehr komplizierte Forschungsgeschichte im vorigen Jahrhundert.⁴⁸ Ich stelle hier nur kurz die wichtigsten Testimonien vor, wobei ich selbst auch einen eigenen Fund (Makarios-Symeon) mitteilen kann. Das umfangreiche Erzählwerk der Pseudoklementinen (2.–4. Jh.), welches in seinen verschiedenen Schichten und Versionen immer wieder auf das Aposteldekret verweist, wird in unserer Publikation im Beitrag von Jürgen Wehnert auch daraufhin untersucht.

6.1. Katechetische Dokumente: *Didache* und *Kyrill von Jerusalem*.

An erster Stelle sollen hier zwei Quellen stehen, die sowohl aus katechetischer als auch aus judenchristlicher und Jerusalemer Tradition stammen. Die „Didache“ (um 100 n.Chr.) spricht bei den Speisegeboten vom „Joch des Herrn“ und „Was du kannst, das trage“. Damit scheint sich diese älteste erhaltene Kirchenordnung womöglich auf das Dekret und seine Erklärung als „keine größere Last“ zu beziehen (Acta 15,20 u. 29. Siehe oben Kap. 1 „Zweite Stelle“).

In den Taufkatechesen Kyrills von Jerusalem, deren Bedeutung in der Literatur zum Thema fast gar nicht beachtet wird, ist das Dekret immerhin zweimal in der kanonischen Fassung des Sendbriefes von Jerusalem nach Antiochien zitiert (Zweite Stelle). Kyrills Katechesen gehören zwar in die hochpatristische Zeit (vor Ostern 348); doch Bischof Kyrill betont immer wieder, dass er diese katechetischen Homilien in der Grabeskirche in Jerusalem halte und daher eine urchristliche Tradition verkündige: In der vierten Katechese über „Zehn Lehren des Glaubens“ warnt Kyrill ausdrücklich vor übertriebener Diät und Speiseaskese: „Iss niemals Götzenopfer! Gegen diese Speisen eifere nicht nur ich jetzt, sondern bereits die Apostel und Ältesten schrieben in einer Enzyklika an alle Heidenchristen, sie sollen sich vor allem von dem den Götzen Geopferten enthalten, dann auch von Blut und Ersticktem. Denn viele Menschen sind wilde Tiere und leben gleich den Hunden. Sie lecken wie die wildesten Tiere Blut und verschlingen gierig Ersticktes. Du aber, Christi Diener, sollst beim Essen das Gebot beachten, mit frommem Sinn zu

⁴⁷ Ich habe mich dazu mehrmals geäußert: *ZThK* 73 (1976) 461–470; *ZNW* 77 (1986) 126–145, 242–254. Zuletzt in *VuF* 48 (2003) 80–92: „Ignatius und der Frühkatholizismus. Neues zu einem alten Thema“.

⁴⁸ KARL BÖCKENHOFF, *Das apostolische Speisegesetz*; DERS., *Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen* – KARL SIX, *Das Aposteldekret*. – WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*.

essen. Das mag über die Speisen genügen“.⁴⁹ Zu beachten ist die hygienisch-ästhetische Bedeutung des Blutverbotes; blutiges Fleisch ist wie Aas. Kyrill hat hier das Verbot von Ehebruch/Unzucht ausgelassen, weil es im Kontext ja nur um die menschliche Nahrung geht. In der siebzehnten Katechese „Über den Heiligen Geist“ zitiert Kyrill das Dekret (Zweite Stelle) vollständig unter dem Vorbehalt, dass es nämlich „dem Heiligen Geist und uns gefallen hat, euch weiter keinerlei Last aufzulegen außer diesen notwendigen Forderungen: dass ihr euch enthaltet von dem den Götzen, vom Blute, vom Ersticktem und von der Unzucht“. Die eigentliche Autorschaft des Dekrets war also der Heilige Geist. Das bekräftigt Kyrill noch einmal mit den Sätzen: „Durch dieses Schreiben gaben sie deutlich zu erkennen: Wenn auch Apostel, also Menschen es waren, welche geschrieben hatten, so war es doch der Heilige Geist, welcher die Vorschriften für den Erdkreis gegeben hat. In diesem Sinne haben Barnabas und Paulus und deren Begleitung die Vorschrift auch entgegengenommen und an den ganzen Erdkreis hinausgegeben.“ Das Aposteldekret ist also für Kyrill eine moralische Grundregel für die katholische Kirche „auf dem ganzen Erdkreis“.⁵⁰

6.2. Justin

Bei dem zur Gemeinde in Rom gehörenden Apologeten Justin ist eine judenchristliche Bildung nicht zu unterschätzen: Justin stammte aus Palästina (Samaria). Seine breite Polemik gegen Götzendienst und zumal gegen das Essen von Opferfleisch lässt auf bewusste Achtung des Aposteldekrets schließen, weil Justin ausdrücklich und unter Berufung auf Noah (Gen 9,4, LXX) jedes Lebewesen zu essen erlaubt, „außer Fleisch mit Blut“. Er erklärt solches Fleisch näherhin: „welches Aas bedeutet“.⁵¹

6.3. Die Märtyrer von Lyon

Die von Euseb überlieferte Akte der Märtyrer von Lyon berichtet auch von Folter und Sterben der einfachen Frau Biblis. Sie hatte sich von ihren Peinigern die damals kursierenden Gerüchte über „thysteische“ Mahlzeiten und „ödipodeische“ Sexualgemeinschaften ihrer Christen anhören müssen, womit indirekt das Herrenmahl und die familiäre Liebesgemeinschaft der Christen als verbrecherisch denunziert werden sollte. Biblis hat darauf geantwortet: „Wie könnten solche Menschen [Christen] Kinder verspeisen, da es ihnen nicht einmal erlaubt ist, das Blut unvernünftiger Tiere zu essen!“⁵² Das Blutverbot entsprach also in Gallien im Jahr 177 n. Chr. einem katechetischem Grundwissen! Die Tatsache, dass die Gemeinde in Lyon stark geprägt war von Kolonisten aus dem griechischen Kleinasien, lässt auch von dort auf judenchristlichen Einfluss schließen.

6.4. Irenäus (vor 185 n. Chr.)

Die bei dem griechisch schreibenden Irenäus – er wurde nach der Christenverfolgung im Jahr 177 zum Bischof in Lyon gewählt – nachweisbare Überlieferung des Apostel-

⁴⁹ 4,28 ed. Reischl-Rupp I 120. Deutsch von PHILIPP HÄUSER (Hg.), *Katechesen*, 77.

⁵⁰ 17,29, ed. Reischl-Rupp II 286. Vgl. HÄUSER *Katechesen*, 330.

⁵¹ Justin, *Dial. c. Tryph.* 20,1.4. Vgl. WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 194f.

⁵² Euseb, *HistEccl.* V 1,26.

dekrets war sicher ebenso wie bei der Märtyrerin Biblis ein „Erbe der kleinasiatischen Muttergemeinden“.⁵³ Das Verbot des Essens von Götzenopferfleisch und von Unzucht, die Warnung vor der Lehre der Nikolaiten unter Berufung auf Zustände in Ephesus (vgl. Apk 2,6) weisen darauf hin.⁵⁴ Allerdings zitiert Irenäus zweimal ausführlich das Dekret gerade nicht mit den vier Klauseln, sondern diese sind beide Male reduziert auf drei, so dass der Begriff „Ersticktes“ (πνικτά) fehlt und „Blut“ als „Blutvergiß“ verstanden werden soll. Folglich ist die so wichtige jüdische Vorstellung vom Verbot des Blutessens und damit eines lebendig „erstickten“ Tieres verschwunden. Auch ist eine negativ gefasste Form der Goldenen Regel (vgl. Mt 7,12) hinzugefügt. Mit Irenäus und seiner, in der neutestamentlichen Textkritik auch als „westlicher“ Text bezeichneten Überlieferung wird sich im lateinischen Westen die Auffassung verbreiten, dass das Aposteldekret nicht nur zum Taufunterricht gehört, sondern gegebenenfalls auch eine Anleitung zur Kirchenbuße ist, wenn Christen nach ihrer Taufe durch Götzendienst (*idolatria*), Mordtötung (*homicidium*) und Unzucht/Ehebruch (*fornicatio/moechia*) schwer gesündigt haben und daher einer zweiten Buße (*paenitentia secunda*) nach ihrer Taufe bedurften.⁵⁵ Diese seit Irenäus bekannt werdende Lehre der drei Hauptsünden („Triassünden“) wurde in der christlichen Apologetik zu einem beliebten Gegenargument gegen heidnische Verleumdungen, wie ja schon die oben zitierte Antwort der Märtyrerin Biblis lehrt. Die von mehreren Apologeten als Unsinn zu widerlegenden drei Vorwürfe waren die aus griechischer Philosophie und zumal Mythologie abgeleiteten Triassünden: 1. Atheismus, 2. Kannibalismus („thyesteische“ Mahlzeiten), 3. „ödipodeische“ Sexualgemeinschaften.⁵⁶ Die inhaltliche Nähe dieser drei schweren Anklagen gegen die Christen zu den von den Apologeten selbst schwer getadelten Triassünden kann kaum zufällig sein und gestattete mir 1986 die These, „dass sich die Trias letztlich auf eine einprägsame Schultradition im Katechumenat zurückführen lässt.“⁵⁷ Das Hauptwerk des Irenäus war bekanntlich aber keine Apologie sondern in fünf Büchern eine Widerlegung der „fälschlich sogenannten Gnosis“. Dieses mehrbändige Werk „Adversus haereses“ war nicht missionarisch nach außen, sondern nach innen gegen christliche Häresien gerichtet. Daher fehlt hier bei Irenäus die missionarische Apologie des christlichen Lebens gegenüber harten Vorwürfen von außen. Die Triassünden mit negativer Fassung der Goldenen Regel offenbaren deutlich, dass Irenäus den eigentlich judenchristlichen Charakter des Aposteldekrets nicht mehr kannte oder nicht mehr beachten wollte.

Zweimal wird also das Aposteldekret in dieser Form mit Triassünden und Goldener Regel vorgestellt, zuerst im dritten Buch von „Adversus haereses“. Hier findet sich eine ausführliche und originelle Darstellung der Apostelpredigten in der lukanischen Apostelgeschichte. Damit will Irenäus zugleich gegen die Zwei-Götter-Lehre Markions (Gott des Alten und Gott des Neuen Testaments) polemisieren. Immerhin sollen von Markion, wie Irenäus betont, die meisten Häresien abstammen. So möchte Irenäus auch den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament wie auch die Übereinstimmung der beiden Testamente erklären (*Adv.haer.* 3.12.12–15). Irenäus zitiert bei der Rede des Jako-

⁵³ WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 196.

⁵⁴ *Adv.haer.* I 6,3 und I 26,3.

⁵⁵ STAATS, „Hauptsünden“, 753f.

⁵⁶ STAATS, a.a.O. 754.

⁵⁷ Ebd.

bus (Acta 15,7–10 = Erste Stelle) das Dekret in der nun sehr merkwürdigen Fassung: „... dass man die nicht belaste, die sich aus den Heiden zu Gott bekehren, sondern ihnen nur befehle, sich von der Eitelkeit der Götzen, von Unzucht und von dem Blute zu enthalten und *anderen nicht anzutun, was ihnen nicht geschehen soll*“ (Goldene Regel; vgl. Mt 7,12).⁵⁸ Gleich danach zitiert Irenäus das Dekret aus dem Sendschreiben der Apostel nach Antiochien (Acta 15,28–29 = Zweite Stelle), hier wieder mit Goldener Regel und nun auch mit einem eigenen „geistlichen“ Zusatz, der in Acta 15,29 fehlt: „Denn es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen, keine weitere Last euch aufzulegen, als dass ihr – was *notwendig* ist – euch enthaltet von den Götzenopfern, von dem Blute und der Unzucht, und dass ihr anderen nicht antut, was man euch nicht tun soll [vgl. Mt 7,12] *Wenn ihr euch davor hütet, werdet ihr wohl daran tun, indem ihr im heiligen Geiste wandelt*“. Schließlich erklärt Irenäus solchen Wortlaut des Dekrets mit einer eigenen, gegen die markionitische Zwei-Götter-Lehre gerichteten Feststellung, dass nämlich die Apostel „nicht die Existenz eines anderen Vaters lehrten, sondern dass sie das Neue Testament der Freiheit denen gaben, die auf neue Weise an Gott durch den heiligen Geist glaubten“.⁵⁹

In der neutestamentlichen Wissenschaft musste sich die Frage stellen, ob die von Irenäus überlieferte „ethische“ Fassung des Aposteldekrets gegenüber der „kultischen“ Fassung der Acta die Priorität habe.⁶⁰ Doch die von Gotthold Resch (1905) und Adolf von Harnack (1908) behauptete Priorität des Irenäus-Textes kann als widerlegt gelten. Schon Erwin Preuschen hatte 1912 in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte dieses textkritische Problem mit der normalen Erfahrung eines Historikers gelöst: Gegen die Ursprünglichkeit der ethischen Fassung spricht nämlich „die Unwahrscheinlichkeit, dass Ethisches kultisch verengt worden sei, während das Umgekehrte häufiger der Fall war“.⁶¹

Jürgen Wehnert hat seit 1995 die Diskussion über den primären Wortlaut des Aposteldekrets weitergeführt mit der These, „dass die lukanische Apostelgeschichte nur eine Zeugin unter anderen für die Rezeption des Aposteldekrets darstellt.“⁶² Er stützt sich dabei auf Irenäus und die „westliche“ Tradition. Aber ist „vor“ Irenäus der überlieferte „westliche“ Text überhaupt nachweisbar? Es stimmt nachdenklich, dass Irenäus seine beiden so eigentümlich ethischen Zitate des Dekrets im Kontext einer Polemik gegen den Erzhäretiker Markion vorstellt. Denn mit den vier judenchristlich-kultischen Klauseln der Acta hätte Irenäus niemals den Antijudaisten und Lukas-Verehrer Markion und dessen Anhänger überzeugen können; sie hätten den Acta-Text vermutlich für eine Fälschung gehalten. Vielleicht aber konnte die ethische Fassung des Dekrets die Markioniten beeindrucken, weil die Apostel „das Neue Testament der Freiheit denen gaben, die auf neue Weise an Gott durch den heiligen Geist glaubten“?

6.5. Tertullian (vor und nach 200 n.Chr.)

Im Blick auf die „westliche“ Textform des Dekrets wird dann immer wieder auch auf Tertullian hingewiesen, der neben Irenäus tatsächlich dieselbe Tradition kannte. Aber

⁵⁸ *Adv. haer.* III 12,14 (ed. Rousseau/Doutreleau p. 242).

⁵⁹ III 12,14 (ed. Rousseau/Doutreleau p.244).

⁶⁰ Zur Diskussion im Einzelnen: WEHNERT, *Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 26–28.

⁶¹ PREUSCHEN, *Apostelgeschichte*, 96 (Apparat). Vgl. auch CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 92.131f., hier ohne Hinweis auf Preuschen und ältere Literatur.

⁶² WEHNERT, *Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 199

könnte das in einer Abhängigkeit von Irenäus begründet sein? Vor seiner Konversion zur pfingstlichen Geistkirche der Montanisten (207 n.Ch.) hatte Tertullian in seinem „Apologeticum“ mit dem ihm eigenen polemisch-ironischen Stil die Absurdität der gegen Christen erhobenen Vorwürfe nachgewiesen: Der Unsinn ödipodeischer Mahlzeiten der Christen, Kindermord und Sexismus, Aussetzung von Kindern usw. (Kap. 7–9). Alles das seien böse Gerüchte, die auf die Verursacher selbst zurückfallen. Sogar den Vorwurf des Kannibalismus, nämlich im Blick auf das hier hintergründig gemeinte Herrenmahl der Christen, sucht er zu entkräften mit einem indirekten Hinweis auf die Bedeutung des Aposteldekrets: „Eure Verirrung möge schamrot werden vor uns Christen, die wir nicht einmal Tierblut unter unseren Speisegerichten haben und uns deshalb von Ersticktem und Krepierendem enthalten, damit wir auf keine Weise mit Blut befleckt werden, auch nicht einmal mit dem im Leibe verborgenen. Zur Quälerei der Christen bringt ihr ja auch noch Blutwürste herbei, sicher doch in der festen Überzeugung, dass gerade das bei ihnen verboten sei, wodurch ihr sie vom rechten Wege abbringen wollt“ (9,14).⁶³

Im Spätwerk seiner Zugehörigkeit zum Montanismus (nach 207) schrieb Tertullian ein Lob der Einehe (*De monogamia*). Darin findet sich nebenbei ein beachtliches Argument gegen die Beschneidung, wonach dieser Ritus der Schöpfungsordnung Gottes von Anfang an zuwider gewesen sei. Die Erinnerung an die Schöpfung sei auch bei der Einehe zu beachten: „Denn in Christus ist alles zurück auf den Anfang bezogen, so im [christlichen] Glauben, der von der Beschneidung zurückkehrt zur Unversehrtheit des Fleisches, wie es zu Anfang war, so in Bezug auf die Freiheit beim Genuss von Speisen und *die Enthaltung von Blut allein, wie es zu Anfang war*, so auch in Bezug auf die Untrennbarkeit der Ehe, wie sie von Anfang an war, und das Verbot des Scheidebriefes, der von Anfang an nicht war.“⁶⁴ Zuletzt wird der Mensch in das Paradies zurückgerufen, wo er von Anfang an war“ (Monog. 5). Mit dem kurzen, geradezu beiläufigen Hinweis darauf, dass beim Genuss von Speisen große Freiheit bestehe, mit Ausnahme des Verbotes Blut zu essen, gibt Tertullian zu erkennen, wie selbstverständlich für ihn dieses Verbot auch noch im montanistischen Spätwerk war.

Es gibt nur eine einzige Stelle, wo Tertullian bewusst das Dekret zitiert und ebenso wie Irenäus die Triassünden nennt, aber nicht die Goldene Regel. Jedoch fügt er eine eigene pneumatologische Bestimmung hinzu, die wiederum mit der bei Irenäus zusammenstimmt, wie unten gezeigt werden soll. Die Stelle findet sich im zwölften Kapitel seines Traktates über die „Keuschheit“ (*De pudicitia*). Das Rätsel dieser inhaltlichen Gemeinsamkeit des Aposteldekrets bei Irenäus und Tertullian könnte mit der Hypothese gelöst werden, dass Tertullian ebenso wie Irenäus, aber unabhängig von ihm, einer älteren Textform gefolgt ist. So urteilte Jürgen Wehnert: „Der von Irenäus und Tertullian rezipierte ‚westliche‘ Text liefert daher den Beweis, dass das reinheitsgesetzliche Aposteldekret unabhängig von der Apostelgeschichte beziehungsweise neben ihr tradiert wurde und dass die Apostelgeschichte nur eine Zeugin unter anderen für die Rezeption des AD darstellt, die freilich aufgrund ihres kanonischen Ansehens seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert

⁶³ Übers. nach HEINRICH KELLNER (Hg.), *Tertullians private und katechetische Schriften*, 67. Vgl. CARL BECKER (Hg.), *Tertullian: Apologeticum*, 90f.

⁶⁴ Vgl. Mt 5,31–32; 19,7–9.

eine eigene Wirkungsgeschichte entfaltet und den Einfluss der selbständigen AD – Tradition dann offenbar bald absorbiert hat“.⁶⁵

Es ist nun aber hervorzuheben, dass die ethisch-triadische Form des Dekrets in der ältesten Überlieferung (Typ „D“) nur von jenen beiden Belegen bei Irenäus (*Adv.haer.* III 12,14) und nur ein einziges Mal von Tertullian in seiner Schrift „Über die Keuschheit“ (*De pudicitia*) gestützt wird. Diese einzige Stelle, wo Tertullian das Aposteldekret in der ethischen Form zitiert, findet sich in *De pudicitia* im zwölften Kapitel (12,4). Hauptthema des ganzen Traktats „Über die Keuschheit“ ist auch ein Hauptanliegen der montanistischen Geistkirche, dass nämlich Götzendienst und Menschenötung und – hier aus konkretem Anlass – besonders Ehebruch/Unzucht bei getauften Christen, sobald sie solche Hauptsünden begangen haben, in der Kirche niemals vergeben werden können. Zu Beginn des zwölften Kapitels erinnert Tertullian daran, dass der schon im Alten Bund verbotene Ehebruch auch im Evangelium und in den Schriften der Apostel streng verurteilt wurde, und er betont, dass der Paraklet-Geist, der in den Aposteln war, auch „in seinen eigenen Propheten“ war. Damit erinnert Tertullian an die Geisteserfahrungen seiner montanistischen Mitchristen. Das Gesetz des Alten Bundes über den Ehebruch dürfe unter dem neuen Sittengesetz nicht geringer bewertet werden: „Sobald das Evangelium erschollen, das Alte zum Rückzug gebracht war und über die Beibehaltung oder Nichtbeibehaltung des Bestandes des Alten Gesetzes verhandelt wurde, da erließen die Apostel für die, welche nach und nach aus den Heidenvölkern aufgenommen wurden, in der Autorität des Heiligen Geistes zuerst folgende Regel: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen, euch keine Last aufzuerlegen außer der Enthaltung von dem, was notwendig ist, nämlich von den Götzenopfern, der Hurerei und dem Blut. *Hütet ihr euch davor, so wird euer Wandel recht sein, indem der Heilige Geist euch trägt*“ (der letzte Satz erinnert an die fast identische Äußerung bei Irenäus. Dazu siehe unten!). Es folgt eine eigene Exegese Tertullians: „Es genügt, auch hier Ehebruch und Hurerei ihren Ehrenplatz zwischen der Idolatrie und dem Menschenmord behaupten zu sehen. Denn das Verbot des Blutes werden wir weit mehr (*multo magis*) von Menschenblut verstehen können.“ (*De pudicitia* 12,4).⁶⁶ Tertullian gibt mit den kleinen Worten „weit mehr“ (*multo magis*) beiläufig zu verstehen, dass ihm das Blutverbot als Speiseverbot im ursprünglichen Wortlaut des Dekrets immer noch bewusst war, wie er es ja schon im Apologeticum und in seiner Schrift über die Einehe klar bezeugt hatte (*Apolog.* 9,4 und *De monogamia* 5. Siehe oben). Das Aposteldekret (Acta 15,22–31 = Zweite Stelle) wird also vom alten Tertullian nun anders als früher von ihm selbst verstanden und zwar in doppelter Hinsicht: a) aus den vier Klauseln werden wie bei Irenäus die Triassünden; b) solch Zitat des Dekrets wird nun wie bei Irenäus beendet mit einem pneumatologischen Zusatz, der in Acta 15,29 fehlt und tatsächlich eine lateinische Übersetzung desselben griechischen Satzes bei Irenäus zu sein scheint.⁶⁷ Allerdings fehlt bei Tertullian jene von Irenäus dem Dekret hinzugefügte Goldene Regel in negativer Form.

Wegen der engen wörtlichen Übereinstimmung im so merkwürdig ethischen Zitat von Triassünden mit pneumatologischem Zusatz bei Irenäus und Tertullian scheint mir

⁶⁵ WEHNERT, *Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 199.

⁶⁶ Vgl. HEINRICH KELLNER/GERHARD ESSER, *Schriften*, 417 (Apparat).

⁶⁷ Irenäus, *Adv.haer.* III 12,14 (ed. SChr p.244; vgl. griechisch 245/528) entspricht tatsächlich Tertullian, *De pud.* 12,4 (ed.Kroymann, CSEL 20).

an dieser Stelle eine Abhängigkeit Tertullians von Irenäus wahrscheinlicher zu sein als die Annahme, dass beide so parallelen Zitate des Dekrets aus einer von der lukanischen Apostelgeschichte jeweils unabhängigen alten Überlieferung stammen. Freilich hat auch Jürgen Wehnert die These Harnacks von einer Priorität dieser ethischen gegenüber der kultischen Fassung des Dekrets zu Recht abgelehnt. Die von mir angenommene Abhängigkeit Tertullians von Irenäus auch an dieser Stelle (Irenäus, *Adv. haer.* 12,4) macht jedoch Tertullians Text als Beweis für eine selbständige Überlieferung des Dekrets hinfällig. Für seine selbständige Überlieferung unabhängig von Acta 15 bliebe demnach Irenäus der einzige Zeuge! In einer textkritischen Untersuchung darf ja nicht vergessen werden, dass Tertullian auch sonst sehr stark von Irenäus beeinflusst gewesen sein muss. Denn der geniale lateinische Jurist und Theologe im römischen Afrika hatte sogar ein Buch auf Griechisch geschrieben, und er hatte Irenäus als einen höchst gründlichen Kenner der christlichen Dogmatik gepriesen: *omnium doctrinarum curiosissimus*.⁶⁸

Die anzunehmende Abhängigkeit Tertullians von Irenäus zumal in der ethischen Deutung des Aposteldekrets mit gleichem pneumatologischem Zusatz erlaubt die Frage, ob auch der ja ältere Irenäus schon ein Sympathisant der montanistischen Geistesbewegung gewesen war. Diese Frage ist nach einer neueren Untersuchung tatsächlich positiv zu beantworten: Sogar in der Geistlehre des Irenäus darf man eine frühe Sympathie für die zu seiner Zeit noch nicht kirchlich verurteilte pfingstliche Bewegung der Montanisten vermuten.⁶⁹ Für die montanistische Geistesfrömmigkeit sollte sich dann Tertullian in seinen Spätschriften offen begeistern, was ihn mit seinem Traktat „Über die Keuschheit“ auch zum offenen Angriff gegen das Edikt eines „Bischofs der Bischöfe“ stimulieren sollte. Denn Tertullian eröffnet diesen Traktat mit dem konkreten Vorwurf, jener „Pontifex Maximus, nämlich Bischof der Bischöfe“ habe in einem „Edikt“ Folgendes verkündet: „Ich vergebe auch die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße getan haben“. Bisher konnte nicht widerlegt werden, dass mit diesem „Pontifex maximus“ und „Episcopus episcoporum“ der römische Papst Calixt I. gemeint war.⁷⁰ Kurzum: Die ethische Form des Aposteldekrets mit den Triassünden, welche von Irenäus zuerst bezeugt wird, könnte in einem sowohl antimarkionitischen als auch montanistischen Milieu in Kleinasien, Rom oder Gallien entstanden sein. Sie entsprach völlig einem Verständnis von der Unverbrüchlichkeit der Einehe im montanistischen Spätwerk Tertullians.

6.6. Makarios-Symeon (um 380 n.Chr.)

Unter dem Namen des ägyptischen Mönchsvaters Makarios, auch eines Symeon und sogar einmal eines Symeon von Mesopotamien sind erst im vorigen Jahrhundert eine Fülle von griechischen Texten, auch in altsyrischer und arabischer Sprache, bekannt geworden, die insgesamt doch nicht die Berühmtheit der längst bekannten Sammlung der „Fünfundzwanzig Geistlichen Homilien“ angeblich vom ägyptischen Makarios beeinträchtigten. Im deutschen Pietismus wurden diese griechischen Homilien seit Johann Arndt zu

⁶⁸ *De baptismo* 15,2. *Contra Valentianos* 5,1. Vgl. REINHART STAATS, „Taufbekenntnis“, 1558 (mit Anm. 15).

⁶⁹ Zahlreiche Quellen zur montanistischen Pneumatologie und Prophetie und damit auch zu Irenäus im Buch von MATTHIAS WÜNSCHE, *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche*.

⁷⁰ *De pudicitia* 1. Oder sollte Bischof Agrippinus von Karthago damit gemeint gewesen sein?

einem beliebten Erbauungsbuch bis ins neunzehnte Jahrhundert. Gottfried Arnold hatte sie ins Deutsche übersetzt, John Wesley ins Englische.⁷¹ Makarios-Texte waren offensichtlich auch im byzantinischen Hesychasmus sehr beliebt, wie ihre Überlieferung auf dem Athos im vierzehnten Jahrhundert bezeugt. Eine Sammlung von thematisch geordneten Makarios-Sentenzen erschien auch als „150 Kephalaia“ unter dem Namen des bekanntesten Hagiographen der Ostkirche „Symeon Metaphrastes“ (10. Jh.). Diese makarianischen Kephalaia wurden auch in das dem ostkirchlichen Christentum sehr vertraute Erbauungsbuch der „Philokalia“ (18. Jh.) aufgenommen (russisch: Dobrotoljubie).⁷²

Erst seit 1941 ist der volle Wortlaut einer „Epistola Magna“ des Makarios-Symeon bekannt. Dieser „Große Brief“ und tatsächlich ausführlichste Text des in der Forschung auch „Pseudo-Makarios“ genannten Mönchsvaters bestätigt dessen Sonderstellung in der spiritualistischen Mönchsbewegung der „Messalianer“ (syrisch = Beter). Die Messalianer wurden erstmals auf einer Synode um 400 im kleinasiatischen Side (Pamphylien) verurteilt. Der Kirchenvater Gregor von Nyssa hatte nach 381 in seinem Traktat „De instituto christiano“ versucht, den Großen Brief im Sinne des orthodoxen Dogmas von der Gottheit des Heiligen Geistes zu korrigieren. Dieses Dogma gehört mit seinem Symbol, dem „Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel“ bekanntlich zu den wichtigsten Zeugnissen der heutigen Ökumene zwischen Ost und West. Gregor von Nyssa wollte damals die von Makarios-Symeon geistlich umsorgten Asketen zurückführen „auf den Weg des basilianischen Reformmönchtums“.⁷³ Doch Gregors Bemühen um Orthodoxie ist auch schon im makarianischen Großen Brief, Gregors literarischer Vorlage, von Anfang an zu beobachten.⁷⁴

Im zehnten Kapitel (10,5) finden wir einen Hinweis auf das Apostelkonzil und eine Erklärung des Aposteldekrets. Makarios-Symeon hatte zuvor (Kap. 9 bis 10,4) die Mitchristen daran erinnert, dass die Einwohnung des heiligen Geistes im Herzen eines jeden, der inständig betet, „in aller Fülle und geistlicher Erfahrung“ möglich ist. Doch wenn man noch nicht reif sei für ein anhaltendes Gebet, solle man praktisch-diakonisch tätig sein, ohne Lohn von den Menschen zu erhoffen. Und seine guten Werke lasse man wie ein Licht vor den Menschen leuchten, „damit sie euren Vater im Himmel preisen“ (vgl. Mt 5,16). Danach folgt die Hervorhebung der Gesetzgebung der Apostel „durch den heiligen Geist“, die damit allen aus dem Heidentum keine Last auferlegen wollten als nur diese, „sich von dem Notwendigen zu enthalten, von Unzucht und Götzendienst und von Ersticktem und von Blut. Die reiche Fülle der Gebote verschwiegen sie aus reicher und grenzenloser Güte und Mitleid, um ihr Joch in ihrem noch geistig-jungen Alter zu erleichtern. Sie wollten nur, dass sie zuerst weg vom Götzendienst (εἰδωλολατρία) in den Glauben eintreten, damit sie so zu einem Teil (κατὰ μέρος) dem Wort der Wahrheit gehorchen und mit den größeren Verheißungen der Gebote auch gewürdigt werden, zur Mehrung des Geistes zu kommen“.⁷⁵ Das Kapitel schließt mit Warnungen vor Faulheit mit dem Wort

⁷¹ Überblick über den Forschungsstand von KLAUS FITSCHEN, *Macarius der Ägypter/Simeon*, 409f.

⁷² Zur byzantinischen Tradition s. die Einleitung meiner Edition der *Epistola magna*, 53–55.

⁷³ JEAN GRIBOMONT, „Le dossier des origines du messalianisme“, 611–625.

⁷⁴ Kapitel 1,3 (ed. STAATS 31f.)

⁷⁵ 10,5 (ed. STAATS 164, Z. 42–50). Anders als in meiner Edition folge ich hier der Handschrift E (= Ephrem Syrus), weil diese, worauf ich dort im Apparat hingewiesen hatte, mit dem Begriff „Joch“ dem Text der Vorlage für Gregors „De instituto“ folgt. Gregors Umschrift endet schon kurz vorher, nämlich nach Kap. 10,4 (ed. STAATS 165, Z. 32).

des Paulus: „Der Untätige soll auch nicht essen“ (2Thess 3,10) und mit einem weiteren Apostelwort: „Gott hasst die Untätigen, und der Untätige kann auch nicht fromm sein“. Das ist ein Agraphon, welches auch die syrische Didascalia kennt.⁷⁶

Das Aposteldekret im Großen Brief des Makarios-Symeon hat eine merkwürdige literarische Form: Die Reihenfolge der Klauseln entspricht fast dem Wortlaut der Rede des Jakobus (Acta 15,19–21= Erste Stelle); nur sind die ersten beiden Hauptsünden vertauscht: „Unzucht, Götzendienst...“. Das war womöglich ein Lesefehler, weil die nachfolgende Interpretation nur den „Götzendienst“ als Einziges und sozusagen Erstes aus dem Dekret hervorhebt. Die aus dem Kontext nachweisbare Nähe zur syrischen Didascalia ist hier auch für den Gesamtzusammenhang interessant. Denn jene Kirchenordnung, die wohl auf einer griechischen Vorlage um 250 n.Chr. beruht, behauptet, insgesamt auf dem Jerusalemer Apostelkonzil entstanden zu sein.⁷⁷ Immerhin könnten Makarios-Symeon und Didascalia die These Jürgen Wehnerts vielleicht doch bekräftigen, „dass die lukanische Apostelgeschichte nur eine Zeugin unter anderen für die Rezeption des Aposteldekrets darstellt“.⁷⁸ Nun macht aber Makarios-Symeon deutlich, dass sein Großer Brief eine Unterweisung in die Anfänge des christlichen Glaubens sein will und somit darin das Dekret als ein katechetischer Kontext zur Taufe begriffen ist. Schon zu Beginn hatte dieser syrische Mönchsvater betont, dass die Taufe ein „Angeld“ und anvertrautes Pfund (ἀρραβών) sei: „Zur Vergrößerung und Fortentwicklung der vollkommenen Erbschaft und Vermehrung des Pfundes wurde uns das große und unbefleckte Geheimnis [der Taufe] anvertraut.“⁷⁹

7. Schlussbemerkungen

Alle genannten Quellen wurden nicht nur wegen ihrer Aussagekraft für die Entstehungsgeschichte des Aposteldekrets vorgestellt, sondern auch wegen dessen großer Wirkungsgeschichte. Diese Wirkungsgeschichte müsste bei angestrebter Vollständigkeit sehr lang werden. So müssten aus der Kirchenrechtsgeschichte die schon genannte Didascalia, die Apostolischen Konstitutionen und die Beschlüsse der Synoden von Gangra (343 n.Chr.) und der zweiten Synode von Orleans (533 n.Chr.) besondere Beachtung finden.⁸⁰ Im zwanzigsten Kanon der Synode von Orleans wird freilich das Blutverbot nicht genannt; nur das Essen von „Ersticktem“ (*morticinium, captum a bestia*) wird streng verboten.⁸¹ Sogar noch der Taufkatechismus Pirmins, des Missionars der Franken (gest. um 750 in Hornbach/Pfalz) bezieht sich wohl auf das Aposteldekret: „Ihr sollt kein Aas essen, weder das Blut noch die Tiere“.⁸² Überaus wichtig blieb das Aposteldekret in der Erinnerung der ganzen Ostkirche im ersten Jahrtausend. Offen muss schließlich auch die Frage bleiben,

⁷⁶ S. meine Edition, 166 (Apparat zu Z. 57).

⁷⁷ Vgl. BRUNO STEIMER, „Didascalia“, 167.

⁷⁸ S.o. zu Irenäus bei Anm. 55.

⁷⁹ Vgl. Kap. 2,3 (ed. STAATS 93, Z. 20–23).

⁸⁰ SIX, *Das Aposteldekret*, 120.147. Zum starken Befund des Dekrets in den pseudo-clementinischen Schriften s. den Beitrag von JÜRGEN WEHNERT, „Mahl und Mahlgemeinschaft in den Pseudoklementinen“ in dieser Publikation, 1061–1089.

⁸¹ Nach SIX, a.a.O. XIV (Einleitung).

⁸² Scarapsus 19 (ed. Jecker). Die Autorschaft von Pirmin wird aber, da nur von einer Handschrift bezeugt, auch bestritten, s. LUTZ E. VON PADBERG, „Pirmin“, 1358.

ob Koran und Islam mit dem Verbot des Essens von Blut und auch Schweinefleisch nicht nur vom Judentum, sondern besonders vom Judenchristentum beeinflusst wurden. Interessant ist nämlich, dass der Koran solche Bestimmung nicht streng kultisch, sondern nur als feste Sitte vorstellt, von der jeder abweichen darf, „wenn er dazu durch Not gezwungen wird“.⁸³

Das Aposteldekret ist ein ältestes Dokument aus der Geschichte des Kirchenrechts und der christlichen Weltmission. Erstaunlicherweise wurde das Aposteldekret in der Ostkirche, aber auch in Gallien im ersten Jahrtausend weithin beachtet. Das wird meines Erachtens in der neutestamentlichen Exegese dort zu wenig berücksichtigt, wo man den sehr persönlichen Rückblick des Paulus auf das Jerusalemer ‚Apostelkonzil‘ und seinen eigenen Konflikt in Antiochien mit Jakobus, Petrus und Johannes Barnabas (Gal 2) nur dogmatisch und nicht ethisch als persönliches Fehlverhalten des Petrus bewerten möchte.⁸⁴ Erst spät, im vierten Jahrhundert, und eindeutig auch nur im römischen Afrika lässt sich eine Tendenz nachweisen, dass man das Blutverbot des Dekrets nicht mehr ernst nahm. Schon den montanistischen Tertullian hatte das Verbot des Blutessens nicht so sehr interessiert. Cyprian, Bischof von Karthago und dort Märtyrer im Jahr 258, „überliefert ein einziges Speiseverbot: das Verbot der εἰδωλόθυτα, Götzenopferspeise (Fleisch und Wein)“.⁸⁵ Augustin hat dann auch erstmals versucht, das Dekret aus seiner Zeit heraus historisch und damit als zeitbedingt zu begreifen. Karl Six musste dennoch einräumen: „Das Blut größerer Tiere scheint auch nach Augustin noch verboten zu sein, jedoch nur, wenn es sich um ‚gefallene‘ Tiere handelt, weil hier schon der Ekel davor einen solchen Genuß ausschließt.“⁸⁶

Das Aposteldekret kann in kirchengeschichtlicher Perspektive fast gar nicht nur von seinen alttestamentlichen Voraussetzungen erklärt werden. Überraschen sollte uns nämlich, dass in der breiten Wirkungsgeschichte des Dekrets jener jüdische Hintergrund so gut wie überhaupt keine Rolle gespielt hat. Natürlich hat ein hochgelehrter Exeget wie Origenes „die Vorschriften des AD einerseits ausdrücklich nicht als alttestamentliche Reinheitsgebote interpretiert, sie andererseits aber genau aus diesen Geboten abgeleitet“.⁸⁷ Das aber ist nach meiner Interpretation kein „paradoxe“ Befund, sondern entsprach damals einer philologischen, auf Christus zentrierten, geistlichen Exegese des Kirchenvaters. Gar nicht überraschen kann uns daher, dass es nach meiner Kenntnis in der gesamten Kirchengeschichte keine theologischen Reflexionen über das Blut als Träger der Seele und andere kultischen Reinheitsgebote im Alten Testament gibt und dass vermutlich daher auch koscheres Schlachten nirgends ausführlich diskutiert wird. Das Aposteldekret hat eine erstaunlich friedliche Kirchengeschichte! Es mag vielleicht auch (nach Harnack) in die Missionsgeschichte als eine Geschichte von Kompromissen gehören. Ich verstehe das Dekret eher als ein Symbol christlicher Toleranz, hier gegenüber

⁸³ Koran, Sure 2:172, 5:3. 6:145. 16:115.

⁸⁴ JÜRGEN BECKER schrieb in seinem mir wichtigem Buch *Paulus. Der Apostel der Völker* am Ende des Kapitels „Petrus in Antiochien“: „So bleiben die Klauseln des Jakobus wohl in einigen judenchristlichen Kreisen lebendige Forderungen an Heidenchristen. Aber das Heidenchristentum ist im Allgemeinen den paulinischen Weg gegangen“, 104.

⁸⁵ SIX, *Aposteldekret*, 134.

⁸⁶ SIX, *a.a.O.* 145, unter Hinweis auf Augustin, ep. 47,6 (CSEL 34, Ep. II 136). De bon. conjug. 16 (CSEL 41, 210f.).

⁸⁷ WEHNERT, *Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 207.

einer jüdischen Tradition, die zu dulden ist. Wenn es von Anfang an als „leichte Last“ und leichtes „Joch“ verstanden sein wollte, dann war doch auch eine Nähe zum Wort Jesu herauszuhören: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Mt 11,30). Man darf hier auch an Paulus selbst erinnern, der auch „den Juden ein Jude“ sein wollte (1Kor 9,20) und der nach seiner Auseinandersetzung mit Petrus im selben Galaterbrief auch schreiben konnte: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (6,2).

Im Unterschied zum Blutverbot haben sich die Christen allerdings dem jüdischen Beschneidungsgebot von Anfang an heftig widersetzt. Denn die Beschneidung war ja nicht nur im Sinne des Paulus ein Akt der Werkgerechtigkeit sondern auch ein menschlicher Eingriff am menschlichen Körper. Jedoch „in Christus ist alles zurück auf den Anfang bezogen, so im Glauben, der von der Beschneidung zurückkehrt zur Unversehrtheit des Fleisches“, wie bekanntlich Tertullian betont hatte [*De monogamia* 5. Siehe oben „6.5. Tertullian (vor und nach 200 n.Chr.)“]. Darüber wäre viel mehr aus der Geschichte der christlichen Lehre von der Leibesauferstehung zu berichten, die nach östlichem Verständnis „Verwandlung“ (*metamorphosis/transfiguratio*) und nach westlichem, stärker antignostischem Verständnis als „Auferstehung des Fleisches“ (*resurrectio carnis*) verstanden wurde, und doch hier wie dort als Identitätsbewahrung des Menschen über seinen Tod hinaus galt.⁸⁸ Ein Satz Tertullians, der sich gegen Reinkarnationsvorstellungen richtete, spricht für eine gesamtökumenische Auferstehungslehre der Antike in Ost und West: „Wir werden dieselben sein wie jetzt und keine anderen danach“ (*Apolog.* 48,13). Tertullians Traktat „Über die Auferstehung des Fleisches“ beginnt sogar wie mit einem dröhnenden Signal: *Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum, illam credentes sumus* („Die Zuversicht der Christen gründet in der Auferstehung der Toten. Was wir sind, das sind wir im Glauben daran“).⁸⁹ Man muss sich klarmachen, dass Verstümmelungen des Leibes, ja überhaupt Vivisektion und Anatomie des menschlichen Körpers bis ins siebzehnte Jahrhundert christlich verboten waren.

Zurück von solch flüchtigen Einblicken in medizingeschichtliche Folgen der christlichen Auferstehungslehre sei daher schließlich auch die gesundheitspolitische und ästhetische Relevanz des Blutverbotes im Aposteldekret hervorgehoben. So wenig nämlich das jüdische Reinheitsgesetz den eigentlich humanen Wert des Aposteldekrets ausmachte, umso größer war doch seine medizinische Bedeutung. Jürgen Wehnert nennt dafür ein frühes Zeugnis bei Justin. Denn Essen von Blut galt als ungesund und ekelhaft, weil Fleisch im Blut mit „Aas“ gleichgesetzt wurde.⁹⁰ Das spricht überdies auch aus den von mir sonst noch genannten Quellen (Kyrill von Jerusalem, Augustin, Synode von Orleans und Pirmin). Es darf auch nie die große christliche Toleranz beim Thema „Essen und Trinken“ vergessen werden. In religionsgeschichtlichem Vergleich gibt es im Christentum überhaupt keine kultisch begriffene Diätvorschrift! Dafür spricht schon jener so soziale und gar nicht kultisch religiöse Satz Jesu: „Was in den Mund hineingeht, das macht den Menschen nicht unrein; sondern was aus dem Munde herausgeht, das macht den Menschen unrein“ (Mt 15,11; Mk 7,20f. Vgl. Röm 14,17; Hebr 13,9). Augustins nachtragender Spott über Speiseregeln bei der Sekte der Manichäer, der er doch selbst lange angehört

⁸⁸ STAATS, *Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, 274.

⁸⁹ *De carnis resurrectione* 1,1 (ed. Kroymann, CSEL 47, p. 25). Zum Ganzen: REINHART STAATS, „Auferstehung“, 468f. und DERS., „Krankenheilung und Heil“, 5–27.

⁹⁰ Justin, *Dial. c. Tryp.* 20,1.4. WEHNERT, *Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 194f.

hatte, ist deutlich: „Äße ein Heiliger eine Feige, die natürlich von fremder, nicht von eigener Frevelhand gepflückt sein musste, so werde sie mit seinem Inneren vermischt, und er enthauchte beim Seufzen im Gebet und beim Rülpsen Engel oder vielmehr Teilchen Gottes....Und ich armer Narr, ich glaubte wirklich, man müsse mit den Früchten der Erde mehr erbarmen haben, als mit den Menschen, für die sie wachsen.“⁹¹ Es sei Schließlich auch (noch einmal mit Harnack) daran erinnert, dass in der christlichen Antike sozusagen eine „Entkultung“ des Arzt- und des Priesterberufes stattfand. Zwischen dem „Soter“ Äskulap und dem „Soter“ Christus war ein Konkurrenzkampf, in welchem der „Heiland“ (σωτήρ) Christus siegen sollte.⁹² Schon in der frühen Kirchengeschichte konnte aus dem Priesterarzt der christliche Theologe und weltliche Arzt werden. Harnack nennt aus vor-konstantinischer Zeit sechzehn berühmte Theologen und Bischöfe, die vorher Ärzte gewesen waren. So wird in der Märtyrerakte von Lyon im Jahr 177 nach der Frau Biblis (s.o. „6.3. Die Märtyrer von Lyon“) auch ein gelehrter Arzt Alexander aus Phrygien gepriesen, der schon viele Jahre in Gallien war. Dieser Arzt war auch wegen seiner apostolischen Gaben bekannt und wegen seiner Liebe zu Gott und der Klarheit seiner Rede.⁹³ Am bekanntesten dürften heute noch Cosmas und Damian sein, zwei Brüder, die in der diokletianischen Verfolgung Märtyrer wurden und denen schon bei Lebzeiten nachgerühmt worden war, dass sie als Ärzte niemals ein Honorar genommen hätten (vgl. Mt 10,8). Selbst Lukas, dem wir die Kenntnis des Aposteldekrets überhaupt verdanken und der in seiner Apostelgeschichte immer wieder und davor schon in seiner Weihnachtsgeschichte (Luk 2,14) Jesus Christus als den „Heiland“ (σωτήρ) gepriesen hatte, soll (nach Kol 4,14) ein Arzt gewesen sein.

Bibliographie

- AVEMARIE, FRIEDRICH, „Die jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets. Lösbare und ungelöste Probleme“, in: MARKUS ÖHLER (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 773–800.
- BAUER, WALTER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin ⁵1963.
- BECKER, CARL (Hg.), *Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch-Deutsch*, München ²1961.
- BECKER, JÜRGEN, „Der Brief an die Galater“, in: DERS./ULRICH LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen ¹⁸⁽¹⁾1998, 7–103.
— *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989.
- BERNHART, JOSEPH (Hg.), *Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch-Deutsch*, München ³1955.
- BETZ, HANS DIETER, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988.
- BÖCKENHOFF, KARL, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, München 1903.
— *Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen*, Münster 1907.
- BRUCE, FREDERICK FVYIE, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, Grand Rapids, Mich. 1977.
- BURCHARD, CHRISTOPH, „Nicht aus den Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?“, in: DERS. *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, hg. von Dieter Sänger (WUNT 107), Tübingen 1998, 230–240.

⁹¹ *Confessiones* III 10,18. Vgl. JOSEPH BERNHART (Hg.), *Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch-Deutsch*, 128f.

⁹² Zum Ganzen siehe die Studie HARNACKS, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*.

⁹³ Euseb, *HistEccl.* V 1,49–51 (ed. G. Bardy SC 41, p. 19).

- CONZELMANN, HANS, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen ²1998.
- DOCKX, STANISLAS I., „The First Missionary Voyage of Paul: Historical Reality or Literary Creation of Luke?“ in: JERRY VARDAMAN/EDWIN M. YAMAUCHI (eds.), *Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Winona Lake 1989, 209–221.
- FITSCHEN, KLAUS, „Macarius der Ägypter/Simeon“, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 409f.
- GRIBOMONT, JEAN, „Le dossier des origines du messalianisme“, in: JACQUES FONTAINE/CHARLES KANNENGISSER (Hg.) *Epektasis* (FS Kardinal Jean Daniélou), Paris 1972, 611–625.
- HAENCHEN, ERNST, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen ¹⁶⁽⁸⁾1977.
- HARNACK, ADOLF, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte* (TU VIII), Leipzig 1892.
- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ²1906.
- Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Überlieferung (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 1), Leipzig 1906.
- „Noch einmal Lukas als Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte“, in: *ThLZ* 31 (1906) 466–468.
- HÄUSER, PHILIPP (Hg.), *Des Heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem Katechesen. Aus dem Griechischen übers. und mit einer Einl. versehen von Philipp Haeuser* (BKV 41), Kepten/München 1922.
- HENGEL, MARTIN, „Der alte und der neue »Schürer«“. Mit einem Anhang von Hanswulf Bloedhorn, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109), Tübingen ²2002, 157–199.
- „Jakobus der Herrenbruder – der erste »Papst?«“, in: DERS., *Paulus und Jakobus, Kleine Schriften III* (WUNT 141), Tübingen 2002, 549–582.
- HOLL, KARL, „Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung“, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III: Der Westen*, Tübingen 1928, 134–146.
- JERVELL, JACOB, „Das Aposteldekret in der lukanischen Theologie“, in: TORD FORNBERG/DAVID HELLHOLM (Hg.), *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (FS Lars Hartman), Oslo etc. 1995, 227–243.
- *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen ¹⁷⁽¹⁾1998.
- JOHN, FELIX, „Gal 2,11–21: Eine Ritual- und Identitätskrise“ in dieser Publikation, 603–624.
- KELLNER, HEINRICH (Hg.), *Tertullians private und katechetische Schriften* (BKV 7), Kempten 1912.
- KELLNER, HEINRICH/ESSER, GERHARD (Hg.), *Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften* (BKV 24), Kempten 1915.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, „Die älteste Form des Aposteldekrets“, in: DERS., *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964*, hg. von E. Grässer u.a. (MThSt 3), Marburg 1965, 278–288.
- LAMPE, GEOFFREY WILLIAM HUGO, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1969.
- LANG, MARKUS, „Die »Bestimmungen des Aposteldekrets im zweiten und frühen dritten Jahrhundert“, in: MARKUS ÖHLER (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 139–159.
- LIEZMANN, HANS, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen ⁴1971.
- *An die Korinther I* (HNT 9), Tübingen ⁵1969.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen 2000.
- „Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus“ in dieser Publikation, 901–933.
- LÜDEMANN, GERD, „Apostelkonzil“, in: *RGG⁴ I* (1998) 648.
- VON PADBERG, LUTZ E., „Pirmin“, *RGG⁴ VI* (2003) 1358.
- PREUSCHEN, ERWIN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 4/1), Tübingen 1912.
- SCHÄFER, KARL THEODOR, „Aposteldekret“, in: *RAC* 1 (1950) 555–558.
- SCHLIER, HEINRICH, *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen ¹³⁽⁴⁾1965.
- SEECK, OTTO, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt III*, Darmstadt 1996 (= Stuttgart 1921).
- SIX, KARL, *Das Aposteldekret*, Innsbruck 1912.

- SCHWARTZ, EDUARD, „Zur Chronologie des Paulus“, in: DERS., *Gesammelte Schriften V: Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum*, hg. von W. Eltester/H.D. Altendorf, Berlin 1963, 124–169.
- STAATS, REINHART, „Auferstehung I. Auferstehung der Toten I/4. Alte Kirche“, in: *TRE IV* (1979) 467–477.
- „Einleitung“, in: DERS. (Hg.), *Makarios Symeon, Epistola Magna* (AAWG.PH. 134), Göttingen 1984, 11–75.
- „Haupttünden“, in: *RAC* 13 (1985) 734–770.
- „Die katholische Kirche des Ignatius und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert“, in: *ZNW* 77 (1986) 126–145.242–254.
- „Krankenheilung und Heil in der Geschichte des Christentums“, in: *Heil und Heilung* (Nordelbische Reihe für Weltanschauungsfragen 5), Lübeck 1992, 5–27.
- „Kanon und Kapitaldelikte. Zwei Grundbegriffe im Gesetzesverständnis westlicher Patristik“, in: WOLFGANG SELLERT (Hg.), *Das Gesetz in Spätantike und frühem Mittelalter* (AAWG.PH. 196), Göttingen 1992, 28–46.
- „Die zeitgenössische Theologenaufbiographie als theologisches Problem“, in: *VuF* 39 (1994) 62–81.
- „Joch“, in: *RAC* 18 (1998) 366–388.
- *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 2¹⁹⁹⁹.
- „Kaiser Konstantin der Große und der Apostel Paulus“, in: *VigChr* 62 (2008) 334–370.
- „Das Taufbekenntnis in der frühen Kirche“, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity. Early Judaism, and Early Christianity = Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (BZNW 176/II), Berlin/Boston, Mass. 2011, 1553–1583.
- STEIMER, BRUNO, „Didascalia“, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 167f.
- TALBERT, CHARLES H., „Again: Paul’s Visits to Jerusalem“, in: *NT* 9 (1967) 26–40.
- WEDDERBURN, ALEXANDER J. M., „The ‘Apostolic Decree’. Tradition and Redaction“, in: *NT* 35 (1993) 362–389.
- WEHNERT, JÜRGEN, *Die Reinheit des ‚christlichen Gottesvolkes‘ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (FRLANT 173), Göttingen 1997.
- „Mahl und Mahlgemeinschaft in den Pseudoklementinen“ in dieser Publikation, 1061–1089.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, „Vom Wasser zum Brot: Die Verbindung von Taufe und Mahl in Texten des Neuen Testaments“ in dieser Publikation, 733–769.
- WENGST, KLAUS (Hg.), *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* (SU 2), Darmstadt 1984.
- WÜNSCHE, MATTHIAS, *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus*, (CThM.ST 14), Stuttgart 1997.
- ZEIGAN, HOLGER, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen* (ABG 18), Leipzig 2005.

Christian Funerary Banquets and Martyr Cults

Candida R. Moss

Abriss

Bei der funktionalen Bestimmung von Mählern am Grab von Verstorbenen im frühen Christentum hat die Forschung zumeist den Fokus auf ihr Beziehungsverhältnis zu vergleichbaren Phänomenen im griechisch-römischen Bereich gerichtet, nach ihrer eucharistischen Funktion gefragt sowie danach, welche Rolle sie innerhalb des zunehmend sich verbreitenden Märtyrerkults gespielt haben. Der Beitrag zeigt, dass diese Mähler allgegenwärtig, aber auch sehr verschieden waren. Eine wichtige Rolle spielten sie vor allem im Wirtschaftsleben und auf der kommunalen Ebene. Der regionale und soziale Kontext, innerhalb dessen die Mähler performiert wurden, ist daher von leitender Relevanz für ihre Interpretation. Gedächtnismähler dienten dazu, das Gemeinwesen zusammenzuschweißen, der Toten zu gedenken, liturgische Feiern zu installieren und die Teilnehmer mit der himmlischen Welt zu verbinden.

The enjoyment of meals at sites of Christian burial and martyr shrines, in particular, is well attested from the late third century onwards. All agree that Christians met in catacombs, cemeteries, and *martyria* in order to partake of refreshments. Inscriptional evidence from the catacombs in Rome indicates that by the latter half of the third century Christians were holding communal meals in honor of the martyrs.¹ Visual representations of meals found on murals in catacombs and carved onto the side of sarcophagi further confirm the presence of culinary culture in Christian funerary art. And the preservation of drinking cups, dishes, and bowls demonstrate that the hardware for civilized consumption was present in Christian cemeteries. That Christians ate in the company of their dead, and especially their martyred dead, is beyond dispute. The interpretation of these meals, their shape, purpose, and conceptual relationship to other kinds of ritual meals – both Christian and non-Christian – is more keenly debated.

¹ See DAVID L. EASTMAN, *Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West*. Discussions of the complex questions dating the inscriptional evidence from the *trichlia* can be found in ROBERT MARICHAL, “La date des graffiti de la basilique de Saint-Sébastien à Rome”; IDEM, “Les dates des graffiti de Saint-Sébastien”, 60–68; IDEM, “La date des graffiti de la Trichlia de Saint-Sébastien et leur place dans l’histoire de l’écriture latine”, 111–54; HANS GEORG THÜMMEL, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*, 78–79. For a sample of these inscriptions and discussion of their importance see Eastman’s study.

1. The Occasion of Celebratory Meals and the Memorialization of Saints

While pilgrims like Egeria provide evidence that tourists visited cultic centers at all times of the year, the primary focus of martyr cults was on the celebration of the martyr's birthday, or *dies natales*.² A number of patristic writers and ancient sources refer to the public reading of the martyrdom accounts on the anniversary of the martyr's death.³ The reading of the martyrdom accounts on the martyr's birthday appears to have been a widespread practice, particularly at sites associated with the martyrs such as their tombs, churches dedicated to them, or their places of execution.⁴ The decision of the Third Council of Carthage, in 397 CE, to permit the reading of the "passiones Martyrum cum anniversarii dies eorum celebrentur" indicates that in Carthage and in principle the practice was supported by church authorities.⁵ The celebration of meals and the offering of wine and other foodstuffs was more problematic.⁶ Whatever the official stance of officials like Ambrose and Augustine it is clear that the majority of early Christians participated in these celebratory meals in honor of the martyrs and viewed their participation as fundamentally uncontroversial.⁷

The *dies natales* of the martyr, then, appears to have been the occasion on which both martyrdom stories were read and celebratory meals were offered. This means that the practice of memorializing martyrs was, as in other non-Christian funerary practices, linked with celebratory meals. To put it bluntly: the reception of the martyr's legend involved eating. The communal aspect of sharing meals and stories with one another fostered a shared sense of identity and *communitas*.⁸ The combination of memorialization

² Arguably, the *Martyrdom of Polycarp* provides the earliest attestation of this practice. The authors relate that they gather at the site where Polycarp's bones are interred "to celebrate the birthday of his martyrdom in memory of those who have gone before and for the training and preparation of those who will do so in the future" (*Mart. Pol.* 18.3).

³ Egeria, *Itin.* 19.2.

⁴ BAUDOUIN DE GAFFIER, "La lecture des actes des martyrs", 134–66; IDEM., "La lecture des passions des martyrs à Rome", 63–78; HANS URNER, *Die ausserbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst*; HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, 191–93; GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, 470–72.

⁵ A number of subsequent councils, however, condemned the practice. The Roman Council of 494 actually condemned the public reading of the *acta* (PL LIX, 171–2). The Sixth Council of Carthage, in 401, protested against the cult of martyrs whose martyrdom was not certain. Subsequently the Trullan Council at Constantinople in 692 excommunicated those who were responsible for the reading of spurious martyrdom traditions. We should note that, in these latter two instances, the problem is not the reading of martyrdom stories in general, but rather the reading of potentially unreliable traditions.

⁶ In his *Confessions*, Augustine refers to the celebration of the martyr's birthday with meals and libations. (*Conf.* 6.2.2). It is noteworthy that this passage describes a scene in which Augustine's mother, Monica, is turned away from the graveyard by the porter (*ostarius*) and that Ambrose and Augustine find the practice embarrassing.

⁷ So RAMSAY MACMULLEN, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200–400*, 57–62; ANN MARIE YASIN, "Funerary Monuments and Collective Identity: From Roman Family to Christian Community," 433–57.

⁸ Classical archeologists and sociologists have long recognized the role that food and drink play in creating broader sensory experiences created during mortuary rituals the aim of which is to influence and shape the process of remembrance. Moreover in some societies, different flavors, temperatures and the use of spices, as well as the aromas given off by food, can have important symbolic connotations linked to ritual stages at the funeral. See JONATHAN PARRY, "Death and Digestion: the Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites," 612–30. The experience of food through all the senses as well as its incorporation into the body is often seen metaphorically in the incorporation of the dead into memory. So DEBBORA BATTAGLIA *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society*, 1992; RICHARD EVES, "Re-

and meal certainly recalls Roman banquets in honor of the dead but it also reconfigures our understanding of martyrdom stories in general.⁹ We might imagine that the reception of Ignatius's famous statement that he wanted to be ground into bread would be received rather differently in a context in which the audience was consuming bread as part of a communal meal.¹⁰ The context in which not only stories about the death's of martyrs, but also stories about their fasting, eating, and enjoying culinary delights in heaven, were absorbed was often itself consumptive.

2. Eucharist, Funerary Meal, or Both?

A central point of discussion in scholarly debate about Christian funerary meals is the relationship between Christian and pre-Christian and non-Christian funerary practices. Were Christian funerary meals and, particularly, the meals celebrated in honor of Christian martyrs reproductions or adaptations of traditional Roman rituals in which the dearly departed were memorialized, fed, watered, and placated? Commemorative meals were, of course, attested in Greek and Roman funerary practices before the development of Christianity.¹¹ Certainly some critics of the cult of the saints complained of exactly this, indicating that even at the time some Christians were wary of the ways in which funerary meals reproduced traditional religious practices.¹²

A less persuasive, alternative position has argued that Christian funerary practices were not instances of offering sustenance to the dead, but rather a form of Eucharistic practice. An early third-century mural in the cemetery of Callistus that depicts seven seated figures dining with wine goblets, eight baskets of bread, and two platters of fish

membrance of Things Passed: Memory, Body and the Politics of Feasting in New Ireland, Papua New Guinea," 266–77. Feasting and the sacrifice of vessels with food and drink would make the event memorable as well as evoke the remembrance of previous feasting events during earlier funerals. Similar ideas have been discussed by YANNIS HAMILAKIS in "Eating the Dead: Mortuary Feasting and the Politics of Memory in the Aegean Bronze Age Societies," 115–32 and IDEM., "Food Technologies/Technologies of the Body: The Social Context of Wine and Oil Production and Consumption in Bronze Age Crete," 38–54. On the ways in which the cult of the saints nurtured communal identity see PAUL-ALBERT FÉVRIER, "À propos du repas funéraire: culte et sociabilité," 29–46; YASIN, "Funerary Monuments and Collective Identity," 433–57. On the creation of Christian identity in light of martyrdom in general see JUDITH LIEU, *Neither Jew Nor Greek? Constructing Early Christianity* and L. STEPHANIE COBB, *Dying To Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*.

⁹ See the late third century inscription from Mauretania: "As the food and drinking cups were set out, and cushions piled around, So that the bitter wound that gnawed our hearts might be healed. And in this way we passed the evening hours in pleasant talk, And in praise of our good mother," *ILCV* 1570. Cited and translated in *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, 23. Here the context for story telling and memorialization is a private celebratory meal organized by the deceased's children.

¹⁰ The Eucharistic overtones of this theme have been discussed at length. I draw attention here only to the article by FREDERICK KLAWITER, "The Eucharist and Sacramental Realism in the Thought of St. Ignatius of Antioch," 129–63. As a counterpoint, Parry has argued that participants in funerary meals symbolically consume the bodies of the deceased through participation in the ritual meal.

¹¹ ELISABETH JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom* (EHS.A 2; Frankfurt am Main: P. Lang, 1981); DELIGHT TOLLES, "The Banquet-Libations of the Greeks"; MAUREEN CARROLL, *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemoration in Western Europe*, 30–58; ULRICH VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, 60–63, 77–86; and see the forthcoming work of Peter Ruggendorfer and Petra Amman pre-circulated in PETRA AMMAN, "'Banquet and Grave.' Methods, Aims, and First Result of a Recent Research Project".

¹² Augustine, *Contra Faustum*.

have frequently been interpreted as a kind of interpretive key for the character of early Christian meals that were held in the catacombs.¹³ The interpretation of these meals as unambiguous Eucharists is grounded in the assumption that wine and bread were inextricably connected to the Last Supper narratives and must, therefore, always refer to the Eucharist. But we cannot assume that because fish, bread, and wine were used in one location that they were necessarily used in another. Recent studies of the Eucharist, for example, have demonstrated the diverse practices in operation in the ancient world to say nothing of the unregulated baptismal practices in the early church.¹⁴ Given that liturgical practices varied from location to location, we must assume that heterogeneity, not uniformity, was the rule and as a result resist the temptation to draw broad generalizations about the content of these meals, much less their specific liturgical function.

Similar issues plague the way that material culture is used. One problem in the way that archeological data is brought to bear upon this question is that the apparatus presumed by and present in funerary practices in one location are not found in other locations. To take but one example, formal tables were established for the celebration of ritual meals at many early Christian sites but never, for instance, in the catacombs of Rome. In the catacombs in Rome, some have argued, the arrangement was that of a kind of “dinning room” such as that found in the Temple of Antinous.¹⁵ The key point is this: any theory of the relationship between funerary meals held in honor of martyrs and any other form of ancient meal must take into account chronological development, sectarian differences, and geographical variety not only in the practice of Eucharistic meals, but also in the performance of funerary meals in general.

The issue is not just one of Christian diversity, but also of Roman diversity of practice. The practice of “feeding the dead” for instance was not supported by a singular or homogenous understanding of how refreshments for the deceased functioned. Howard Williams notes that “In some instances, the offering of food to the dead is intended to sustain the dead on their journey to the afterlife, in others it is to placate the anger of the deceased, and in further cases it represents part of a sacrificial contract with the deities believed to receive the dead into the afterlife. For example, the ghost or spirit of the dead is often regarded as dangerous and a consuming force that requires nourishment after death and before the end of the obsequies.”¹⁶ Even if celebratory meals for the martyrs are recast as funerary meals, this does not provide us with a straightforward conclusion about the significance of early Christian funerary practices.

Perhaps the most important point to note is the exclusivity of scholarly formulations of this question. Why must meals be either funerary or Eucharistic? Surely the performance of Eucharistic meals in funerary contexts means that these meals are still, to some

¹³ ELISABETH JASTRZĘBOWSKA, “Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles,” 3–90.

¹⁴ See for example the work of Andrew McGowan who has highlighted the various forms Eucharistic practice at play in the early church. ANDREW BRIAN MCGOWAN, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*.

¹⁵ This argument is made in EASTMAN, *Paul the Martyr*, who follows the work of FABRIZIO BISCONTI, “La Memoria Apostolorum,” 64. For the identification of the *triclia* as the dinning room see RICHARD KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 33, in which he labels the *triclia* the “funeral-banquet hall.”

¹⁶ HOWARD WILLIAMS, “Potted Histories—Cremation, Ceramics and Social Memory in Early Roman Britain,” 417–427 [422].

extent, funerary? Similarly the performance of Christians funerary meals is still the performance of a funerary meal. The tendency to reify and divorce these practices appears motivated by a desire to separate Christianity from “paganism.” Certainly it is possible to see Eucharistic meals as commemorative. It is not my intention to solve such an intractable problem here, instead I will sidestep this particular issue and examine how Christian funerary meals and, especially, meals held on the anniversary of the martyr’s death cohere with other practices of fasting, with ideas of post-mortem banqueting, and with the mechanics of the cult of the saints.

3. Heavenly Banquets

One of the issues that dominates the reading of commemorative meals for the dead as either Roman *refrigeria* or Christian eucharists is the interpretation of the function of the meal for the various participants (dead and alive). The view that the Christians are being refreshed hinges on the notions that the dead require refreshment or to be placated.¹⁷ In these formulations of events, the celebratory meal makes the martyr present at the event.¹⁸

This idea is modified by the idea that the martyrs already participated in a heavenly banquet. In the *Martyrdom of Marian and James*, a late third century North African account deeply influenced by the *Passion of Perpetua and Felicity*, the primary martyr, James, has a vision of the martyr Agapius and proclaims afterwards, “I am on my way to the banquet of Agapius and the other blessed martyrs!”¹⁹ This idea was not found only in Carthage. The allure of the banquet is such that Tarragonan (Spain) bishop Fructuosus puts off eating in prison in anticipation of his imminent attendance of the heavenly feast.²⁰ Similarly the Armenian *Testament of the Forty Martyrs* contains the same idea of post-mortem heavenly refreshment.²¹

¹⁷ In the *Odyssey* the thirsty dead crowd around Odysseus to drink the spilled blood (*Od.* xi.36–37); cf. Orphic tablets B10 and B11; Aristophanes, *Ran.* 504 (although Aristophanes may be lampooning Greek symposia); and Virgil, *Aen.* 5.75–78. For a discussion of the motif of the thirsty dead in ancient Greek thought see RADCLIFFE G. EDMONDS, *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the “Orphic” Gold Tablets*, 47–49. Ancient authors referring to libations offered to the dead include Lucian, *On Mourning* 9; Aeschylus, *Per.* 607–15; and Euripides, *Iph. taur.* 157–166.

¹⁸ PETER BROWN, *Cult of the Saints*, 69–85. The reflection of heavenly practices in the activities of the celebrants itself had a potent effect on the interpretation of events. For, as Peter Brown has argued, the celebration of meals in honor of the dead amplified, drew attention to, or made the saint present at the event.

¹⁹ *Martyrdom of Marian and James* 11.3: “ad Agapii ceterorumque martyrum beatissimorum pergo conuiuium.” Later in the account the martyrs are told by another martyr, this time a young boy, that they will “dine” with him in heaven the next day (11.6).

²⁰ *Martyrdom of Fructuosus* 3.3

²¹ The idea that heaven is a gastronomical affair is once again biblically based. Lawrence Schiffman has argued that belief in an eschatological messianic banquet played a significant role in the day-to-day life of the sectarian Qumran community. He suggests that the Qumran community looked forward to a regular series of banquets in the future. On more than one occasion, Jesus refers to the “eating and drinking” that will take place in the heavenly kingdom. This idea is furthered by Matthew’s repeated use of the wedding feast in his parables of the kingdom. In Jewish expectation and the Gospel of Matthew, the heavenly banquet is an eschatological event and a symbol of a new age. For the martyrs, however, the banquet had already begun. LAWRENCE H. SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*, 53–67. Schiffman refers primarily to 1QSa 2.11–22 and 1QS 6:2–6. Schiffman’s analysis of this material and particularly his categorization of the meal as “messianic” have been challenged. See the review by BEN ZION WACHOLDER in *Journal of Biblical Literature* 110, 147–48.

The notion of a heavenly banquet changes our interpretation of how the Christian funerary meals functioned. Some have argued that they anticipate the eschatological banquet to be held after the final judgment.²² In the *Testament of the Forty Martyrs*, for example, the practice of the *refrigerium* and eschatological feasting are linked: the boy Eunoicus is exhorted to tend to the tomb of the forty martyrs, a responsibility that presumably involved cultic activities.²³ If he does this, we are told, he is promised a share in the refreshment (*refrigeria*) of the martyrs on the great day of resurrection. The text states that the martyrs are already refreshed and that these rewards can be shared by pious Christians after the resurrection. In the meantime the practice of celebratory meals serves to allow Christians both to anticipate and participate in an ongoing heavenly banquet that they will only gain access to after their own deaths and resurrections.²⁴

4. Fasting

At the same time as this concept of the heavenly banquet illuminates our understanding of early Christian meals, this matrix of practices also contributes to our understanding of *askesis*. Andrew McGowan has discussed the significance of diet, ritual meals, and asceticism in North Africa.²⁵ He identifies both a strategy of abundance, in which martyrs were fed by members of the Christian community, and a strategy of asceticism, in which martyrs were encouraged to abstain from food and drink. Within the context of incarceration and bodily privation, McGowan sees these strategies as a way of performing a distinctive Christian identity over and against Roman attempts to control the Christian body.

McGowan's thesis offers an insightful look into the strategies that shaped attitudes toward diet in Carthage, but he does not note the contrast between earthly *askesis* and heavenly feasting. Many of the martyrdom accounts that McGowan identifies as positive examples of the ascetic impulse contrast this asceticism with an opulent vision of heavenly abundance and feasting. The disparity between the abbreviated present privation and eternal future reward is an elementary feature of martyrdom accounts. Like sufferings, and torments, the *askesis* of the martyr is short-lived and temporary. This is not to say that ascetic practices is either insincere or unimportant, but rather that they are tied to epicurean delights that they anticipate. Asceticism is, as McGowan notes, an act of resistance, but it functions somewhat differently when the heavenly banquet is so close to hand. Fructuosus's refusal of drugged wine resists Roman attempts to control him and dismisses these efforts entirely as he recasts his deprivation as an endeavor to save his appetite.

This tension between fasting and feasting also finds a home in early Christian celebratory meals. Brown's idea that feasting with the dead was a means of making the martyrs present in specific locations and the general principle that liturgy could collapse the boundaries between heavenly and earthly affairs, transform feasting into a pathway for divine access. Just as fasting served in ascetic communities as an earthly strategy for heavenly access so to the act of feasting and gastronomic celebration could serve as a means

²² See ROBIN M. JENSEN, "Dining in Heaven," 49, and, IDEM., *Understanding Early Christian Art*, 52–59.

²³ *Testament of the Forty Martyrs* 1.5.

²⁴ So CANDIDA R. MOSS, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, 134–135.

²⁵ ANDREW MCGOWAN, "Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage," 455–76.

for enjoying the company of members of the divine realm. These strategies of gaining access to divine presence are not diametrically opposed to one another. In Fructuosus's temporary fasting they are complimentary and mutually reinforcing. The martyrs fast now so that they might dine later. Early Christian liturgical practices that involved both fasts and celebratory meals rehearsed the same pattern.

5. Celebratory Meals and Local Economics

Amid the furtive discussion of the origins and function of early Christian funerary meals, the economic and social dimensions of ritualized food consumption often go unnoted. Lest we remain with our heads always in the clouds, it is important to discuss the practical and economic aspects of meals held in celebration of the martyrs. It is often noted that, like Eucharistic celebrations, the ingredients of meals in celebration of the saints were not standardized in antiquity. While bread, wine, and fish may have formed part of the diet of the celebrant in Rome, Augustine reports that while in North Africa his mother took "meal-cakes and bread and wine to the shrines of the saints on their memorial days" (*Conf.* 6.2). The content of these meals was not just the result of regional diversity, the cultural connotations of the items consumed by pilgrims was locally shaped and played a key role in regional economics.

In the *Martyrdom of Theodotus*, a Christian shopkeeper purportedly executed during the renewal of legislation of persecution ca. 313 c.e., food and specifically local foodstuffs play vital roles in the events.²⁶ An *al fresco* meal held in the future spot of Theodotus's *martyrium* determines the site of Theodotus's burial and the wine of Malos, where his tomb is housed, enables the priest Fronto to secure his remains. Wine was likely to have been a central component of ritual meals concerned with the saints, but the use of this particular wine as a plot device allowed pilgrims to Theodotus's shrine to participate in the events of the narrative.²⁷ That meals enjoyed by pilgrims to individual sites found their conceptual counterparts in the stories about the martyrs that were shared there no doubt altered their reception of those individual meal. At the same time however, the specifically local character of those meals served to promote local commerce. No tourist to the shrine of Theodotus of Ancyra in Malos would have missed the opportunity to enjoy the miraculous local wine. That for small towns like Malos the cult of the saints was a primary source of revenue meant that celebratory meals, like other facets of martyr cult were as much about commerce as theology.²⁸

²⁶ The *Martyrdom of Theodotus* is likely a late fourth century composition that reflects the situation in Malos in the late fourth century rather than the events of the Great Persecution. This much was recognized in HIPPOLYTE DELEHAYE, "La passion de S. Théodote d'Ancyre," 320–8. Recent work on the provenance of this text has sought to retrieve the historicity of this account. See STEPHEN MITCHELL, "The Life of Saint Theodotus of Ancyra," 93–113, who dates the account itself to the 360s but argues that it provides good evidence for persecution in Ancyra. Knowledge of local topography, a key component of Mitchell's argument, only demonstrates that the author was familiar with the region. As the text appears to me to have been written to support the martyr cult in that region this familiarity is expected.

²⁷ The idea of liturgically participating in martyrdom narratives can be found in ROBIN DARLING YOUNG, *In Procession before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*.

²⁸ The consumption of specific food groups related to saintly traditions is likewise attested in the travel journal of Egeria. She relates how she and her fellow pilgrims enjoyed fruit from an orchard bathed with water from a stream associated with John the Baptist in Salim (Salem – Cf. *Onomasticon* 153). See Egeria, *Itin.*, 15.

That commemorative meals were part of the economics of the cult of the saints is evidenced in the use of commemorative glass cups decorated with images of martyrs at ancient burial sites. These cups may themselves have been used in the meals, but there is no additional mention of them in inscriptional evidence. From in and around the catacombs at Rome over five hundred cups have been discovered, many adorned with images of the martyrs. The breakage pattern of these cups suggests that they, like other broken vessels at burial sites, were intentionally broken, perhaps to preserve the images of the martyrs.²⁹ Upon occasion these broken pieces were left at the memorial site, in other cases the individual pilgrim kept the pieces, arguably for their apotropaic qualities or perhaps just as mementos.³⁰ In either case the funerary meal formed part of the mechanics and commerce of the cult of the saints. As such, the contours of these meals were shaped not just by their conceptual relationship to Roman funerary meals or the Eucharist, but also by the character of the saints venerated, the reputation of the region, and the ideology of pilgrimage.

6. Conclusions

Commemorative meals formed a part of funerary rituals attached to the Christian dead and especially the cult of the saints. While a great deal of scholarship has focused on the relationship between these meals and the more regular celebration of the ritual or Roman practices of refreshing the deceased, commemorative meals also tied into broader Christian constructions of fasting, feasting, the relationship between earthly and heavenly affairs, and the cult of the saints. It is possible to view Christian funerary meals both as emerging out of Greco-Roman funerary culture and relating to the ancient discourse on fasting and feasting. Arguably, the location of meals venerating saints within the spatial confines of the cemetery makes funerary practice a necessary prerequisite for the development of practices relating to the holy dead. Nonetheless, as part of this broader discursive context, meals commemorating the dead could function as a means of forging communal identity and social ties, memorializing martyrs, as quasi-eucharistic (if not Eucharistic) meals, and as a means of participating in heavenly affairs.

²⁹ Broken pottery and glass is often found in archeological excavations at burial sites. See ALLISON TAYLOR, *Burial practice in Early England*. The fact that dining implements were deliberate broken in communal meals for the deceased across time and cultures rails against any singular interpretation of the cause of the motivations of specifically Christian practices. It may suggest an amuletic function, be suggestive of the breaking down of the body, or suggest the dashing of the “cup of wrath” imbibed by Jesus and his martyred disciples.

³⁰ So FABRIZIO BISCONTI/DANILO MAZZOLENI, *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*, 81. Pietri argues that the glasses had domestic, rather than cultic use. CHARLES PIETRI, *Roma Christiana: recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 1:605. This distinction between cultic and familial is, as Eastman correctly notes, overly sharp. Additionally it disregards the ways in which Christian “cultic” and ritual practices served to foster a sense of identity that was defined in primarily familial terms. On familial identity in martyrological sources see CANDIDA R. MOSS, “Blood Ties: Martyrdom, Motherhood, and Family in the *Passion of Perpetua and Felicitas*,” 183–202.

Bibliography

- AMMAN, PETRA, "Banquet and Grave.' Methods, Aims, and First Result of a Recent Research Project," in *Dining & Death: Interdisciplinary Perspectives on the 'Funerary Banquet' in Ancient Art, Burial and Belief*, forthcoming. (<http://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:6222a82a-0766-4d99-9a24-39a0e510ba83>).
- BATTAGLIA, DEBBORA, *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society*. Chicago 1990.
- BISCONTI, FABRIZIO, "La Memoria Apostolorum," in: *Pietro e Paolo: la storia, il culto, la memoria nei primi secoli*. Edited by ANGELA DONATI; Milan 2000., 63–66.
- BROWN, PETER, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago) 1982.
- CARROLL, MAUREEN, *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemoration in Western Europe*, Oxford 2006.
- COBB, L. STEPHANIE, *Dying To Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. Gender, Theory, and Religion; New York 2008.
- DE GAIFFIER, BAUDOUIN, "La lecture des actes des martyrs." *AnBoll* 72 (1954): 134–66
 — "La lecture des passions des martyrs à Rome," *AnBoll* 87 (1969): 63–78.
- DELEHAYE, HIPPOLYTE, *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. SHG 17; Brussels 1927.
 — "La passion de S. Théodote d'Ancyre," *Analecta Bollandiana* 22 (1903): 320–8.
- DIX, GREGORY, *The Shape of the Liturgy*. London 1945.
- EASTMAN, DAVID L., *Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West*. (Writings from the Greco-Roman World Supplements Series) Leiden 2011.
- EDMONDS III, RADCLIFFE G., *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*. Cambridge 2004.
- EVES, RICHARD, "Remembrance of Things Passed: Memory, Body and the Politics of Feasting in New Ireland, Papua New Guinea," in: *Oceania* 66 (1996): 266–77.
- FÉVRIER, PAUL-ALBERT, "À propos du repas funéraire: culte et sociabilité," in: *CAR* 26 (1977): 29–46;
- HAMILAKIS, YANNIS, "Eating the Dead: Mortuary Feasting and the Politics of Memory in the Aegean Bronze Age Societies" in: KEITH BRANIGAN, *Cemetery and Society in the Aegean Bronze Age* Sheffield 1998, 115–132.
 — "Food Technologies/Technologies of the Body: The Social Context of Wine and Oil Production and Consumption in Bronze Age Crete," in: *World Archaeology* 31:1 (1999), 38–54.
- JASTRZĘBOWSKA, ELISABETH, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom* (EHS.A 2); Frankfurt am Main, 1981.
 — "Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles," in: *RechAug* 14 (1979): 3–90.
- JENSEN, ROBIN M., "Dining in Heaven," in: *Bible Review* 15, no. 5 (1998): 49
 — *Understanding Early Christian Art*. London 2000.
- KRAUTHEIMER, RICHARD, *Early Christian and Byzantine Architecture* (4th ed.; New York 1986.
- KLAWITER, FREDERICK, "The Eucharist and Sacramental Realism in the Thought of St. Ignatius of Antioch," in: *Studia Liturgica* 37 (2007): 129–63.
- LIEU, JUDITH, *Neither Jew Nor Greek? Constructing Early Christianity* (London), 2002
- MACMULLEN, RAMSAY, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200–400* (WGRWSup 1; Atlanta: Society of Biblical Literature; Leiden 2009.
- MARICHAL, ROBERT, "La date des graffiti de la basilique de Saint-Sébastien à Rome." *NC* 5 (1953): 119–20
 — "Les dates des graffiti de Saint-Sébastien," *CRAI* 97 (1953): 60–68
 — "La date des graffiti de la Triclia de Saint-Sébastien et leur place dans l'histoire de l'écriture latine." in: *RevScRel* 36 (1962): 111–54
- MAZZOLENI, DANILO, *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*. Regensburg 1999.
- MCGOWAN, ANDREW B., *Aesthetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford Early Christian Studies. Oxford, Clarendon, 1999.
 — "Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage," in: *Harvard Theological Review* 94 (2003): 455–76.
- MITCHELL, STEPHEN, "The Life of Saint Theodotus of Ancyra," in: *Anatolian Studies* 32 (1982): 93–113.

- MOSS, CANDIDA R., *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom* (New York 2010), 134–135.
- “Blood Ties: Martyrdom, Motherhood, and Family in the *Passion of Perpetua and Felicitas*” in: *Women Seeking the Divine: Interdisciplinary Approaches*. Edited by STEPHEN P. AHEARNE-KROLL/JAMES A. KELHOFFER/PAUL A. HOLLOWAY (WUNT) Tübingen 2010, 183–202.
- MUSURILLO, HERBERT, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1979.
- PARRY, JONATHAN, “Death and Digestion: the Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites,” in: *Man* 20, 1985, 612–30.
- PIETRI, CHARLES, *Roma Christiana: recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. (BEFAR 224), Rome 1976.
- SCHIFFMAN, LAWRENCE H., *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*. Atlanta, Ga. 1989.
- TAYLOR, ALLISON, *Burial practice in Early England*. Tempus: Stroud, 2001.
- THÜMMEL, HANS GEORG, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*. Berlin 1999.
- TOLLES, DELIGHT, “The Banquet-Libations of the Greeks.” Unpublished PhD diss., Bryn Mawr College 1943.
- ÜRNER, HANS, *Die ausserbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst*. Berlin 1952.
- VOLP, ULRICH, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*. SVigChr 65; Leiden 2002.
- WILLIAMS, HOWARD, “Potted Histories-Cremation, Ceramics and Social Memory in Early Roman Britain,” in: *Oxford Archaeology* 23:4, 2004, 417–427.
- YASIN, ANN MARIE, “Funerary Monuments and Collective Identity: From Roman Family to Christian Community,” (*ArtB* 87.3) 2005, 433–57.
- YOUNG, ROBIN DARLING, *In Procession before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*. Milwaukee, WI, 2001.

Feast as Fast

Asceticism and Early Eucharistic Practice

Andrew B. McGowan

Abriss

Konsum und Konsumverzicht werden in Gesellschaften und Gruppen auf spezifische Weise reglementiert. Die Frage der Askese ist daher für die Interpretation von Mahlpraktiken grundsätzlich von Belang. Brot und Wein, die häufigsten Elemente in eucharistischen – z.T. an asketischen Idealen orientierten – Mählern, werfen in ihrer Einfachheit und Alltäglichkeit Licht auf Gebrauch und symbolische Konnotationen. In den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. feierten einige christliche Gemeinden Rituale, bei denen entweder zusätzliche Elemente Verwendung fanden oder die mit weniger auskamen. Diese Mahlpraktiken reflektieren – auch in einigen jüdischen und griechisch-römischen Kontexten vorhandene – Vorbehalte gegenüber Wein bzw. Fleisch, die typischerweise in paganen Kulte Verwendung fanden.

1. Asceticism

Asceticism can be thought of as a specialized lifestyle, the preserve of monastics, hermits and others who distinguish themselves by some kind of symbolic means and adopt practices of simplicity or self-denial. Yet asceticism also refers to practices of abstinence or negation themselves; it is not only a permanent or exclusive state for the marginal, but also the sum of those practices of abstinence—whether involving food and drink, dress, sleep, habitation, or speech—to which otherwise unremarkable individuals may be drawn for particular purposes, or at certain times. Not all fast as monks do for instance, but Lent or Ramadan can make temporary ascetics of a whole population.

Asceticism can even be seen as the broader structures of choice or patterns of habit of which those practices and professions are examples. Geoffrey Galt Harpham thus observes that “where there is culture there is asceticism”, and that asceticism is “the ‘cultural’ element in culture” or (reflecting the date of writing!) a sort of “MS-DOS in cultures”.¹ Richard Valantasis also suggests that asceticism is universal, the result of dissatisfaction giving rise to self-conscious forms of action, such that “anything can be ascetical”.²

The breadth of such approaches to asceticism offers an important challenge. It reveals that asceticism is not a particular “thing” with fixed or essential meanings across

¹ GEOFFREY GALT HARPHAM, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, xi.

² RICHARD VALANTASIS, *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*, x.

time and space; it is rather “no-thing”, and its significance depends on the norms—the “things”— with which it contrasts itself. Sackcloth brings fine clothing into sharper focus, life in the desert refers always to the city, abstinence to sex, and fasting to feasting.

Asceticism is thus not merely a negation of the activities to which it is contrasted, but helps both to reveal the character of consumption or participation, and to regulate or control them. In the case of food and drink, no-one eats everything all the time; hence even meals and diets that are not obviously “ascetic” nonetheless manifest a logic of consumption and non-consumption in the eaters’ implicit choices about what and when not to eat. There are always particular times for eating, and hence for not eating; there are certain foods favoured at some times, and other substances excluded from diet altogether, even though they could be ingested (and might be, in another setting). Such general non-consumption, in which all eaters actually participate, helps reveal the character of more obvious and explicit forms of ascetic diet and of fasting. The ascetic specialist may take what are, for others, temporary exclusions or typical delays in eating, and radicalizes them into permanent removal of certain foods, or restrictions of quantity, or constraints on frequency in eating.

Asceticism in relation to meals of any kind, including the Eucharist, is thus not only about certain peculiar or extreme kinds of eating or fasting considered in isolation, but involves the logic that underlies all eating in a given social and historical context. Asceticism thus becomes relevant to early Christian meals not only in relation to the undeniable strands of highly austere meal practice, of which there is ample evidence; it is also necessary for understanding even the more typical pattern of bread and wine as a choice made within a system of dietary signification, and for revealing the logic of eating that underlies the Eucharistic meal tradition in general.

2. Eucharist and Asceticism: Bread and Wine

2.1. *Asceticism and Christian Eating*

Some are tempted to think that ancient Christians did not have distinctive culinary habits, or were distinguished from Jews precisely by a lack of particular concerns or rules about eating. The dietary controversies reflected in NT texts tend to be resolved in favour of removing exclusions that were characteristic of ancient Judaism (Gal 2:11–21; Acts 10, 15:1–31; Mark 7:1–24); these indeed leave an initial impression of Christian dietary indifference.

There are however various reasons for viewing such assumptions of early Christian dietary indifference critically. One has already been mentioned: all cultures have dietary rules and avoidances, even if not all are equally elaborate, or bear the same weight in communal self-definition. An apparently “free” dietary practice is only free relative to a particular set of rules or boundaries, and makes or observes its own, whether or not consciously. Second, the characteristic Christian meal of bread and wine even in its most familiar forms is, if not necessarily ascetic in the stricter sense, at least self-consciously modest and simple in its character. Third, the texts referred to above in the NT documents do not reflect any easy resolution of early Christian dietary controversies, but rather confirm their persistence into the communities whose lives are reflected in the

documents. Fourth, we do have considerable evidence for specific preferences and avoidances amid the general diversity of early Christian eating practices, including patterns of eating and drinking which are more specifically ascetic (in the narrower sense of the word), relative both to the familiar pattern of bread and wine, and to wider patterns of ancient Mediterranean diet.

This essay considers the last of these issues at greatest length, but gives some attention to the others as well. Even practices regarded as peculiar or eccentric are valuable for the interpretation of the normative or common; and in any case, there has been a tendency to underestimate the prevalence and importance of undoubtedly ascetic patterns in early Christian practice.

2.2. *Bread and Wine: Ancient Staples*

Although we must focus here on meals that can reasonably be regarded as communal and ritual in character for the Christians, or as “Eucharistic”, the relationships between ritual food and diet in general should not be underestimated.³ Bread and wine demand particular consideration because of their obvious prominence in the normative Christian liturgical tradition of late antiquity, and for that matter in the narratives of the Last Supper of Jesus. In the first few centuries, Christian groups met regularly to celebrate banquets where, typically if not universally, the central meal elements of bread and cup were blessed as symbols of a participation in or with Jesus.

Around the ancient Mediterranean world, as still in some parts of the eastern and southern Mediterranean, bread was the ubiquitous center of the meal, to which other foods would be added, depending on the resources of the diners and the nature of the occasion. In Christian communal meals of the first three centuries, bread seems always to have been present. There is however little to suggest any concern about the material of bread—whether it was made from wheat or barley or other grains—or about its being leavened or not (except implicitly in relation to observance of Passover), until the medieval period.⁴

Wine was also a staple food, associated with festivity but not limited to occasions of special significance. While a feast without wine would have been remarkable, many everyday meals also featured it. The difference between wealthy and poor drinkers was less the availability of wine than its quality (Cato, *De Agr.* 56–58; *m. Ketub.* 5:8–9).⁵ It is misleading therefore to take the presence (explicit or implied) of wine in early Christian or other meals as itself a sign of festivity; wine is simply the typical drink at communal meals.

As such fundamental foods, bread and wine become available for a rich set of theological associations, not because of their peculiarity but because of their ubiquity. There could also be more specific meanings attributed to them in certain texts and traditions, such as with the Passover and/or with stories concerning Jesus and his Last Supper. However the availability of bread and wine for such rich interpretations depends on general

³ ANDREW B. MCGOWAN, “Rethinking Eucharistic Origins”, no. 2 (2010): especially 178, 188.

⁴ To my knowledge there has been no fuller account (relative to the NT texts) since JOHN MCHUGH, “Num solus panis triticeus sit materia valida SS. Eucharistiae?”, 229–39.

⁵ MAGEN BROSHI, “The Diet of Roman Palestine in the Roman Period: Introductory Notes”, 40–1; ANDREW B. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, 44–5.

availability, not on religious or historic distinctiveness. Like the meal itself, bread and wine are signs on which more specific associations and messages can be displayed, rather than stable bearers of essential, fixed and clear meanings. Or to put it more positively, the symbolic character of these familiar elements involves a potential surplus of meaning for participants and interpreters.⁶

2.3. *Bread, Wine and Asceticism*

Is a meal of bread and wine “ascetic”? As staple foods, these occupy something like a neutral point on a scale of culinary significance, rather than being either luxurious or austere. A more specific answer depends on the difficult question of how these stressed and sacralized elements were actually used in early Christian eating.

It is not always clear how acts of blessing or giving thanks for bread and wine and consuming them were related to the wider shape and content of a given community meal. Bread and wine as staples were themselves the meal, or at least its substantial centre, and not merely symbolic additions to it. We may note the formerly common but inadequate view, namely that after Paul’s epistolary scolding of the profligate Corinthian diners (1 Cor 11) Christians generally stopped celebrating a “Lord’s Supper” in the obvious sense of a communal meal, and from then on performed a token sacramental act only.

Ultimately the “Eucharist” in a more clearly recognizable sense was of course celebrated as a specific action over bread and wine, separately from substantial community meals. If this was typical by the mid-third century however, such a development was not necessarily so early as is often assumed.⁷ Nevertheless in that more familiar liturgical or sacramental Eucharist, the “asceticism” of the meal elements is of course modest in quantitative as well as qualitative terms.

If however during the first two centuries or so bread and wine were the central foods of a physically-satisfying meal (as they so often were in antiquity) for Christian communities, then these familiar elements were not initially a sort of sacramental side-dish, but the substance of the meal. Specific actions and words do seem often to have been performed at Christian meals over particular loaves and cups, singling them out perhaps from other foods (or even from other loaves and cups), but the connections between the various foods and actions of the meal were probably as important as the distinctions.

Other foods present, the side-dishes, ὄψα, would complete a standard ancient meal-triad of bread, side-dish or relish, and wine (ἄρτος or σίτος, ὄψον and οἶνος).⁸ In ancient Greek discourse about food, it was less the bread and wine than the ὄψα whose number and quality best expressed the character of a banquet, and revealed the character of the diners themselves.⁹ However the question of Eucharistic ὄψα is somewhat challenging.

Only in a few cases from the supposed mainstream of Christian liturgical development, such as the Eucharist associated with the ordination of a bishop in the so-called *Apostolic Tradition* (6) where cheese and olives are blessed along with the expected bread and wine, can this three-fold meal structure be discerned in explicitly Eucharistic set-

⁶ See further PAUL RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*.

⁷ ANDREW B. MCGOWAN, “Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity”, 165–176.

⁸ ANDREW DALBY, *Siren Feasts: A History of Food and Gastronomy in Greece*, 22–24.

⁹ JAMES DAVIDSON, “*Opsophagia*: Revolutionary Eating at Athens”, 205.

tings.¹⁰ Of course the geographic and historic diversity of early Christianity means we are dealing with a more complex set of expectations than just these classical ideals; there are however other “Eucharistic” meals depicted in early Christian literature where side-dishes do indeed appear clearly. These, surprisingly enough, also offer evidence for “ascetic” approaches to Eucharistic eating as we shall see, despite the fact that they amount to “more” food rather than “less”.

3. Ascetic Eucharists and the Cuisine of Sacrifice¹¹

3.1. Bread and Water

The most significant pattern of ascetic Eucharistic practice in the narrower sense has to do with use of wine, or rather its refusal. In numerous cases from the second and third centuries in particular, water is used in the cup of a Eucharistic meal, or else no cup is mentioned at all.¹²

Justin Martyr’s description of the Eucharistic cup in his *First Apology* (65) is found in different forms in the manuscript tradition; one version refers only to water, other witnesses to “water and mixed wine” (“ὕδατος [καὶ κράματος]”). Justin also refers to Mithraic water-drinking and identifies it as a demonic imitation of the Christian Eucharist. This contentious case, discussed at length by Adolf von Harnack, is not a particularly good example from which to depart on the quest for an ascetic Eucharistic tradition, even though it is the best-known.¹³ The uncertainties of textual criticism and of interpretation make this an insufficient witness, at least in isolation, to Eucharists without wine.

Yet the evidence for such ascetic Eucharists is overwhelming even without that instance. Justin’s own doubtful case is made more interesting nevertheless by the clear evidence that his associate Tatian and his “encratite” followers refused meat (*Or.* 23) and, according to early reports, wine also (Tertullian, *De Ieiun.* 15.1).

Testimonies to Christian avoidance of wine arise in much of the east and Africa in the second and third centuries. Clement of Alexandria exhibits a characteristic moderation in supporting the strictly moderate consumption of wine against encratite refusal (*Paed.* 2.2.32; cf. *Strom.* 1.19.96). Hippolytus also notes the practice of refusing wine, and links these Christian ascetics with philosophers, the Cynics in particular (*Ref.* 8.20). Both these authorities criticize the practice but are well-aware of it.

Other reports suggest that this was not a phenomenon belonging to one specific group such as “encratites”; groups who have variously been labeled Montanist, Marcionite, Ebionite (Irenaeus, *Adv. Haer.* 5.1.3), and even some otherwise impeccably orthodox (see Cyprian, *Ep.* 63), may have known and practiced the use of water in the cup—or sim-

¹⁰ MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 104–6.

¹¹ I leave aside those developments, beginning in the fourth century, where the now merely-symbolic meal of the Eucharist is used by ascetics as the basis of a merely-symbolic diet. Thus for instance Abba Or, in the *Lausiac History* 26.2; see further H. ASHLEY HALL, “The Role of the Eucharist in the Lives of the Desert Fathers”, 367–72.

¹² A cautious assessment of this claim is found in GERARD ROUWHORST, “L’usage et non-usage de vin”, 229–41.

¹³ ADOLF HARNACK, *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia; Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen*, 115–44, esp. 132–6.

ply did not use any cup. Granted definitional uncertainties around just what constitutes “Eucharistic” eating, meals without wine are also common in the apocryphal *Acts* of apostles and in the Pseudo-Clementine novels.¹⁴

The second-century *Gospel of Judas*, only quite recently brought to light, provides an interesting if implicit corroboration of the phenomenon. In one episode, the Saviour upbraids his materially-minded disciples:

he found them gathered together and seated in pious observance. When he [approached] his disciples, gathered together and seated and giving thanks over the bread, [he] laughed. The disciples said to [him], “Master, why are you laughing at the *Eucharistia*? We have done what is right”. He answered and said to them, “I am not laughing at you. <You> are not doing this because of your own will but because it is through this that your god [will be] praised” (*Gospel of Judas* 33.23–34.11).¹⁵

This Eucharist without any cup is presented without comment, at least on that particular feature; the gnostic Jesus criticizes the disciples, not because they have no cup, but merely because they have convinced themselves that a meal of physical food can serve a spiritual purpose. The bread-only form of Eucharist is apparently here an unremarkable norm, not a noteworthy exception.¹⁶

The use of water alone in the cup was sufficiently well-known and persistent for later authors such as Theodoret (*Haer. Fab.* 1.20) and Basil (*Ep.* 188.1) to refer to ὕδροπαραστάται (water-offerers), suggesting both that the practice was known into the fourth century, and that it was an idiosyncratic but not defining feature of various groups.

Scholars once tended to repeat the ancient heresiological association of this “bread-and-water” tradition with one or other specific groups, who were thus regarded as departing idiosyncratically from an otherwise-universal norm of Eucharistic practice of using bread and wine. In fact the ascetic type of Eucharistic meal appears to be a thread that runs across the fabric of various early Christian communities, perhaps as old as the familiar form (cf. Rom 14; 1 Tim 5:23), and present among groups who were otherwise quite theologically varied and geographically dispersed.

3.2. Ascetic Theologies

The evidence just discussed establishes that there was such an ascetic Eucharistic practice, but so far little has been provided by way of explanation for it. There is no substantial text that has survived offering a direct, let alone systematic, rationale for the avoidance of wine at the Eucharist. This reflects the general problem of establishing the voices of history’s losers; but it may also indicate that the participants did not view their ascetic meals as deviating from a norm such that it needed explanation; from their perspective, it was the indulgent or tainted meals of others that lacked real basis.

An admittedly late account, from Epiphanius concerning the encratite Severus, gives an example of how such avoidance might be theorized quite fully and fancifully, if also negatively:

¹⁴ MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 143–74.

¹⁵ RODOLPHE KASSER/MARVIN MEYER/GREGOR WURST, eds., *The Gospel of Judas*, 30–1, adapted.

¹⁶ See further on the *Gospel of Judas* GERARD ROUWHORST, “The *Gospel of Judas* and Early Christian Eucharist”, 611–625.

Thus spinning his fables to support their nonsense, [he wishes] to make the serpentine shape of the vine significant, saying that on account of its curvature the plant resembles a snake . . . And the grapes of the vine are like drops of poison because of their curvature . . . The wine on this theory darkens the human mind and sometimes leads to lustful desires, sometimes stirs to ecstasy, or again arouses anger because the body is made stupid from the power of wine and the poison of the snake just mentioned. So these people abstain from wine completely (*Pan.* 45.1. 6–8).

This sort of imaginative mythology is interesting, but must be judged a late and secondary development in the tradition rather than as typical or revelatory.

The offering of water rather than wine is the subject of what may be termed the first surviving treatise on the Eucharist, Cyprian's *Letter* 63. We should note that those whom Cyprian criticizes are people he regards as "catholic", and that this oldest piece of extended sacramental reflection was stimulated by the phenomenon of Eucharistic asceticism. This was not a small or marginal issue.

In this discussion Cyprian draws on his own knowledge of scripture to make positive associations with wine, but also (63.8.1–2) addresses exegetical traditions wherein scriptural references to water, such as images of divinely-quenched thirst and life-giving drink, are understood as figures of a Eucharistic cup (e.g. Isa. 43:18–21). Cyprian counters that all references to water in scripture (he has typological interpretation of the Old Testament largely in mind) indicate baptism, not Eucharist (*Letter* 63.8.1). This implies that his opponents do take some scriptural passages as types of a Eucharistic cup with water. It is possible that his audience also knew of the woman of Samaria, who encounters Jesus at a well (John 4), as an image of the wineless Eucharist.

The likely exegeses countered by Cyprian do not have the fanciful or negative character of Severus' explanation, but seem just as unlikely to shed light on the real origin of the practice. Nevertheless it is notable that like others, these water-drinking African Christians sought to construct some sense of their own practice from the resources provided by scripture.

3.3. *Meat and Wine*

While particular Christian water-drinkers may have developed their own theological and exegetical discourses about the wineless Eucharist, we are left looking for any broader understanding of the origins and significance of the practice among what have been termed "implicit meanings" rather than explicit ones.¹⁷ In this case the possibility of an interpretive key emerges, I believe, when we acknowledge that Eucharistic eating may be conducted not merely as an *imitatio Christi* based on the Last Supper, but also in terms of wider rules, concerns, and aspirations for communal eating. Concern for drinking wine is of course not merely a sacramental issue, but reflects wider ascetic views. In many of the cases of Eucharistic asceticism already noted, avoidance of wine was accompanied by avoidance of meat. This connection has often been overlooked, perhaps because meat was not (as far as we know) a feature of Eucharistic meals. Yet meat and wine together seem to have presented a common challenge for many Christians. Some of the reasons are easy to imagine; as expensive and luxurious foods, they certainly earned

¹⁷ See further MARY DOUGLAS, *Implicit Meanings*.

the suspicion of Christians seeking simplicity and purity of life. The strongest set of concerns however arose from their religious uses in sacrifice.

The author of the curious but popular *Acts of Thomas* offers a brief and colorful explanation, not of the ascetic Eucharist but of its polar opposite, in the voice of a demon whom the apostle encounters:

And as you enjoy your prayer and good works and spiritual hymns, so I enjoy murders and adulteries and sacrifices offered with wine upon the altars . . . the multitude worships [idols] and does their will, bringing sacrifices to them and offering wine and water libations as food and presenting gifts (*Acts of Thomas* 76–7)

Although it describes pagan sacrifice, this image would also strike a glancing blow against Christian Eucharistic meals involving wine.

The persistent (although not universal) pairing of these two avoidances is the clue that sacrificial cultus links this food and drink and catalyzes the anxiety about them, and that such general rules of dietary signification functioned, whether the setting was “liturgical” or otherwise generally commensal. Again and again, the same groups who use water in the cup seem to be concerned about meat as well as wine, which suggests that this is not merely “asceticism” in the vague sense of eating less, or in some purely moralistic sense relative to luxury or drunkenness, but that these concerns and avoidances relate to sacrificial cultus.¹⁸

The significance of meat-eating for Christians and their neighbours in the ancient Mediterranean is already evident in numerous NT texts, above all 1 Cor 8–11. The debate about eating meat offered to idols was complex, as that extended discussion indicates, but it is clear at least that meat in particular—not just food in general—was a point of contention for Christians regarding participation both in private banquets of a certain significance, and in more public meals connected with sacrifices.¹⁹ The appearance of a related issue in Romans (14:21) confirms not only that complete avoidance of meat was a realistic possibility, but also that refusal of meat and of wine were readily linked.²⁰

While of course in these earliest texts such issues can and probably should be seen in relation to *kosher* rules, the problem of meat-eating was not purely Jewish, or inherited by Christians from Judaism. Earlier Greco-Roman patterns of avoiding meat are well-known—the Pythagorean tradition is the most famous, but not the only one—and in all these cases, Jewish or not, the fact of sacrifice was an important contributor to anxiety about the propriety of eating flesh.²¹

3.4. *The Cuisine of Sacrifice*

While the wineless Eucharist can properly be considered as a conscious and ascetic departure from a norm, that norm is not so much or not only the example of Jesus, the pattern of the Last Supper, or a primitive Christian practice; avoidance of wine and meat

¹⁸ See especially MARCEL DETIENNE, “Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice”, 1–20.

¹⁹ JUSTIN J. MEGGIT, “Meat Consumption and Social Conflict in Corinth”, 137–41; GERD THEISSEN, “Social Integration and Sacramental Activity: An Analysis of 1 Cor. 11:17–34”, 145–174.

²⁰ The comment of Pliny the Younger to Trajan regarding a fall-off in meat consumption linked to Christianity is also worth noting (*Letter* 10.96).

²¹ See MARCEL DETIENNE, “La Cuisine de Pythagore”, 141–62; and the essays in MARCEL DETIENNE/JEAN-PIERRE VERNANT, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*.

is a pre-Christian tradition, a feature of debates in Greco-Roman antiquity older than Christianity itself, and already present as a possibility within the meal tradition wherein specifically Christian meals were to develop. Such avoidance is attested among various philosophical schools, and in Jewish sources some of which are older than Christianity—the food of Philo’s mysterious Therapeutae (*De Vita Contemplativa* 73–4) is a good case in point, insofar as it demonstrates a sort of ideal commonplace of ascetic eating.²²

Another revealing Jewish example comes from later rabbinic literature, and a story of certain *pērushim* whose avoidances are strikingly familiar:

When the Temple was destroyed for the second time, large numbers in Israel became *pērushim*, binding themselves neither to eat meat nor to drink wine. R. Joshua got into conversation with them and said to them: My sons, why do you not eat meat nor drink wine? They replied: Shall we eat flesh which used to be brought as an offering on the altar, now that this altar is in abeyance? Shall we drink wine which used to be poured as a libation on the altar, but now no longer? He said to them: If that is so, we should not eat bread either, because the meal offerings have ceased. They said: we can manage with fruit. We should not eat fruit either [he said] because there is no longer an offering of first-fruits. Then we can manage with other fruits [they said]. But, [he said,] we should not drink water, because there is no longer any ceremony of the pouring of water. To this they could find no answer . . . (*b. B. Bat.* 60b)²³

This logic of sacrificial exceptionalism is intriguing, and likely to reflect some concerns also present in strands of Christianity. The text indicates again how “asceticism” might be motivated by a quest for corporate identity that differentiates itself in terms of ritual and cult, not merely by some individually-focussed sense of constructing the self. It also, of course, foregrounds the cases of meat and wine.

Christian sources of an unquestionably mainstream or orthodox character can also present avoidance of meat and wine positively, when the context seems right; thus according to the report of Hegesippus in Eusebius, James the brother of the Lord “was holy from his mother’s womb; and he drank no wine nor strong drink, nor did he eat flesh (ἔμψυχον). No razor came upon his head; he did not anoint himself with oil, and he did not use the bath” (*Hist. Eccl.* 2.23.5–6). How this regimen could have been compatible with reception of a Eucharist including wine is not mentioned.

The very early appearance of these concerns in the Christian community is reflected in the conflicts already mentioned over meat-eating in Corinth and about both wine and meat at Romans 14:21; we could also note the reference in 1 Tim 5:23 to “water-drinking” (ὕδροποτεῖν), apparently a technical term.²⁴ In the reception of the NT traditions there are also a number of indications that there was unease about wine and meat; the so-called *Gospel of the Ebionites* had Jesus a critic of sacrifice and of meat eating (Epiphanius, *Pan.* 30.22.1; 30.16.4) and famously had John the Baptist eating ἐγκρίς (cake) instead of ἀκρίς (locust).²⁵

It is therefore best not to imagine the ascetic meal tradition as excision of wine from a tradition based solely on the Last Supper of Jesus. There were Christian meals based

²² See, on the ways the community and its meals have been interpreted, SOHAM AL-SUADI, “Wechsel der Identitäten: Philos Therapeuten im Wandel der Wissenschaftsgeschichte”, 209–228.

²³ Trans I. Epstein.

²⁴ The reception of the Pauline texts in patristic authors is discussed in ANDREAS MERKT, “Reading Paul and Drinking Wine”, 69–77.

²⁵ See further JAMES A. KELHOFFER, *The Diet of John the Baptist: “Locusts and Wild Honey”, passim.*

on other models, and the ascetic Eucharists represent a continuation into Christian use of the choices and messages inherent in the Greco-Roman meal tradition, of which the emergent Eucharistic tradition was a part, and which were older than Jesus himself.²⁶

4. Beyond Bread, Wine and Water

4.1. Eucharistic ὄψα

We have already noted the problem of Eucharistic side-dishes or ὄψα. There are a few cases where these appear in a clearly (and hence relatively late) liturgical setting, such as the Eucharist at the ordination of a bishop in the so-called *Apostolic Tradition* (6–7) where the implications of offering cheese, olives and oil are festive and sumptuary rather than ascetic. Strange as it may seem however, there are more indications of early Eucharistic “opsophagy” in texts reflecting radically ascetic world-views, and where wine is absent (as well as meat).

Salt was the simplest ὄψον of all, and the presence of salt with bread while eating would amount to the difference between “food” and “meal”. Bread and salt are blessed in the *Acts of Philip* (8), and a number of times in the Pseudo-Clementine novels, most strikingly in connection with baptism: Peter “having broken the bread with thanksgiving (ἐπ’ εὐχαριστίᾳ) and having put salt on it he gave it first to [our] mother and after her to us, her sons. Thus we both ate with her and blessed God” (*Hom.* 14.1.4). No cup is mentioned.

Where ascetic concerns dictated the avoidance of wine and meat, it seems to have been more likely that other (pure) foods would appear. So “Bread, oil, vegetables, and salt” feature in a meal “blessed” in the *Acts of Thomas* (29), while in the *Acts of Paul and Thecla* the apostle and his companions celebrate a festive meal with five loaves, vegetables, and water (25).

Of course none of these cases fits particularly well with more familiar Eucharistic practices and theologies. In all of them however, the meal takes place with ritual action and prayer, and no more festive or solemn meal is presented as appropriate to the Christians. It is undeniable that these are depicted as meals of ritual significance, accompanied by thanksgiving or blessing. If we must also admit that these texts are novelistic in character, and hence that it is hard to relate what they depict to any particular historic practice, nevertheless the consistent avoidance of wine and meat in them is supported by the evidence we have noted from other and more descriptive texts, and must have reflected the world view of the authors and audiences.

Some other references to early Christian ὄψα appear in heresiological polemics against them, such as reports of the *Artotyritai* or cheese-eaters, a group apparently related to the New Prophecy later called Montanism, and alleged to celebrate the Eucharist with bread and cheese, which is at least a plausible ἄρτος + ὄψον combination (Epiphanius, *Pan.* 48–9). Montanists were also claimed to engage in ράφανοφαγία or cabbage-eating (Hippolytus, *Ref.* 8.19), which is as much a reference to the absence of meat from their

²⁶ On this question generally see MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgesellschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*; DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist: the Banquet in the Early Christian World*; and now the essays in DENNIS E. SMITH/HAL TAUSSIG, eds., *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*.

meals as of particular prominence of leafy vegetables. The New Prophecy did participate in this ascetic meal tradition more broadly, with abstinence from a variety of foods and a negative attitude to wine prominent features of their practice (Origen, *Princ.* 2.7.3; Tertullian, *Ieiun., passim*).

These cases of ascetic “opsophagy” are initially difficult to relate to the familiar Eucharistic meal tradition. The differences between these meals and those of bread and wine are not merely to do with food and drink. Over time, the bread and wine pattern becomes more and more clearly a distinctive sacral and symbolic meal, which the participants themselves can contrast even with other types of proper eating. However these ascetic Eucharists with ὄψα are apparently closer to other, everyday, meals of the communities involved. In the somewhat sectarian contexts reflected in these texts, the important distinctions for these groups may not have been so much those between their sacral meals and regular food, but between all their food and meals on the one hand, and those of gentiles or idolaters on the other.

4.2. Milk and Honey

The additional foods discussed above were not presented as having specific sacral significance in a sense comparable to how bread and wine (or, perhaps, water) were widely understood to represent the body and blood of Jesus for participants. One possible exception is the cases where milk or, as just mentioned, cheese, has some prominence.

The possibility of Eucharistic use of cheese by a group connected with the New Prophecy has been discussed, as has the provision in *Apostolic Tradition* for cheese and olives (and oil) to be offered, along with the expected bread and wine, at the ordination of a bishop (*Ap. Trad.* 6–7). The prayers associated with these offerings make obvious symbolic connections with biblical and natural precedents, but do not imply more than a general offering or consecration of the elements to this festive and solemn use.

Baptismal rites in a variety of communities seem to have involved not only immediate participation in the familiar Eucharistic meal (cf. Justin, *1 Apol.* 65), but adaptation or augmentation of the meal with milk and honey. This practice is described in an elaborated ritual *symposium* with three cups (wine, milk and honey mixed, and water) in the *Apostolic Tradition* (21.27–9), but is attested earlier in Carthage, probably being alluded to in the visions of Perpetua (*Mart. Perp.* 4.8–10) and referred to explicitly in Tertullian’s works, including in his polemic against Marcion (*On the Soldier’s Crown* 3.3; *Against Marcion* 1.14.3).

In these African cases it is not clear whether the baptismal feeding aligns with the sympotic morphology shown in *Apostolic Tradition*, i.e., of solid meal and following festive cups; rhetorically at least, Tertullian seems to evoke the quite different feeding scenario of infancy, describing the neophytes as *suscepti* (*De Corona* 3.3; taken up, as though in adoption or parental recognition) and the feeding itself as *infantare* (*Adv. Marc.* 1.14.3), implying that solid food and adult table manners are not at issue here. The *Apostolic Tradition* also uses the imagery of feeding infants for its milk-and-honey cup (21.28).

These elements may not seem immediately “ascetic”. They do seem consistently however to present a symbolic contrast or opposition, between the solid and well-ordered world of adult sociability figured in the *symposium*, and the sweet mixture of substances

that here represents infancy and the inability to eat solid food (cf. 1 Cor 3:2; Heb 5:12–14). They also evoke a variety of meanings, including idylls of a pastoral nature as well as maternal and nutritive images, that those who were washed and then fed might have experienced or formed.²⁷

If not obviously ascetic, these dietary symbols could also be employed as akin to the cultic *νηφάλια*, wineless offerings characterized by the purity and simplicity deemed appropriate for certain particular Greco-Roman religious settings, notably for offerings to the Eumenides (Furies) and Nymphs.²⁸ This is obviously not the case in the *Apostolic Tradition*, where wine is used as well. However the same elements were certainly used by adherents of the New Prophecy and by Marcionites in Africa in Tertullian's time; for both of these groups who clearly did regard meat and wine with suspicion, the purity and simplicity of Eucharistic milk and honey will have functioned in contrast to the bloody and debauched food and drink of pagans and *psychici*.²⁹

4.3. Fish

The most prized ὄψα for ancient Mediterranean diners were meat and fish. There is no reported instance where meat was eaten at a Christian communal banquet such as an *Agape*, but controversy about avoidance of meat certainly indicates that many Christians deemed it appropriate in private settings.

Fish was a prized food, suitable for festive occasions, and had the further advantage of not being associated with sacrifice. It was therefore a potentially attractive and less contentious way of marking a particular meal as significant.

One of Plutarch's diners in his famous moral conversations on dining theorizes this difference:

But we shall say that of all delicacies the most legitimate (δικαιότατον) kind is that from the sea. As far as the land animals whose meat is here before us is concerned, we must admit at least this if nothing else, that they consume the same food and breathe the same air as we do, and drink and bathe in water no different from ours. This has in times past made people ashamed when they butchered them in spite of their pitiful cries and in spite of having made companions of most of them and shared their store of food with them. Sea animals, on the other hand, are a species entirely alien and remote from us, as if they had sprung up and were living in some different world. Neither look nor voice nor service rendered pleads with us not to eat them, for no animal can employ these pleas that has no life at all among us; nor need we feel any affection for them. (*Quaest. Conv.* 669D–E, *LCL*)

Although fish are prominent in some Gospel stories, and then later in early Christian art and texts such as the Abercius inscription (*SEG* 30.1479), there is little reason to think of any widespread ancient “fish Eucharist” behind these symbols.³⁰ Despite the motifs in those instances, there is no mention of fish in the texts already discussed that do offer clear evidence for foods other than bread and wine being eaten at festive or solemn meals

²⁷ See further TERESA BERGER, *Gender Differences and the Making of Liturgical History*, 72–88.

²⁸ See FOLKERT T. VAN STRATEN, *Hiera Kalá: Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, 91–2.

²⁹ ANDREW B. MCGOWAN, “Marcion's Love of Creation”, 295–311.

³⁰ Pace CYRILLE VOGEL, “Le repas sacré au poisson chez les chrétiens”, 1–26; RICHARD H. HIERS/CHARLES A. KENNEDY, “The Bread and Fish Eucharist in the Gospels and Early Christian Art”, 20–47.

by Christians in the first few centuries. It is therefore dubious to imagine some general tradition of sacral fish-eating underlying the fish symbolism of the early Christians.

Actual eating of fish in some Christian circles has less to do with positive symbolism or with Eucharistic meals *per se*, and more to do with general dietary preferences and avoidances. The clearest case may be that of the followers of Marcion, who generally seem to have had a Eucharistic and sacramental practice similar to that of other Christian groups, but who were said by Tertullian to have allowed fish in their diet, while excluding meat (*Adv. Marc.* 1.14.1).

For his critics, this was an inconsistency that exposed Marcion and his followers as hypocrites, since these material elements came from the same creator god whose rejection was supposedly the basis for their avoidances. However Marcion's apparent choices of food and drink in ritual suggest not a pointless attempt to avoid material things, but rather a version of the familiar response to the cuisine of sacrifice.³¹ Marcionites certainly avoided meat, and possibly wine also; Tertullian's suggestion that they preferred fish may just be a more positive way of saying the same thing.

Nothing links the case of the Marcionites with specific communal ritual. Christian fish-eating could, it has been suggested, relate to the Jewish tradition of a *cena pura*—as it was called in Latin-speaking Jewish contexts—for Sabbath eve meals.³² Later Jewish evidence certainly associates fish eating with festive Sabbath eve suppers.³³ Such meals were both celebratory and—in the broader sense, at least—ascetic, in so far as *pura*, but not thereby “simple”.³⁴

This connection is too indirect to shed more light on the Marcionite preference for fish than does the wider sense of fish as desirable but not sacrificial. Epiphanius of Salamis suggests that Marcionite Christians fasted on the Sabbath (*Pan.* 42.3), which, along with other elements of distancing from Judaism in that movement, makes this a less likely imitation of Jewish practice. Deriving Marcionite Christian fish-eating from specifically Jewish versions of the same also risks assuming that rather late Amoraic evidence can give solid indications of much earlier Jewish practice, or that a late ancient practice common to Christian and Jewish groups must always somehow be essentially Jewish.

Assuming that Marcionites really did eat fish, of course their meal-logic may have been similar to that of the *cena pura*; these practices share in a common tradition, where prizing fish and avoiding the idolatrous overtones of meat were mutually reinforcing. Whether these preferences ever appeared in a specifically ritual context that could meaningfully be called “Eucharistic” however, remains uncertain at best.

5. Conclusion

Early Christian ritual eating reflected the choices and challenges facing many diners in the ancient Mediterranean. Apart from the most fundamental dietary question, namely the provision of sufficient food and drink for survival, the connections between meals

³¹ See further MCGOWAN, “Marcion's Love of Creation”, 9.

³² For the origin and attestation of “*cena pura*”, see WILLIAM HORBURY, “*Cena Pura* and Lord's Supper”, 108–111.

³³ ALISTAIR STEWART-SYKES, “Bread and Fish, Water and Wine: The Marcionite Menu and the Maintenance of Purity”, 215.

³⁴ *Pace Ibid.*, 215.

and the socially-constitutive rituals of sacrifice were arguably the most important in determining what was appropriate food and drink. This general question of the relationship between eating and cultus had more specific manifestations for pious Jews and earnest philosophers, but was also highly relevant to many Christians.

Such concerns were manifested most strikingly for Christians in communal or Eucharistic meals whose food and drink were somewhat different from the expected bread and wine. These ascetic Eucharists have in common the absence of wine, or no cup at all, but sometimes have additional foods, suggesting a closer connection between sacred or communal eating and other meals than is found otherwise.

The character of these early meals is not much like the more personally- and bodily-focussed ascetic practices that are familiar from contemporary Greco-Roman sources, and slightly later Christian monastic ones; this early form of corporate asceticism had to do with the integrity and identity of whole communities, more than that of individuals. It thus reflects a sectarian construction of reality, or the expression of corporate identity by groups who were more or less dissident in character.³⁵

By the fourth century however, the tension between fasting and feasting came to be expressed across the whole of the Christian community through the emergence of monasticism, and across the Christian year through the institutionalization of seasonal fasts such as Lent. The Eucharist had become less a part of diet and dining, and more something *sui generis*.

Bibliography

- AL-SUADI, SOHAM, "Wechsel der Identitäten: Philos Therapeuten im Wandel der Wissenschaftsgeschichte" in: *Judaica* 66 (2010): 209–228.
- BERGER, TERESA, *Gender Differences and the Making of Liturgical History*. Farnham, UK 2011.
- DALBY, ANDREW, *Siren Feasts: A History of Food and Gastronomy in Greece*. London 1997.
- DAVIDSON, JAMES, "Opsophagia: Revolutionary Eating at Athens" in: *Food in Antiquity*. Edited by JOHN WILKINS/DAVID HARVEY/MIKE DOBSON. University of Exeter Press, 1995, 204–213.
- DETIENNE, MARCEL, "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice" in: *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Edited by JEAN-PIERRE VERNANT/MARCEL DETIENNE. Chicago, 1989, 1–20.
- DETIENNE, MARCEL/VERNANT, JEAN-PIERRE, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- DOUGLAS, MARY, "Grid and Group" in: *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London, 1996, 77–92.
- *Implicit Meanings*. London 1975.
- HALL, H. ASHLEY, "The Role of the Eucharist in the Lives of the Desert Fathers". in: *Studia Patristica: Papers Presented at the Fourteenth Annual Conference on Patristic Studies*. Edited by FRANCES M. YOUNG/MARK J. EDWARDS/D. PARRIS. Vol. 39. Leuven 2006, 367–372.
- HARNACK, ADOLF, *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia; Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen*. (Texte und Untersuchungen 7). Leipzig, 1891.
- HARPHAM, GEOFFREY GALT, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago, 1987.
- HORBURY, WILLIAM, "Cena Pura and Lord's Supper" in: *Herodian Judaism and New Testament Study*. (WUNT 193). Tübingen 2006, 104–140.
- McHUGH, JOHN, "Num solus panis triticeus sit materia valida SS. Eucharistae?" *Verbum Domini* 39 (1961): 229–239.
- KASSER, RODOLPHE/MARVIN MEYER/GREGOR WURST, eds. *The Gospel of Judas*. 2nd ed. Washington, D.C. 2008.

³⁵ See MARY DOUGLAS, "Grid and Group", in *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, 77–92.

- KELHOFFER, JAMES A., *The Diet of John the Baptist: "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176). Tübingen 2005.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13). Tübingen 1996.
- MAGEN BROSHI, "The Diet of Roman Palestine in the Roman Period: Introductory Notes". *Israel Museum Journal* 5 (1986): 41–56.
- MARCEL DETIENNE, "La Cuisine de Pythagore" in: *Archives de Sociologie des Religions* 29 (1970): 141–62.
- MCGOWAN, ANDREW B., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: 1999.
- "Marcion's Love of Creation" in: *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 295–311.
- "Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity" in: *Studia Liturgica* 34 (2004): 165–176.
- "Rethinking Eucharistic Origins" in: *Pacifica* 23, no. 2. Pacifica (2010): 173–191.
- MEGGIT, JUSTIN J., "Meat Consumption and Social Conflict in Corinth" in: *Journal of Theological Studies* n.s. 45 (1994): 137–41.
- MERKT, ANDREAS, "Reading Paul and Drinking Wine" in: *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*. Edited by HANS-ULRICH WEIDEMANN. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 101). Göttingen 2013, 69–77.
- HIERS, RICHARD H./KENNEDY, CHARLES A., "The Bread and Fish Eucharist in the Gospels and Early Christian Art" in: *Perspectives in Religious Studies* 3 (1976): 20–47.
- RICOEUR, PAUL, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth 1976.
- ROUWHORST, GERARD, "L'usage et non-usage de vin" in: *Rites de communion*. Edited by ANDRÉ LOSSKY, Conférences Saint-Serge-Semaine d'études liturgiques. Città del Vaticano 2010, 229–241.
- "The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist" in: *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism: Studies for Johannes Van Oort at Sixty*. Edited by JACOB ALBERT VAN DEN BERG/ANNEMARÉ KOTZÉ/TOBIAS NICKLAS/MADELEINE SCOPELLO. (Nag Hammadi and Manichaeism Studies 74). Leiden 2011, 611–625.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist: the Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis 2003.
- SMITH, DENNIS E./TAUSSIG, HAL, eds. *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*. New York 2012.
- STEWART-SYKES, ALISTAIR, "Bread and Fish, Water and Wine: The Marcionite Menu and the Maintenance of Purity" in: *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung: Marcion and His Impact on Church History*. Edited by GERHARD MAY/KATHARINA GRESCHAT/MARTIN MEISER. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, 207–220.
- VAN STRATEN, FOLKERT T., *Hierà Kalá: Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden 1995.
- THEISSEN, GERD, "Social Integration and Sacramental Activity: An Analysis of 1 Cor. 11:17–34" in: *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia 1982, 145–174.
- VALANTASIS, RICHARD, *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*. Eugene, Or.: Cascade, 2008.
- VOGEL, CYRILLE, "Le repas sacré au poisson chez les chrétiens" in: *Revue des sciences religieuses* 40 (1966): 1–26.

Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache

Dietrich-Alex Koch

Abstract

The “Didache” (Did) is the first Christian community order (ca. 100 CE) and was addressed to a greater number of Christian communities in Southern Syria with a clear Jewish-Christian outlook but a considerable number of non-Jewish members as well. In the Did is for the first time the ritual meal called “Eucharist”, i.e. “Thanksgiving (Prayer)”. These prayers in Did 9 and 10 are the backbone of the ritual, that provides “spiritual food” and “spiritual drink” to the participants. The “Eucharist” of the Did has basically the same structure as the Lord’s Supper of 1Cor, but the Christology is remarkably different. Therefore the Thanksgiving prayers although being the only extant examples from the end of the first century CE are not representative for early Christianity in its entirety. In Did 14 the “Eucharist” is called a “pure sacrifice”, but this does not refer to the offerings of bread and wine or even Christ’s expiatory death, represented in these offerings, but to the thanksgiving prayers of the community.

1. Einführung

Die sog. Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων, die allgemein auf etwa 100 n.Chr. datiert wird,¹ ist die früheste Gemeindeordnung im Urchristentum. Die Nähe zum Matthäusevangelium² spricht dafür, als geographischen Bereich, in dem die Schrift entstanden ist, Südsy-

¹ Zur Datierung vgl. KURT NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 79: 110–120 n.Chr.; HUUB VAN DE SANDT/DAVID FLUSSER, *The Didache*, 48–52: zeitgleich mit Mt, d.h. um 100 n.Chr.; JONATHAN A. DRAPER, „Die Didache“, 19–21: Beginn des 2.Jh. n.Chr.; WILLY RORDORF/ANDRÉ TUILLIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, 91–97: noch im 1. Jh. n.Chr., doch ist die Begründung (frühes Stadium der Gemeindeorganisation in Did 15) fraglich, da gerade bei der Entwicklung der Ämter mit erheblichen Unterschieden und d.h. auch Ungleichzeitigkeiten in den verschiedenen Regionen und Bereichen des Urchristentums zu rechnen ist.

² Diese Nähe ist unumstritten, auch wenn das genaue Verhältnis zu den Synoptikern durchaus unterschiedlich beurteilt wird; vgl. aus der neueren Debatte die beiden umfassenden Analysen durch CHRISTOPHER TUCKETT, „Synoptic Tradition in the Didache“ und „The Didache and the Writings that later formed the New Testament“; Ch. Tuckett plädiert mit überzeugenden Argumenten dafür, dass die Did das fertige MtEv voraussetzt, auch wenn es dieses nicht als Quelle wörtlich zitiert; vgl. außerdem (besonders zu Did 16) JOSEPH VERHEYDEN, „Eschatology in the Didache and the Gospel of Matthew“; außerdem JAMES A. KELHOFFER, „How Soon a Book’ Revisited“, 16–29 zur Verwendung von εὐαγγέλιον in der Did als Verweis auf ein schriftliches Evangelienbuch; z.T. anders DRAPER, „Die Didache“, 20, für den Did und Mt „aus der (den) gleichen Gemeinde(n)“ stammen, wobei beide Texte nebeneinander schrittweise gewachsen seien. In der Tat ist für die einzelnen Traditionen mit Wachstumsprozessen zu rechnen, doch ist dies für die Gesamtkomposition nicht nachweisbar (dazu s. gleich). Noch weitergehend ALAN J. P. GARROW, *The Gospel of Matthew’s Dependence on the Didache*, der eine sehr spekulative Schichtenanalyse der Did entwirft und zeigen will, dass Mt sämtliche Schichten der Did voraussetzt.

rien anzunehmen.³ Für die Beurteilung der liturgischen Anweisungen der Didache (Did) wäre es von großer Bedeutung, könnte man die Situation der Adressaten, die die Did voraussetzt, genauer bestimmen. Doch lässt der Text der Did in dieser Hinsicht nur recht begrenzte Rückschlüsse zu.

Im Einzelnen wird in dieser Darstellung von folgenden Annahme bzw. Voraussetzungen ausgegangen:

(1) Die Gesamtkonzeption der Schrift besteht in der Verbindung von Regeln zu den beiden zentralen Gemeinderiten, Taufe und Eucharistie (Did 1–10), mit Anweisungen zur Gemeindeorganisation (Did 11–15), insbesondere zum Umgang mit Wanderpropheten. Die Verbindung von Taufe und rituellem Mahl ist grundsätzlich alt (vgl. I Kor 10,2–4), doch erscheinen hier erstmals Anordnungen zur konkreten Durchführung beider Riten. Gleichzeitig ist anzunehmen, dass das Problem eines geregelten Umgangs mit den Wanderpropheten mindestens ebenso aktuell war wie die geordnete Durchführung von Taufe und Eucharistie. Daher ist auch mit einem einzelnen Verfasser zu rechnen, auf den diese Gesamtkonzeption zurückzuführen ist.⁴ Auch wenn unterschiedliche Traditionen aufgenommen sind, gibt es doch keine Anzeichen für die Existenz einer ‚Ur‘-Didache, die lediglich Did 1–6 (Zwei-Wege-Katechismus) oder 8–10 (Gemeinderiten) oder Did 11ff (Gemeindeorganisation) umfasst hätte und Ausgangspunkt für eine schrittweisen Wachstumsprozess gewesen wäre, dessen Endpunkt dann der vorliegende Text darstellen würde.⁵

(2) Unumstritten ist, dass dabei in den einzelnen Teilen weitgehend vorgegebene Überlieferungen aufgenommen wurden; diese haben sicher bereits einen Wachstumsprozess durchlaufen und sind ihrerseits vom Verfasser übernommen, aber auch überarbeitet worden.⁶ In der Textüberlieferung konnten noch weitere Teile hinzukommen, wie die Zufügung des Myron-Gebets in der koptischen Übersetzung (im Anschluss an die Mahlgebete) zeigt.⁷

(3) Für die Gemeinde(n), auf die sich die Did bezieht, ist (bzw. sind) die Beachtung des (jüdischen) Gesetzes und die angemessene Berücksichtigung von Reinheitsfragen besonders wichtig. Dies spricht für eine deutlich judenchristliche Prägung der Adressatengemeinde(n), was in der neueren Forschung auch faktisch unumstritten ist.

³ Vgl. DIETRICH-ALEX KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 380.

⁴ Vgl. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 64–78.

⁵ Anders NANCY PARDEE, *The Genre and the Development of the Didache*, 184–186, die mit einem schrittweisen Wachstum rechnet, dessen Ausgangspunkt der Zwei-Wege-Traktat von Did 1–6 gewesen sei. Die zweite Stufe war nach N. Pardee dessen „development into (!) a basic outline ... of the two necessary Christian rituals, baptism and Eucharist.“ (184). Gegen diese Annahme spricht, dass der Zwei-Wege-Katechismus in der Did keine eigenständige Funktion hat, sondern von vornherein der Taufe vor- und zugeordnet ist. Der Katechismus ist auch ausschließlich auf die Taufe bezogen, ein Zusammenhang mit den Ausführungen zur Eucharistie besteht nicht. Natürlich konnte der Zwei-Wege-Katechismus auch eigenständig existieren und auch in unterschiedlichen Kontexten eingesetzt werden (vgl. Barn!). Aber gerade deshalb ist die ‚Anfügung‘ einer Gemeindeordnung zu Taufe und Eucharistie alles andere als selbstverständlich.

⁶ RORDORF/TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, 49–80 rechnen mit zwei Redaktionen, wobei sie Did 14–15 der zweiten Redaktion zuweisen. Aber die Schlußstellung der Mahnungen zur Einheit der Gemeinde (14,1–3; 15,3f) ist durchaus naheliegend; die Aufwertung der lokalen Funktionsträger ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι im Verhältnis zu προφήται καὶ διδάσκαλοι in 15,1f passt in der Sache durchaus zu Did 11–13. Dort wird ja gerade versucht, die Rolle der Propheten und Lehrer einzuschränken; die Gegenposition zu W. Rordorf/A. Tuilier vertritt NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 69f, der Did 12–15 insgesamt auf den Verfasser der Did zurückführt.

⁷ Vgl. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 205–209.

Das Gesetz wird in Did 6,2 als „Joch des Herrn“ bezeichnet und seine Beachtung dringend empfohlen. Außerdem wird unmittelbar danach auf die Wichtigkeit der Speisegebote hingewiesen (6,3). Reinheitsfragen spielen auch im Zusammenhang mit den grundlegenden Ritualen Taufe (Did 7: Taufwasser) und Eucharistie (Did 14: Die Eucharistie als „reines Opfer“) eine wichtige Rolle.

(4) Die Did will eine Reihe von Problemen regeln, die für das Gemeindeleben zentral waren, und wendet sich dabei an einen größeren Kreis von Gemeinden.⁸ Dafür sprechen folgende Gründe:

a) Als Verfasser einer solchen Gemeindeordnung, die für zentrale Fragen des Gemeindelebens klare Regulierungen treffen will, kommt nur eine Persönlichkeit in Frage, die in ihrer eigenen Gemeinde eine hinreichende Autorität besaß, solche Regelungen auch durchzusetzen. Gerade dann aber war die schriftliche Regulierung überflüssig, wenn sie nur für eine einzelne Gemeinde galt. Dort konnte der Verfasser ja kraft seiner Autorität auch ohne schriftlichen Text für die Beachtung der jeweiligen Regulierungen sorgen. Ein schriftlicher Text war dagegen erforderlich, wenn der Verfasser sich an eine breitere Öffentlichkeit wenden wollte, die vom ihm nur durch das Medium der Schriftlichkeit erreicht werden konnte.

b) In der für den Verfasser (und sicher auch seine Adressaten) wichtigen Frage der Qualität des Taufwassers wird zwar zunächst eine generelle Regel formuliert, nämlich „lebendiges Wasser“ (ὕδωρ ζῶν) zu verwenden (7,1), doch dann werden für die konkrete Umsetzung je nach den vorhandenen Möglichkeiten verschiedene Alternativen eröffnet: Wenn kein „lebendiges Wasser“ zur Verfügung steht, soll „anderes“ Wasser benutzt werden, falls kein kaltes Wasser bereitsteht, kann auch warmes benutzt werden, wenn beides nicht, jedenfalls nicht in ausreichender Menge, vorhanden ist, kann die Taufe auch durch dreimaliges Begießen des Kopfes vollzogen werden (7,2f). Hier ist eine Mehrzahl von Gemeinden mit unterschiedlichen Möglichkeiten der Wasserversorgung im Blick.

c) Auch in einer anderen wichtigen Frage, der Beachtung des „Jochs des Herrn“, d.h. der Gesetzesobservanz, wird zunächst ein klarer Grundsatz formuliert: „Wenn du nämlich das ganze Joch des Herrn zu tragen vermagst, wirst du vollkommen sein“ (Did 6,2a), die Beachtung des Gesetzes wird also dringend empfohlen. Für die konkrete Umsetzung wird jedoch ein breiter Spielraum eröffnet „wenn du es nicht vermagst, so tu, was du kannst (Did, 6,2b:“).⁹ Analog heißt es über die Speisegebote: „Betreffs der Speise aber: Was du vermagst, das trage“ (6,3). Dies bietet nicht nur Einzelpersonen, sondern auch

⁸ Dies wird auch von NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 67 vorausgesetzt (der Verfasser „wollte ... ein Regelbuch für seine Gemeinden schaffen“), ohne dies genauer zu begründen; s. auch DRAPER, „Die Didache“, 20.

⁹ Deshalb kann das „Joch des Herrn“ nicht den Zwei-Wege-Katechismus meinen. Dieser wurde ja gerade in 6,1 für verbindlich erklärt; so auch m.R. KLAUS WENGST, *Didache*, 96 Anm. 52. Vielmehr bezeichnet „Joch des Herrn“ eine weitergehende Forderung, also in diesem Zusammenhang das jüdische Gesetz. Das Stichwort ζυγός begegnet im Zusammenhang mit dem ‚Gesetz‘ auch in Gal 5,1 und Apg 15,10; die rabbinischen Redeweise vom ‚Joch der Tora‘ (vgl. Bill. I 608) ist dagegen literarisch erst wesentlich später belegt.

Weitere Deutungen für das „Joch des Herrn“:

a) Gemeint sei das „(leichte) Joch“ Jesu von Mt 11,29f, inhaltlich also die Forderungen von Mt 5–7 (so RORDORF/TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*. 32. 223), doch würde damit eine Weisung Jesu zur Disposition der einzelnen Gemeindeangehörigen gestellt werden, was im Falle von Mt 11,29f widersinnig wäre und auch mit Mt 5,20–48 nicht vereinbar ist. Kein Gegenargument ist, dass auch innerhalb von Did 1,1–5,2 die Verheißung der Vollkommenheit erscheint, und zwar beim Gebot des Gewaltverzichts (Did 1,4), denn anders als in 6,2 wird in 1,4 gerade nicht angefügt: „wenn du es nicht vermagst, tu, was du kannst“ (6,2);

verschiedenen Gemeinden unterschiedliche Möglichkeiten, Teile des jüdischen Gesetzes in unterschiedlichem Umfang zu praktizieren.

Der für alle Gemeindeangehörigen verbindliche Kern an Verpflichtungen ist dagegen begrenzter: Es ist der (in 1,3b–2,1 christlich interpretierte) Zwei-Wege-Katechismus von 1,1–6,1 sowie das Verbot des Götzenopferfleisches in 6,3. Beides gilt ohne Einschränkung auch und gerade für die ἔθνη, also die in den Gemeinden lebenden getauften Nichtjuden. Dabei ist zu beachten, dass der Zwei-Wege-Katechismus zwar fest in jüdischer Tradition verankert ist, jedoch kein einziges jüdisch-rituelles Gebot enthält. Und die Vermeidung des Götzenopferfleisches ist christlicher Grundkonsens und unmittelbare Folge der Ablehnung aller fremden Götter. Dieser Zwei-Wege-Katechismus, der in 6,1 für verbindlich erklärt wird, wird nach der Überschrift „Lehre der Zwölf Apostel“ (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) die für die gesamte Schrift gilt, im engeren Sinne als Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν („Lehre des Herrn durch die Zwölf Apostel für die Heiden“) bezeichnet.¹⁰

d) Andere Fragen, bei denen in den verschiedenen Gemeinden eine unterschiedliche Praxis bestanden haben dürfte, werden überhaupt nicht geregelt. Am auffälligsten ist, dass sowohl für die Taufe als auch für die Eucharistie offen bleibt, wer als Liturg für die Durchführung der jeweiligen Gemeinderiten verantwortlich ist.

Angeredet ist in beiden Fällen (ebenso wie in den Anweisungen von Did 11–15) die gesamte Gemeinde. Jeweils sind die Anordnungen in der 2. Person Plural gehalten: „So sollt ihr taufen“ (7,1) bzw. „So sollt ihr Dank sagen“ (9,1). Damit wird die Gemeinde insgesamt in die Pflicht genommen, die natürlich die hier vorgetragenen Anordnungen akzeptieren muss. Dennoch musste jeweils vor Ort geregelt werden, wer den Tauf- bzw. Eucharistieritus vollzog. Hier musste ja ein Beauftragter von der Gemeinde mit der Durchführung betraut werden. Das ist im Falle der Taufe selbstverständlich, gilt aber auch für die Eucharistie. Auch wenn die Anweisungen allgemein im Plural formuliert sind, mussten die Eucharistiegebete von einer Einzelperson gesprochen werden. Im Sinne des Verfassers der Did sollte dieser Beauftragte sehr wahrscheinlich ein ἐπίσκοπος sein, denn in 15,1 empfiehlt der Verfasser den Gemeinden dringend, sich ἐπίσκοποι und διάκονοι zu wählen.¹¹

e) In Did 12f ist von Wanderpropheten die Rede, die verschiedene Gemeinden besuchen. Im Umkehrschluss liegt die Annahme nahe, dass die in Did 12f getroffenen Regelungen ihrerseits in anderen, von den Wanderpropheten besuchten Gemeinden zur Anwendung

b) unbegründet ist die Deutung auf Askese (so RUDOLF KNOPF, *Die Apostolischen Väter*, 21). Davon ist im Text nichts enthalten, und der Hinweis auf die Speise in 6,3 meint nicht Nahrungsskese, sondern rituell unreine Speisen.

Zur Debatte über das „Joch des Herrn“ in Did 6,2 und die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen von Did 6,1/2f vgl. auch JONATHAN A. DRAPER, „A continuing enigma: the ‘Yoke of the Lord’ in Didache 6.2–3 and early Jewish-Christian relations“, 106–123. Wenn in der äthiopischen Version in 6,3 statt des Verbots des Götzenopferfleisches das Aposteldekret von Apg 15,20.29; 21,25 angeführt wird (so RORDORF/TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, 169 Anm. 10), bedeutet das nicht, dass das Aposteldekret hier von vornherein gemeint gewesen ist; die bloße Nennung des Götzenopferfleisches ist noch kein Hinweis auf das Aposteldekret; vgl. auch insgesamt KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 382–384.

¹⁰ Zur näheren Begründung vgl. KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 382f.

¹¹ Noch Justin, I Apol 65,3.5; 67,5 spricht allgemein vom προεστώς (Vorsteher), der für die Durchführung der Eucharistie verantwortlich ist; vgl. ANDREAS LINDEMANN, „Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus“ (2.1. Die Schilderung der Mahlfeier in der „Apologie“) in dieser Publikation, Band II, 901–933.

kommen sollen, damit in den verschiedenen Gemeinden eine möglichst gleichmäßige Praxis herrscht.¹²

(5) Auf dieser Grundlage ist auch eine begründete Vermutung über den Abfassungszweck der Did möglich:

a) Die Did richtet sich an Gemeinden, die sich offensichtlich in einer Übergangssituation befinden, und der Verfasser will mit seinem Text die laufende Entwicklung regulieren und in eine bestimmte Richtung steuern. Der Text setzt einerseits bestehende liturgische Regeln voraus, will die liturgischen Abläufe aber auch stärker normieren. Für die Auswertung der liturgischen Teile der Did ist also zu berücksichtigen, dass es sich um einen Text handelt, der sowohl deskriptiv als auch präskriptiv ist.¹³ Dies lässt sich durch die Einbeziehung der geographischen Situation noch präzisieren.

b) Für den Bereich von Südsyrien ist davon auszugehen, dass es dort bereits seit der Mitte des 1. Jh. n. Chr. einzelne frühchristliche Gruppen und Gemeinden gab. Die Damaskusüberlieferung von Act 9,1–25, die grundsätzlich durch Gal 1,17 und II Kor 11,32f bestätigt wird, zeigt dies sehr deutlich. Dabei ist nicht anzunehmen, dass die Verbreitung christlicher Gruppen auf Damaskus beschränkt blieb. Diese Gemeinden dürften vorwiegend von den hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden der Küstenregion Phöniziens (Tyros, Sidon, Antiochia) gegründet und geprägt worden sein.

Einen weiteren Schub bewirkte die krisenhafte Entwicklung in Jerusalem, die zum Jüdischen Krieg von 66 bis 70 n. Chr. führte. Mit der Zunahme der politischen Spannungen wurde auch die Stellung der christlichen Gemeinde in Jerusalem immer prekärer, wie sich deutlich in der Hinrichtung des Leiters der Jerusalemer Gemeinde, des Herrenbruders Jakobus, 62 n. Chr. zeigt. Diese zunehmende Konfliktsituation führte zur Verdrängung der christlichen Gemeinde aus Jerusalem. Gleiches ist für Judäa insgesamt anzunehmen. Daher ist ab Mitte der 60er Jahre für das an Palästina angrenzende südliche Syrien (einschließlich der Dekapolis) mit einer Zunahme judenchristlicher Gruppen zu rechnen.¹⁴

Für die Zeit zwischen 80 und 100 n. Chr. ist daher anzunehmen, dass die christlichen Gemeinden in Südsyrien hinsichtlich ihrer Herkunft und ihrer religiösen und liturgischen Prägung durchaus inhomogen waren. Die Did kann vor diesem Hintergrund als Versuch verstanden werden, zur Sicherung der Gemeinsamkeit der verschiedenen Gemeinden einen für alle verbindlichen Kernbereich festzulegen, ohne die Gemeinden allzu sehr einzuengen.

¹² Auch die Bestimmung von 13,4 über die Erstlingsgaben („Wenn ihr aber keinen Propheten habt, dann gebt es den Armen“) deutet auf eine Mehrzahl von Gemeinden.

¹³ Diese klare Ausrichtung der Did auf eine Regulierung zentraler Lebensbereiche der Gemeinden zeigt, dass es sich in der Tat um eine Gemeindeordnung handelt. Dass dafür die Überschrift „Lehre“ verwendet wird, ist kein Gegenargument, denn es ist der erste Text dieser Art überhaupt, der im frühen Christentum existiert. Anders PARDEE, *The Genre and the Development of the Didache*, 141–145, die „Didache“ als Gattungsbezeichnung einführen möchte. Doch ist „Lehre“ ein Sach- kein Gattungsbegriff, und es gibt auch keine späteren Beispiele für identifizierbare Gattung, auf die diese Bezeichnung angewandt werden könnte. Als „Didache“ wäre allenfalls die Zwei-Wege-Lehre zu bezeichnen, aber Did 1,1–16,8 ist mehr als nur die Zwei-Wege-Lehre mit einigen Anhängen; zur Kritik vgl. auch PREDRAG BUKOVEC, „Rezension ‚Pardee, N., The Genre and the Development of the Didache‘“, 1094.

¹⁴ Zur Geschichte der Urgemeinde in Jerusalem bis zum 1. Jüdischen Krieg vgl. KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 370–374.

Ein anderes Modell hat H. van de Sandt vorgelegt:¹⁵ Die (!) Gemeinde der Did habe ursprünglich völlig im Rahmen des Judentums gelebt, sich jedoch durch beständigen Zuzug von nichtjüdischen Christen von ihrem jüdischen Ursprung immer mehr ‚entfremdet‘. In dieser Übergangssituation, die durch das Nebeneinander verschiedener Gruppen sowie den daraus resultierenden Spannungen gekennzeichnet gewesen sei, habe der Verfasser versucht, die Einheit der Gemeinde zu bewahren. „The Didachist attempts to overcome the tension ... by replacing Jewish traditions and prayers which might have been operative earlier in his community with a modified and transformed worship reflecting the liturgical traditions that were maintained by the majority in his own time“.¹⁶ Doch ist die Entwicklung in Südsyrien zwischen 70 und 100 n.Chr. eher in umgekehrter Richtung verlaufen.

(6) Trotz der unstrittig judenchristlichen Prägung der Did ist zu berücksichtigen, dass die Gemeinden der Did zentrale Identitätsmerkmale mit allen christlichen Gemeinden, auch denen, die nichtjüdischer Herkunft und Prägung sind, teilen:

a) Das gilt allem voran für die Taufe, die nach Did 7,3 ausdrücklich mit der aus Mt 28,19 bekannten trinitarischen Taufformel vollzogen wird;

b) das gilt aber auch für das Fasten am Mittwoch und am Freitag;

und c) für das rituelle Mahl mit seinem klaren Bezug auf die Person Jesu.

Hinzu kommt, d) dass in den Mahlgebeten von Did 9 und 10 in Did 9,4 und 10,5 ganz selbstverständlich von ἡ ἐκκλησία σου die Rede ist. Es ist also ἐκκλησία τοῦ θεοῦ als Selbstbezeichnung vorausgesetzt. Dies verbindet diese Gemeinden mit den übrigen christlichen Gemeinden, vor allem auch derjenigen außerhalb des Judentums, während ἐκκλησία τοῦ θεοῦ als Selbstbezeichnung einer jüdischen Synagogengemeinde zeitgenössisch nicht belegt ist.

Diese Merkmale unterscheiden die Gemeinden der Didache von sämtlichen nichtchristlichen Teilen des Judentums, d.h. dessen übergroßer Mehrheit, und verbinden sie zugleich mit allen übrigen Teilen des entstehenden und sich beständig weiterentwickelnden und dabei sich auch verändernden Urchristentums.

2. Der Aufbau der Didache

Die Did besteht drei großen Teilen:

1. Kap. 1–10: Liturgischer Teil; er bezieht sich auf die beiden Grundriten des frühen Christentums, Taufe und rituelles Mahl.

2. Kap. 11–15: Gemeindeordnung; sie bezieht sich auf die Rolle von Wanderpropheten in ihrem Verhältnis zu den Ortsgemeinden, sowie die Organisation und das Leben der Ortsgemeinden.

3. Kap. 16: Eschatologischer Abschluss; die hier angefügte Paränese schließt mit einem Ausblick auf das endzeitliche Kommen des Kyrios. Die Anfügung zeigt, dass die Did den Gemeinden nicht nur technische Regelungen vermitteln, sondern auch grundsätzliche Orientierung geben will.

Innerhalb des ersten, umfangreichsten Teils, Kap. 1–10, ist der einleitende Zwei-Wege-Katechismus (Kap. 1–5) als Taufkatechese den Ausführungen über die Taufe in Kap. 7 zugeordnet. Gleiches gilt für die darauf folgenden Anweisungen über das Fasten und Beten in Kap. 8.

¹⁵ VAN DE SANDT/FLUSSER, *The Didache*, 31–35.

¹⁶ VAN DE SANDT/FLUSSER, *The Didache*, 34.

Daran schließt sich mit Kap. 9 und 10 der Abschnitt über die Eucharistie an, der die ersten frühchristlichen Mahlgebete überhaupt enthält. Im Rahmen des zweiten Teils, der sich mit der Gemeindeorganisation und dem Zusammenleben innerhalb der Gemeinden beschäftigt, gibt es nochmals einen kurzen Abschnitt über die Eucharistie (Kap. 14).

Teilweise wird vermutet, dass die Gebete von Did 9–10 zu einer im Anschluss an die Taufe von Did 7 gehaltenen speziellen Taufucharistie gehören, während die allgemeine Gemeindegucharistie erst in Did 14 erwähnt werde.¹⁷ Doch wird in keinem der Gebete von Did 9–10 auch nur andeutungsweise auf eine vorangegangene Taufe Bezug genommen. Umgekehrt wird in Did 14 keineswegs eine Eucharistiefeyer sichtbar, die sich von der in Did 9–10 erkennbar unterscheidet. Anders als in Did 9–10 ist in Did 14 der Ablauf der Eucharistie überhaupt nicht von Interesse, ja es wird kein einziges Gebet wiedergegeben. In Did 14 wird vielmehr das rituelle Gemeindemahl unter paränetischen Gesichtspunkten herangezogen: Es ist der Ort, an dem die versöhnte Gemeinde zusammenkommt – und deshalb ist Teilnahme nur möglich, wenn bei einem vorliegenden Streitfall die betroffenen Gemeindeglieder sich zuvor versöhnt haben.

3. Der Aufbau von Did 9 und 10

3.1. Übersicht

Bei Did 9 und 10 handelt es sich um einen sehr genau durchkonstruierten Text, für dessen Verständnis es wichtig ist, die verschiedenen Textebenen und Sprecharten zu unterscheiden:¹⁸

<p>(9) <u>Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας.</u> <u>οὕτως εὐχαριστήσατε.</u></p> <p>² <u>πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου.</u> <u>Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν,</u> ὑπὲρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, <u>ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ</u> <u>παιδός σου.</u> <i>σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας</i></p> <p>³ <u>περὶ δὲ τοῦ κλάσματος.</u> <u>Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν,</u> ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνῶσεως, <u>ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ</u> <u>παιδός σου.</u> <i>σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.</i></p>	<p>1</p> <p>5</p> <p>10</p> <p>15</p>	<p>(9) <u>Über die Danksagung:</u> <u>so sollt ihr Dank sagen:</u></p> <p>² <u>Zuerst über den Kelch:</u> <u>Wir danken dir, unser Vater,</u> für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechts, <u>den du uns kundgemacht hast durch Jesus,</u> <u>deinen Knecht.</u> <i>Dir (sei/ist) die Herrlichkeit in Ewigkeit.</i></p> <p>³ <u>Über das gebrochene Brot aber:</u> <u>Wir danken dir, unser Vater,</u> für das Leben und die Erkenntnis, <u>die du uns kundgemacht hast durch Jesus,</u> <u>deinen Knecht.</u> <i>Dir (sei/ist) die Herrlichkeit in Ewigkeit.</i></p>
--	---------------------------------------	---

¹⁷ So ROBERT A. KRAFT, *The Apostolic Fathers*, 167–168; JONATHAN A. DRAPER, “Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10”, 126–127; ENRICO MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, 13; HANS-ULRICH WEIDEMANN, „Taufe und Taufucharistie“, 1492f.

¹⁸ Vgl. auch die textlinguistische Analyse von PARDEE, *The Genre and the Development of the Didache*, 89–91; zur Textgestaltung vgl. RORDORF/TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, 174–182.

- ⁴ ὥσπερ ἦν τοῦτο <τὸ> κλάσμα
 διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὄρέων
 καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν,
 οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία
 ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς
 εἰς τὴν σὴν βασιλείαν·
 ὅτι σου ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ
 Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.
- ⁵ μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς
 εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς
 ὄνομα κυρίου: καὶ γὰρ περὶ τούτων εἴρηκεν ὁ
 κύριος: Μὴ δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.
- (10) Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι
οὕτως εὐχαριστήσατε·
- ² Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε,
 ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ
 κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις
 ἡμῶν,
 καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως
 καὶ ἀθανασίας,
ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ
παιδός σου·
 σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
- ³ Σὺ, δέσποτα παντοκράτορ,
 ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ
 ὀνόματός σου,
 τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς
 ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν,
 ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν,
 ἡμῖν δὲ ἔχαρισω πνευματικὴν
 τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον
 διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.
- ⁴ πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι,
 ὅτι δυνατὸς εἶ·
 σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
- ⁵ Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου,
 τοῦ ρύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς
 πονηροῦ
 καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου,
 καὶ συναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν
 τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν,
 εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας
 αὐτῇ·
 ὅτι σου ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα
 εἰς τοὺς αἰῶνας.
- ⁶ Ἐλθέτω χάρις
καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος αὐτός,
Ἡσκιάνά τῷ θεῷ Δαβὶδ,
εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω·
εἴ τις οὐκ ἐστὶ, μετανοεῖτω·
 Μαραναθά, Ἀμήν.
- ⁴ Wie dieses gebrochene Brot verstreut
 war über den Bergen und
 zusammengebracht eins wurde,
 so soll deine Kirche zusammen gebracht
 werden von den Enden der Erde
 in dein Reich.
 Denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch
 Jesus Christus in Ewigkeit.
- ⁵ Niemand aber soll von eurer „Danksagung“
 essen oder trinken als die auf den Namen des
 Herrn Getauften. Denn gerade darüber hat der
 Herr gesagt: Gebt nicht das Heilige den Hunden.
- (10) Nach der Sättigung –
so sollt ihr Dank sagen:
- ² Wir danken dir, heiliger Vater,
 für deinen heiligen Namen, den du hast
 Wohnung nehmen lassen in unseren
 Herzen.
 und für die Erkenntnis und den Glauben
 und die Unsterblichkeit,
die du uns kundgemacht hast durch Jesus,
deinen Knecht.
 Dir (sei/ist) die Herrlichkeit in Ewigkeit.
- ³ Du Herrscher, Allmächtiger,
 du hast alles geschaffen um deines
 Namens willen,
 Speise und Trank hast du den Menschen
 gegeben zum Genuss,
 damit sie dir danken,
 uns aber hast du geschenkt geistliche Speise
 und geistlichen Trank und ewiges Leben
 durch Jesus, deinen Knecht.
- ⁴ Vor allem sagen wir dir Dank,
 dass du mächtig bist.
 Dir (sei/ist) die Herrlichkeit in Ewigkeit.
- ⁵ Gedenke, Herr, deiner Kirche,
 sie zu bewahren vor allem
 Bösen
 und sie zu vollenden in deiner Liebe,
 und führe sie zusammen von den
 vier Winden – die geheiligte –
 in dein Reich, das du für sie bereitet
 hast.
 Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit
 in Ewigkeit.
- ⁶ Es komme die Gnade,
 und es vergehe diese Welt,
 Hosianna dem Gott Davids,
 Wenn jemand heilig ist, soll er herkommen;
 wenn er es nicht ist, tue er Buße.
 Maranatha, Amen.

⁷ τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν,
ὅσα θέλουσιν.

⁷ Den Propheten aber gestattet, Dank zu sagen,
soviel sie wollen.

3.2. Erläuterung: Die verschiedene Textebene

A: Erste Textebene: Liturgische Rahmenbemerkungen

A 1: Der liturgische Gesamtrahmen (9,1; 10,1b)¹⁹

Er besteht aus zwei Teilen; zunächst heißt es in 9,1: Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε/, „Über die Danksagung; so sollt ihr Dank sagen“. Parallel dazu heißt es in 10,1: [μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι] οὕτως εὐχαριστήσατε/[„Nach der Sättigung] sollt ihr so Dank sagen“.

Mit οὕτως εὐχαριστήσατε steht 10,1b parallel zu 9,1b, dagegen entspricht 10,1a (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι) den Angaben zu Beginn von 9,2 und 9,3. Es heißt ja in 10,1a nicht μετὰ τὴν εὐχαρστίαν, d.h. das Abschlussgebet wird noch als Teil des rituellen Mahls behandelt.

A 2: Liturgische Angaben zu drei Unterteilen (9,2,3; 10,1a)²⁰

9,2: πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου/, „zuerst über den Kelch“

9,3: περὶ δὲ τοῦ κλάσματος/, „über das gebrochene Brot“²¹

10,1a: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι/, „nach der Sättigung“.

B: Zweite Textebene: Die Gebete

Die Gebete sind das zentrale Element der Mahlliturgie der Didache. Sie sind in sich sehr überlegt strukturiert und werden dem Liturgen und den Gemeinden ausdrücklich vorge-schrieben. Es heißt in 9,1 und 10,1 jeweils ganz klar: οὕτως εὐχαριστήσατε. Genauso wird in 8,2 das Vaterunser-Gebet eingeleitet: οὕτω προσεύχεσθε. Im Sinn des Verfassers haben die Mahlgebete die gleiche Verbindlichkeit wie das Herrengebet.²²

¹⁹ Im Text durch doppelte Unterstreichung markiert.

²⁰ Jeweils kräftig unterstrichen.

²¹ Die Wortwahl κλάσμα (wörtlich: [Brot-]Brocken, etwas freier übersetzt: das gebrochene Brot) ist ungewöhnlich, zumal in Did 14,1 ἄρτος in der Wendung κλᾶν ἄρτον durchaus gebraucht wird. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 185f sieht aufgrund späterer liturgischer Parallelen in κλάσμα eine Korrektur, durch die ein ursprüngliches ἄρτος ersetzt worden sei. Er folgt dabei ERIK PETERSON, „ΜΕΠΙΣ. Hostienpartikel und Opferanteil“, 99f, für den es sich bei κλάσμα um liturgische Sprache Ägyptens handelt, die hier sekundär in die Textüberlieferung eingedrungen sei. Im Ergebnis sei der Wortlaut von 9,4 „direkt sinnlos“ (ERIK PETERSON: „Über einige Probleme der Didache-Überlieferung“, 168). Doch wird die Logik von 9,4, die E. Peterson kritisiert, durch ἄρτος auch nicht ernsthaft verbessert: Auch ein ‚Brot‘ war nicht zuvor ‚zerstreut‘; d.h. die ‚logische Stringenz‘ ist ohnehin begrenzt (so durchaus zutreffend NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 190). Letztlich ist bei E. Peterson (und bei ARTHUR VÖÖBUS, *Liturgical Traditions in the Didache*, 87–89. 146–148, der E. Peterson aufnimmt) vorausgesetzt, was erst gezeigt werden müsste: dass es sich bei der Vorlage der einzigen Abschrift der Didache aus dem Jahre 1056 um einen an dieser Stelle sekundär veränderten Text handelt. Der Verweis auf liturgische Traditionen, die deutlich später als die Entstehungszeit der Did liegen, ist dafür keine ausreichende Grundlage.

²² Häufig wird davon ausgegangen, dass es sich lediglich um Modellgebete handelt, so (u.a.) VALERIY A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 239, doch wird dabei die Parallelität zu Did 8,2 nicht beachtet. Außerdem gibt es durchaus zusätzliche freie Gebete im Mahlverlauf: Zum einen besteht diese Mög-

B 1: Die Dankgebete über Becher und Brot in 9,2,3 und das Abschlussgebet von 10,2

Die Gebete über Becher und Brot und das Gebet nach dem Ende des Mahls beginnen mit der festen Einleitungswendung *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν* bzw. *πάτερ ἅγιε*.²³ Der Gegenstand des Danks wird regelmäßig mit *ὑπέρ* angeschlossen. Durch diese Einleitungswendung sind diese drei Gebete von den weiteren Gebeten deutlich unterschieden. Diese „Eucharistie“-Gebete bilden das Rückgrat der Mahlliturgie der Didache und können auch *pars pro toto* für den gesamten Mahlritus stehen (vgl. 9,1 und dann 9,5). Zum festen Gebetsschema gehört auch, dass in diesen drei Gebeten auf den Dank für die Heilsgaben jeweils die Erläuterung folgt: *ἥς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*. Durch diese Vermittlungs- bzw. Offenbarungsformel²⁴ wird ausgedrückt, dass die Mahlteilnehmer die Kenntnis der Heilsgaben und damit auch den Zugang zu ihnen durch den ‚Knecht Jesus‘ erhalten haben. Außerdem werden die drei „Eucharistie“-Gebete durch eine jeweils identisch formulierte Doxologie abgeschlossen: *σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*.

B 2: Weitere Mahlgebete (9,4; 10,3–5)

Den „Eucharistie“-Gebeten sind zweimal weitere Gebete zugeordnet:

B 2.1 Dem Dankgebet über das Brot folgt ohne eigene Gebetsanrede eine Erklärung über das ‚verstreute‘ Brot, die in eine Bitte über die Sammlung „deiner ἐκκλησία“ mündet (9,4).

B 2.2 Besonders differenziert gestaltet sind die Gebete, die dem Dankgebet zum Abschluss des Mahls (10,1: *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι*) folgen:

B 2.2.1 In 10,3 folgt mit erneuter Gebetsanrede (*σύ, δέσποτα παντοκράτορ*)²⁵ ein weiteres Gebet, das ebenfalls die Funktion eines Dankgebets hat, obwohl das Stichwort *εὐχαριστεῖν* nicht fällt. In diesem Text wird in doppelter Weise für ‚Speise und Trank‘ gedankt, zum einen für ‚Speise und Trank‘, die allen Menschen gewährt werden, und dann für die „geistliche Speise und Trank“, die „uns“ gegeben worden ist; die eine Gabe dient dem „Genuss“, die andere ist verbunden mit der Gabe des ‚ewigen Lebens durch Jesus deinen Knecht‘. Den Abschluss bildet in 10,4 eine an den Eingang der „Eucharistie“-Gebete erinnernde Schlusswendung (*πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι ...*).

B 2.2.2 Danach ist in 10,5 mit nochmaliger eigener Gebetsanrede (*μνήσθητι, κύριε*) ein Bittgebet angefügt, das sich auf die Bewahrung, Vollendung und Sammlung „deiner ἐκκλησία“ bezieht.

B 3: Die Doxologien²⁶

B 3.1. Die Doxologien der „Eucharistie“-Gebete 9,2,3; 10,2

Die drei „Eucharistie“-Gebete werden jeweils durch die gleiche doxologische Schlussformel abgeschlossen: *σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας/Dir (sei/ist) Ehre in Ewigkeit*.

lichkeit für die Propheten (10,7) und in 10,6c liegt eine Aufforderung des Liturgen an die Mahlleitnehmer vor, die ebenfalls als Aufforderung verstanden werden kann, weitere Gebete anzufügen (dazu s. gleich).

²³ Jeweils mit einer kräftigen, alternierend unterbrochenen Linie unterstrichen. Die Wiederaufnahme in 10,4 ist mit einer einfachen, alternierend unterbrochenen Linie unterstrichen.

²⁴ Jeweils einfach unterstrichen.

²⁵ Wie die Gebetsanrede *κύριε* in 10,5 mit einer kräftigen unterbrochenen Linie unterstrichen.

²⁶ Diese Doxologien sind jeweils *kursiv gesetzt*.

a) Es handelt sich um die Aufforderung zur Selbstprüfung am Übergang zum zentralen Teil der Eucharistiefeier, der allerdings in der Did fehlt.³² Dagegen spricht, dass die in 9,1–10,7 vorliegende Liturgie der Eucharistiefeier keineswegs unvollständig ist³³ und das Fehlen des eigentlichen Teils der Liturgie dem Zweck der Did völlig zuwiderlaufen würde.

b) Die Aufforderung in 10,6c, die ja zugleich mit einem Bußruf verbunden ist, entspreche dem Ausschluss der Ungetauften, der in 9,5 vorgeschrieben wird. Doch ist dieser Eindruck unrichtig:

α) Die jeweils genannten Bedingungen sind keineswegs gleich: Ob jemand getauft ist oder nicht (9,5), ist objektiv feststellbar, ob jemand (auch ein Getaufte!) „heilig“ ist, unterliegt der Selbsteinschätzung und Selbstprüfung des Einzelnen.³⁴

β) Dem entsprechen die unterschiedlichen Textebenen: 9,5 ist eine Anweisung an den Liturgen bzw. die Gemeinde. Dagegen ist 10,6c eine Aufforderung des Liturgen, der sich in direkter Rede an die Gemeinde wendet.

γ) Verschieden ist auch die Stellung in Bezug auf den Mahlablauf: 9,5 ist zwar in Bezug auf 9,1–4 nachgestellt, aber es handelt sich um eine andere Textebene als in 9,1–4, nämlich um eine Anweisung des Verfassers der Did an die Gemeinde bzw. den Liturgen. Diese Anweisung ist natürlich bereits vor Beginn der Mahlfeier zu beachten, stellt aber keinen Bestandteil der Mahlliturgie dar. Dagegen handelt es sich in Did 10,6c um eine Äußerung des Liturgen, der auch bereits in 10,1–5 Sprecher war. Die Äußerung erfolgt auch erst nach dem Ende des vorgeschriebenen Abschlussgebets. Falls sie sich auf die Teilnahme am Mahl selbst beziehen soll, kommt sie damit zu spät. Und dass sie vom Liturgen eigentlich vor Beginn der Mahlhandlung an die Gemeinde gerichtet werden sollte, ist durch nichts angedeutet.³⁵

δ) 10,6c steht nach den liturgischen Rufen von 10,6a.b, es folgt nur noch der Schlussruf *Μαριναθά. Ἀμήν*, und es schließt sich dann in 10,7 die Anweisung über die Gebete der Propheten an. Daher ist es naheliegend, 10,6c wie die Bemerkung in 10,7 auf die Gebete zu beziehen, die im Anschluss an das abschließende Eucharistiegebet des Liturgen angefügt werden konnten. Dann wären in 10,6c nicht die Propheten, sondern die übrigen Mahlteilnehmer im Blick, die hier am Ende des Mahls die Gelegenheit erhielten, ihrerseits Gebete anfügen zu können. Die Aufforderung zur Selbstprüfung, die hier mit der Aufforderung zum „Kommen“ verbunden ist, entspricht also genau der Mahnung von 4,14, nicht mit *συνείδησις πονηρά* (schlechtem Gewissen) zum Gebet herzutreten.³⁶

³² So NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 179–180; weitere Vertreter dieser Position sind genannt bei KOCH, „Die eucharistischen Gebete von Didache 9 und 10 und das Rätsel von Didache 10:6“, 198 Anm. 10, Vertreter der Gegenposition ebd. Anm. 12.

³³ Dazu s. gleich im folgenden Abschnitt.

³⁴ Solche Selbsteinschätzung des Einzelnen ist auch an anderen Stellen vorausgesetzt. So ist in 4,14 von Übertretungen die Rede, die die Gemeindeglieder im Gottesdienst bekennen sollen, in 14,1 wird ein derartiges Bekenntnis als Vorbedingung für die Teilnahme an der Eucharistie genannt (hinzu kommt in 14,2 die Forderung, dass man sich mit seinem Nächsten, wenn man Streit hat, zuvor versöhnen soll). Dass es dabei um echte Selbstprüfung geht, zeigt sich unzweideutig am Schluss von 4,14: „Du sollst nicht zu deinem Gebet herzutreten mit schlechtem Gewissen“.

³⁵ Anders HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 236–237, der 10,6c vor 9,5 einordnen wollte. Aber das ist literarkritische Willkür.

³⁶ In beiden Fällen ist der Vorgang des Gebets mit einem Verbum der Bewegung, nämlich *ἔρχομαι* bzw. *προσέρχομαι* verbunden. Offenbar ist die Vorstellung die, dass es im Gottesdienst einen bestimmten Platz gibt, zu dem man sich für das öffentliche Gebet begibt.

*E: Fünfte Textebene: Anweisungen an den Liturgen
bzw. die Gemeinde insgesamt (9,5; 10,7)*³⁷

E 1 Die erste Anweisung betrifft die Zulassung zum rituellen Mahl (9,5): „Niemand aber esse und trinke von eurer Danksagung als die, die auf den Namen des Herrn Getauften“. Hier wird der Kreis der Teilnehmer auf die Getauften beschränkt.³⁸ Zur Bekräftigung wird ein ‚Wort des κύριος‘ angefügt.³⁹

E 2 Die zweite Anweisung betrifft die Dankgebete der Propheten (10,7): „Den Propheten aber gestattet, Dank zu sagen, so viel sie wollen.“ Es handelt sich also um eine Erlaubnis an die Propheten, ohne Beschränkung durch den Liturgen in der Gemeindeversammlung freie Eucharistiegebete anfügen zu können. Das entspricht der grundsätzlichen Aussage von 10,7, dass ein im Geist redender Prophet nicht beurteilt werden darf. Gleichwohl werden die Propheten erst hier erwähnt, was kaum als Zufall zu bewerten ist, denn das bedeutet auch, dass sie auch im Ablauf der Eucharistiefeier erst hier ihren Platz haben bzw. haben sollten. Dies entspricht dem Bestreben des Verfassers, die Rolle der Propheten zu begrenzen (vgl. 11,7–13,7; 15,1f). An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich die präskriptive Tendenz der Did.

4. Die Funktion der Mahlgebete und der rituelle Charakter des Gemeindemahls

Bei den Danksagungen über Kelch und Brot in Kap. 9 handelt es sich um Gebete, durch die die einfache Verteilung von Wein und Brot zu rituellen Handlungen werden. Das wird im Abschlussgebet nochmals bekräftigt, indem im Rückblick in 10,3b für „geistliche Speise und geistlichen Trank“ gedankt wird.⁴⁰

Daraus ergibt sich außerdem, dass es sich in Did 9–10 um *das* rituelle Mahl dieser Gemeinden handelt.⁴¹ Der Eindruck, die mit den Gebeten verbundene rituelle Handlung sei unvollständig, weil die sog. Einsetzungsworte von I Kor 11,23–25 fehlen, ist unzutreffend. Zunächst ist festzustellen, dass es sich bei diesen Einsetzungsworten nicht um eine liturgische, sondern eine katechetische Überlieferung handelt. Außerdem ist sogar für die paulinischen Gemeinden selbst nicht zu postulieren, dass dieser katechetische Text im Gemeindemahl zur Anwendung, d.h. zur Verlesung, kam. Der früheste Beleg für die Verwendung der *verba institutionis* innerhalb der Mahlliturgie begegnet in der *Traditio Apostolica*, und auch dort nur in einem Teil der Überlieferung, also keinesfalls vor dem

³⁷ Mit einer einfachen unterbrochenen Linie unterstrichen.

³⁸ Die gleiche strikte Begrenzung findet sich auch bei Justin, I Apol 66,1.

³⁹ Grundlage ist Mt 7,6, doch ist bei der Kürze des Zitats die direkte Verwendung einer schriftlichen Vorlage nicht zu postulieren; s. auch oben Anm. 2.

⁴⁰ GARROW, *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*, 13–28 bestreitet, dass sich Did 9 und 10 auf eine einzige, in sich geschlossene rituelle Handlung beziehen, deren Ablauf sich im Text selbst abbildet. Vielmehr handele es sich um “two separate, alternative accounts of a prayer that creates a transition between a full meal and a symbolic meal”. Doch reichen die (begrenzten) Entsprechungen zwischen Did 9 und 10 für eine so weitreichende These nicht aus. Die Gebete von Did 9–10 lassen sich ohne Schwierigkeiten verschiedenen Phasen eines einzigen rituellen Mahls zuordnen: die von Did 9 dem Mahl selbst, insbesondere seinem Beginn, und die von Did 10 dem Abschluss des Mahls.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden DIETRICH-ALEX KOCH, “Eucharistic meal and eucharistic prayers in Didache 9 and 10”.

3. Jh. n. Chr.⁴² Für die Gemeinden der Didache ist daher davon auszugehen, dass wir in Did 9–10 die vollständige Liturgie des rituellen Mahls vor uns haben⁴³ und nicht nur einen Art Vormesse, auf die der Hauptteil noch folgen würde, der dann aber aus unerfindlichen Gründen fehlen würde.

5. Der Ablauf des rituellen Mahls

Damit stellt sich als nächstes die Frage nach möglichen strukturellen Gemeinsamkeiten des eucharistischen Mahls der Did mit dem frühchristlich-hellenistischen Mahltyp, der in I Kor 10,14–17 erkennbar ist.

Gemeinsam mit dem in I Kor 10 sichtbaren Mahl der frühchristlichen Gemeinden des antiochenisch-paulinischen Traditionsbereichs sind drei Elemente:

1. Jeweils liegt eine zweiteilige, auf Brot und Becher bezogene, regelmäßig vollzogene rituelle Handlung vor, wobei das einfache Verteilen von Brot und Wein durch das jeweils darauf bezogene Gebet zu einer rituellen Handlung wird.

In der Did ist dieser Sachverhalt offensichtlich. Doch ergibt sich aus I Kor 10,16, dass das „Herrenmahl“ der paulinischen Gemeinden die gleiche Struktur aufweist. Wenn es dort in 10,16a heißt: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; – dann ist das zu übersetzen: „Der Becher des Lobgebets, über dem wir das Lobgebet sprechen, ist er nicht die Anteilhabe am Blut Christi?“ Dass Paulus dann in I Kor 10,16b nur das Brotbrechen selbst, aber keinen zusätzlichen Gebetsvorgang nennt, bedeutet nicht, dass ein Gebet an dieser Stelle fehlte. In I Kor 10,16f will ja Paulus keineswegs eine vollständige Beschreibung des rituellen Mahls liefern, sondern er greift aus argumentativen Gründen auf einzelne Teile des Herrenmahls zurück.

2. Gleichzeitig gilt für beide Mahltypen, dass es sich um ein echtes Sättigungsmahl handelt. Das zeigt sich an den Problemen, die Paulus in I Kor 11,17–34 erörtern muss.⁴⁴ In Did 10,1 ist es unmissverständlich formuliert, wenn es heißt: „Nach der Sättigung (μετὰ δὲ τὸ ἐμπληροθῆναι) sollt ihr so Dank sagen“. Daraus ergibt sich auch ein Hinweis auf den Zeitpunkt des rituellen Mahls, insofern es zugleich ein Sättigungsmahl war. Für die mediterranen Kulturen ist allgemein vorauszusetzen, dass die Hauptmahlzeit abends stattfand – und sich auch durchaus in die Länge ziehen konnte. Gleiches gilt dann auch für das rituelle Gemeindemahl des Urchristentums.

3. Der besondere, durch den rituellen Vorgang, d. h. v. a. durch die Gebete, hergestellte Charakter des Mahls wird sowohl bei Paulus als auch in der Did dadurch zum Ausdruck gebracht, dass jeweils von „geistlicher Speise und geistlichem Trank“ die Rede ist. Bei Paulus lautet der Begriff I Kor 10,3f: πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα, Did 10,3

⁴² Zur *Traditio Apostolica* vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES, „Traditio Apostolica“; die Einsetzungsworte sind Teil eines längeren Gebets, das sich im Abschnitt über die Bischofsweihe (TA 4) findet. Es fehlt in der sahidischen und arabischen Übersetzung; vgl. außerdem JENS SCHRÖTER, „Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferung im 1. Korintherbrief“, 79–80, der m. R. mit einer späteren Einfügung rechnet. Ob allerdings das Gebet als solches älter ist, ist nicht sicher; vgl. auch JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 113–122 (zur *Traditio Apostolica*). 123–136 (zu den Einsetzungsworten).

⁴³ So auch ANDERS EKENBERG, „The Eucharist in Early Church Orders“ 2.1. („Didache“) und 2.2 („Apostolic Tradition“) in dieser Publikation, Band II, 957–992.

⁴⁴ Zutreffend HENK JAN DE JONGE, „The Early History of the Lord’s Supper“, 209 im Blick auf I Kor 10,16f: „In short, the Lord’s Supper was a real as well as a sacramental meal.“

spricht von πνευματικὴ τροφή καὶ ποτόν. D.h. die Ausdrucksweise ist durchaus selbständig in der Formulierung, aber übereinstimmend in der Sache.

Beide Elemente wurden also jeweils durch ein Gebet und vermutlich auch durch eine begleitende Handlung bzw. Geste besonders hervorgehoben, womit die Sphäre der alltäglichen Sättigung überschritten wurde. Im Schlussgebet von Did 10,3 ist das auch deutlich erkennbar: Zunächst wird allgemein für Speise und Trank gedankt, die Gott allen Menschen gegeben hat, und zwar „zum Genuss“/εἰς ἀπόλαυσιν, danach wird dann in einem zweiten Schritt für die geistliche Speise und den geistlichen Trank gedankt, die zum „ewigen Leben durch Jesus, deinen Knecht“ führen.

6. Die Abfolge von Brot- und Becherhandlung

Für Korinth ist es überwiegend wahrscheinlich, dass die Brothandlung voranstand. Diese Annahme wird durch I Kor 10,3f nahegelegt, wo Paulus von πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα spricht, und zwar in dieser Reihenfolge. Die Umkehrung der Abfolge in I Kor 10,16 ist in der Argumentation des Paulus begründet: Er will durch die Gegenüberstellung mit den paganen Kulturen deren Unvereinbarkeit mit dem Herrenmahl begründen – und diese Gegenüberstellung (und Entgegensetzung) war beim Becher (Trankspende!) wesentlich einfacher als beim „Brot“. Dies macht die Voranstellung des Bechers verständlich. Außerdem konnte Paulus so die ekklesiologische Auswertung der Brothandlung ohne Schwierigkeiten anschließen.⁴⁵

Auch in den Einsetzungsworten I Kor 11,23–25 ist die Abfolge von Brot und Wein vorausgesetzt. Auch wenn man nicht davon ausgeht, dass die Einsetzungsworte zur Liturgie des regelmäßigen Gemeindemahls gehörten, so ist unbestreitbar, dass Paulus diesen Text bei der Erörterung der Probleme beim ‚Herrenmahl‘ nicht nur zitiert, sondern in der Anwendung auf das Herrenmahl die gleiche Abfolge wiederholt (11,26 – und nochmals in 11,27).

Die Funktion der Einsetzungsworte ist in neuerer Zeit verstärkt diskutiert worden, da sie nicht mehr als Teil der Liturgie des Herrenmahls angesehen werden. Für sich genommen verweist diese katechetische Tradition nicht zwangsläufig auf das regelmäßig begangene Herrenmahl. Gerard Rouwhorst sieht daher in den Einsetzungsworten eine Kultätiologie für das jährliche christliche Passamahl.⁴⁶ Das ist durchaus möglich. Doch ist zu beachten, dass Paulus das ‚Herrenmahl‘ auch in einen direkten Bezug zu den Einsetzungsworten bringt, wenn er im Anschluss an den Wiederholungsbefehl ergänzt: „Sooft ihr dieses Brot esst und den Becher trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass er kommt“ (11,26). Das zeigt, dass Paulus auch die regelmäßige Herrenmahlfeier als Wiederholung des letzten Mahls Jesu versteht. Nur so kann er ja auch aus den Einsetzungsworten ein Kriterium für das sachgemäße Verhalten beim regelmäßigen ‚Herrenmahl‘ ableiten (11,27–34). Somit ist die Funktion der Einsetzungsworte nicht auf eine jährliche christliche Passamahlfeier zu beschränken. Sie ist, jedenfalls für Paulus,

⁴⁵ So mit HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 262. Anders SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 29, der in I Kor 10,16 eine andere Tradition als in I Kor 11,23–25 sieht. Doch liegen beide Texte auf anderer Ebene: In I Kor 10,16 bezieht sich Paulus referierend auf die Mahlliturgie, I Kor 11,23–25 dagegen ist eine katechetische Tradition, die nicht zur Mahlliturgie gehört, wie ja auch J. Schröter selbst betont. Ein unterschiedliches Verständnis des Herrenmahls ist in I Kor 10,16f und I Kor 11,26ff nicht zu erkennen.

⁴⁶ GERARD ROUWHORST, „Didache 9–10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Liturgy Eucharist“, 155.

eine katechetische Tradition, die das Hintergrundwissen vermittelt, das notwendig ist, um zu verstehen, was sich im regelmäßig stattfindenden Herrenmahl der Gemeinde vollzieht.

Frappierend ist der Befund in Did 9–10. In Did 9,2f steht das Dankgebet der Becherhandlung voran, es folgt an zweiter Stelle das Dankgebet der Brothandlung. Andererseits begegnet bereits in 9,5 die Abfolge ‚Essen – Trinken‘, was durch die zweimalige Abfolge ‚Speise – Trank‘ in 10,3 verstärkt wird. Der Befund ist damit auf jeden Fall uneinheitlich und keineswegs ein Beleg dafür, dass die (!) Gemeinde der Didache die Abfolge von Did 9,2f und nicht die von 9,5 und 10,3 praktiziert hätte.⁴⁷ Doch stellt sich die Frage, ob hier überhaupt eine sinnvolle Alternative vorliegt. Denn Did 9,2f zeigt zumindest, dass das Essen und Trinken im Mahlvorgang zusammengehören. Das bedeutet aber auch, dass hier nicht vom gängigen Symposionmodell ausgegangen werden kann, bei dem der eigentliche Weingenuß erst nach dem Abschluss des Mahls (*sysstition*) erfolgte. Vielmehr ist an ein Mahl mit gleichzeitigem Verzehr von Speise und Trank gemeint.

Aus der für die gehobene Gastmahlskultur charakteristischen Unterscheidung zwischen *sysstition* und dem *symposion*, also dem Mahl und dem anschließenden Trinkgelage, ist nicht zu schlussfolgern, dass zu den Speisen überhaupt nicht getrunken wurde. Für das *sysstition* ist vor allem die Verwendung vom *mulsum/oivόμελι* belegt. Dabei handelt es sich um ein Wein-/Honiggemisch, das frisch zubereitet relativ mild ist und auch vor dem Essen als Aperitif gereicht wurde.⁴⁸ Für den Bereich der Alltagskultur ist allerdings davon auszugehen, dass nicht der relativ teure Honigwein, sondern (meist mit Wasser gemischter) normaler Wein verwendet wurde. Der Weingenuß bei der Mahlzeit wird auch deswegen so selten erwähnt, weil er nie mit einer religiösen Handlung, etwa einer Libation, verbunden war.

Dies vorausgesetzt, ist es durchaus möglich, dass für die Abfolge Becher – Brot in Did 9,2–4 inhaltliche Gründen maßgeblich waren. Die Vorordnung des Bechers hat ja zur Folge, dass die Brothandlung auf die Becherhandlung folgt. Unverkennbar ist dabei, dass das zur Brothandlung gehörende zweiteilige Gebet mit seiner doppelten Doxologie (9,3f) wesentlich breiter formuliert ist als das Bechergebet (9,2). Dieses kann geradezu als Hinführung zum Bechergebet, dem eine wesentlich größere Bedeutung zukommt, verstanden werden. Dem entspricht, dass in 14,1 der gesamte Mahlritus als ‚Brotbrechen und Danksagen‘ bezeichnet werden kann, ohne die Becherhandlung zu erwähnen. Ob jedoch zumindest in einigen Gemeinden der Did die Abfolge Becher – Brot tatsächlich praktiziert wurde oder ob der Verfasser sie in präskriptiver Weise überhaupt erst zum Zuge kommen lassen möchte, muss offen bleiben.

Daran schließen sich weitere Fragen an: Wie verhalten sich das rituelle Mahl und die übrigen Elemente der Gemeindeversammlung (d.h. Verkündigung und Unterweisung, aber auch gemeinsame Beratungen) zueinander? und: Welche Rolle spielt das Grund-

⁴⁷ Der Befund in Did 9,5; 10,3 wird in der Regel ausgeblendet, so bei VAN DE SANDT/FLUSSER, *The Didache*, 305, wenn die Abfolge von Did 9,2f zur Normalform der Mahlfeier der Did erklärt wird: „This was the normal sequence in the Eucharist of those early Christian communities in which the Didache and the shorter Lukan version (sc. Lk 22,16–19a) were transmitted.“ Ähnlich CARSTEN CLAUSSEN, „The Eucharist in the Gospel of John and in the *Didache*“, 151f. Auch der Verweis auf die Kurzform des lukanischen Einsetzungsberichts ist problematisch. Selbst wenn man die Kurzfassung für den älteren Text hält (was angesichts der komplexen textgeschichtlichen Situation keineswegs eindeutig ist), dann bleibt die Frage, ob dieser weitgehend lukanisch gestaltete Text überhaupt in Anlehnung an die zur Zeit des Lukas übliche Mahlpraxis entworfen ist und somit Rückschlüsse auf diese zulässt.

⁴⁸ Vgl. die Hinweise bei MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 58–60.

muster des hellenistischen Symposions, bei dem auf das Mahl (*syssition*) das eigentliche *symposion* mit Gespräch und gemeinsamen Weinverzehr folgte?⁴⁹

Für das Symposion-Modell kann man auf die sog. Einsetzungsworte in der paulinischen und lukanischen Fassung verweisen. In beiden Fassungen wird das Becherwort vom Brotbrechen durch die ausdrückliche Bemerkung μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι („nach dem Essen“) abgetrennt (I Kor 11,25; Lk 22,20). Allerdings ist fraglich, ob man daraus direkte Schlussfolgerungen für die Mahlpraxis der Gemeinden ziehen kann, zumal wenn man nicht davon ausgeht, dass die Einsetzungsworte zur Mahlliturgie gehörten. In Did 9 und 10 sind jedenfalls Speise und Trank nicht auf zwei verschiedene Akte verteilt.

Für eine allgemeine Abfolge von Mahl („Brotbrechen“) und Verkündigung (sogar sehr ausgedehnt!) wird häufig Act 20,7–12 angeführt,⁵⁰ obwohl hier die Situation nicht eindeutig ist.

Lukas bezeichnet die Gemeindegemeinschaft in Alexandria Troas insgesamt in 20,7 als „Brotbrechen“⁵¹ und erzählt von einer ausgedehnten Predigt des Paulus „bis Mitternacht“. Dabei kommt es zu einem Zwischenfall, bei dem ein jüngerer Hörer aus dem Fenster stürzt, jedoch von Paulus, der heruntergeeilt ist, wieder zum Leben erweckt wird. Danach, so Lukas, „ging er (d.h. Paulus) (wieder) hinauf (d.h. in das Obergeschoss zur dort versammelten Gemeinde) und brach das Brot und aß und nachdem er noch lange bis zur Morgendämmerung geredet hatte, ging er so weg“ (20,11). Die nochmalige (?) Erwähnung des Brotbrechens, nachdem die Gemeindeversammlung schon mehrere Stunden gedauert hat, ist überraschend.⁵² Doch liegt hier aufgrund der Wundertopik und der einmaligen Abschiedsrede des Paulus ein Sonderfall vor, der kaum Rückschlüsse auf die allgemeine Praxis erlaubt.

In Did 9 und 10 greift zwar das Symposionmodell nicht, da hier Becher und Brot (in 9,2–4 sogar in dieser Reihenfolge!) Bestandteile der gleichen Mahlzeit sind, auf die in 10,1–5 zurückgeblickt wird, aber das relativ offene Ende der Mahlliturgie in Did 10,6 lässt unschwer eine Fortsetzung der Gemeindegemeinschaft mit Verkündigung, Unterweisung und Lobliedern als denkbar erscheinen. Ebenso wenig ist für die paulinischen Gemeinden eine Alternative zwischen Zusammenkünften zum Herrenmahl und Gemeindeversammlungen zu postulieren, an denen Glossolie und Prophetie stattfanden (I Kor 14,23). Insofern ist das hellenistische Gastmahl als soziokultureller Kontext der frühchristlichen Mahlpraxis unbestreitbar, zumal der Synagogengottesdienst keine Vorstufe darstellt.⁵³ Anderes ist dagegen nicht aus der hellenistischen Mahlpraxis, auch

⁴⁹ Dazu vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 99–129; weiterhin DE JONGE, „The Early History of the Lord's Supper“, 223–230; H. J. de Jonges Anregungen sind aufgenommen bei VALERIY A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 62–65; vgl. jetzt auch HENK JAN DE JONGE, „The Community Supper according to Paul and the Didache“.

⁵⁰ So ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 31f.

⁵¹ Dazu s.u. 8.5. ‚Brotbrechen‘ als Bezeichnung des frühchristlichen rituellen Gemeindegemahls.

⁵² Die Kommentatoren rätseln bzw. geben kaum Auskunft: HANS CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, 125; V 7 und V 11 sind von Lk in einen vorgegebenen Zusammenhang z.T. ungeschickt eingeschoben, und „aus den redaktionellen Zusätzen (sind) keine Schlüsse auf Ablauf und Bestandteile der Liturgie zu ziehen, da sie gar nicht auf rituelle Exaktheit aus sind.“ Der Sinn von V 11 ist damit jedoch nicht erklärt. JÜRGEN ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 299 (zu V 11): Paulus setzt den Gottesdienst fort. „Nun feiert er mit der Gemeinde zu mitternächtlicher Stunde das Mahl des Herrn“. Hat bisher reine Wortverkündigung stattgefunden? So offenbar ALFONS WEISER, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, 563. Falls bei Lukas das „Brotbrechen“ noch mit einer echten Sättigungsmahlzeit verbunden war, ist das kaum plausibel.

⁵³ Das betont DE JONGE, „The Early History of the Lord's Supper“, 225f; DERS., „The Community Supper according to Paul and the Didache“, 31–33. In 1QS VI 2–13 ist ein Gemeinschaftsmahl mit gemeinsamer Be-

nicht der der hellenistischen Vereine ableitbar, so die offenbar früh einsetzende Praxis der wöchentlichen Gemeindegemeinschaften und der Ritus der Lob- bzw. Dankgebete über Brot und Becher.

7. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund: Die jüdischen Mahlgebete

Die Nähe der Mahlgebete von Did 9 und 10 zu jüdischen Mahlgebeten ist schon früh erkannt worden und grundsätzlich auch unumstritten. Diese Nähe betrifft

a) die Tatsache der Gebete selbst

- das Gebet über dem Becher (Did 9,2) hat seine Entsprechung im Lobspruch (*berakha*) über dem Becher beim jüdischen Mahl;
- das ausführliche Abschlussgebet Did 10,1–5 hat seine Entsprechung in der *birkat-hamazon*, dem Lobgebet nach dem Mahl;

b) einzelne Motive der Gebete.

Besonders das ausführliche Abschlussgebet von Did 10,1–5 hat Anlass gegeben, es direkt mit dem jüdischen Nachtschmählgebet zu vergleichen.⁵⁴ Man kann dann versuchen, die einzelnen Unterschiede als Resultat eines traditionsgeschichtlichen Prozesses und auch bewusster Adaption zu interpretieren. Beides ist sicher in Betracht zu ziehen, doch ist es fraglich, ob man die vorliegenden Gebete als Abwandlung eines bereits fixierten Gebetsmodells ansehen kann. Da die tatsächlichen literarischen Zeugnisse zeitlich erheblich später sind, ist für das Judentum des 1. und 2. Jh. n.Chr. (in seinen ja durchaus unterschiedlichen Ausprägungen) mit einer erheblichen Bandbreite der damals tatsächlich verwendeten Gebetsformulierungen und -texte zu rechnen.⁵⁵ Übereinstimmungen der

ration vorgesehen, doch handelt es sich hier um eine offenbar beständig zusammenlebende Gemeinschaft. Einen Sonderfall stellt auch das Mahl der Therapeuten mit seiner Abfolge von Unterweisung – Mahl – Chorgesang und -tanz dar (Philo, *VitCont* 66–90). Charakteristisch ist, dass das Therapeutenmahl nachts begangen wurde, während der Synagogengottesdienst am Tage stattfand und damit gerade keine Brücke zum rituellen Mahl der frühchristlichen Gemeinde bildet, das als echtes Sättigungsmahl erst gegen oder nach Sonnenuntergang begann.

⁵⁴ Aus der neueren Literatur ist hier vor allem die ausführliche Analyse von VAN DE SANDT/FLUSSER, *The Didache*, 310–329 zu verweisen, vgl. auch CLAUSSEN, „The Eucharist in the Gospel of John and in the *Didache*“, 144–151.

⁵⁵ Das betont ROUWHORST, „Didache 9–10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Liturgy Eucharist“, 149–151; vgl. GERARD ROUWHORST, „The Roots of the Early Christian Eucharist; Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?“, 300–302. Noch weitergehend CLEMENS LEONHARD, „Blessings over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two Independent Traditions“, der für eine Entstehung der jüdischen Lobgebete über Brot und Wein erst im 2. Jh. n.Chr. plädiert, weil diese Gebete an die Stelle der mit der Zerstörung des Tempels erloschenen Zehntpflicht traten. Diese Funktion haben die jüdischen *berakhot* über Brot und Wein sicher erst nach 70 n.Chr. erhalten. Doch schließt dies eine entsprechende Gebetspraxis vor 70 n.Chr. nicht aus. Vor 70 n.Chr. zu datieren ist auf jeden Fall 1QS VI 6, wo vom Sprechen des Lobgebets über Brot und Wein gehandelt wird. Für I Kor 10,16 ist davon auszugehen, dass diese Formulierung ohne eine entsprechende jüdische Gebetspraxis, d.h. ohne ein Lobgebet über dem Wein, kaum denkbar ist. Vgl. auch das vorsichtige Urteil von GERARD ROUWHORST, „Identität durch Gebet“, 52, der davon ausgeht, „dass die ‚Tischgebete‘ des frühen Christentums und des kontemporären Judentums ... sich mehr oder weniger gleichzeitig entwickelt haben, teilweise unabhängig voneinander und teilweise wahrscheinlich auch in Reaktion gegeneinander.“

Did mit zeitlich wesentlich späteren literarischen Gebeten sind daher nicht im Sinne einer literarischen Abhängigkeit (samt Veränderungen) zu interpretieren, sondern als Hinweise auf einen gemeinsamen Traditionshintergrund. Die vorliegenden Gebete sind damit als eigenständige Formulierungen im Rahmen der jüdischen Gebetstradition zu verstehen.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Verwendung von εὐλογεῖν (loben) und εὐχαριστεῖν (danken) in frühchristlichen Mahltexten und die davon abgeleitete Bezeichnung des rituellen Mahls als εὐχαριστία (Danksagung/,Eucharistie') zu beurteilen.

8. Die Verwendung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν in den frühchristlichen Mahlgebeten und die Bezeichnungen ‚Eucharistie‘ und ‚Brotbrechen‘

8.1. Die allgemeine Form des Lobgebets (*berakha*/εὐλογία)

Die späteren jüdischen Mahlgebete haben die Form einer *barakha*, d.h. eines an Gott gerichteten Lobpreises. Diese Gebetsform konnte in sehr verschiedenen liturgischen und privaten Zusammenhängen verwendet werden, war also nicht auf die Mahlsituation beschränkt. Seine Wurzeln sind bereits im Alten Testament erkennbar:

Gen 24,27: „Gelobt sei Jahve, der Gott meines Herrn Abraham, der seine Güte und Treue meinem Herrn nicht entzogen hat.“

Ps 28,6: „Gelobt sei Jahve, denn er hat den Ruf meines Flehens gehört.“

Ps 31,22: „Gelobt sei Jahve, denn wunderbar hat er mir seine Gnade erwiesen in einer festen Stadt.“

Ps 66,20: „Gelobt sei Gott, der mein Gebet nicht abgewiesen hat.“

Ps 72,18: „Gelobt sei Jahve, Gott, der Gott Israels“.

Die griechische Wiedergabe der Eingangswendung אֲשֶׁר ... יְהוָה אֱלֹהֵי bzw. בְּרִיךְ יְהוָה כִּי lautet jeweils εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς ..., ὃς ... (Gen 24,27; vgl. Ps^{LXX} 71,18) bzw. εὐλογητὸς κύριος, ὅτι ... (Ps^{LXX} 27,6; 30,22; 65,20).⁵⁶ Im Neuen Testament begegnet diese Benediktion in der Form εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ..., ὁ ... (II Kor 1,3f, vgl. Eph 1,3 und I Petr 1,3). Jeweils ist damit ein Lobpreis Gottes durch den Menschen gemeint, keineswegs, dass der Mensch Gott ‚segnet‘.⁵⁷

Die grundsätzliche Wiedergabe von בְּרַךְ durch εὐλογεῖν in der LXX ist keineswegs selbstverständlich.⁵⁸ Die übliche Bedeutung von εὐλογεῖν im Griechischen ist „loben, preisen“; בְּרַךְ hat diese Bedeutung jedoch nur in hymnischen bzw. liturgischen Kontexten (Psalter). Nur hier ist der Mensch Subjekt von בְּרַךְ, das sich an Gott richtet.⁵⁹ Während also in diesen Fällen eine echte Entsprechung gegeben ist, trifft dies für die sonstige Wiedergabe von בְּרַךְ durch εὐλογεῖν nicht zu. Sofern Gott (oder ein Patriarch wie Jakob in Gen 27) Subjekt von בְּרַךְ ist, das sich

⁵⁶ Zur weiteren Geschichte dieser Benediktion im frühjüdischen und rabbinischen Bereich vgl. PETER SCHÄFER, „Benediktionen I. Judentum“.

⁵⁷ Eine andere feste Benediktionsformel, findet sich in der Qumranliteratur: ... אֲדוּכָה אֲדוּנִי כִי „ich preise dich, mein Herr, denn ...“, s. 1QH II 20,31; III 19; IV 5 u.ö.; vgl. bereits Ps 7,18.

⁵⁸ Zum Folgenden vgl. die überzeugende Analyse von JAN JOOSTEN, „Le Vocabulaire de la Septante et la Question du Sociolecte des Juifs Alexandrins: Le Cas du Verbe ΕΥΛΟΓΕΩ «Benir»“, 13–23 und JERKER BLOMQUIST/KARIN BLOMQUIST, „Eucharist terminology in Early Christian Literature“ „4.2.1. εὐλογία and εὐχαριστία“ in dieser Publikation, Band I, 389–421.

⁵⁹ Zur Verwendung von בְּרַךְ/*brk* in Bezug auf Gott vgl. CARL A. KELLER, „ברך *brk* pi. segnen“, 357. 361. 366;.

auf den Menschen bezieht, dann hat es die Bedeutung „segnen“, wird aber gleichwohl in der LXX mit εὐλογεῖν wiedergegeben.⁶⁰ Damit gewinnt εὐλογεῖν in den entsprechenden LXX-Zusammenhängen – aber eben nur dort – die Bedeutung „segnen.“ Die normale Bedeutung „preisen, loben“ besteht daneben natürlich uneingeschränkt fort und gilt in der LXX in all den Fällen, in denen ein Mensch Subjekt des εὐλογεῖν ist.

8.2. Das Lobgebet in der Mahlsituation

In Mk 6,41 (par. Mt 14,19) und 14,22 (par. Mt 26,26) wird jeweils in einer Mahlsituation εὐλογεῖν absolut gebraucht; εὐλογεῖν meint also an diesen Stellen „das Lobgebet sprechen“:

Καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους (Mk 6,41).

Und er nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte zum Himmel, sprach das Lobgebet und brach die fünf Brote.

bzw.: καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς (Mk 14,22).⁶¹

Und als sie gegessen hatten, nahm der das Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gab es ihnen.

Vor diesem Hintergrund ist I Kor 10,16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; zu übersetzen: „Der Becher des Lobgebets, über dem wir das Lobgebet sprechen, ist er nicht die Anteilhabe am Blut Christi?“⁶²

8.3. Die Verwendung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν in den Mahlgebeten

Auffällig ist, dass in den neutestamentlichen Mahlberichten (Speisungserzählungen, Einsetzungsworte) εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν abwechselnd verwendet werden. So hat Mk in 6,41 in Bezug auf Brot und Fische εὐλογεῖν, in Mk 8,6f dagegen zunächst εὐχαριστεῖν (für die Brote), sodann εὐλογεῖν (für die Fische). Mt und Lk folgen ihm jeweils;⁶³ dagegen hat Joh 6,11 ausschließlich εὐχαριστεῖν. Bei den Einsetzungsworten ergibt sich ein ähnliches

⁶⁰ JOOSTEN, „Le Vocabulaire de la Septante et la Question du Sociolecte des Juifs Alexandrins: Le Cas du Verbe ΕΥΛΟΓΕΩ «Benir»“, 19f führt dies darauf zurück, dass offensichtlich die Wiedergabe von בָּרַךְ durch εὐλογεῖν in der alexandrinischen Liturgie fest verankert war und so auch bei der Übersetzung der Gen zur Anwendung kam.

⁶¹ Von hier aus sind auch die Fälle Lk 9,1 (par. zu Mk 6,41), wo Lk αὐτοῦς hinzufügt, und Mk 8,7 (εὐλογήσας αὐτὰ nach absolutem εὐχαριστήσας in 8,6!) zu beurteilen: Ἐ sprach das Lobgebet in Bezug auf sie (die Brote bzw. Fische).

⁶² Die häufig zu findende Übersetzung „Der Segensbecher, den wir segnen, ...“ ist nicht nur ungenau, sondern auch irreführend. Im Gebet über dem Becher werden weder die Empfänger noch gar Gott ‚gesegnet‘; ein sich auf die Mahlteilnehmer beziehender Segenswunsch liegt nicht vor; und Gott selbst zu segnen, wäre widersinnig, wenn denn Segnen bedeutet, dass „Menschen auf andere [d.h. Menschen! D.-A.K.] d. Gnade Gottes [sic!] herabrufen“ (so zutreffend WALTER BAUER/KURT ALAND/BARBARA ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 653). Erst recht wird nicht der Becher oder sein Inhalt gesegnet, was auf eine Konsekration hinauslaufen würde. Vielmehr wird in dem als Gottes(!)lob formulierten Gebet dieser für die Gabe des Mahls gepriesen. Die Bedeutung „Weihe“, die BAUER/K. ALAND/B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 653 (s.v. εὐλογία 4) für I Kor 10,16 postulieren, ist nicht zu belegen, vgl. KOCH, „Die eucharistischen Gebete von Didache 9 und 10 und das Rätsel von Didache 10:6“, 201 Anm. 21. Im übrigen ist zu beachten, dass εὐλογεῖν in der Bedeutung „Segnen“ auch nur in einem begrenzten Bereich innerhalb der LXX vorkommt; dazu s.o. 8.1. (Ende).

⁶³ Bei Lk gilt dies natürlich nur für Lk 9,10, da Mk 8,1–10 bei Lk keine Entsprechung hat.

Bild: Mk 14,22f hat beim Brotwort εὐλογεῖν, beim Becherwort εὐχαριστεῖν (ebenso Mt); Lk verwendet dagegen jeweils εὐχαριστεῖν (Lk 22,17.19).

Im Unterschied zu εὐλογεῖν findet sich εὐχαριστεῖν nicht in der LXX. Das im nachklassischen Griechisch weit verbreitete Verb (samt zugehörigem Nomen)⁶⁴ erscheint erst in den von vornherein griechisch abgefassten Schriften.⁶⁵

Bemerkenswert ist der Befund bei Philo: Aufgrund der LXX ist bei ihm εὐλογεῖν/εὐλογία durchaus vertreten, erkennbar häufiger ist jedoch das von der LXX her nicht vorgegebene εὐχαριστεῖν/εὐχαριστία.⁶⁶ Dabei begegnet εὐχαριστία nicht nur in der geläufigen Bedeutung der ‚dankbaren Gesinnung‘ oder der einer konkreten ‚Dankesbezeugung‘ (etwa durch das Opfer), sondern es steht auch vereinzelt parallel zu εὐχή (Gebet) und ὕμνος (Lied, Gesang) d.h. als ‚Dankgebet‘:

VitMos II 42 (vom Fest auf der Insel Pharos zur Erinnerung an die Übersetzung der Tora ins Griechische):

μετὰ δὲ τὰς εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας οἱ μὲν πηξάμενοι σκηνὰς ἐπὶ τῶν αἰγιαλῶν οἱ δ' ἐπὶ τῆς αἰγιαλίτιδος ψάμμου κατακλινέντες ἐν ὑπαίθρῳ μετ' οἰκείων καὶ φίλων ἐστιῶνται.

Nach den Gebeten und Dankgebeten veranstalten sie, nachdem die einen am Strand Zelte aufgeschlagen haben, und die anderen sich am Sandstrand unter freiem Himmel niederlegen, mit ihren Angehörige und Freunden ein großes Fest.

SpecLeg I 97 (über die Gebete des Hohenpriesters):

μὲν γὰρ ἄλλων οἱ ἱερεῖς ὑπὲρ οἰκείων καὶ φίλων καὶ πολιτῶν αὐτὸ μόνον εἰώθασι τὰς τε εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν, ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, πυρός, τὰς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται.

Die Priester der anderen Völker pflegen die Gebete und Opfer nur für ihre Angehörigen und Freunde und Mitbürger durchzuführen, der Hohepriester der Juden verrichtet dagegen die Gebete und Dankgebete nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Bestandteile der Natur, für Wasser, Luft und Feuer.

SpecLeg I 224 (Vom Lobopfer):

τῆς δὲ τοῦ σωτηρίου θυσίας ἐν εἴδει περιλαμβάνεται ἡ λεγομένη τῆς αἰνέσεως, ἥτις λόγον ἔχει τοιόνδε· ὁ μηδενὶ τὸ παράπαν ἀβουλήτω περιπεσῶν, μήτε κατὰ σῶμα μήτε κατὰ τὰ ἐκτός, ... ἀναγκαιῶς ὀφείλει τὸν κυβερνήτην θεὸν ... ὕμνοις τε καὶ εὐδαιμονισμοῖς καὶ εὐχαῖς θυσίαις τε καὶ ταῖς ἄλλαις εὐχαριστίαις εὐαγῶς ἀμείβεσθαι·

In der Gattung des Rettungsofers ist auch das sogenannte Lobopfer enthalten, das folgende Bedeutung hat: Wer weder in Bezug auf den eigenen Leib als auch auf die äußeren Güter in keiner Weise in irgendeine missliche Lage geraten ist, ..., der wird auf sich jeden Fall gegenüber dem Steuermann, nämlich Gott, ..., durch Hymnen, Lobpreisungen, Gebete, Opfer und andere Dankgebete in frommer Weise erkenntlich erzeigen.

SpecLeg I 272 (über Hymnen und Dankgebete als Opfer):

κἂν μέντοι μηδὲν ἕτερον κομιζῶσιν αὐτοὺς φέροντες πλήρωμα καλοκάγαθίας τελειότατον τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν, ὕμνοις καὶ εὐχαριστίαις τὸν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα θεὸν γεραίροντες.

⁶⁴ Zum Folgenden vgl. HANS CONZELMANN, „εὐχαριστέω κτλ.“.

⁶⁵ Jdt 8,25; Weish 18,2; II Makk 1,11; 10,7^A; 12,31; III Makk 7,16 (εὐχαριστεῖν) und Est 8,12d; Weish 16,28; Sir 37,11; II Makk 2,27 (εὐχαριστία).

⁶⁶ Zur Verwendung vgl. JEAN LAPORTE, *Eucharistia in Philo*, 25–47.

Auch wenn sie (die Opfernden) nichts anderes darbringen, und (nur) sich selbst bringen, bringen sie die vollendete Fülle der Tugend als das beste Opfer dar, indem sie mit Gesängen und Dankgebeten Gott als Wohltäter und Retter ehren.

Daraus kann der Schluss gezogen werden, dass εὐχαριστεῖν als Alternative zu εὐλογεῖν offenbar im Vordringen war, aber, da der alttestamentlich-hebräische Hintergrund fehlte, noch nicht derart fest verwurzelt war wie εὐλογεῖν. Interessant ist, dass sich im Urchristentum als früheste Bezeichnung für das rituelle Mahlgebet die Bezeichnung εὐλογία findet (I Kor 10,16), diese jedoch bald von εὐχαριστία abgelöst wurde. Für diese Entwicklung sind Did 9 und 14 die ältesten Belege.

8.4. *Εὐχαριστία als Bezeichnung des frühchristlichen Mahlritus*

Es ergibt sich damit, dass der frühchristliche Sprachgebrauch von εὐχαριστεῖν/εὐχαριστία zwar durchaus im jüdischen Rahmen bleibt, sich aber eines offenbar noch nicht fest geprägten Begriffs bedient. Die Weiterentwicklung zu εὐχαριστία als Bezeichnung des rituellen Mahls selbst ist dann eindeutig eine innerchristliche Entwicklung, die allerdings bereits in Did 9 vorliegt. Einerseits ist in der Aufforderung οὕτως εὐχαριστήσατε (9,2; 10,1) mit εὐχαριστεῖν der Vollzug des Dankgebets gemeint. Die Übersetzung kann hier also nur lauten „So sollt ihr danken“. Bemerkenswert ist auch die Formulierung von Did 14,1:

Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε.

An jedem Herrentag, wenn ihr zusammenkommt, brecht das Brot und sagt Dank.

Hier sind zwei wesentliche Momente des rituellen Mahls nebeneinander genannt: Das Brotbrechen und das Sprechen des Dankgebets.

Gleichzeitig wird in 9,5 der gesamte Vorgang des rituellen Mahls als εὐχαριστία bezeichnet, wenn es heißt:

μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου.

Niemand aber soll von eurer ‚Danksagung‘ essen oder trinken (sic!) als die, die getauft sind auf den Namen des Herrn.

Dies gilt aber auch schon für 9,1, wenn dort im Blick auf die folgenden Gebete einschließlich der liturgischen Anweisungen nicht von εὐχαριστία im Plural die Rede ist, sondern als Oberbegriff für den gesamten Vorgang des rituellen Mahls „Eucharistia“ im Singular gebraucht wird.

In der Did liegt somit die Herkunft der Bezeichnung εὐχαριστία für das rituelle Mahl der christlichen Gemeinden klar zu Tage: Zentrales Element, durch welches das Mahl zum rituellen Mahl wird und seine entscheidenden Interpretationen enthält, sind die Dankgebete (εὐχαριστία). Diese werden auch, als unverzichtbare Basis für das rituelle Mahl, in der Gemeindeordnung der Did eindeutig vorgeschrieben (etwa im Unterschied zu den ergänzenden Gebeten der Propheten, vgl. 10,7). Von diesem zentralen Moment her empfängt der gesamte Vorgang, der ja an sich ein Mahlvorgang ist, seinen Namen. Der Rückbezug auf den Vorgang des Dankgebets ist aber in der Did noch voll erkennbar.

8.5. ‚Brotbrechen‘ als Bezeichnung des frühchristlichen rituellen Gemeindemahls

In Did 14,1 und Act 2,42.46; 20,7.11 wird das für christliche Gemeinden charakteristische Mahl als ‚Brotbrechen‘ (κλάσις τοῦ ἄρτου bzw. verbal als κλᾶν ἄρτον ‚das Brot brechen‘) bezeichnet. Bemerkenswert ist die Formulierung in Did 14,1

Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε.

An jedem Herrentag, wenn ihr zusammenkommt, brecht das Brot und sagt Dank.

Durch den Doppelausdruck ‚Brotbrechen‘ und ‚Danksagen‘ (und vor dem Hintergrund von Did 9f ohnehin) ist eindeutig, dass es sich dabei um *das* rituelle Gemeindemahl, die ‚Eucharistie‘, handelt. Auch bei Lukas ist an ein Gemeinschaftsmahl gedacht, das die Gemeinden in Rückbindung an die Person Jesu begehen.

Dabei gilt die Geste des Brotbrechens offenbar als besonders charakteristisch, so dass dieser Vorgang zur Bezeichnung des Mahls insgesamt werden konnte. Der Vorgang des Brotbrechens als solcher ist auch in rabbinischen Texten belegt,⁶⁷ allerdings ohne jede eigenständige Bedeutung. Zwar ist kaum anzunehmen, dass der Gestus der Brotbrechens im frühen Christentum ‚erfunden‘ wurde, doch erhielt er hier ganz offenkundig eine besondere Bedeutung. Hypothesen, hierin einen eigenständigen Mahltyp zu sehen, sind jedoch ausgesprochen problematisch. In Did 14,1 kann man sehen, dass ‚Brotbrechen‘ auch innerhalb einer Eucharistie mit Brot und Becherhandlung als charakteristisches Element hervorgehoben werden kann und so zur Bezeichnung des Gesamtvorgangs dient. Allerdings ist dieser Vorgang nicht beliebig. Voraussetzung ist, dass dem Brotbrechen eine besondere Bedeutung zugemessen wird. Dem entspricht, dass innerhalb von Did 9 der Schwerpunkt der Interpretation nicht mit der Kelch-, sondern mit der Brothandlung verbunden ist.

Offenbar setzt auch Lukas ein Gemeindemahl voraus, in dem das Schwergewicht auf der Brothandlung liegt, wobei eine Becherhandlung nicht ausgeschlossen ist, aber deutlich in den Hintergrund tritt. Der Hintergrund für das ‚Brotbrechen‘ der Apostelgeschichte ist dann nicht das letzte (Passa-)Mahl Jesu mit seinen Jüngern (Lk 22,16–20), sondern das Mahl des Auferstandenen mit zweien seiner Jünger in Emmaus (Lk 24,13–32), die ihn am ‚Brotbrechen‘ erkennen (24,30) – wobei diese Szene ihrerseits auf die Speisungserzählung Lk 9,12–17 zurückverweist⁶⁸ und zugleich den Hintergrund für das ‚Brotbrechen‘ der Gemeinde in der Apostelgeschichte bildet. Das ‚Brotbrechen‘ ist also keineswegs ein beliebiges Essen, sondern ein rituelles Mahl, das durch den Rückbezug auf die Person Jesu und die von ihm vermittelten Gaben charakterisiert ist.

Der Orientierung des rituellen Mahls am Auferstandenen entspricht, dass in der lukanischen Christologie die eigenständige Bedeutung des Todes Jesu deutlich zurücktritt. So hat im lukanischen Christuskerygma von Act 2,22–24 der Tod Jesu keine Heilsbedeutung. Entscheidend ist die Überwindung des Todes, nämlich dass „der Tod ihn nicht festhalten konnte“ (2,24). Dem entsprechend bezeichnet Lk Jesus in Act 3,15 auch „Anführer des Lebens“/ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς. Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Mahlgebete der Did.

⁶⁷ Vgl. GERARD ROUWHORST, „Faire Memoire par un geste: La fraction du pain“, 80.

⁶⁸ So mit ANDREAS LINDEMANN, „Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk“, 209–212.

9. Die Inhalte der Mahlgebete

9.1. Die paulinischen Mahlgebete

Der Inhalt der Lobgebete der paulinischen Mahlfeiern ist nicht überliefert. Immerhin gibt I Kor 10,16 einen Hinweis: Wenn die Kelchhandlung, also die Austeilung des Kelchs und das dazugehörige Lobgebet, zur „Anteilhabe am Blut Christi“ führen, dann muss dies auch der Gegenstand des Lobgebets über dem Kelch gewesen sein⁶⁹ – und mit dem Thema αἷμα verbindet sich natürlich die sühnende Wirkung des Todes Jesu (vgl. Röm 3,25). Entsprechendes ist auch für das Lobgebet über dem Brot anzunehmen, wenn denn das Brotbrechen zur Anteilhabe am σῶμα Χριστοῦ führt – und nach I Kor 11,24 ist das ausgeteilte Brot „der Leib für uns“.

Dies wird durch I Kor 11,26 bestätigt: Dort erklärt Paulus in Blick auf die regelmäßige Herrenmahlfeier:

ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

Sooft ihr nämlich dieses Brot esst und den Becher trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn bis dass er kommt.

Diese ‚Verkündigung‘ kann nur in den Mahlgebeten über Brot und Wein bestanden haben. Und das heißt umgekehrt: Zentraler Inhalt der Mahlgebete war – jedenfalls für die paulinischen Gemeinden – der ‚Tod des Herrn‘.⁷⁰

9.2. Die Mahlgebete von Did 9–10

9.2.1. Die Heilsgüter in den Mahlgebeten

In den Mahlgebeten von Did 9–10 wird dagegen kein Bezug zwischen dem Kelch und dem αἷμα Χριστοῦ oder dem Brot und dem σῶμα Χριστοῦ hergestellt. Es fehlt auch inhaltlich jeder Bezug zum Tod Jesu und dessen Heilswirkung. Die Heilsgüter, die in den Mahlgebeten der Did genannt werden, sind vielmehr:

ἡ ἀγία ἄμπελος Δαβὶδ (9,2)

ζωή (9,3), ἀθανασία (10,2), ζωὴ αἰώνιος (10,3)

γνώσις (9,3 und 10,2)

πίστις (10,2)

Die Einwohnung des Gottesnamens in den Herzen der Mahlteilnehmer (10,2)

‚Geistliche Speise und geistlicher Trank‘ (10,3)

Die Macht Gottes (10,4: πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ).

⁶⁹ Es kann ausgeschlossen werden, dass dies nur die Sicht des Paulus war, während die Praxis der Gemeinde ganz anders aussah. Vielmehr sind aus I Kor 10,16 durchaus verlässliche Schlüsse auf die Mahlpraxis in Korinth möglich. Paulus behandelt ja in I Kor 10 überhaupt nicht das Herrenmahl, sondern die Frage des Götzennopferfleisches. In diesem Zusammenhang hat der Rückbezug auf das Herrenmahl eine rein argumentative Funktion. Um diese Funktion aber erfüllen zu können, muss die hier vorausgesetzte Mahlpraxis der Gemeinde bekannt und auch von ihr akzeptiert sein.

⁷⁰ Anders DE JONGE, „The Community Supper according to Paul and the Didache“, 36: Aus der Tatsache, dass die Einsetzungsworte auch in den paulinischen Gemeinden nicht zur rituellen Mahlfeier gehörten, schlussfolgert er, „that there was no occasion for an explicit interpretation of the significance of the bread and wine“ (36). Doch ist dabei die Bedeutung der Lobgebete über dem Brot und dem Becher (vgl. I Kor 10,16) nicht berücksichtigt.

Zweimal wird im Anschluss an den Dank für die empfangenen Heilsgüter eine Bitte formuliert, die sich jeweils auf die Kirche bezieht: Es wird um deren Sammlung von den Enden der Erde (9,4) bzw. aus den vier Winden (10,5) gebetet, sowie um deren Bewahrung, Vollendung und endzeitliche Errettung (10,5).

Dreimal erscheint Jesus als Vermittler der Heilsgaben, und zwar so, dass jeweils gesagt wird ... ἡς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου/„... die du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Knecht“, und zwar in 9,2, und 9,3 beim Kelch- und beim Brotgebet, und dann im Schlussgebet 10,2. Die Wendung ist so stereotyp formuliert, dass man sie als „Vermittlungsformel“ bzw. „Offenbarungsformel“ bezeichnen kann. Eine verkürzte Fassung liegt in 10,3 vor, wo gesagt wird, dass Gott die geistliche Speise und den geistlichen Trank gegeben hat „zum ewigen Leben durch Jesus, deinen Knecht“.

Eine Präzisierung der Vermittlerrolle Jesu erfolgt nicht. Deutlich ist immerhin: Jede soteriologische Funktion im Sinne der antiochenisch-paulinischen Mahlüberlieferung fehlt. Dieser negative Befund entspricht der Situation in der judenchristlichen Logienquelle, in der Jesus als der künftige Menschensohn-Richter angekündigt wird, der Tod Jesu dagegen keine positive Funktion hat. Auffällig ist gleichzeitig die wichtige Rolle der Themen „Leben“ und „Erkenntnis“ in den Mahlgebeten der Did. Und man kann schlussfolgern: Jesus, der jeweils ausdrücklich als ‚Knecht Gottes‘ bezeichnet wird, ist hier als prophetischer Bote verstanden,⁷¹ der durch seine Botschaft die Möglichkeit der Erkenntnis und so den Weg zu Leben und Unsterblichkeit eröffnet hat. Dieser positive Befund hat übrigens ebenfalls seine Entsprechung in der Logienquelle. In Lk 10,21–24/Mt 11,25–27; 13,16f wird Jesus als der Mittler verstanden, der die nur ihm zuteil gewordenen Offenbarung weitergibt, und zwar „dem, dem er es enthüllen will“.⁷²

Die Wahl der παῖς-Titulatur ist in diesem Zusammenhang kein Zufall. Sie ist für Propheten allgemein weit verbreitet, vgl. III Esr 8,79, Jer 33,5^{LXX}; 42,15^{LXX}; 51,5^{LXX}; auch David, der als Prophet gilt, wird als παῖς bezeichnet, vgl. Act 2,30, 4,25. Ein Bezug auf Jes 53 liegt in keinem dieser Fälle vor und ist auch für Did 9,2f nicht zu postulieren.⁷³ Dabei ist es unzutreffend, aus der Verwendung der παῖς-Titulatur auf ein besonders hohes Alter zu schließen. Sie begegnet auch noch MartPol 14,1,3. Für die spezielle Funktion der παῖς-Christologie zur Hervorhebung der Rolle Jesu als prophetischem Mittler spricht auch, dass in Did 9–10 durchaus weitere Hoheitsbezeichnungen verwendet werden: In der Schlussdoxologie nach der Bitte um die Sammlung „deiner ekklesia“ wird ausdrücklich formuliert: „Dein ist die Herrlichkeit ... durch Jesus Christus“ (9,4), und in 9,5 wird ein Wort der Jesusüberlieferung ausdrücklich als ein Wort des κύριος eingeführt. Die christologischen Titel werden also offenbar sehr differenziert eingesetzt.

Mit der Betonung des Lebens als Heilsgabe ergibt sich zugleich eine Berührung mit dem Eucharistieverständnis von Joh 6. Auch in Joh 6 bedeutet das Mahl zentral die Gabe des Lebens, wie schon der doppelte Ausgangspunkt der Brotrede, das Speisungswunder und das Ich-Bin-Wort vom Brot des Lebens, zeigt. Darauf wird am Schluss der eucharistischen Ausführungen in Joh 6,58 (ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα) zurückgegriffen.. Auch die Zusammenordnung von γνῶσις und πίστις in Did 10,2 entspricht der Verbindung von γινώσκειν und πιστεύειν in Joh 6,69.

⁷¹ Vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 441–449.

⁷² Zur Analyse vgl. MICHAEL WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 387–390.

⁷³ Zutreffend KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 447: „Jesus als παῖς ist prophetischer Mittler“.

Bemerkenswert ist, dass im Anschluss an das mit *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε* beginnende abschließende Dankgebet (10,1) mit neuer Anrede (*Σύ, δέσποτα παντοκράτορ*) ein weiterer Gebetstext folgt, der nicht ausdrücklich als Dankgebet formuliert ist, sondern eher als beschreibendes Gotteslob bezeichnet werden kann, in der Funktion aber einem Dankgebet entspricht. Gegenstand dieses Gebets sind *πνευματικὴ τροφή καὶ ποτόν*, d.h. hier wird das rituelle Mahl selbst in den Dank einbezogen.

Der Gesamtcharakter von 10,2–3 als Dankgebet wird dadurch hervorgehoben, dass in 10,4 als Abschluss nochmals die *εὐχαριστοῦμέν σοι*-Wendung vom Gebetsbeginn in 10,2 aufgenommen wird. Interessant ist auch, womit auf diese Weise die Gebetsabfolge von 10,2–4 gerahmt ist: Am Beginn steht der Dank für die Einwohnung des ‚Namens‘ (Gottes) in ‚unseren Herzen‘ (10,2), am Schluss der Dank für die Macht Gottes (10,4). Zum einen wird so die Anwesenheit Gottes während des rituellen Mahls hervorgehoben: Gott ist in den Mahlteilnehmern präsent.⁷⁴ Andererseits wird durch den Dank für die Macht Gottes der Übergang zur Bitte um Bewahrung, Vollendung und Sammlung der *ἐκκλησία* (10,5) hergestellt.

9.2.2. Der „Heilige Weinstock Davids“ (Did 9,2)

Das Dankgebet über dem Becher, mit dem der liturgische Abschnitt über die Eucharistie überhaupt beginnt, ist ausgesprochen rätselhaft:

Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.

Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechts, den du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Knecht.

Für das Verständnis dieses Gebets ergeben sich mehrere eng miteinander verflochtene Schwierigkeiten:

- welche metaphorische Bedeutung der „heilige Weinstock“ im Zusammenhang der Mahlsituation haben soll;
- wie die Verbindung dieses ‚heiligen Weinstocks‘ mit David zu denken ist;
- wie die in den übrigen Teilen der Mahlgebete unproblematische Vermittlungs- bzw. Offenbarungsformel „die du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Knecht“ auf den ‚heiligen Weinstock‘ bezogen werden kann.

Der Begriff *ἄμπελος*/Weinstock, Weinrebe (und damit eng verwandt *ἄμπελών*/Weinberg) bietet mehrere Assoziationsmöglichkeiten für ein metaphorisches Verständnis. Grundvoraussetzung ist, dass es sich beim Weinstock um ein ausgesprochen wertvolles Gewächs handelt, das aber auch der besonderen Pflege und Zuwendung bedarf.⁷⁵

a) Israel als Weinstock Gottes

In dieser Verwendung bringt die Metapher vor allem die Erwählung des Volkes durch Gott zum Ausdruck, der sich seinem ‚Weinstock‘ zugewandt und ihn gepflegt hat. Dies

⁷⁴ Voraussetzung ist die Übertragung der Tempelterminologie auf die Gemeinde bzw. den einzelnen Mahlteilnehmer; vgl. I Kor 3,16; 6,19; Eph 2,21; Barn 6,15; zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund s. DIETER ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 166; GERHARD SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, 241.

⁷⁵ Zum Weinanbau in der Antike vgl. als erste Übersicht KAI RUFFING, „Wein“, 424–432.

wird in Ps 80,9–17 im Rückblick auf die Herausführung aus Ägypten und die Landnahme konkretisiert – um jetzt in einer Notsituation erneut Gottes Zuwendung zu erbitten. Umgekehrt wird die Fürsorge Gottes für seinen ‚Weinstock‘ Israel zum Argument in den prophetischen Anklagen Jer 2,21; Jes 5,1–7.⁷⁶

b) Der Weinstock als Inbegriff endzeitlicher Segensfülle

In Jes 27,2–6 ist dann das Bild vom Weinberg ins Eschatologische gewendet und beschreibt die künftige Existenz des Gottesvolkes als ein Leben unter Gottes Schutz. In Jes 65,21 und I Hen 10,19 ist die überreiche Fülle des Weinbergs fester Bestandteil des endzeitlichen Segenszustands.

Vor diesem Hintergrund sind die in der Literatur diskutierten Möglichkeiten zu sehen, die Wendung vom „Weinstock Davids“ in Did 9,2 zu verstehen.

a) Der Weinstock als Metapher für das erwählte Gottesvolk

„Die Gemeinde dankt für die eigene Existenz als erwähltes Volk“.⁷⁷ David könnte dabei als Inbegriff für die Herrlichkeit des erwählten Volkes fungieren. Oder der Verweis auf David sollte von vornherein sicherstellen, dass hier ein metaphorische Verwendung von ‚Weinstock‘ vorliegt.⁷⁸

b) Der Weinstock als Metapher für das verheißene eschatologische Heil

„Beim Genuß der irdischen Gaben erinnert die lobpreisende Gemeinde an die (damit metaphorisch vergleichbare) überirdische Gabe des Heils, die einst verheißene war, die jetzt aber geschenkt worden ist“.⁷⁹ Da dieses ‚Heilsgut‘ aber nicht genannt wird, ist es faktisch mit den dann in 9,3 genannten Gaben ζῶν und γνῶσις gleichzusetzen.⁸⁰

c) Das eucharistische Mahl als Vorwegnahme des Eschaton

The “Lord’s Supper displaced the participants for the duration of the meal into another, ideal, utopian reality; namely that of eschatological perfection”. “According to Did 9:1 [sic!] the wine over which the thanksgiving is pronounced is the fruit of ‘the holy wine of

⁷⁶ Kritisch ist auch die Verwendung der Weinstockmetapher in Hos 10,1. Unter dem Bild des Weinstocks erscheint in Ez 17,6–8; 19,10 das Jerusalemer Königtum, dessen Untergang hier thematisiert wird; dabei wird in Ez 15,2–6 die Metaphorik ins Gegenteil verkehrt: Nicht die Frucht des Weinstocks liegt hier der metaphorischen Anwendung zugrunde, sondern das Holz, das als geringwertiger als jedes andere Holz gilt; dazu vgl. KARL-FRIEDRICH POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*, 207–216. 240–250. 289f.

⁷⁷ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 432, vgl. RORDORF/TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, 45.

⁷⁸ CLAUSSEN, “The Eucharist in the Gospel of John and in the *Didache*”, 153 sieht unter Verweis auf KARL-GUSTAV SANDELIN, *Wisdom as Nourisher*, 195 einen engen Zusammenhang zwischen David und den Thema der Weisheit, außerdem bei Philo einen Zusammenhang zwischen Weinberg und Weisheit. Doch sind die Berührungen jeweils recht lose, so dass von einer festen Weinbergmetaphorik schon bei Philo nicht geredet werden kann; hinzu kommt, dass dort, wo gelegentlich David mit der Weisheit in Verbindung gebracht wird, so in 11Q 05 XXVII 2, jeder Bezug zum Weinstock fehlt. Ohnehin ist im Davidsbild das Thema der Weisheit eher randständig. Dominant ist das Bild des inspirierten Propheten, so auch 11Q 05 XXVII 11.

⁷⁹ So NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 184.

⁸⁰ NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 183 setzt auch bei seiner Interpretation von vornherein die Parallelität mit 9,3 voraus.

thy servant David', that is, it is the wine of the imminent messianic kingdom, which those who participate in the eucharist relish in anticipation"⁸¹

Zwischen diesen Deutungsmöglichkeiten muss man keine Alternativen aufstellen. Doch ist zu berücksichtigen, dass hier ausdrücklich vom „Weinstock Davids“ die Rede ist. Diese Verbindung überrascht, da sie im Alten Testament und im zeitgenössischen Judentum vorher nirgends begegnet. Zu beachten ist außerdem, dass sowohl David als auch danach Jesus als *παῖς* bezeichnet werden. Hier wird, soweit das in einem liturgischen Text überhaupt möglich ist, implizit eine Davidssonchristologie erkennbar: David ist einerseits Prophet, zugleich aber auch messianischer Verheißungsempfänger und so in besonderer Weise auf Gott bezogen. Dieser Bezug kommt nochmals in den liturgischen Schlussrufen von 10,6 zum Ausdruck, wenn dort der Lobruf des *ὡσαννά* ausdrücklich dem *θεὸς Δαυὶδ* gilt. An diesen David wird Jesus nahe herangerückt, so dass Analoges auch für ihn gilt. Der „Weinstock Davids“, so kann man den Text des Dankgebets verstehen, ist die von Gott erwählte Gemeinde, die auf den *παῖς* Jesus bezogen ist und von ihm die Mitteilung der Heilsgaben erhält. Um welche Heilsgaben es sich handelt, wird dann in den folgenden Gebetstexten formuliert. Auch unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich die Möglichkeit, dass die Vorordnung des Bechergebets aus inhaltlichen Gründen erfolgte.

Es bleibt aber auch festzuhalten, dass der „Weinstock Davids“ innerhalb der übrigen Heilsgaben, für die in den Eucharistiegebeten gedankt wird, eine Sonderrolle einnimmt; es ist die einzige Heilsgabe, die nicht direkt mit einem Sachbegriff (Leben, Unsterblichkeit, Glaube) direkt bezeichnet wird, sondern deren Nennung mithilfe einer metaphorischen Wendung erfolgt.

10. Die Frage des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs des eucharistischen Mahl von Did 9–10

Die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der beiden ältesten Zeugnisse des frühchristlichen Gemeindemahls, d.h. des antiochenischen-paulinischen Herrenmahls und der Eucharistie von Did 9–10, wird selten gestellt.⁸² Häufig wird undiskutiert davon ausgegangen, dass es sich um verschiedene Mahltypen handelt.⁸³ Als Beleg dafür kann man auf die in der Tat deutlich unterschiedliche theologische Ausrichtung der Mahlgebete hinweisen. Doch ist zu unterscheiden zwischen a) der Struktur des rituellen Mahls und b) der spezifisch theologischen Perspektive, in der es verstanden wurde.⁸⁴

Die Struktur des rituellen Mahls, in dem die Mahlteilnehmer im Rahmen eines Sättigungsmahls ‚geistliche Speise‘ und ‚geistlichen Trank‘ erhalten, ist durchaus vergleich-

⁸¹ DE JONGE „The Early History of the Lord's Supper“, 236 A 59.

⁸² Eine Ausnahme ist DE JONGE, „The Early History of the Lord's Supper“, 225f; DERS., „The Community Supper according to Paul and the Didache“.

⁸³ Darin wirkt natürlich die epochemachende Arbeit von HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* nach. Gegen die Annahme unterschiedlicher Mahltypen wendet sich auch SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 157–161. Allerdings fragt er dabei vor allem nach dem Zusammenhang der frühchristlichen Mahlpraxis mit der Mahlpraxis Jesu. Das Verhältnis von antiochenisch-paulinischem Herrenmahl zur judenchristlichen Eucharistie der Did wird nicht thematisiert. Immerhin müssen ja beide Mahlfeiern einen gemeinsamen ‚Ahnen‘ haben.

⁸⁴ So zutreffend SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 23, der sich gegen eine Zuweisung der verschiedenen Abendmahlstexte auf verschiedene ‚Mahltypen‘ ausspricht: „Was in diesen Texten zum Ausdruck kommt, sind verschiedene *Deutungen*, die keinesfalls notwendig verschiedene Formen der Mahlfeier widerspiegeln müssen (Hervorhebung im Original).“

bar. Jeweils wird das reine Gemeindemahl zu einem rituellen Mahl dadurch, dass es eine hervorgehobene Brot- und Becherhandlung gibt, der jeweils ein Gebet zugeordnet ist, das den Zusammenhang mit der Person Jesu herstellt, indem es die Heilsgaben benennt, die durch die Person Jesu den Mahlteilnehmern vermittelt werden.

Different ist das Verständnis der Person Jesu, und diese Differenz schlägt sich sowohl in den Gebeten als auch in den Bezeichnungen, die für das rituelle Mahl gewählt werden, nieder. Die Bezeichnungen κυριακὸν δεῖπνον und εὐχαρστία wirken zunächst recht neutral. Auffällig ist immerhin, dass in den Gebeten der Didache nicht die Bezeichnung κύριος, sondern πᾶς verwendet wird, die bei Paulus völlig fehlt. Unterschiedliche Gewichtungen signalisiert auch die Bezeichnung „Brotbrechen“ (in der Regel verbal formuliert: κλᾶν ἄρτον), die nur in der Didache und der Apostelgeschichte verwandt wird. Mit dieser Bezeichnung wird die Brothandlung (und eben nicht die Kelchhandlung) als besonders wichtig hervorgehoben. Gleichzeitig tritt in diesen Schriften die kreuzestheologische Perspektive zurück (so Lk) oder fehlt völlig (Did), und diese verbindet sich jedenfalls bei Paulus eng mit der Becherhandlung und dem Thema „Blut“ (I Kor 10,16).⁸⁵ Dagegen ist sowohl bei Lk als auch in der Did das Thema des durch Christus eröffneten „Lebens“ wichtig (Act 3,15; Did 9,3), das sich deutlich besser mit dem Element ‚Brot‘ in Verbindung bringen lässt (vgl. auch das ‚Brot des Lebens‘ in Joh 6). Dies lässt eher an ein von der Auferstehung her bestimmtes Gesamtverständnis denken.

In traditionsgeschichtlicher Perspektive ist grundsätzlich beides zu erklären, die strukturelle Gemeinsamkeit und die inhaltlichen Differenzen. Allerdings sind die inhaltlichen Differenzen im Mahlverständnis zwischen Paulus und der Did nicht überraschend. Sie resultieren aus einer insgesamt unterschiedlichen Christologie und Soteriologie. Eher erklärungsbedürftig ist, dass dennoch klar erkennbare Übereinstimmungen in der Mahlstruktur vorhanden sind. Dabei ist davon auszugehen, dass Paulus und der Verfasser der Did keine isolierten Einzelpersonen waren, sondern jeweils als Repräsentanten wichtiger Traditionsbereiche zu verstehen sind. Paulus ist in Antiochia zum christlichen Missionar geworden (Apg 13–14!) und war dann sogar neben Barnabas Vertreter der Gemeinde Antiochias auf dem sog. Apostelkonzil (Gal 2,1–10/Act 15); die von ihm wiedergegebenen Traditionen einschließlich der Einsetzungsworte von I Kor 11,23–25 werden ihm in Antiochia vermittelt worden sein. Dagegen ist der Verfasser der Did stark von palästinisch-christlichen, letztlich auf Jerusalem zurückgehenden Traditionen geprägt.

Auch wenn sich die frühchristlichen Gruppen in ihrem dynamischen Wachstumsprozess sehr eigenständig entwickelten, sie hatten nicht nur einen gemeinsamen Ursprung, nämlich in Jerusalem, sondern blieben auch untereinander in intensivem Kontakt. Das sog. Apostelkonzil einschließlich der Kollektenvereinbarung (Gal 2,10) ist ja ein deutliches Zeichen dafür. Daher wäre es eine unhistorische Annahme, das rituelle Gemeindemahl mit seiner Brot- und Becherhandlung (und den dazugehörigen Gebeten) sei zweimal unabhängig voneinander entstanden. Viel eher ist eine gemeinsame Entstehung anzunehmen, die noch nicht einseitig dem stärker palästinisch-jüdischen oder hellenistisch-jüdischen Teil des Urchristentums in seinen ersten Jahrzehnten zuzuweisen ist, zumal mit dem Stephanuskreis (Act 6) hellenistisch-jüdisches Denken bereits sehr früh auch in Jerusalem selbst präsent war.

⁸⁵ Vgl. auch den zweimaligen Verweis auf die κοινωνία Χριστοῦ in I Kor 10,16, der in Did 9–10 keine Entsprechung hat.

Dabei ist einerseits mit einer sehr bald einsetzenden unterschiedlichen Ausprägung des inhaltlichen Verständnisses zu rechnen, so dass ein Nebeneinander unterschiedlicher Konzeptionen angenommen werden muss;⁸⁶ gleichzeitig ist aber auch die Möglichkeit fortdauernder wechselseitiger Beeinflussung in Betracht zu ziehen. Die Voraussetzungen dafür, intensive Gemeindekontakte, waren jedenfalls gegeben. Dies wird schlaglichtartig an dem sog. Antiochenischen Zwischenfall (vgl. Gal 2,11–14) deutlich: Es geht um die Mahlgemeinschaft der nicht mehr nach jüdischen Speiseregeln lebenden Gemeinde in Antiochia mit einer Besuchergruppe aus Jerusalem, die auf der Einhaltung jüdischer Speisevorschriften beim gemeinsamen Mahl beharrt. In seinem Rückblick auf dieses Treffen nennt Paulus keine Einzelheiten über die Struktur und den Verlauf des Mahls. Er ist nur an der Kontroverse als solcher interessiert. Aber es ist ausgesprochen wahrscheinlich, dass es sich bei dem „gemeinsam essen“ (συνεσθίειν) von Gal 2,12 um ein rituelles Gemeindemahl, also ein ‚Herrenmahl‘ handelte, das die antiochenische Gemeinde mit ihren Gästen aus Jerusalem feierte bzw. feiern wollte. Gerade dann wird die Bedeutung des Problems sichtbar: Barnabas und Petrus waren dringend an der Mahlgemeinschaft mit den Jerusalemern interessiert, um die beim Apostelkonzil erreichte Gemeinsamkeit mit Jerusalem zu festigen. Daher nahmen sie auf die Forderung der Gäste auf Einhaltung der jüdischen Speisevorschriften Rücksicht – was Paulus andererseits als Einführung jüdischer Speiseregeln für nichtjüdische Christen bewertete und deshalb als Verstoß gegen die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,14) strikt ablehnte.⁸⁷

Geht es nicht um ein ‚früher‘ oder ‚später‘ im Verhältnis der palästinisch-christlichen oder hellenistisch-christlichen Mahlfeier,⁸⁸ zumindest hinsichtlich ihrer Entstehung, so ist doch damit zu rechnen, dass die vorliegenden Mahlgebete der Didache eine längere Entwicklung durchlaufen haben, die durchaus in Kenntnis der antiochenisch-paulinischen Mahlkonzeption erfolgte, jedoch zu einer charakteristisch eigenständige Lösung geführt hat. Der Unterschied wird besonders deutlich beim Dank- bzw. Lobgebet über dem Becher greifbar: Während im antiochenisch-paulinischen Traditionsbereich hier ein

⁸⁶ Anders DE JONGE, „The Community Supper according to Paul and the Didache“, 39: Die Did gibt die ältere Traditionsstufe wieder, da sie weder die Einsetzungsworte noch deren Interpretation von Brot und Wein enthalte, „and there is no good reason why they should have been omitted from the tradition on which the Didache rests“. Dass die Einsetzungsworten nicht zur urchristlichen Mahlliturgie gehörten, auch nicht im paulinischen Bereich, ist richtig. Aber I Kor 10,16 zeigt, dass ein kreuzestheologisches Verständnis des rituellen Mahls auch ohne die Einsetzungsworte vorliegen kann und schon sehr früh auch vorgelegen hat. Umgekehrt ist die Konzeption der Did nicht deshalb älter, weil bei ihr dieser Verstehensrahmen fehlt.

⁸⁷ Zum sog. Antiochenischen Zwischenfall vgl. KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 236–241.

⁸⁸ Dies gilt auch in Blick auf das Thema der κοινωμία. Es ist durch die Mahlsituation als solche gegeben, vgl. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 153–156. Dies gilt gerade auch für sakrale Mähler; insbesondere beim Sarapiskult führt das sakrale Mahl zur Gemeinschaft mit der Kultgottheit, vgl. KLAUCK, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult*, 132–136. 26of. Zum Verständnis von κοινωμία in I Kor 10,14–22 vgl. DIETRICH-ALEX KOCH, „The Early History of the Lord’s Supper“, 245–248 und jetzt umfassend HENK JAN DE JONGE, „Koinonia, Koinonoi and Metechein in Paul’s Prohibition of Christian Participation in Pagan Cult Meals (1 Cor 10:14–22)“, 45–60. – In der Argumentation von I Kor 10,14–22 ist die Alternative zwischen der κοινωμία mit dem κύριος und der κοινωμία mit den Dämonen grundlegend, dargestellt jeweils als Tischgemeinschaft. Dass diese Konzeption von κοινωμία erst durch Paulus in das Verständnis des frühchristlichen rituellen Mahls eingeführt wurde, ist nicht zu belegen. Dies ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil Paulus mit der κοινωμία-Konzeption seine These von 10,14 begründen will, sie muss also grundsätzlich akzeptabel gewesen sein. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass diese Konzeption, da im soziokulturellen Kontext längst vorhanden, den Adressaten durchaus geläufig war – und so auch als Argument von Paulus benutzt werden konnte.

christologischer Schwerpunkt des Mahlverständnisses liegt, hat der mithilfe der Metapher vom „Weinstock“ formulierte Verweis auf die Erwählung der Gemeinde lediglich hinführende Funktion zu den mit dem „Brot“ verbundenen Heilsgaben des „Lebens“ und der „Erkenntnis“. Dabei kann man den Dank für den „Weinstock deines Knechts David“ durchaus als Gegenentwurf zum Dank für die *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* von 1Kor 10,16 auffassen.

Dabei ist auffällig, dass das Verhältnis zwischen den sog. ‚Elementen‘ des Mahls, also dem Becher und dem Brot, und deren Interpretation ausgesprochen locker ist. Das gilt nicht nur im Vergleich mit dem antiochenisch-paulinischen Mahlverständnis, sondern auch im Vergleich mit Joh 6, wo die Gabe des Lebens (Joh 6,54) durch das Ich-Bin-Wort vom „Brot des Lebens“ (6,35) direkt christologisch verankert ist. Von hier aus wird verständlich, warum die Mahlgebete der Did, anders als das Mahlverständnis des antiochenisch-paulinischen Traditionsbereichs,⁸⁹ in der späteren Entwicklung keine bestimmende Rolle gespielt haben.

11. Die Eucharistie als ‚reines Opfer‘ in Did 14

Im Rahmen des zweiten Teils der Did, der sich mit der Ordnung der Gemeinden beschäftigt, kommt die Did nochmals auf die Eucharistiefeyer zu sprechen.

(14) Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέν-
τες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε,
προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν,
ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ.
² Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου
αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὐ διαλλαγῶσιν,
ἵνα μὴ κοινωνῆ ἡ θυσία ὑμῶν.

³ Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθῆϊσα ὑπὸ κυρίου· Ἐν
παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν
καθάραν·
ὄτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος,
καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι.

1 (14) An jedem Herrentag, wenn ihr zusam-
men-kommt, brecht das Brot und sagt Dank,
nachdem ihr zuvor eure Verfehlungen bekannt
habt, damit euer Opfer rein sei.

5 ² Jeder aber, der Streit mit seinem Nächsten hat,
soll nicht mit euch zusammenkommen, bis sie
sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht
verunreinigt werde.

10 ³ Denn dieses ist das vom Herrn gesprochene
(Wort): An jedem Ort und zu jeder Zeit mir ein
reines Opfer darzubringen,
denn ich bin ein großer König, spricht der
Herr, und mein Name ist wunderbar unter den
Völkern.

Die Zielrichtung der Ausführungen ist ethisch: Es geht um die Versöhnung innerhalb der Gemeinde. Einerseits gehört es nach Did 14,1 zu den Voraussetzungen der Mahlfeier, dass die Mahlteilnehmer zuvor ihre Verfehlungen/*παραπτώματα* ‚bekannt‘ haben. Wie dieses Schuldbekennnis im Einzelnen ablief, wird nicht gesagt,⁹⁰ aber es ging dabei offenbar um Verfehlungen, die jeweils den einzelnen Mahlteilnehmer selbst betrafen. Bei einem Zerwürfnis *zwischen* zwei Gemeindegliedern greift eine andere Bestimmung (14,2): Beide

⁸⁹ Zum Einfluss der paulinisch-antiochenischen Mahlkonzeption vgl. den Beitrag von EKENBERG, „The Eucharist in Early Church Orders“ („3.2. Apostolic Tradition“), in dieser Publikation, Band II, 957–992, der in Blick auf *Traditio Apostolica* 4,4–7 erklärt: „A similar concentration [i.e. on Christ’s death and resurrection (D.-A.K.)] occurs already in 1 Cor 11:26, where Paul interprets Christ’s command ‘Do this in memory of me’ (11:25) as a command to proclaim *his death*. The highlighting of the connection between the eucharist and precisely Christ’s death and resurrection, found not only in our text but also in a great number of other early anaphoras and other eucharistic texts, is basically influenced by this Pauline passage.“

⁹⁰ Nach Did 4,14 müsste dies in der Gemeindeversammlung erfolgt sein.

Gemeindeglieder können erst nach einer Versöhnung wieder am Mahl teilnehmen, was natürlich die Forderung nach Versöhnung sehr nachdrücklich unterstreicht.⁹¹

Zugleich enthält der Text interessante Aussagen über das Verständnis der Eucharistie selbst, und zwar ist im Blick auf die Eucharistie von einem ‚reinen Opfer‘ die Rede (14,1) bzw. es wird vor dessen Verunreinigung gewarnt (14,2), und in 14,3 wird die Forderung nach der Reinheit des ‚Opfers‘ durch ein Schriftzitat (Mal 1,11.14) nochmals wiederholt und bekräftigt.

Zunächst ist festzuhalten, dass die hier vorliegende Sakralisierung des Mahls nicht neu ist. Sie ist im jüdischen Bereich am deutlichsten in den Qumranschriften gegeben.⁹² Dort werden Momente der Heiligkeit bzw. Reinheit, die ursprünglich in den Zusammenhang des Tempelkults gehören, auf das Gemeinschaftsmahl übertragen.

Im alttestamentlich-frühjüdischen Bereich gibt es außerdem Tendenzen, das Gebet gegenüber dem Opfer hervorzuheben und an dessen Stelle treten zu lassen. So heißt es in Ps 141,1f:

Jahve, dich rufe ich an, eile mir zur Hilfe!
Vernimm meine Stimme, wenn ich zu dir rufe!
Mein Gebet stehe als Rauchopfer vor dir,
mein Handerheben als Speiseopfer am Abend!

In Qumran ist direkt vom „Opfer(gabe) der Lippen“ die Rede⁹³, also das Gebet als Opfer verstanden. Ähnlich kann Philo die Tugend, die sich in Gesängen und Dankgebeten (εὐχαρστίαι) äußert, als das ‚beste Opfer‘ bezeichnen

Philo SpecLeg I 272: Auch wenn sie (die Opfernden) nichts anderes darbringen, und (nur) sich selbst bringen, bringen sie die vollendete Fülle der Tugend als das beste Opfer dar, indem sie mit Gesängen und Dankesgebeten Gott als Wohltäter und Retter ehren.⁹⁴

Im frühchristlichen Bereich ist diese Tendenz auch in Hebr 13,15 greifbar, wenn dort das Lobopfer (θυσία αἰνέσεως) als „Frucht der Lippen“ (καρπὸς χειλέων) bezeichnet wird;⁹⁵ und nach der Zerstörung des Tempels ist eine derartige Metaphorisierung des Opfers ohnehin naheliegend.

Diese durchaus geläufige Interpretation⁹⁶ wird von A. McGowan bestritten.⁹⁷ Vielmehr fungiere hier kultische Sprache „as a direct and descriptive means of speaking about a sacred com-

⁹¹ DRAPER, „Pure Sacrifice“, 242–245 sieht darin die rabbinische Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und Sünden gegen den Nächsten. Doch liegt es näher, Did 4,14 heranzuziehen, wo davor gewarnt wird, mit „schlechtem Gewissen“ zum Gebet herzutreten. Vor diesem Hintergrund liegt eine andere Unterscheidung näher, nämlich die zwischen den innerlich bewussten Sünden (Gewissen!) und solchen, die äußerlich sichtbar sind. Dass in diesem Zusammenhang der Streit zwischen zwei Gemeindegliedern ausdrücklich genannt wird, dürfte kein Zufall sein, konnte doch ein solcher Streit sehr schnell die Existenz der Gemeinde insgesamt gefährden.

⁹² 1QS VI 2–5, vgl. HUUB VAN DE SANDT, „Why does the Didache Conceive of the Eucharist as a Holy Meal?“, 8f.

⁹³ 1QS 9,4f, vgl. 10,8 – in Fortführung von Hos 14,3.

⁹⁴ Ähnlich Plant 126–131.

⁹⁵ Dazu vgl. ERICH GRÄSSER, *An die Hebräer. 3. Teilband*, 390f.

⁹⁶ Vgl. WENGST, *Didache*, 55f unter zutreffendem Hinweis darauf, dass gerade das in Mal 1,11 geforderte „reine Opfer“ (in Did 14,3 zitiert!) nach Justin, Dial 117,2.4 im hellenistischen Judentum auf die Gebete der jüdischen Diaspora bezogen wurde; s. auch KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 403f; SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 72.

⁹⁷ ANDREW B. MCGOWAN, „Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition And Transformation in Early Christian Ritual Meals“, 191–206.

munal meal“.⁹⁸ Die entscheidende Brücke dafür ist die Annahme, die Übertragung der alttestamentlichen Opferbezeichnungen *zebah* (Schlachtopfer) und *minhah* (Speiseopfer)⁹⁹ durch das griechische *θυσία* habe zur Folge, dass es in der LXX „a sub-category of alimentary sacrifices with human commensal participation unknown in the Hebrew Bible“ gebe.¹⁰⁰ Für diese Behauptung gibt es jedoch keine Grundlage in der LXX. Denn wenn auch im griechischen Bereich mit einer *θυσία* häufig eine Opfermahlzeit verbunden ist, gilt dies natürlich nicht automatisch für die Verwendung von *θυσία* in der LXX. Die in der LXX enthaltenen Ritualabläufe sind die gleichen wie im hebräischen Text, und der Begriff *θυσία* erhält seine Bedeutung durch den jeweiligen Kontext.¹⁰¹

A. McGowan wendet sich außerdem a) gegen eine in der Tat oft vorschnelle Redeweise von „Spiritualisierung“ und b) gegen die Eintragung neuzeitlicher und dann meist christlich geprägter Kategorien in des Verständnis des Opfers in der antiken Welt, um so die Eucharistie in Did 14 direkt und nicht nur metaphorisch als „Opfer“ zu verstehen; zu a) ob ‚Spiritualisierung‘ als Kategorie adäquat ist, kann man diskutieren. Nicht zu bezweifeln ist, dass schon in antiken Texten in erheblichem Umfang Ritualsprache metaphorisch gebraucht werden kann. Genau das liegt hier vor; zu b) Gerade wenn man die Eintragung sachfremder Kategorien zu vermeiden sucht¹⁰² und dennoch so von „Opfer“ reden will, dass damit nicht jede beliebige rituelle Handlung gemeint sein kann, dann muss man einen an den damaligen Abläufen orientierten Opferbegriff entwickeln. Am geeignetsten erweist sich hier die Bestimmung des ‚Opfers‘ als ‚Geben‘ an eine Gottheit, das dem menschlichen Geber durch die dargebrachte Gabe Kommunikation mit der Gottheit ermöglicht (Handlungsaspekt, verbunden mit Kommunikationsaspekt).¹⁰³

Der grundsätzliche Unterschied zur späteren Entwicklung, in der die Bedeutung der Opferkonzeption für das Eucharistieverständnis zunehmend wichtiger wird, besteht nun gerade darin, dass in der Did noch nicht von einer Darbringung der ‚Gaben‘ die Rede ist.¹⁰⁴ Wenn etwas ‚dargebracht‘ wird, sind es in der Tat die Gebete, nicht die sog. Elemente, also die „geistliche Speise“ und der „geistliche Trank“, für die in 10,3 gedankt wird. Auch die

⁹⁸ MCGOWAN, „Eucharist and Sacrifice“, 196. Kurz zuvor verweist

⁹⁹ Zu den verschiedenen atl. Opferarten vgl. HORST SEEBASS, „Opfer II. Altes Testament“

¹⁰⁰ MCGOWAN, „Eucharist and Sacrifice“, 196.

¹⁰¹ MCGOWAN, „Eucharist and Sacrifice“, 196 verweist bei der Erörterung des Sprachgebrauchs der LXX auf GILLES DORIVAL, „L’originalité de la Bible Grecque“, doch stützt Dorival keineswegs die These einer „sub-category of alimentary sacrifices with human commensal participation“ in der LXX. Zwar vertritt Dorival am Beginn seines Aufsatzes die These, dass in der Erzählung vom Opfer Kains in Gen 4,7^{LXX} (im Unterschied zum hebräischen Text) eine mehrphasige Struktur von Opferdarbringung, Opfernichtung, teilweiser Opferablehnung und Opfernverzehr vorliege, doch ist das weder dem hebräischen noch dem griechischen Wortlaut zu entnehmen. In der anschließenden lexikalischen Analyse ist Dorival dann weniger spekulativ. Er zeigt sehr genau die unterschiedliche Verwendung der Opfertermini *θυσία*, *δῶρον*, *κάρπωμα* und *ὀλοκαύτωμα*, behauptet aber weder für *θυσία* noch für die anderen Begriffe, dass mit ihrer Verwendung im Unterschied zur jeweiligen hebräischen Vorlage die Vorstellung eines Opfermahls in die Opfertexte eingebracht werde.

¹⁰² Über diese Forderung besteht allerdings längst Konsens, vgl. ANDREAS BENDLIN, „Opfer I. Religionswissenschaftlich“, 1228–1232.

¹⁰³ Vgl. BENDLIN, „Opfer I. Religionswissenschaftlich“, 1231.

¹⁰⁴ Zur Bedeutung der Darbringung der Gaben in der *Traditio apostolica* und der *Didascalia Apostolorum* vgl. EKENBERG, „The Eucharist in Early Church Orders“ in dieser Publikation, Band II, 957–992, und GERARD ROUWHORST, „Frühchristliche Eucharistiefeiern (1. Das Herbeibringen/Herantragen der Gaben)“, ebenfalls in dieser Publikation, Band II, 771–786.

Geste des Brotbrechens ist nicht als Gabendarbringung zu verstehen, sondern entsprechend der Zielrichtung des Brotgebets in 9,3 ekklesiologisch zu deuten.¹⁰⁵

Die zentrale Rolle der Gebete im rituellen Gemeindemahl der Didache ist somit die Voraussetzung für dessen Bezeichnung als Opfer, wobei es jüdischen wie allgemein-antiken Vorstellungen entspricht, dass ein Opfer rein sein muss.¹⁰⁶ Auf keinen Fall hat dieses Opferverständnis etwas zu tun mit der späteren Vorstellung eines im Ritus irgendwie abgebildeten Opfers Christi.¹⁰⁷ Dies würde der Konzeption der Didache, wie sie in den Mahlgebeten von Did 9–10 sichtbar wird, völlig zuwider laufen.

Bibliographie

- ALIKIN, VALERIJ A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (SVigChr 102), Leiden/Boston 2010.
- BAUER, WALTER/ALAND, KURT/ALAND, BARBARA, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin ⁶1988.
- BENDLIN, ANDREAS, „Opfer I. Religionswissenschaftlich“, *Der Neue Pauly* 8 (2000) 1228–1232.
- BLOMQUIST, JERKER/BLOMQUIST, KARIN, „Eucharist terminology in Early Christian Literature: Philological and Semantic Aspects“ in dieser Publikation, Band I, 389–421.
- BUKOVEC, PREDRAG, „Rezension ‚Pardee, N., The Genre and the Development of the Didache‘“, in: *ThLZ* 138 (2013), 1093–1095.
- CLAUSSEN, CARSTEN, „The Eucharist in the Gospel of John and in the *Didache*“, in: ANDREW GREGORY/CHRISTOPHER, M. TUCKETT (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, 135–163.
- CONZELMANN, HANS, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen ²1972.
— „εὐχαριστέω κτλ.“, in: *ThWNT* 9 (1973) 397–405.
- DORIVAL, GILLES, „L’originalité de la Bible Grecque des Septante en matière de sacrifice“, in: STELLA GEORGIOUDI/RENEÉE KOCH PIETTRE/FRANCIS SCHMIDT (Hg.), *La cuisine et l’autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (BEHE.R 124) Turnhout 2005, 309–315.
- DRAPER, JONATHAN A., „Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10“, *VigChr* 54 (2000), 121–158.
— „Pure Sacrifice in Didache 14 as Jewish Christian Exegesis“, in: *Neotest.* 42 (2008), 223–252.
— „Die Didache“, in: WILHELM PRATSCHER (ed.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 17–38
— „A continuing enigma: the ‘Yoke of the Lord’ in Didache 6.2–3 and early Jewish-Christian relations“, in: PETER J. TOMSON/DORIS LAMBERS-PETRY (Hg.), *The Image of Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (WUNT 158), Tübingen 2003, 106–123.
- EKENBERG, ANDERS, „The Eucharist in Early Church Orders“ in dieser Publikation, Band II, 957–992.

¹⁰⁵ Das spricht gegen die enge Parallelisierung von Eucharistie und Tempelopfer, die VAN DE SANDT, „Why does the Didache Conceive of the Eucharist as a Holy Meal?“, 20 annimmt: „the emphasis on purity in Did 14 and the explicit mention of ‘sacrifice’ in the same section suggest that the Eucharist table is compared to the temple altar“. Doch spielt der ‚Tisch‘ mit den darauf dargebrachten sichtbaren Gaben in der Did noch keine Rolle.

¹⁰⁶ Auch in Qumran werden Verstöße gegen die Gemeindedisziplin als Gefährdungen der Reinheit der Gemeinschaft verstanden. Für die Did ist auch darauf hinzuweisen, dass nach 10,1 im rituellen Mahl Gott seinen „heiligen Namen in unseren Herzen“, d.h. in den Mahlteilnehmern hat wohnen lassen. Dies, zusammen mit der Bezeichnung der Mahlelemente als „geistlicher Speise und geistlichem Trank“ erklärt hinreichend, warum die „Eucharistie“ in 9,5 als „heilig“ bezeichnet werden kann – und Heiligkeit und Reinheit sind natürlich eng zusammengehörig.

¹⁰⁷ Zutreffend CHRISTOPH MARKSCHIES, „Abendmahl II. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche“ 16 im Blick auf Did 14: „damit ist allerdings das Lob-, noch nicht das Kreuzesopfer gemeint“ – und so muss deutlich gesagt werden: das Lobopfer der *Gemeinde* und nicht das Kreuzesopfer *Christi*.

- GARROW, ALAN J. P., *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache* (JSNT.S 254), London/New York 2004.
- GRÄSSER, ERICH, *An die Hebräer. 3. Teilband. Hebr 10,19–13,25* (EKK 17/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997.
- DE JONGE, HENK JAN, „The Early History of the Lord's Supper“, in: JAN WILLEM VAN HENTEN/ANTON HOUTEPEN (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition* (STAR 3), Assen 2001, 209–237.
- „The Community Supper according to Paul and the Didache: Their Affinity and Historical Development“, in: JAN KRANS/BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE/PETER-BEN SMIT/ARIE ZWIEP (eds.), *Paul, John, and Apocalyptiv Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer* (NT.S 149), Leiden/Boston 2013, 30–47.
- „Koinonia, Koinonoi and Metechein in Paul's Prohibition of Christian Participation in Pagan Cult Meals (1 Cor 10:14–22)“, in: PAULUS-GERHARD KLUMBIES/DAVID S. DU TOIT (eds.), *Paulus – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann*, Tübingen 2013, 45–60.
- JOOSTEN, JAN, „Le Vocabulaire de la Septante et la Question du Sociolecte des Juifs Alexandrins: Le Cas du Verbe ΕΥΛΟΓΕΩ «Benir»“, in: EBERHARD BONS/JAN JOOSTEN (eds.), *Septuagint Vocabulary: Pre-history, Usage, Reception* (SCSt 58), 2011, 13–23.
- KELHOFFER, JAMES A., „How Soon a Book' Revisited: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ as a Reference to 'Gospel' Material in the First Half of the Second Century“, *ZNW* 95 (2004) 1–34.
- KELLER, CARL A., „ברך/brk pi. segnen“, *THAT* 1 (5/1994) 353–367.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA NF 15), Münster 1982.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Stuttgart 1996.
- KNOFF, RUDOLPH, *Die Apostolischen Väter I. Die Lehre der Zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe* (HNT. Ergänzungs-Band), Tübingen 1920.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, „The Early History of the Lord's Supper: Response to Henk Jan de Jonge“, in: JAN WILLEM VAN HENTEN/ANTON HOUTEPEN (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition*, (STAR 3), Assen 2001, 238–252.
- „Die eucharistischen Gebete von Didache 9 und 10 und das Rätsel von Didache 10:6“, in: RIEUWERF BUITENWERF/HARM W. HOLLANDER/JOHANNES TROMP (eds.), *Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge* (NT.S 130), Leiden/Boston 2008, 195–211.
- „Eucharistic meal and eucharistic prayers in Didache 9 and 10“, *StTh* 64 (2010) 200–218.
- *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013.
- KRAFT, ROBERT A., *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary. Volume 3. Barnabas and Didache*, Toronto/New York/London 1965.
- LAPORTE, JEAN, „*Eucharistia in Philo*“ (Studies in Bible and Early Christianity 3), New York 1983.
- LEONHARD, CLEMENS, „Blessings over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two Independent Traditions“, in: ALBERT GERHARDS/CLEMENS LEONHARD (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into History and Interaction* (Jewish and Christian Perspective Series 15), Leiden 2007, 309–326.
- LIETZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl* (AKG 8), Bonn 1926.
- LINDEMANN, ANDREAS, „Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk“, in: ANDREAS LINDEMANN, *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte* (WUNT 241), Tübingen 2009, 186–212.
- „Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus“ in dieser Publikation, Band II, 901–933.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, „Abendmahl II. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche“, *RGG*⁴ 1 (1998) 15–21.
- „Traditio Apostolica“, *RGG*⁴ 8 (2005) 504–505.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 1989.
- MCGOWAN, ANDREW B., „Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition And Transformation In Early Christian Ritual Meals“, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl Und Religiöse Identität Im Frühen Christentum* (Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter 56), Tübingen 2012, 191–206.
- MAZZA, ENRICO, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, Collegeville, Minn. 1995.
- PARDEE, NANCY, *The Genre and the Development of the Didache. A Text-Linguistic Analysis* (WUNT II, 339), Tübingen 2012.

- PETERSON, ERIK, „ΜΕΠΙΣ. Hostienpartikel und Opferanteil“, in: ERIK PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 97–106.
- „Über einige Probleme der Didache-Überlieferung“, in: ERIK PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg: Herder 1959, 146–182.
- POHLMANN, KARL-FRIEDRICH, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19* (ATD 22,1), Göttingen 1996.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1988.
- RORDORF, WILLY/TUILIER, ANDRÉ, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)* (SC 248), Paris 1998.
- ROUWHORST, GERARD, „Didache 9–10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Liturgy Eucharist“, in: HUUB VAN DE SANDT (ed.), *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen/Minneapolis 2005, 143–156.
- „The Roots of the Early Christian Eucharist; Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?“, in: ALBERT GERHARDS/CLEMENS LEONHARD (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into History and Interaction* (Jewish and Christian Perspective Series 15), Leiden 2007, 205–308.
- „Faire Memoire par un geste: La fraction du pain“, in: ANDRÉ LOSSKY/MANILO SODI (Hg.), *«Faire Memoire». L'anamnèse dans la liturgie*, Città del Vaticano 2011, 75–86.
- „Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertlangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum“, in: ALBERT GERHARDS/ANDREA DOEKER/PETER EBENBAUER (eds.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003, 37–55.
- „Frühchristliche Eucharistiefiern: Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge“ in dieser Publikation, Band II, 771–786.
- RUFFING, KAI, „Wein“, *Der Neue Pauly* 12/2 (2002) 423–434.
- SANDELIN, KARL-GUSTAV, *Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity* (AAABoh 64.3), Åbo 1986.
- VAN DE SANDT, HUUB, „Why does the Didache Conceive of the Eucharist as a Holy Meal?“, in: *VigChr* 65 (2011) 1–30.
- VAN DE SANDT, HUUB/FLUSSER, DAVID, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (CRINT III/5), Assen/Minneapolis 2002.
- SCHÄFER, PETER, „Benediktionen I. Judentum“, in: *TRE* 5 (1980) 560–562.
- SCHRÖTER, JENS, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.
- „Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferung im 1. Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der ‚Einsetzungsworte‘ in frühchristlichen Mahltexten“, *ZNW* 100 (2009) 79–100.
- SEEBASS, HORST, „Opfer II. Altes Testament“, in: *TRE* 25 (1995), 258–267
- SELLIN, GERHARD, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008.
- TUCKETT, CHRISTOPHER M., „Synoptic Tradition in the Didache“, in: JEAN-MARIE SEVRIN (ed.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (BETHL 86), Leuven 1989, 197–230.
- „The Didache and the Writings that later formed the New Testament“, in: ANDREW GREGORY/CHRISTOPHER M. TUCKETT (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, 83–127
- VERHEYDEN, JOSEPH, „Eschatology in the Didache and the Gospel of Matthew“, in: HUUB VAN DE SANDT (ed.), *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Assen/Minneapolis 2005, 193–215.
- VÖÖBUS, ARTHUR, *Liturgical Traditions in the Didache* (PETSE 16), Stockholm 1968.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, „Taufe und Taufucharistie. Die postbaptismale Mahlgemeinschaft in den Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts“, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (BZNW 176 I/II), Berlin 2011, 1483–1530.
- WEISER, ALFONS, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, (ÖTBK 5/2), Gütersloh/Würzburg 1985.
- WENGST, KLAUS, *Didache (Apostellehre)(,) Barnabasbrief(,) Zweiter Klemensbrief(,) Schrift an Diognet* (SUC II), Darmstadt 1984.

WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.

ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

Die Eucharistie in den Briefen des Ignatius von Antiochien

Lothar Wehr

Abstract

Before we may attend ourselves to the interpretation of the single Eucharistic passages in the letters of Saint Ignatius, the dating of these letters should be discussed first. It would be best – following new trends in research – if we supposed that their genesis took place in the beginning of the second century. Then the letters are no longer fiction, what is more, their authenticity can be supposed. With regard to content, the Ignatian Eucharistic conception shows a progression in the development of the sacrament which has its origin in its traditional institution. Ignatius takes a special interest in the Eucharist as flesh and blood of Christ. The Eucharist, however, will unfold its effect of salvation, if it is celebrated by a congregation, which represents God's unity in its unity with the bishop and is united in faith. Thus, we find an exceptional significance attached to the belief in Christ's Incarnation, in his true Passion and his real Resurrection. Ignatius interprets his own martyrdom as his way to salvation running parallel to the ways of all the other Christians, who attain salvation and communion with Christ in the Eucharist.

Bei der Darstellung des Eucharistieverständnisses in den Briefen des Ignatius von Antiochien scheinen im Hinblick auf die Rekonstruktion der frühchristlichen Entwicklung in der Eucharistielehre und im Hinblick auf die aktuellen interkonfessionellen Diskussionen um das eucharistische Sakrament vor allem vier Fragen von Bedeutung zu sein, denen im Folgenden nachgegangen werden soll.

Einmal ist es notwendig, das Problem der Echtheit und vor allem der Datierung der Ignatianen zu erörtern. Seit der Arbeit von Robert Joly¹ über diese Frage besteht kein Konsens mehr in der Forschung. Wenn man die Eucharistieauffassung des Ignatius in die Entwicklung der frühkirchlichen Eucharistielehre einordnen will, dann ist die Datierungsfrage nicht unbedeutend.

Zweitens ist für die Ignatiusbriefe zu fragen, inwieweit sie nicht nur die Vollform der Eucharistiefeier, sondern zusätzlich noch andere Formen religiöser Mahlfeiern kennen, wie eine Agape oder eine Mahlfeier mit Brot allein. Für das Neue Testament nimmt man neuerdings eine solche Vielfalt an.² Für Ignatius wäre dies auch zu überprüfen.

Drittens sind die theologischen Inhalte herauszuarbeiten, die bei Ignatius mit der Eucharistie verbunden sind. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Ignatius seine Eucharis-

¹ ROBERT JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*.

² Z.B. BERND KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, und ANDREAS LINDEMANN, „Einheit und Vielfalt im lukianischen Doppelwerk“, 209–212.

tieauffassung zum einen eng mit seiner eigenen Theologie verbindet und sie zum anderen in Auseinandersetzung mit Gegnern – vor allem doketisierenden Christen – profiliert.

Viertens ist die Bedeutung des Amtes im Rahmen der ignatianischen Eucharistielehre herauszuarbeiten. Dieses Thema spielt im ökumenischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen christlichen Konfessionen bekanntlich die zentrale Rolle. Ignatius scheint die katholische Position zu bestätigen: Die Eucharistie darf nur gefeiert werden mit dem Bischof oder mit einem von ihm Beauftragten (IgnSm 8,1–2; IgnEph 5,2; vgl. auch IgnEph 20,2). Warum ist Ignatius dies so wichtig und wie stehen überhaupt Sakramentsverständnis und Ekklesiologie in den ignatianischen Briefen zueinander?

1. Die Datierungs- und Echtheitsfrage

Nachdem von Anfang des 20. Jh. an über viele Jahrzehnte die Echtheit der Ignatiusbriefe nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt wurde, wurde das Problem in den 70er und 80er auf einmal wieder aktuell. Seit den Arbeiten von J. B. Lightfoot galten die Briefe in der sog. Mittleren Rezension als echt, also als Schreiben eines Märtyrers aus dem syrischen Antiochien, der unter Trajan zum Tod „ad bestias“ verurteilt worden war und der auf dem Weg ins Martyrium nach Rom diese sieben Briefe geschrieben hat. Die Datierung in die Zeit Trajans ergibt sich dabei nicht aus den Briefen selbst, sondern aus einer Bemerkung bei Eusebius³, die man aber für glaubwürdig hielt.

Dieser Konsens ist durch mehrere Arbeiten erschüttert worden, von denen die Thesen R. Jolys den nachhaltigsten Einfluss ausgeübt haben.⁴ An ihnen knüpfen Reinhard M. Hübner⁵, sein Schüler Thomas Lechner⁶, mit allerdings nicht geringen Vorbehalten auch Georg Schöllgen⁷ und schließlich zustimmend Walter Schmithals⁸ an. Sie datieren die Briefe später (Mitte oder sogar 2. Hälfte des 2. Jh.; Hübner: „ca. 165–175 n. Chr.“⁹) und halten sie für eine Fiktion, bestreiten also, dass sie von einem Märtyrer auf seinem Weg ins Martyrium verfasst wurden. Die Annahme, dass die Ignatianen pseudepigraphische Schriften sind, die nach dem Märtyrertod einer historischen Gestalt Ignatius unter deren Namen um 170 n. Chr. verfasst wurden, findet sich auch in einem Lehrbuch der alten Kirchengeschichte.¹⁰ Durchgesetzt haben sich diese Thesen trotzdem noch nicht. Es gibt auch Kritik an ihnen, z. B. von Hermann Josef Vogt.¹¹ Die Debatte ist sehr intensiv in der Zeitschrift für Antikes Christentum (ZAC) geführt worden.

Da an äußeren Zeugnissen nur die unsichere Angabe des Eusebius vorliegt, da die Erwähnung der Briefe im Philipperbrief des Polykarp von Smyrna nach Joly, Hübner, Lechner u. a. interpoliert ist und da die Briefe nichts über ihre Entstehungszeit sagen,

³ Eusebius, *hist. eccl.*, III 21–22. Vgl. dazu WILLIAM R. SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 26–28.

⁴ Zu weiteren Bestreitern der Echtheit s. LOTHAR WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 24–30.

⁵ REINHARD M. HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung“, 44–72.

⁶ THOMAS LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos?*

⁷ GEORG SCHÖLLGEN, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus“, 16–25.

⁸ WALTER SCHMITHALS, „Zu Ignatius von Antiochien“, 181–203.

⁹ HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung“, 60.

¹⁰ JOHANNES HOFMANN, *Zentrale Aspekte der Alte Kirchengeschichte 1*, 42f.

¹¹ HERMANN JOSEF VOGT, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, 50–63. Vgl. auch PETER BRUNS, „Der Monepiskopat im Briefcorpus des Ignatius von Antiochien“, 102f.

konzentriert sich die Debatte auf innere Argumente, die aus den Briefen selbst gewonnen werden. Dabei spielen zahlreiche Beobachtungen eine Rolle, von denen nur die drei wichtigsten genannt seien:

- Die Nähe zum – aus Hippolyt zu rekonstruierenden – Glaubensbekenntnis des Noët von Smyrna (Ende des 2. Jh.) verweise in eine spätere Zeit. Hübner, der das Bekenntnis des Noët rekonstruiert, ist der Meinung, dass die Ignatianen davon abhängig sind, also zeitlich später anzusetzen sind.¹²
- Die theologische Sprache passe eher ans Ende des 2. Jh. als an dessen Beginn, z. B. καθολική ἐκκλησία (IgnSm 8,2) und die Bezeichnung Jesu als „Gott“.
- Die zum Monepiskopat entwickelte Amtsstruktur sei am Beginn des 2. Jh. noch nicht denkbar.

Für pseudepigraphische Verfasserschaft spreche zudem die intensive Martyriumssehnsucht, die vor allem im IgnRom zum Ausdruck kommt, z. B. in IgnRom 4,1: „Ich bin Weizen Gottes und durch die Zähne der Tiere werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde.“ Ignatius hofft, dass die Bestien nichts von seinem Leib übriglassen, denn dann werde er ein wahrer Jünger Christi sein, wenn die Welt nicht einmal seinen Leib sehen werde (IgnRom 4,2).¹³

Auf Seiten der Bestreiter der Echtheit und der Befürworter einer späteren Datierung spielen also vor allem Argumente eine Rolle, die in den Ignatiusbriefen bestimmte Wendungen, theologische Überzeugungen und Züge der Selbstdarstellung des Verfassers für unzeitgemäß und deshalb in einem echten Schreiben für unmöglich halten.

Doch ist bezüglich der Spätdatierung immer noch Skepsis angebracht. Es ist eine große inhaltliche Nähe der Ignatiusbriefe zu den Pastoralbriefen und zum Johannesevangelium zu erkennen, so dass man den zeitlichen Abstand zu diesen Schriften nicht zu groß annehmen darf. Hübner datiert denn auch bezeichnenderweise die Pastoralbriefe in die Mitte des 2. Jh.,¹⁴ was unter Exegeten nur vereinzelt vertreten wird. Eine so späte Datierung der Pastoralbriefe ist allein schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie das Vorliegen einer abgeschlossenen Sammlung paulinischer Briefe noch nicht voraussetzen, denn danach hätten sie sich kaum noch durchsetzen können. Die Sammlung der Paulusbriefe

¹² REINHARD M. HÜBNER, „Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός“, 341.

¹³ Zu der Behauptung, die in den Ignatianen vorgestellte Situation, sei historisch unwahrscheinlich, da ein Gefangener kaum die Freiheit gehabt hätte, Briefe zu schreiben und Delegationen von Gemeinden zu empfangen, vgl. ANDREAS LINDEMANN, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘, 185–194. Er verweist vor allem darauf, dass sich ein Fälscher sicher mehr um historische Glaubwürdigkeit der fiktiven Situation bemüht hätte. Diese Kritik von Lindemann ist vor allem dann berechtigt, wenn sich der Fälscher nach Joly, Hübner u. a. durch den Einschub von PolPhil 13 (Erwähnung der ignatianischen Briefe) um besondere historische Glaubwürdigkeit bemüht hätte (vgl. HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung“, 48–50). Gegen die Annahme eines Einschubs von PolPhil 13 durch einen Fälscher der Ignatianen spricht die Tatsache, dass sich die Bemerkung in PolPhil 13,1, Ignatius habe in seinem Brief an Polykarp diesen dazu aufgefordert, für die Weiterleitung eines Briefes der Philipper nach Syrien zu sorgen, nicht in IgnPol findet, auch nicht an der am ehesten in Frage kommenden Stelle IgnPol 8,1. Der Fälscher hätte also sehr ungeschickt agiert (so LINDEMANN, a.a.O., 186). Viel eher lässt sich PolPhil 13,1 unter Annahme der Echtheit begreifen, da man dann mit HENNING PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, 126, annehmen kann, dass Polykarp an IgnPol 8,1 denkt, diese Stelle aber „mit der von den Philippern an ihn ergangenen“ Aufforderung verbindet, denn in PolPhil 13,1 bezieht er sich in einem Satz auf die Schreiben der Philipper und des Ignatius, ohne die Inhalte dieser beiden Briefe genau zu trennen.

¹⁴ HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung“, 62 f Anm. 68.

wird ans Ende des 1. Jh. datiert. Außerdem weisen die Amtsentwicklung, das enthaltene Paulusbild und die theologische Sprache in die Nähe der Apostelgeschichte. Am besten bleibt man also bei einer Datierung der Pastoralbriefe am Ende des 1. Jh. und damit einer zeitlichen Ansetzung der Ignatiusbriefe in den Jahrzehnten danach.

Vogt weist mit Recht darauf hin, dass die Formulierung in IgnSm 2,1, Jesus habe sich selbst auferweckt (καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν), zwar eine Parallele bei Noët von Smyrna habe, aber auch nicht sehr weit von Joh 2,19 entfernt sei, wo es auch wörtlich im Munde des johanneischen Jesus heißt bezogen auf sich selbst: „Ich werde diesen Tempel nach drei Tagen ‚auferwecken‘ (ἐγερῶ αὐτόν!)“, wobei, wie der Verfasser ausdrücklich feststellt, der Tempel seines (= Jesu) Leibes gemeint ist (Joh 2,21). Vogt stellt zudem den entscheidenden Unterschied zwischen Noët und Ignatius heraus. Noët identifiziere Christus mit dem Vater, während Ignatius die Fleischwerdung Christi hervorhebe. „Von daher ist eine Geistesverwandtschaft zwischen Ignatius und Noët und eine Abhängigkeit nicht sehr wahrscheinlich.“¹⁵

Uebele hat in seiner Dissertation gezeigt, dass auch die Gegner des Ignatius und diejenigen der Johannesbriefe einander sehr ähnlich sind.¹⁶ Auch dies spricht zumindest nicht gegen eine frühere Datierung der Ignatianen, sondern sogar eher dafür.

Die Tatsache, dass Jesus bei Ignatius ganz selbstverständlich als „Gott“ bezeichnet wird, ist kein Hinweis auf einen größeren zeitlichen Abstand zum Neuen Testament. Hübner weist selbst auf einige der neutestamentlichen Stellen hin: „Wenn man von Joh 20,28; Tit 2,13 und 2 Petr 1,1 absieht“, gebe es die Bezeichnung Jesu Christi als ὁ θεός o. ä. erst in christlichen Texten aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts¹⁷. Doch warum soll man von diesen neutestamentlichen Stellen absehen? Sie allein reichen aus, um die Möglichkeit einer solchen Redeweise am Beginn des 2. Jh. zu belegen. Zusätzlich kann man auf Joh 1,1 (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) verweisen, auch wenn hier zur Unterscheidung von Gott, dem Vater, der Artikel vermieden wird.¹⁸

Auch der Monepiskopat bei Ignatius kommt nicht einfach aus dem Nichts. Die Stellung des Jakobus¹⁹ in Jerusalem ist schon eine sehr herausgehobene und der ἐπίσκοπος in

¹⁵ VOGT, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, 62.

¹⁶ WOLFRAM UEBELE, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“, 147: „Sowohl die Irrlehrer bei Ignatius als auch die innerjohanneischen Gegner dürften – das hat unsere bisherige Untersuchung fraglos gezeigt – Vertreter einer radikalen Form des Doketismus gewesen sein. Sie betonten ausschließlich die Göttlichkeit des Erlösers und verneinten kategorisch jegliche Verbindung des Göttlichen mit der Materie – und sei sie auch nur temporär gedacht. Die gesamte irdische Erscheinung Jesu Christi war in ihren Augen lediglich eine δόκησις“ [Hervorhebungen im Original]. Anders charakterisiert WICHARD VON HEYDEN, *Doketismus und Inkarnation*, 215, die Gegner des 1. Joh. Sie hätten nicht bestritten, dass Jesus Mensch war oder dass er wirklich gelitten habe. Sie hätten vielmehr die Auffassung vertreten, dass Christus nicht da war, dass also Jesus gar nicht der Messias war. Doch ist eine solche Auffassung bei Christen (1 Joh 2,19: Gegner kommen aus der Gemeinde) denkbar?

¹⁷ HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung“, 61.

¹⁸ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Thesen von R. Hübner und Th. Lechner findet sich neuestens bei VON HEYDEN, *Doketismus und Inkarnation*, 483–497. Bezüglich der Datierung der Ignatianen hält v. Heyden die Spätdatierung Hübners für äußerst unwahrscheinlich; er tendiert zu einer Datierung am Anfang des 2. Jh. (VON HEYDEN, *Doketismus und Inkarnation*, 278).

¹⁹ Vgl. dazu BRUNS, „Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien“, 101 („Innerhalb des Neuen Testaments findet sich die monepiskopale Tradition am deutlichsten in Jerusalem in Gestalt des Herrenbruders Jakobus verwirklicht.“), HOFMANN, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte* 1, 31 (in Jerusalem habe es eine zweistufige Leitungsstruktur aus dem Gemeindeführer Jakobus und dessen Nachfolgern einerseits sowie dem Presbyterium andererseits gegeben).³² (im hebräischen Judentum sei schon „eine

den Pastoralbriefen scheint auch schon zumindest ein „*primus inter pares*“ zu sein. Wenn die fiktiven Adressaten Timotheus und Titus als Episkopen gedacht sind, dann zeigt sich auch in den Mahnungen an sie, welche starke Stellung nach Ansicht des Verfassers diese Amtsträger in der Gemeinde haben sollen. Im Übrigen ist auch das autoritäre Auftreten des Diotrephes nach 3 Joh mit dem Monepiskopat in Verbindung gebracht worden²⁰, selbst wenn man das radikal-autoritäre Verhalten des Diotrephes nicht gerade als typisch für die Ausübung des Bischofsamtes in der frühen Kirche ansehen kann. Ignatius begegnet seinen Gemeinden mit mehr pastoralem Verständnis und klarerer theologischer Argumentation.

Es ist zuzugeben, dass sich die genaue Datierung unter Trajan aus den Briefen selbst nicht verifizieren lässt. Die Frage nach der zeitlichen Einordnung der Ignatianen kann deshalb seriös nur in der Weise beantwortet werden, wie A. Lindemann es vorschlägt: Gehören die Ignatianen eher an den Anfang oder ans Ende des 2. Jh.? Zumindest spricht nichts gegen eine frühere Datierung. Es gibt auch keine zwingenden Argumente für die Spätdatierung. Aufgrund der Nähe zum Neuen Testament ist wohl eher an eine frühere Entstehung zu denken. Erst recht ist dies anzunehmen, wenn man zugleich auch von der Echtheit ausgeht. Erschwert wird die Beantwortung der Datierungsfrage durch die ungünstige Quellenlage im 2. Jh.; dadurch fehlen Vergleichstexte, an denen man Maß nehmen könnte.²¹

2. Eine Eucharistiefeyer oder mehrere religiöse Mähler?

Nun soll der Frage nachgegangen werden, welche Arten von Mahlfeiern sich den Ignatianen entnehmen lassen.

In den folgenden Ausführungen soll von folgender Annahme ausgegangen werden: In den Gemeinden der neutestamentlichen Autoren und im Hauptstrom der frühchristlichen Literatur hat es, wenn man einmal vom möglichen Sonderfall der Didache absieht, neben der Eucharistiefeyer mit Brot und Wein, wie sie durch die Abendmahlsüberlieferung vorgeprägt wurde, keine weiteren sakralen christlichen Mahlformen gegeben. Die unterschiedlichen Bezeichnungen der Mahlfeier sind kein Beleg für einen Variantenreichtum an Formen. Lukas spricht in der Apg immer wieder vom Brotbrechen. Er meint damit aber wohl nicht eine Mahlfeier, bei der nur Brot gegessen und kein Wein getrunken wurde. Lukas hat ein großes Interesse an der Eucharistie mit beiden Elementen, weil er den Einsetzungsbericht des Markus durch eine eigene, der paulinischen Überlieferung aus 1 Kor 11,23–25 verwandte Gemeindefradition ersetzt. Dies belegt, dass der Abend-

Tendenz zum *Monepiskopat*“ [Hervorhebung im Original] nachzuweisen) und MARTIN HENGEL, „Jakobus der Herrenbruder – der erste ‚Papst‘?“, 582 (Jakobus sei „vielleicht die entscheidende Vorstufe für das monarchische Bischofsamt in der Kirche“ gewesen).

²⁰ Vgl. die bekannte Stelle bei ADOLF VON HARNACK, *Über den dritten Johannesbrief*, 21: „der erste monarchische Bischof, dessen Namen wir kennen.“ Vgl. auch HANS-JOSEF KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 110, der in Diotrephes einen Pragmatiker sieht, der in einer Stärkung des kirchlichen Amtes einen Schutz vor Irrlehren und Spaltungen sieht.

²¹ Auf dieses Problem verweist BRUNS, „Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien“, 103.

mahlsbericht ihm wichtig war und diesem offenbar für die sakramentale Gemeindepraxis eine große Bedeutung zukam.²²

Zwar gibt es unterschiedliche Interpretationen des eucharistischen Mahles, aber es geht um einen einzigen Traditionsstrom. So ist der Einsetzungsbericht des Markus stärker an den Elementen Brot und Wein interessiert als derjenige des Paulus (und Lukas), wie vor allem am Becherwort deutlich wird (Mk: „Dies ist mein Blut...“; Paulus: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut...“). Auch hat die korinthische Gemeinde nach 1 Kor 10,16 eine andere Auffassung von der Eucharistie als Paulus (1 Kor 10,17), der die korinthische Sakramentsauffassung für defizitär hält und deshalb korrigiert, indem er den sozialen Aspekt ergänzt: Weil wir von dem einen Brot essen, sind wir ein Leib.

Auch entwickelt sich die Eucharistieauffassung bis hin zu dem stark am Inkarnationsgedanken interessierten Text Joh 6,51–58. Auch hier sind die Einflüsse der Einsetzungsüberlieferung deutlich zu spüren.²³

Die Didache stellt in der Tat ein Problem dar. Da sie aber auch von Eucharistie und von geistlicher Speise und geistlichem Trank spricht, dürfte sie letztlich auch in diesen Traditionsstrang gehören. Ob nun der Einsetzungsbericht in diesen Gemeinden in der Liturgie zitiert wurde oder nicht, das gemeinsame Mahl war so heilig, dass Ungetaufte nicht daran teilnehmen durften, es verband mit Christus, dem Knecht Gottes, und es verschaffte eine Nähe zum auferstandenen Herrn, die mit dem gemeinschaftlichen Verzehr von Brot und Wein verbunden war. Das in der Einsetzungstradition erwähnte Dankgebet Jesu, hat offenbar im sakramentalen Nachvollzug in den Gemeinden der Didache ein besonderes Gewicht bekommen.

Erst recht gilt für Ignatius, dass er nur *eine* sakrale Mahlfeier kennt, die Eucharistiefeier mit Brot und Wein bzw. „Fleisch“ und „Blut“ Christi, wie er sich – in enger Parallelität zum Joh – ausdrückt.

„Brot brechen“, „Agape“ und „Eucharistie“ meinen bei Ignatius dieselbe Feier. Das ergibt sich aus den jeweiligen Kontexten, die sich inhaltlich überschneiden. So schreibt auch Bernd Kollmann, der im Übrigen von einer Vielfalt urchristlicher Mahlformen im Anschluss an die Mähler Jesu ausgeht: „Fragt man nach der Beziehung, in der die unterschiedlichen ign Bezeichnungen der Mahlfeier zueinander stehen, so ist ein synonyme Gebrauch von εὐχαριστία, ἄρτον κλάω und ἀγαπᾶν/ἀγάπην ποιεῖν konstatierbar, ohne

²² LINDEMANN, „Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk“, 209–212, vertritt die Auffassung, Lukas kenne in seinen Gemeinden nur ein Mahl mit Brot (ohne Kelch), das er als nachösterliche Wiederaufnahme der Brotvermehrung ansehe. So verwende Lukas für das Segensgebet über dem Brot in der Emmausszene (Lk 24,30) nicht εὐχαριστέω wie im Bericht vom letzten Abendmahl (Lk 22,19), sondern εὐλογέω wie in der Brotvermehrungserzählung (Lk 9,16). Außerdem finde sich ein Wiederholungsbefehl nur nach dem Brotwort und nicht wie bei Paulus auch beim Becherwort. Die Becherhandlung solle also nach Lukas nicht wiederholt werden. Neben den oben genannten Argumenten spricht gegen diese Interpretation zweierlei: Erstens kann dem Wechsel von εὐλογέω und εὐχαριστέω keine so große Bedeutung zukommen, wenn Lukas den Wiederholungsbefehl bewusst im Rahmen der Einsetzungstradition überliefert. Lukas knüpft also an der Abendmahlsüberlieferung an und nicht nur an der Brotvermehrung. Und zum anderen kommt dem beim Brotwort stehenden Wiederholungsbefehl nur deshalb ein so großes Gewicht zu, weil wir ihn bei Paulus nach beiden Deutworten haben. Wenn man diese Paulusparallele unberücksichtigt lässt, ist es doch naheliegend, den Wiederholungsbefehl auch beim Becherwort mitgedacht zu sehen, da dieses durch ὡσαύτως (Lk 22,20) eng an das Brotwort angeschlossen wird.

²³ S. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 242–261.

daß in irgendeiner Weise Abstufungen oder Differenzierungen bei der Verwendung dieser Termini evident würden.“²⁴

Er verweist auf IgnEph 20,2 und IgnSm 7,1, wonach Brotbrechen und Agape im Hinblick auf die soteriologische Wirkung gleich seien, und auf IgnSm 8,1 und IgnSm 8,2, wonach εὐχαριστία und ἀγάπην ποιεῖν beliebig gegeneinander austauschbar und im Bedeutungsgehalt identisch seien.²⁵ Dieser Position ist zuzustimmen.

3. Die Eucharistielehre des Ignatius

Am profiliertesten bringt Ignatius sein Eucharistieverständnis in der Auseinandersetzung mit Gegnern zum Ausdruck. Dies gilt insbesondere für seine Zurückweisung doketischer Positionen.

Sehr deutlich wird dies in IgnSm 7,1–2:

„(1) Von der Eucharistie und vom Gebet halten sie sich fern, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie Fleisch unseres Retters Jesus Christus ist, das [= τὴν; es bezieht sich auf σάρξ!] für unsere Sünden gelitten hat, das der Vater in Güte auferweckt hat. Die nun der Gabe Gottes widersprechen, sterben an ihrem Streiten. Es würde ihnen aber nützen zu lieben, damit sie auch auferstehen. (2) Es gehört sich also, sich von solchen fernzuhalten und weder privat über sie zu sprechen noch öffentlich, sich vielmehr an die Propheten zu halten, besonders aber an das Evangelium, in dem das Leiden uns offenbart und die Auferstehung vollendet wurde. Die Spaltungen aber meidet als den Anfang der Übel.“

Die Gegner, von denen man sich fernhalten soll, sind dieselben, gegen die der Verfasser schon in IgnSm 2 polemisiert. Sie bestreiten das wirkliche Leiden (ἀληθῶς ἔπαθεν) und die leibliche Auferstehung Christi (ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν) und behaupten stattdessen, dass Christus nur zum Schein gelitten habe (τὸ δοκεῖν πεπονθέναι).

Religionsgeschichtlich gehören diese Gegner in den weiteren Kontext der christlich-gnostischen Bewegungen. In der Regel sieht man in ihnen Doketen (oder Doketisten), die die fleischliche Existenz und das wirkliche Leiden Jesu Christi bestreiten. Zu ihnen gehören auch die Gegner in den johanneischen Gemeinden, die vor allem im ersten Johannesbrief, aber wohl auch schon im Johannesevangelium angegriffen werden.²⁶ In 1 Joh 4,2–3 sind sie im Blick: „Jeder Geist, der Jesus Christus bekennt als im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.“ Jesus nicht bekennen, meint hier aufgrund des Kontrastes zum vorausgehenden Satz, die fleischliche Existenz des irdischen Logos zu bestreiten. Ähnlich wie bei Ignatius wird auch im 1 Joh die Bedeutung der Liebe im Umgang miteinander betont. Man gewinnt den Eindruck, dass die Bestreitung der Inkarnation des Gottessohnes einhergeht mit einer Vernachlässigung der sozialen Verantwortung. Die mit einem gnostisch-dualistischen Weltbild verbundene Ablehnung der Schöpfung, die Leugnung des wirklichen Menschseins Jesu und die Vernachlässigung der ethischen Verantwortung gehören eng zusammen. Die ethische Abqualifizierung der Gegner ist also sicher nicht nur Polemik. Rücksichtslosigkeit gegenüber den Schwächeren in der Gemeinde ist auch schon im ersten Korintherbrief mit der Ausblendung des Kreuzes und einer enthusiastischen (wenn auch

²⁴ KOLLMANN, *Ursprung*, 134.

²⁵ KOLLMANN, *Ursprung*, 134.

²⁶ Vgl. dazu UEBELE, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“, 147–163.

noch nicht im eigentlichen Sinne gnostischen) Sicht des Glaubens verbunden. So schärft Paulus gegen die sozialen Missstände beim Herrenmahl in 1 Kor 11,17–34 den Bezug der sakramentalen Feier zum Tod des Herrn (1 Kor 11,26; vgl. auch V 23: „Nacht, in der er ausgeliefert wurde“) ein.

Inkarnationsleugner sind wahrscheinlich auch schon im Johannesevangelium und dessen Traditionen im Blick. Dies könnte die Wendung „und der Logos ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) erklären und auch die drastische Sprache in dem eucharistischen Redeteil der Brotrede, wo wir ja eine mit den Ignatianen verwandte sakramentale Terminologie haben („Fleisch“ und „Blut“ statt „Leib“ und „Blut/Becher“).

Die inhaltliche Nähe zu den Johannesakten bestätigt den gnostisch-doketischen Hintergrund der ignatianischen Gegner. In den Johannesakten schlägt sich die Leugnung des Kreuzestodes erzählerisch in der Schilderung der Kreuzigung Jesu nieder. Hier heißt es nämlich, dass die Kreuzigung des göttlichen Logos ein Irrtum gewesen sei. In Wirklichkeit habe eine Verwechslung vorgelegen. Ein anderer wurde gekreuzigt. „Johannes“ lacht über das, was man über den Kreuzestod Christi sagt.²⁷

Neuerdings ist auch das neu entdeckte koptische Judasevangelium mit Doketen in Verbindung gebracht worden. Es wird sogar behauptet, es sei ein Selbstdokument einer doketisch-agnostischen Gruppierung, die den Gegnern des Ignatius sehr nahe stehe. Dafür spricht in der Tat einiges. So lehnt dieses apokryphe Evangelium auch die Eucharistie und die Gebete der Großkirche ab.²⁸

Gegen die Doketen betont Ignatius den engen Zusammenhang von Liebeswerken und Inkarnationsglauben. Schon im unmittelbar vorausgehenden Kontext (IgnSm 6,2) hat er das Versagen der Gegner in ethischer Hinsicht dargelegt: Sie kümmern sich nicht um Witwen und Waisen, um Bedrängte, um Gefangene und Freigelassene, um Hungernde und Dürstende. Auch hier wird das ethische Fehlverhalten mit der falschen Christologie und Soteriologie in Verbindung gebracht.²⁹

In IgnSm 7,1 legt Ignatius nun dar, inwiefern seine Eucharistieauffassung unmittelbar mit zentralen christologischen Überzeugungen verbunden ist. An der Eucharistiefeier und am Gebet³⁰ nehmen die Gegner nicht teil, da sie den entscheidenden christologischen Aussagen nicht zustimmen können. Man kann vermuten, dass die Gegner ihre eigenen Versammlungen hatten, in denen sie möglicherweise der Eucharistie eine andere Bedeutung gaben, denn IgnSm 8,1 unterscheidet zwischen gültigen Eucharistiefeiern, die unter

²⁷ ActJ 98.99.101.102.

²⁸ Vgl. dazu BERNHARD HEININGER, „Gnostische Kultkritik“, 447: „Die ἐτεροδοξοῦντες, die Ignatius im Auge hat und die ‚der Eucharistie und vom Gebet fernbleiben‘, passen jedenfalls gut zum Anforderungsprofil von Autor und Adressaten des Judasevangeliums.“ Vgl. dagegen HERBERT SCHMID, „Was hat der ‚Judasevangelist‘ eigentlich gegen die Eucharistie?“, 96f, der der Meinung ist, das Judasevangelium lehne die Eucharistie nicht ab, weil sie ein Bekenntnis zum Leiden Christi enthalte, sondern weil sie wegen der Mahlgebete, der Rituale und auch der mit ihr verbundenen ethischen Forderungen mit dem niederen Schöpfergott verbinde. Damit wäre keine unmittelbare Nähe zu den Doketen des Ignatius gegeben.

²⁹ Vgl. IgnSm 6,1: Auch über die unsichtbaren himmlischen Mächte kommt das Gericht, wenn sie nicht an das „Blut Christi“ glauben; die Gegner werden als diejenigen bezeichnet, die „abweichende Meinungen im Hinblick auf die Gnade Jesu Christi“ vertreten, „die zu uns gekommen ist“.

³⁰ Eucharistie und Gebet meinen wohl dieselbe gottesdienstliche Feier. S. dazu SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 375, der auf IgnEph 5,2 verweist, wo vermutlich auch die Verbindung von Eucharistie und Gebet vorausgesetzt werde.

dem Bischof stattfinden, und ungültigen, die ohne den Bischof gefeiert werden.³¹ Die Doketen müssen also nicht zwangsläufig ohne eigene Versammlungen ausgekommen sein.

Das Fernbleiben der Gegner von der „offiziellen“ Eucharistiefeyer bringt Ignatius in Verbindung mit deren Ablehnung der sehr realistischen Vorstellung von der Gegenwart des Fleisches Christi in der Eucharistie. Ignatius bezeichnet die Eucharistie als „das Fleisch unseres Retters Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten hat und das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.“ Auffällig ist, dass Leiden und Auferweckung grammatikalisch nicht auf Christus bezogen werden, sondern auf das in der Eucharistie gegenwärtige Fleisch. Damit liegt hier eine massive Vorstellung von der Realpräsenz vor. Das Fleisch Christi, das von den Teilnehmern des Mahles gegessen wird, gibt unmittelbar Anteil am Leiden und an der Auferweckung Christi. Dabei fallen die soteriologischen Begriffe auf: Christus wird als „unser Retter“ bezeichnet und sein Leiden ist „für unsere Sünden“ geschehen. Damit ist die Teilnahme an der Eucharistie nicht nur ein Bekenntnis zur Inkarnation Christi sowie zu seinem erlösenden Leiden und Auferstehen. Sie vermittelt vielmehr in der Gegenwart das Heil, das Christus einst durch seinen Tod und seine Auferstehung erworben hat.

Damit wird der Abstand zu den Gegnern deutlich. In der Konsequenz ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Inkarnationschristologie liegt letztlich die Leugnung der Erlösung des endlichen, sterblichen und von Leid und Schmerz bedrohten Menschen durch Jesus Christus. Selbstverständlich haben die Gegner auch eine Vorstellung von Rettung und Erlösung, aber sie beziehen die leiblich-fleischliche Existenz des Menschen in ihre Vorstellung vom Weg der Erlösung wahrscheinlich nicht mit ein.

4. Kirche, Amt und Eucharistie bei Ignatius

Nun gilt es noch, den Bezug der Eucharistie zur ignatianischen Ekklesiologie zu betrachten.

Zum ersten Mal in der frühchristlichen Literatur begegnen bei Ignatius Anweisungen, dass die Eucharistie – ähnlich wie auch Taufe (IgnSm 8,2) und Eheschließung (IgnPol 5,2: Zustimmung des Bischofs ist nötig) – nur in Anwesenheit des Bischofs gefeiert werden darf oder unter einem von ihm Beauftragten: IgnSm 8,1 und IgnEph 5,2.

IgnSm 8,1–2:

„(1) Folgt alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater
und dem Presbyterium wie den Aposteln,
die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot.

Niemand soll ohne den Bischof etwas tun, was die Kirche betrifft.

Jene Eucharistie soll man für verlässlich halten, die unter dem Bischof stattfindet oder einem, den er beauftragt hat.

(2) Wo immer der Bischof erscheint, dort soll die Menge (Gemeinde) sein
wie dort, wo Jesus Christus ist, die katholische Kirche ist.

Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Liebesmahl zu halten,
sondern was jener schätzt, ist auch Gott gefällig,

³¹ Vgl. dazu SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 375, der von einer Übertreibung des Ignatius bei seiner Anklage spricht, denn nach IgnSm 8,1 hätten die Gegner ihre eigenen Versammlungen gehabt. Ähnlich auch PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, 96.

damit alles, was ihr tut, sicher und gültig ist.“

IgnEph 5,2:

„Niemand lasse sich verwirren!

Wenn jemand nicht innerhalb des Altarraumes (θυσιαστήριον) ist, geht er des Brotes Gottes verlustig.

Wenn nämlich das Gebet von einem oder von zweien solche Kraft hat, wie viel mehr dasjenige des Bischofs und der ganzen Kirche.“

Solche Anweisungen im Hinblick auf die Amtsträger gibt es vor Ignatius noch nicht. In der Regel führt man diese Regelungen auf die Konfrontation mit der Irrlehre zurück, weshalb in den Ignatianen – ähnlich wie schon in den Pastoralbriefen – das Amt gestärkt und die kirchliche Disziplin verschärft werde. Man nimmt also rein pragmatische Gründe an.

B. Kollmann meint zudem, dass es sich bei Ignatius „mehr um Wunschdenken als um allgemein übliche liturgische Praxis handeln dürfte.“³² Doch kann dieser Eindruck nur entstehen, wenn man nicht sieht, dass die Anweisungen des Ignatius schon in neutestamentlichen Texten vorbereitet sind. Paulus kämpft bereits nachdrücklich um die Einheit der Einzel-Gemeinde und ihm liegt auch schon an der Einheit der Gesamtkirche. Man denke nur an seine Kollekte, die die Einheit von Juden- und Heidenchristen in der einen Kirche festigen soll. Und auch für Paulus ist diese Einheit eine gegliederte, d.h. auch für ihn gehört zu dieser Einheit die Verbundenheit mit den Aposteln und ihrer Verkündigung sowie mit den anderen Amtsträgern, die für die rechte Lehre in der Gemeinde sorgen.

Bei Ignatius kommen theologische Gründe hinzu, die sich aus seiner Ekklesiologie ergeben.³³ An den beiden zitierten Stellen ist die Eucharistie nicht das eigentliche Thema. Ignatius geht es um die Einheit der Gemeinde, die nur in Gemeinschaft mit dem Bischof möglich ist. Die Einheit hat für Ignatius einen hohen Stellenwert. Mit ihr sind Heilserwartungen verbunden. Das in der Einheit mit dem Bischof gesprochene Gebet hat mehr Kraft (IgnEph 5,2). Wer außerhalb dieser Gemeinschaft Eucharistie feiert, geht des Brotes Gottes³⁴ verlustig. Das mit dem eucharistischen Brot verbundene Heil ist nur wirksam in der Einheit mit dem Bischof. Für diese Einheit steht auch das Bild vom Altar(raum)/θυσιαστήριον. Diesen Begriff verwendet Ignatius immer metaphorisch.³⁵ Er meint nicht einen christlichen Altar – ein solcher ist für christliche Gottesdienste in dieser Zeit noch nicht nachzuweisen – , sondern die Gemeinde mit dem Bischof. In IgnMagn 7,2 und IgnPhld 4 ist auch ein Bezug zu Christus zu erkennen. Die Einheit der Gemeinde und die Gemeinschaft mit dem Bischof bedeuten immer auch die Verbundenheit mit Christus. Dies wird auch in der Rede von der „katholischen Kirche“ (IgnSm 8,2) deutlich. Sie ist mit Christus verbunden wie die Ortsgemeinde mit ihrem Bischof. „Katholische Kirche“ meint hier noch nicht die rechtgläubige Kirche in Abgrenzung zu Häresien. Auch hat

³² KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, 135.

³³ Vgl. BRUNS, „Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien“, 107: „[...] wird man die Entstehung des Monepiskopats nicht als das Ergebnis pastoraler Notwendigkeiten im Sinne eines Bollwerkes gegen die Irrlehren [...] oder auf Grund von rein soziologischen Beeinflussungen [...] zu deuten haben. Er verdankt sich vielmehr theologischer Einsicht.“

³⁴ Zur Begründung, dass hier wirklich das eucharistische Brot gemeint ist, vgl. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 73f.

³⁵ Vgl. dazu ausführlich WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 66–72.

Ignatius vermutlich nicht die räumliche Ausdehnung der Gesamtkirche im Blick.³⁶ Es geht ihm um die Einheit der Kirche mit Christus, ohne dass Ignatius näher in den Blick nimmt, was genau diese Kirche umfasst. Vielleicht ist die mit Christus verbundene „katholische Kirche“ für Ignatius auch eher eine überweltlich-himmlische Größe, wie er ja mehrfach eine Entsprechung zwischen der himmlischen Einheit der Apostel mit Gott und der irdischen Einheit der Presbyter mit dem Bischof sieht. Letztlich bleibt wegen des Fehlens einer Erläuterung im Text und wegen der einmaligen Verwendung der Wendung in der Schwebe, welche genaue Vorstellung Ignatius von der „katholischen Kirche“ hat.

Für die ignatianische Auffassung von der Eucharistie ist jedenfalls festzuhalten, dass die Heilswirkung der Eucharistie an die Einheit der Gemeinde und an die Gemeinschaft mit dem Bischof gebunden ist. Außerhalb dieser Einheit gibt es keine gültige, also Heil vermittelnde Eucharistie. Bei Ignatius liegt also kein magisch-substanhaftes Eucharistieverständnis vor, so dass die Heilswirkung allein von den Mahlelementen ausgeht. Für Ignatius verbinden zwar die eucharistischen Gaben mit Christus, aber nur wenn die Glaubenden in der Einheit mit dem Bischof stehen.

Wie sehr die Eucharistie für Ignatius eingebunden ist in seine theologische Gesamtkonzeption, ist besonders deutlich an der viel zitierten Stelle IgnEph 20,2 zu erkennen:

„Umso mehr, wenn der Herr mir offenbart,
dass ihr alle Mann für Mann gemeinsam in Gnade aufgrund des Namens zusammenkommt
in einem Glauben und in Jesus Christus,
der gemäß dem Fleisch aus dem Geschlecht Davids (stammt),
dem Menschensohn und Gottessohn,
damit ihr dem Bischof und dem Presbyterium gehorsam seid
in gesammeltem Geist
ein Brot brechend,
das Arznei der Unsterblichkeit ist, Gegengift, dass man nicht stirbt,
sondern lebt in Jesus Christus allezeit.“

Hier kommen alle theologisch, christologisch und ekklesiologisch wichtigen Themen des Ignatius zusammen:

- Einheit
- Inkarnation
- Gemeinschaft mit dem Bischof
- Eucharistie
- Soteriologie in Verbindung mit der Einheitsthematik

Deshalb liegt auch kein magisches Sakramentsverständnis³⁷ vor und auch kein „massiver Sakramentalismus“³⁸. Wenn man den Unterschied zwischen Magie und Glauben so definiert,³⁹ dass der Magier meint, über die Gottheit herrschen und sie zu einem bestimmten Verhalten zwingen zu können, und der Glaubende der Gottheit offen gegenübertritt und

³⁶ Vgl. dazu SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 380f.

³⁷ So u. a. RUDOLF BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 162 mit Anm. 2, vgl. ebd., 175: „Das Herrenmahl ist [...] als φάρμακον ἄθανασίας verstanden.“ Bultmann bezieht sich zwar auf die Eucharistieauffassung in Joh 6,51b–58; er zeigt aber durch die Verweise auf Ignatius, dass er IgnEph 20,2 im Sinne eines substanzhaft-magischen Sakramentsverständnisses versteht.

³⁸ KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, 137.

³⁹ Vgl. dazu HANS-JOSEF KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I*, 174f.

sich vertrauensvoll in deren Hände begibt in dem Bewusstsein, keine Ansprüche Gott gegenüber stellen zu können, dann gehört Ignatius mit seinem Sakramentsverständnis auf die Seite des Glaubens und nicht der Magie. Den sakramentalen Gaben kommt nicht aus sich heraus eine Heil und Leben vermittelnde Wirkung zu. Der Empfänger der Eucharistie eignet sich nicht magische Kräfte an, die unabhängig vom Glauben und von einer persönlichen Christusbeziehung durch die eucharistischen Gaben vermittelt würden. Nur derjenige hat an den Heilswirkungen der Eucharistie teil, der in Einheit mit dem Bischof steht, das richtige Bekenntnis teilt sowie im einen Glauben und in der Gemeinschaft mit Christus lebt. Das Heil besteht nicht in materiellen oder überhaupt innerweltlichen Gütern, sondern es besteht, wie es ganz am Schluss des langen Satzes heißt, in der dauernden Christusgemeinschaft („leben in Christus immerdar“). Die zweimal im Text vorkommende in-Christus-Formel bezieht sich einmal auf die irdische Existenz und einmal auf das himmlische Sein. Nicht nur das irdische Leben ist von einer engen Christusbeziehung gekennzeichnet, auch die Heilsvollendung besteht in der Einheit mit Christus.

Auch wenn man diesen christologischen und ekklesiologischen Zusammenhang berücksichtigt, ist für Ignatius doch das in der Eucharistiefeyer gegessene Brot „Heilmittel der Unsterblichkeit“ und nicht allein die gemeinschaftliche Zusammenkunft. Jan Heilmann hält im Anschluss an die Textausgabe von Lightfoot⁴⁰ das ὄς (G) hinter ἕνα ἄρτον κλώντες für textkritisch sekundär und die Lesart ὄ (g, L) für ursprünglich.⁴¹ Damit könnten sich φάρμακον ἄθανασίας und ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν nicht nur auf das eucharistische Brot, sondern auch auf die gesamte Handlung bzw. die gemeindliche Zusammenkunft insgesamt beziehen, was Heilmann bevorzugt.⁴² Auch wenn man wegen der insgesamt größeren Zuverlässigkeit der lateinischen Übersetzung (L) hier den Vorzug gäbe, wäre damit ein Bezug auf ἄρτος noch nicht ausgeschlossen. Lightfoot hält dies sogar für wahrscheinlicher und nimmt eine Attraktion des Relativpronomens an das Neutrum φάρμακον an.⁴³ Dann bestünde inhaltlich kein Unterschied zwischen beiden Lesarten. Der Bezug von „Unsterblichkeitsarznei“ auf das Brot ist vor allem aus inhaltlichen Gründen wahrscheinlicher. Das von Ignatius immer wieder im eucharistischen Zusammenhang verwendete Wortpaar „Fleisch und Blut“ legt einen Bezug auf die Elemente von Brot und Wein nahe.⁴⁴ Ignatius liegt an der engen Verbindung von Inkarna-

⁴⁰ JOSEPH BARBER LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers II*, 2, 87.

⁴¹ Zu den Handschriften und deren Bewertung vgl. JOSEPH A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, 139f.

⁴² JAN HEILMANN, *Wein und Blut*, 211f: Das ὄ „macht einen Bezug auf ἄρτος grammatikalisch unwahrscheinlich und legt stattdessen einen Bezug auf das Ritual bzw. die durch das Ritual konstituierte Gemeinschaft nahe. Das eine Brot brechen, also das Zusammenkommen in Gemeinschaft ist Arznei der Unsterblichkeit und bedeutet, in Jesus Christus zu leben.“

⁴³ LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers II*, 2, 87.

⁴⁴ Anders HEILMANN, *Wein und Blut*, 209–219. Er lehnt für „Fleisch“ und „Blut“ sowohl in Joh 6,51–58 als auch in den Ignatianen jeglichen Bezug zu den Mahlelementen von Brot und Wein ab. „Fleisch“ und „Blut“ seien jeweils nur metaphorisch gebraucht. Ignatius gehe es nur um die Einheit der Gemeinde. Das Brot stehe metaphorisch für diese Einheit. Diese Metaphorik sei Bestandteil des „antiken Mahldiskurses um die ideale Gemeinschaft“ (HEILMANN, *Wein und Blut*, 180 Anm. 362). Allerdings stützen die Belege, die Heilmann anführt, diese These gerade nicht, denn dort wird jeweils die Einheitssymbolik des Brotes in eigener Weise erklärt und begründet (vgl. besonders Did 9,4; den Verweis auf Did 10,7 verstehe ich in diesem Zusammenhang nicht). Eine feste Metaphorik scheint gerade nicht vorzuliegen. Zudem lässt 1 Kor 10,17 die enge Verbindung von „Leib“ Christi bzw. „Leib“ der Gemeinde mit dem eucharistischen Brot erkennen. 1 Kor 10,16f ist ein früher Beleg für das Interesse der christlichen Gemeinden an den Elementen der Eucharistie. Brot und Becher verbinden mit Leib und Blut Christi. Diese Stelle kann man schon deshalb nicht allein aus antiker Metapho-

tion und Eucharistie, wie sie in den eucharistischen Gaben von Fleisch und Blut Christi zum Ausdruck kommt. „Da Ignatius die Eucharistiefeyer mit der Bezeichnung ‚Fleisch Christi‘ und ‚Blut Christi‘ kannte (IgnPhld 4,1), geht es hier nicht nur um Brot, sondern um das Brot, das als Fleisch oder Leib Christi bezeichnet wird.“⁴⁵ Auch das Fernbleiben der Doketen von der Eucharistiefeyer ist am leichtesten zu erklären, wenn sie daran Anstoß nehmen, dass sie im Essen der eucharistischen Gaben mit dem Inkarnationsglauben, den sie ablehnen, konfrontiert werden. In IgnEph 20,2 relativiert sich die Problematik dadurch, dass in dem langen Satz die Aufmerksamkeit nicht allein auf das Brot gelenkt wird, sondern der weitere theologische Kontext umrissen wird, in dem nach Ignatius die Eucharistie zu verstehen ist.

Die Einheit ist bei Ignatius ein Prinzip, das sein Denken bestimmt. Einheit ist für ihn in Christus und in Gott begründet und umfasst zwei Aspekte: die Einheit der Kirche (eher ἐνότης) und die Einheit des Einzelnen und der Gemeinde mit Gott (eher ἔνωσις).⁴⁶

In IgnPhld 4 spielen beide Aspekte eine Rolle. Zugleich zeigt diese Stelle, dass die kirchliche Einheit für Ignatius nicht nur eine Forderung aufgrund pragmatischer Überlegungen ist, etwa zur Abwehr der Irrlehren. Die Einheit, die Ignatius fordert, ist vielmehr letztlich in Gott grundgelegt, der in Christus diese Einheit als Prinzip offenbart hat.⁴⁷ In IgnPhld 4 steht am Anfang die Forderung (Imperativ σπουδάσατε) nach „einer Eucharistie“. Ihr wird eine längere Begründung (γάρ) angefügt. Die Begründung besteht aus einer Folge von Einheitsaussagen, die jeweils durch Offenbarung⁴⁸ vorgegebene Einheitsphänomene beinhalten. Das eine Fleisch und der eine Kelch, der mit dem Blut Christi vereint⁴⁹, meinen natürlich auf der einen Seite die eucharistischen Gaben, auf der anderen Seite aber auch den einen Herrn Jesus Christus, dessen Kreuzestod in der Eucharistie mit seinen Heilswirkungen Gegenwart wird. Der „eine Opferaltar“ steht als Metapher⁵⁰ für

rik erklären, weil hier durch den Christusbezug eine spezifisch christliche Deutung des Mahls mit Brot und Becher geboten wird. Heilmann dagegen plädiert dafür, in 1 Kor 10,16f Brot- und Becherwort „primär ekklesiologisch“ zu deuten (a.a.O., 103).

⁴⁵ VON HEYDEN, *Doketismus und Inkarnation*, 328.

⁴⁶ Vgl. dazu WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 46–53.

⁴⁷ Vgl. HOFMANN, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte* 1, 44 mit Bezug auf IgnMagn 6,1: „Der Bischof ist aber Abbild und Repräsentant Gottes. Wo sich folglich die Presbyter, Diakone und Gläubigen dem Bischof unterordnen, da ordnen sie sich Gott selbst unter und gewinnen so Anteil an Ihm (Eph. 4,2; 5,3).“ Hofmann spricht auch im Hinblick auf IgnPhld 1,1 von einer „in Gott gründenden Einsetzung des Bischofs“ (a.a.O., 44).

⁴⁸ Für Ignatius lässt sich die Einheit der Gemeinde mit dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen nicht von der Sendung Christi in die Welt trennen. Die Bischöfe bilden zusammen mit den Presbytern die himmlische Einheit der Apostel mit Gott ab; die Diakone sind mit dem Dienst Jesu Christi betraut, „der vor den Zeiten beim Vater war und am Ende erschienen ist“ (IgnMagn 6,1; vgl. auch IgnSm 8,1). Das dreistufige kirchliche Amt bezeugt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und bildet die himmlische Wirklichkeit ab.

⁴⁹ Es ist umstritten, ob εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ die Vereinigung mit dem Blut Christi oder die durch das Blut Christi bewirkte Einheit der Gemeinde meint. Für letztere Deutung plädieren PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 82, und SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 315. Doch deutet die Wahl von ἔνωσις statt ἐνότης eher auf die vertikale Dimension hin. Ignatius geht es um die Vereinigung mit dem Blut Christi in der Eucharistie, die Heil vermittelt und die (horizontale) Einheit der Gemeinde festigt. Bemerkenswert ist der Verweis von Paulsen auf 1 Kor 10,17. Diese Paulusstelle stellte eine enge Parallele zu Ignatius dar, wenn man sie im Kontext liest. 1 Kor 10,16–17 enthalten in anderer Begrifflichkeit genau den ignatiani-schen Gedanken: Die Einheit der Gemeinde wird durch die gemeinsame Teilhabe (bei Paulus: κοινωνία) an der Eucharistie gefestigt, die an den Heilswirkungen des Todes Jesu Anteil gibt.

⁵⁰ Θυσιαστήριον wird von Ignatius durchgehend metaphorisch gebraucht. Es meint bei ihm weder ei-

das Heilshandeln Jesu Christi, das für Ignatius nicht nur den Tod, sondern das gesamte irdische Wirken einschließlich der Auferstehung umfasst. Das irdische Symbol der Einheit der Kirche schlechthin ist für Ignatius das Bischofsamt. Der eine Bischof mit seinen Presbytern und Diakonen symbolisiert und garantiert die Einheit der Kirche, die der Einheit Gottes entspricht. Die Einheit der Eucharistiefeyer ist für Ignatius also nicht nur wichtig, um Gegner auszugrenzen und um die Spaltung der Gemeinde in unterschiedliche und einander bekämpfende Gruppen zu verhindern. Die liturgische Einheit spiegelt unmittelbar die in Gott gründende Einheit wider. Die Einheit der Gemeinde entspricht der Einheit Gottes und bewahrt die Kirche so im Heil.⁵¹

Verwandt mit IgnPhld 4 ist IgnTrall 11,2, wo auch wieder die Einigung (ἔνωσις), die Gott verheißt, damit begründet wird, dass Gott selbst Einigung ist. Wenn man den Kontext einbezieht, wird deutlich, dass ἔνωσις hier wieder eine Form menschlich-göttlicher Verbundenheit meint und nicht bloß die kirchliche Einheit: „Wenn sie [= die Doketen] es nämlich wären [nämlich Pflanzung des Vaters (IgnTrall 11,1)], würden sie als Äste des Kreuzes erscheinen und ihre Frucht wäre unvergänglich; durch es [= das Kreuz] ruft er euch in seinem Leiden zu sich als seine Glieder. Nicht kann also der Kopf für sich geboren werden ohne Glieder, weil Gott Einigung (ἔνωσις) verheißt, was er selbst ist.“ Ἐνωσις meint also hier die Verbundenheit der Glaubenden mit Christus, der offenbar als Haupt des Leibes der Kirche gesehen wird. Diese Einheit mit Christus ist grundgelegt in seinem Leiden, das die Doketen ablehnen, weshalb sie nicht „Pflanzung des Vaters“ (IgnTrall 11,1) sind und nicht zur Kirche gehören.

IgnEph 13 ist ein weiterer Beleg für die Bedeutung, die Ignatius der Versammlung der Gemeinde als Glaubensgemeinschaft beimisst: „(1) Bemüht euch nun, häufiger zur Eucharistie Gottes und zum Lobpreis zusammenzukommen! Wenn ihr euch nämlich häufig versammelt, werden die Mächte des Satans überwältigt und sein Verderben wird durch eure Glaubenseintracht vernichtet. (2) Nichts ist besser als ein Friede, an dem jeder Kampf himmlischer und irdischer Mächte beendet wird.“ Die zweimalige Verwendung von πυκνός/„häufig“ zeigt, worauf der Akzent liegt. Ignatius geht es nicht um die Betonung der Versammlung in der Einheit mit dem Bischof und den Presbytern. Der Akzent liegt auf der häufigen Versammlung zur Eucharistie. Allerdings spielt wieder die Eintracht im Glauben (ἡ ὁμόνοια ὑμῶν τῆς πίστεως) eine zentrale Rolle.⁵² An ihr, die mit εἰρήνη/„Frieden“ (13,2) parallelisiert wird, scheitern die Angriffe der Mächte des Satans und überhaupt aller himmlischen und irdischen Mächte. Offenbar ist Ignatius der Meinung, dass die häufige Versammlung der Glaubenseintracht dient und dadurch der Gemeinde Bestand und Frieden verliehen werden, weil ihr dann weder die unsichtbaren Mächte noch die Irrlehrer etwas anhaben können. Wenn Ignatius εἰρήνη hier einem apokalyptischen Zusammenhang entnommen und auf die Gemeinde übertragen hat, dann liegt hier eine besonders pointierte Aussage vor: Die Gemeinde hat in ihrer eucharistischen Versammlung schon Anteil am endzeitlichen Frieden, insofern für sie die eschatologische Entmachtung des Satans schon Wirklichkeit ist. Wichtig ist, dass Ignatius der

nen Altar im wörtlichen Sinn noch den Tod Jesu als Opfertod. S. dazu WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 66–72.149–152

⁵¹ Vgl. IgnPhld 8,1: „Wo aber Spaltung (μερισμός) ist und Zorn (ὀργή), wohnt Gott nicht.“

⁵² Vgl. dazu PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 38: „Wichtiger als diese traditionelle Mahnung [= sich öfter zu versammeln, L. W.] ist für Ign der Hinweis auf die ὁμόνοια [...], die sich so herstellt und von universaler Konsequenz ist (wie die Fortsetzung in 13,2 belegt!).“

Häufigkeit der Versammlungen keine magische Wirkung zuspricht, sondern dass die Häufigkeit die Glaubenseintracht stärkt, an der die feindlichen Mächte scheitern.

5. Weitere mögliche Bezugnahmen auf die Eucharistie

Eine deutliche Anspielung auf die Eucharistie findet sich im Zusammenhang mit dem Martyriumsverständnis des Ignatius in IgnRom 7,3:

„Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids stammt, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe.“

Die Deutung von Brot Gottes als Fleisch Christi und die Parallelisierung des Brotes mit dem Blut Christi als Trank lassen unzweifelhaft an die Eucharistie denken.⁵³ Die Aussage steht im Kontrast zu „vergänglicher Speise“ und zu den „Freuden dieses Lebens“, an denen Ignatius kein Gefallen hat, wie er im Satz vorher sagt. Zu interpretieren ist dies alles von der intensiven Sehnsucht des Ignatius nach dem Martyrium her. Die eucharistischen Anspielungen sollen das Ziel veranschaulichen, das Ignatius mit dem Martyrium anstrebt. Es ist das gleiche Heil, das den Christen in den Gemeinden in der Eucharistie vermittelt und garantiert wird. Ignatius entbehrt auf dem Weg nach Rom des Sakramentes. Ausgleich ist ihm das Martyrium, das deshalb nicht verhindert werden darf (IgnRom 2,1; 4,1; 6,2 u. ö.). Es ist sein Weg, zu Gott zu gelangen (IgnRom 4,1). Mit dem eucharistischen Bild stellt Ignatius eine enge Verbindung zu seinen Adressaten her. Er hat die gleiche Sehnsucht nach dem Heil wie sie. Er erwartet wie sie das Heil von Christus, der im Fleisch und durch sein Blut die Menschen gerettet hat. Um die Erlangung des Heils nicht zu verhindern, sollen die römischen Christen sich nicht dafür einsetzen, dass Ignatius vor dem Martyrium bewahrt wird. Der Hinweis auf den Samen Davids dürfte von Ignatius eingefügt sein, um „die Wirklichkeit des irdischen Wirkens des Herrn zu betonen.“⁵⁴ Denn darin liegt der Sinn des ignatianischen Martyriums begründet. Wäre Christus nicht wirklich Mensch geworden und hätte er nicht wirklich am Kreuz gelitten, wäre das Leiden, das Ignatius vor sich hat, für ihn selbst und für die Kirche ohne theologische bzw. soteriologische Bedeutung.

Es gibt weitere Stellen in den Ignatiusbriefen, an denen Bezugnahmen auf die Eucharistie vorliegen könnten. In IgnTrall 8,1 interpretiert Ignatius den Glauben als „Fleisch des Herrn“ und die Liebe als „Blut Jesu Christi“. Das Wortpaar Fleisch und Blut mit den Genitivattributen, die einen Bezug zu Christus herstellen, könnte an die Eucharistie denken lassen. Allerdings geht es Ignatius hier um Glaube und Liebe und nicht um eine Erläuterung zur Eucharistie. Die Bedeutung des Glaubens und der Liebe soll hier in Erinnerung gerufen werden. Im Kontext geht es um den verlässlichen Glauben und um das rechte zwischenmenschliche Verhalten. Beides verbindet mit Christus.⁵⁵ Dies soll hier gesagt werden. Ignatius kann das Wortpaar „Fleisch und Blut“ auch ohne eucharistischen Bezug verwenden wie z. B. im Schlussgruß des IgnSm (12,2). Glaube und Liebe „gehören

⁵³ Vgl. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 77: „Es ist klar, daß die Terminologie der Abendmahlsprache entnommen ist. Ebenso gewiß ist aber auch, daß die Betonung der Eucharistie in diesem Zusammenhang zunächst überrascht.“

⁵⁴ SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 297.

⁵⁵ LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers II*, 2, 171: „The reference is only indirectly to the eucharist.“

für Ignatius zu den wesentlichen Merkmalen der christlichen Existenz.⁵⁶ Sie stellen eine Verbindung zur himmlischen Welt her (vgl. IgnEph 14,1). Hier geht es um die enge Verbindung mit Christus. Gleiches bewirkt auch die Eucharistie, insofern gibt es Parallelen zur Eucharistieauffassung bei Ignatius, aber es liegt keine eucharistische Interpretation christlicher Haltungen vor. Die Verbindung geschieht über Christus, der Fleisch wurde und für uns starb. An dem Heil, das er erwirkte, gewinnt der Glaubende Anteil durch die unterschiedlichen Vollzüge des Glaubens einschließlich der Sakramente.

Auch die Rede vom „reinen Brot Christi“ (καθαρός ἄρτος [...] τοῦ Χριστοῦ) in IgnRom 4,1 stellt keinen Bezug zur Eucharistie dar. Durch καθαρός erhält Brot hier eine spezifische Bedeutung, die einen eucharistischen Kontext ausschließt. „Reines Brot“ ist nämlich ein besonders fein gemahlendes und edles Brot. Ignatius sieht sich auf dem Weg zum Martyrium noch als unvollendet an und vergleicht sich mit dem Weizen, der erst noch wertvolles Brot werden muss. Seine eigene Bestimmung erlangt Ignatius erst durch die Zähne der Tiere, die sein Martyrium vollenden.⁵⁷ Ignatius will ja nicht selbst zur Eucharistie werden. Wie IgnRom 7,3 zeigt, sieht Ignatius sein Martyrium als einen zur Eucharistie parallelen Weg zum Heil an. Was die übrigen Christen durch die Eucharistie erlangen, erreicht Ignatius durch das Martyrium. Wie die parallele Formulierung in IgnRom 4,2 erkennen lässt, versteht Ignatius seinen Tod als „Gottes Opfer“. Er rechnet also wohl damit, dass von seinem Tod Heilswirkungen für die Kirche ausgehen. Wegen der Parallelität der Aussagen (die wilden Tiere machen ihn zum „reinen Brot“ und zu „Gottes Opfer“) kann man vermuten, dass auch in dem Bild vom „reinen Brot“ (IgnRom 4,1) der Gedanke mitschwingt, dass vom Martyrium Segen für die Kirche ausströmt.

6. Zusammenfassung

In der Eucharistie laufen für Ignatius mehrere bedeutende theologische Linien zusammen. Die Eucharistiefeier mit dem Bischof und seinen Vertretern bildet die Einheit Gottes ab und gibt den Gläubigen Anteil am göttlichen Heil. Wer zur Eucharistiefeier kommt und gläubig Fleisch und Blut Christi empfängt, bekennt sich damit zum Glauben an die Menschwerdung des Gottessohnes. Die Inkarnation ist eine wesentliche Voraussetzung für die Heilswirksamkeit der Eucharistie. Deshalb gehen die doketischen Gegner letztlich zugrunde, weil sie diesen Glauben nicht teilen. Für sie kann in materiellen Gaben nicht der ewige Logos begegnen.

So hat die Eucharistie bei Ignatius einen hohen Stellenwert. Deshalb verlangt er auch das häufige Zusammenkommen zur Eucharistiefeier, da sie den Glauben festigt und die Gemeinschaft mit Gott und Christus vertieft. So ist die Gemeinde geschützt vor den Irrlehrern und vor unsichtbaren feindlichen Mächten.

Die doketischen Gegner meiden die Eucharistiefeier der Gemeinde, weil sie in zentralen christologischen Überzeugungen nicht mit deren Glauben übereinstimmen.

In seinem Martyrium sieht Ignatius einen parallelen Weg zum Heil neben dem Weg der Gemeindechristen, die an der gemeinsamen Eucharistie teilnehmen können. Auch wenn dies gelegentlich bezweifelt wird, so zeigt sich doch bei genauerer Betrachtung der

⁵⁶ VON HEYDEN, *Doketismus und Inkarnation*, 321f, dessen nicht-eucharistischer Interpretation von IgnTrall 8,1 zuzustimmen ist.

⁵⁷ Vgl. zu den Einzelheiten WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit*, 177f.

Texte, dass Ignatius den eucharistischen Gaben, insofern in ihnen Christus zugegen ist, Heilswirkung zuspricht. Bei ihm findet sich eine ähnliche Vorstellung einer „Realpräsenz“ wie in Joh 6. Opferterminologie spielt an den eucharistischen Stellen direkt keine Rolle, wohl im Zusammenhang mit dem Martyrium des Ignatius. Ignatius ist offenbar der Meinung, dass von seinem Martyrium Segen für die Kirche ausgeht. Im Zusammenhang mit der Eucharistie spielt der Tod Jesu insofern eine Rolle, als das Bekenntnis zu ihm die Gemeinde eint und als in den Gaben die Heilswirkung des Todes Jesu gegenwärtig ist.

Literatur

a. Quellenausgaben

- LIGHTFOOT, JOSEPH BARBER, *The Apostolic Fathers II, 2: S. Ignatius. S. Polycarp. A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations*, Hildesheim – New York 1973 [= Nachdruck der 2. Auflage London 1889].
- FISCHER, JOSEPH A., *Die Apostolischen Väter*. Griechisch und Deutsch, München ⁸1981.
- LINDEMANN, ANDREAS/PAULSEN, HENNING, *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übersetzt und herausgegeben, Tübingen 1992.

b. Sekundärliteratur

- BLEYENBERG, URSULA, „Im einen Leib seiner Kirche“. Zum Verhältnis von Eucharistie und Kirche bei Ignatius von Antiochien“, in: *TThZ* 104 (1995) 106–124.
- BRUNS, PETER, „Der Monepiskopat im Briefkorporus des Ignatius von Antiochien“, in: *Forum katholische Theologie* 25 (2009) 99–109.
- BULTMANN, RUDOLF, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht ²⁰1978.
- VON HARNACK, ADOLF, *Über den dritten Johannesbrief* (TU 15,3), Leipzig 1897.
- HEILMANN, JAN, *Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen* (BWANT 204), Stuttgart 2014.
- HEININGER, BERNHARD, „Gnostische Kultkritik. Der ‚Eucharistiedialog‘ des Judasevangeliums (EvJud 33,22–34,18)“, in: STEPHANIE ERNST/MARIA HÄUSL (Hg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient*. Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 89), St. Ottilien 2010, 421–450.
- VON HEYDEN, WICHARD, *Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie* (TANZ 58), Tübingen 2014.
- HENGEL, MARTIN, „Jakobus der Herrenbruder – der erste ‚Papst?‘“, in: DERS., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III* (WUNT 141), Tübingen 2002, 549–582.
- HOFMANN, JOHANNES, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte 1* (Theologische Lehr und Lernbücher 4/1), Würzburg 2012.
- HÜBNER, REINHARD M., „Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im 2. Jahrhundert – ein Versuch“, in: *MThZ* 47 (1996), 325–344.
- „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: *ZAC* 1 (1997), 44–72.
- JOLY, ROBERT, *Le dossier d'Ignace d'Antioche* (Université libre Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres LXIX), Bruxelles 1979.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK XXIII/2), Zürich • Neukirchen-Vluyn 1992.
- *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 9), Stuttgart 1995.

- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttinger theologische Arbeiten 43), Göttingen 1990.
- LECHNER, THOMAS, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologieggeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* (Vigiliae Christianae. Supplements 47), Leiden-Boston-Köln 1999.
- LINDEMANN, ANDREAS, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, in: ZAC 1 (1997), 185–194.
- „Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk. Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten“, in: DERS., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte* (WUNT 241), Tübingen 2009, 186–212.
- PAULSEN, HENNING, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna* (HNT 18, Die Apostolischen Väter 2), Tübingen 1985
- SCHMID, HERBERT, „Was hat der ‚Judasevangelist‘ eigentlich gegen die Eucharistie?“, in: POPKES, ENNO EDZARD (Hg.), *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung* (WUNT 297), Tübingen 2012, 71–98.
- SCHMITHALS, WALTER, „Zu Ignatius von Antiochien“, in: ZAC 13 (2009) 181–203.
- SCHNELLE, UDO, *Die Johannesbriefe* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 17), Leipzig 2010.
- SCHOEDEL, WILLIAM R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar* (ein Hermeneia-Kommentar), München 1990.
- SCHÖLLGEN, GEORG, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, in: ZAC 2 (1998), 16–25
- UEBELE, WOLFRAM, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“. *Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen* (BWANT 151), Stuttgart u.a. 2001.
- VOGT, HERMANN JOSEF, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, in: ZAC 3 (1999) 50–63.
- WEHR, LOTHAR, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NTA NF 18), Münster 1987.

Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus

Andreas Lindemann

Abstract

Justin Martyr and bishop Irenaeus did their writing regarding eucharist in the way of “talking” about it to their respective readers. In his Apology, Justin gives an exact description of the meal together with a short theological interpretation, thus showing his pagan readers that the Christian sacred meal is an innocent event, including actions of help for ill and poor members of the community. In his long dialogue with Tryphon, Justin wants to show his (Christian) readers that the correct exegesis of Biblical texts is confirming both Christian faith and Christian practice of sacred meals. Bishop Irenaeus argues that all heretics have a false practice and doctrine, also regarding the eucharist, because all of them reject Christ’s incarnation. Justin and Irenaeus apparently have no “doctrine” of the eucharist. But the descriptions of the meal show its nature as a cultic act: bread and wine “become” the flesh and blood of Christ, but nothing is said about the way in which this happens. The real human life of Jesus Christ is a most important reference for their interpretations of the eucharist, which is a sacrifice but is not to be offered at a special place but “everywhere”.

1. Einleitung: Die Abendmahlsfeier im „Gespräch“

Justin, dem um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom tätigen philosophischen Lehrer, und Irenäus, dem einige Jahrzehnte später in Lyon wirkenden Bischof, kommt schon aufgrund ihres uns erhaltenen umfangreichen literarischen Werks eine besondere Bedeutung für die frühe Kirchen- und Theologiegeschichte zu; das gilt auch für das in ihren Schriften erkennbare Verständnis des Abendmahls.¹ Anders als etwa Tertullian haben sie aber keine dogmatischen Lehrtexte darüber verfasst², und anders als die Didache³ bieten sie auch keine liturgischen Anweisungen für den Vollzug der Mahlfeier. Aber Justin schildert im Schlussabschnitt seiner (Ersten) Apologie⁴ detailliert den Ablauf der gemeindli-

¹ CHRISTOPH MARKSCHIES, „Abendmahl“, 16f. stellt Justin und Irenäus in einem eigenen Abschnitt gemeinsam dar.

² HANS-JOCHEN JASCHKE, „Irenäus“, 266: „Irenäus kann als Begründer der Dogmatik gelten. Als erster hat er den Versuch unternommen, den Glauben umfassend darzustellen.“ Eine „Abendmahlslehre“ im eigentlichen Sinne bietet er aber nicht.

³ Vgl. dazu den Beitrag von DIETRICH-ALEX KOCH, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ in dieser Publikation, 845–881.

⁴ Die Frage, ob die „zweite Apologie“ ein eigenes Werk oder aber ein Nachtrag ist, kann hier offen bleiben; s. dazu WOLFRAM KINZIG, „Sitz im Leben“, 306f. STEFAN HEID, „Iustinus Martyr I“, 803 nimmt „aufgrund innerer Kriterien“ an, dass „die heutige 2. ‚Apologie‘ entgegen der späteren Textüberlieferung Teil der ersten

chen Mahlfeier, um den nichtchristlichen Adressaten seines Buches den Sinn des Abendmahls verständlich zu machen und um möglicherweise auch dem Verdacht zu begegnen, das christliche Gemeinschaftsmahl gefährde die anerkannte Sittlichkeit und Ordnung.⁵ Im Dialog mit dem Juden Tryphon braucht Justin seine Gesprächspartner⁶ nicht von der Ungefährlichkeit und Vernünftigkeit des christlichen Glaubens zu überzeugen⁷, sondern hier gilt das Mahl als einer der Belege dafür, dass nicht die Juden, sondern die Christen die biblischen Schriften richtig verstehen. Irenäus dagegen bietet in seinem fünf Bücher umfassenden Werk *Adversus Haereses* weder eine Beschreibung der Mahlfeier noch eine theologische Erklärung von deren Sinn, sondern ihm kommt es darauf an, „häretische“, also in seinen Augen falsche Mahlpraktiken und -deutungen zurückzuweisen. Die Ausführungen beider Autoren stehen also im Kontext von – jeweils freilich sehr unterschiedlichen – „Gesprächssituationen“.

2. Die Aussagen zum Abendmahl bei Justin

2.1. Die Schilderung der Mahlfeier in der „Apologie“

2.1.1. Justin stammt aus Flavia Neapolis (Apol I 1,1)⁸ und nennt Samaria seine Heimat (Dial 120,6)⁹; nach eigenen Angaben hatte er sich intensiv mit der Philosophie Platons befasst, bevor er die Wahrheit der christlichen Verkündigung erkannte (Apol II 12,1; 13,1–6).¹⁰ Die Zuverlässigkeit dieser Selbstbeschreibung lässt sich nicht bestimmen; einerseits ist sie „konventionell ... u[nd] steht in der Tradition jüdischer Propaganda“, andererseits war „ein solcher Schulwechsel ... durchaus nicht unüblich“.¹¹ In den Jahren 150/155

gewesen u[nd] mit dieser um 150/55 in Rom verfaßt“ worden ist. Nach MIROSLAV MARCOVICH, *Apologiae*, 8–11 ist die „zweite Apologie“ „only an Appendix, Supplement or Postscript (‘Nachschrift’, ‘Anhang’, ‘Begleit-schreiben’)“ zur Ersten Apologie, kurze Zeit später verfaßt. Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Justins s. NIELS HYLDAHL, *Philosophie*, 13–22.

⁵ Dazu HEID, „Iustinus Martyr I“, 803. 823–825. ANGELA STANDHARTINGER, „Mahl“, 304 kommt in ihrer Studie zu dem Ergebnis, Justins Darstellung der Mahlfeier und des Gottesdienstes solle zeigen, dass der „christliche Gottesdienst viele der Ansprüche [erfüllt], die auch in den römischen Religionen an einen ‚vernünftigen‘, d.h. mit den religiösen Überzeugungen, dem Gemeinwohl und der Tradition übereinstimmenden, Ritus gestellt werden“.

⁶ Über weite Strecken wird das Gespräch nicht allein mit Tryphon geführt, sondern dieser hat Begleiter, von denen zumindest einige sich an der Diskussion beteiligen (vgl. etwa Dial 9,2).

⁷ In Dial 17,1 erhebt Justin allerdings den Vorwurf, Justin stachelten „die anderen Völker“ (τὰ ἄλλα ἔθνη) zum Hass gegen die Christen auf.

⁸ Zur Biographie Justins s. ULRICH NEYMEYER, *Lehrer*, 16–35; ferner OSKAR SKARSAUNE, „Justin der Märtyrer“, 471f.; HEID, „Iustinus Martyr I“, 805–822.

⁹ Ohne Rücksicht auf seine Landsleute habe er in seiner Apologie erklärt, diese seien im Irrtum, wenn sie Simon Magus als Gott bezeichnen (vgl. Apol 56,2, wo Justin den Senat bittet, ein entsprechendes Standbild in Rom niederzureißen). Zur Frage einer kultischen Verehrung Simons in Rom s. GERD LÜDEMANN, *Untersuchungen*, 49–55. Justin war unbeschnitten (Dial 28,2), also nicht im religiösen Sinne Samaritaner; „eindeutig samaritanische Elemente in seiner Theologie und Schriftauslegung sind bisher nicht mit Sicherheit nachgewiesen worden“ (SKARSAUNE, „Justin“, 471).

¹⁰ Nach Dial 2,1–8,1 war er zunächst sogar mehreren Richtungen der griechischen Philosophie gefolgt.

¹¹ HEID, „Iustinus Martyr I“, 806.

verfasste Justin eine vor allem an Kaiser Antoninus Pius¹² gerichtete (Erste) *Apologie*¹³, in der er fordert, den Christen¹⁴ müsse seitens der Herrschenden Gerechtigkeit widerfahren (Apol I 2,1–3,5).¹⁵ Um 165 erlitt Justin in Rom das Martyrium.¹⁶

Die Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt sind, werden von Justin auf das Werk böser Dämonen zurückgeführt, wobei er eine Parallele zum Prozess gegen Sokrates zieht (Apol I 5,1–4). Weil die Christen diese Dämonen nicht als Götter anerkennen, gelten sie fälschlich als gottlos (ἄθεοι, 6,1); wenn sie vor Gericht gestellt werden, verleugnen sie ihren Glauben nicht, denn sie erwarten das jenseitige Gericht (8,1–5). Die Verehrung der von Menschen geschaffenen Götterbilder stellt Justin als widersinnig dar (9,1–5); nach christlicher Lehre werden Gott auch keine materiellen Opfer dargebracht (10,1: ἀλλ' οὐ δέεσθαι τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφοράς προσειλήφαμεν τὸν θεόν), weil Gott solcher Opfer nicht bedarf.¹⁷

In Apol I 13–29 beschreibt Justin den moralischen Wert der christlichen Lebensführung und die Vernünftigkeit der christlichen Glaubenssätze.¹⁸ Anschließend führt er aus den prophetischen Schriften des Judentums den Nachweis für die Gottheit Christi und für die Wahrheit des christlichen Glaubens (Apol I 30–53); dies alles sei in der griechischen Mythologie und von den Dämonen nachgeahmt worden (Apol I 54–58).¹⁹ In Apol I 59,60 zeigt er, dass Platon als Quelle seines Denkens mehrfach die Schriften des Mose benutzt hat; die Lehre von der durch Umwandlung des gestaltlosen Stoffes vollzogenen Schöpfung sei eine Übernahme der Aussagen in Gen 1,1–3, und was Platon im Dialog *Timaios* in 34b–36d über die Erschaffung der Seele der Welt nach dem Vorbild des Buchstaben „Chi“ sage, habe er aus der Weissagung des Mose über das Kreuz Christi in Num 21,8f. übernommen.²⁰

¹² Zur Adresse s. ADOLF HARNACK, *Geschichte*, 279–281. Der Text der Adresse wird von Euseb überliefert (h.e. IV 12; vgl. IV 18,1–10). Zur konkreten Funktion der christlichen Selbstdarstellung in der Adresse s. STANDHARTINGER, „Mahl“, 281–284.

¹³ Die Gliederung dieses Werks ist (für uns) kaum durchschaubar; vgl. aber HEID, „Iustinus Martyr I“, 803: „Die konfuse Gliederung“ wurde „von antiken Lesern so nicht empfunden“; sie ist „als angemessene Form philosophischer Gesprächsführung eingesetzt u. psychagogisch motiviert“. AaO., 823: „Die ‚Apologie‘ ist trotz ihres Umfangs schwerlich nur eine fiktive Bittschrift, vielmehr eine ursprünglich wohl mit einem Exposé versehene privatrechtliche Petition im technischen Sinn an die kaiserliche Kanzlei a libellis. Ziel ist die Verbesserung der rechtlichen Stellung der Christen u. eine mit der amtlichen Veröffentlichung verbundene Breitenwirkung.“ Zur handschriftlichen Überlieferung der Schriften Justins vgl. ARTHUR J. BELLINZONI, *Sayings of Jesus*, 6f.

¹⁴ Justin verwendet den Begriff Χριστιανοί (4,5 ὑ.ö.), er spricht in Bezug auf sie aber im allgemeinen in der 1. Pers. Plural.

¹⁵ KINZIG, „Sitz im Leben“, 306f.: Justin spricht nicht für sich, sondern für alle, die zu Unrecht gehasst und verachtet werden (1,1). „Ein Ziel von Justins Vorstoß ist daher die kritische Prüfung der mit dem Christennamen zusammenhängenden *flagitia* durch den Kaiser.“ Die Abfassung der Apologie(n) entspricht nach Kinzig der seit Hadrian üblich werden Praxis, mit Hilfe von *libelli* die Klärung von rechtlichen Vorwürfen durch den Kaiser zu erreichen (302f.). Daher habe Justin seiner Schrift das Hadrian-Reskript angefügt. Justin wolle überdies erreichen, dass die Öffentlichkeit über das Christentum aufgeklärt wird, „um Denunziationen vorzubeugen“ (308).

¹⁶ HEID, „Iustinus Martyr I“, 821f.

¹⁷ Vgl. HELMUT MOLL, *Lehre*, 130–132 zur „Bedürfnislosigkeit Gottes“ bei Justin.

¹⁸ In Apol I 16,9–13 zitiert Justin Jesusworte, darunter die Gerichtsszene in Mt 7,21f. Die Worte derer, die sich nach Mt 7,22 vergeblich an den κύριος wenden, sind erweitert worden: „Haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken (Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σὺ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν) und Wundertaten vollbracht?“ (ähnlich Dial 76,5) Hier könnte eine Anspielung auf die Mahlfeier vorliegen, aber nicht unbedingt eine Reaktion „auf die hartnäckig sich haltenden Gerüchte“, die Christen „äßen bei ihren Versammlungen Menschenfleisch“ (so MOLL, *Lehre*, 125).

¹⁹ In Apol 56 wiederholt Justin den schon in Apol 26 erhobenen Vorwurf, Simon Magus werde in Rom als Gott verehrt.

²⁰ Vgl. PETER PILHOFER, *Presbyteron Kreitton*, 241–252.

2.1.2. In Apol I 61–66 schildert Justin die christliche Taufhandlung und das Abendmahl²¹, sodann in c. 67 den sonntäglichen Gottesdienst der Christen (I 67).²² Die Taufe wird in c. 61 als „Bad der Wiedergeburt“ beschrieben²³; davon hätten die Dämonen durch die Worte der Propheten Kenntnis erhalten, und so sei es von ihnen in Form von Reinigungsriten nachgeahmt worden (I 62,1f.; 64,1–5).²⁴ In I 65,1–66,3 stellt Justin den Gottesdienst dar, der unmittelbar auf die Taufe folgt und ein gemeinsames Mahl einschließt. Ob sich diese Schilderung auf die gottesdienstliche Feier einer römischen Gemeinde bezieht²⁵ oder „Allgemeingültigkeit“ besitzt, lässt sich angesichts des insgesamt schmalen Quellenbefundes kaum sagen.²⁶ Angela Standhartinger nimmt an, bei dem in c. 65 dargestellten liturgischen Ablauf handele es sich gar nicht um „die Schilderung einer konkreten Mahlfeier, sondern um eine Abstraktion dessen, was Justin entweder für charakteristisch hält und/oder aber für diesen Zweck geschaffen hat“.²⁷ Aber es ist eher damit zu rechnen, dass in einer apologetischen Schrift das kirchliche Handeln konkret und grundsätzlich empirisch nachprüfbar dargestellt wird.

In 65,1 berichtet Justin in Aufnahme von 61,13²⁸, dass „wir“²⁹ nach dem „Bad“ den gläubig Gewordenen dorthin führen, wo die ἀδελφοί versammelt sind.³⁰ Dort beten „wir“ gemeinsam sowohl für uns selbst als auch für den, der erleuchtet wurde (τοῦ φωτισθέντος), also für das soeben getaufte Gemeindeglied. Ausserdem wird gebetet für alle anderen an allen Orten (ἄλλων πανταχοῦ πάντων), damit „wir“ als diejenigen, die die Wahrheit erkannt haben (τὰ ἀληθῆ μαθόντες), auch durch Werke (καὶ δι' ἔργων) als Menschen erwiesen werden mit „gutem Wandel“ (ἀγαθοὶ πολιτευταί) und als Bewahrer der Gebote³¹, damit wir so die ewige Seligkeit erlangen (ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν).

²¹ LESLIE WILLIAM BARNARD, *Justin*, 134: „Justin’s account of the Christian sacraments of baptism and the eucharist, in his *First Apology*, is of great importance and is the fullest description we possess of the second-century rites ... This is all the more remarkable in view of the fact that the *Apology* was primarily intended for a non-Christian public.“

²² Dem Buchschluss (68,1f.) folgt in 68,3–10 das an Minucius Fundanus, den *proconsul Asiae*, gerichtete Reskript des Kaisers Hadrian, demzufolge die Christen nur aufgrund tatsächlich begangener Verbrechen verfolgt werden dürfen. Die Echtheit dieses Reskripts wird im allgemeinen nicht in Frage gestellt.

²³ Dazu ANDREAS LINDEMANN, „Taufpraxis“, 785–796.

²⁴ In c. 63 zeigt Justin, dass am Dornbusch nicht Gott der Vater, sondern Christus zu Mose gesprochen hat.

²⁵ CLEMENS LEONHARD, „Mahl“, 1077: Justin ist „ein Repräsentant der spätestens zwei Jhh. nach seiner Lebenszeit ökumenisch durchgesetzten Form des Rituals“. Im Blick auf die von Justin vorausgesetzte Gemeinde stellt Leonhard fest, es gebe „keinen Grund, die Gemeinde des Justin als typisch für das Christentum des röm. Reichs oder für die Stadt Rom zu betrachten“ (AaO., 1079).

²⁶ BARNARD, *Justin*, 142: „Justin may simply be presenting a picture of the rite as he had known it in several Christian centres and which, he believed, was offered everywhere.“ Vgl. aber ANDREW MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 154f.: „Rome was the *cosmopolis*; it contained communities of many different ethnic groups, not least Syrians such as Justin himself, who maintained important aspects of their culture.“ Justin war offenbar in Ephesus getauft worden, und so „his witness may refer to a community related to Ephesus, to Asia generally, or at least to the East“.

²⁷ STANDHARTINGER, „Mahl“, 296.

²⁸ Alle Textverweise im Folgenden beziehen sich auf die „Erste Apologie“.

²⁹ Die Verwendung der 1. Pers. Pl. (ἡμεῖς) signalisiert wohl nicht die Beteiligung Justins an der geschilderten Handlung, sondern gemeint ist das „bei uns“ Übliche.

³⁰ ERWIN R. GOODENOUGH, *Theology*, 270: „Evidently the baptisms were not performed at the meeting place, probably in an open stream.“

³¹ Nach STANDHARTINGER, „Mahl“, 296 soll die Darstellung „demonstrieren, worum das Gebet für den Neugetauften bittet, dass man ‚durch Werke als gute Staatsbürger (ἀγαθοὶ πολιτευταί) erkannt werde““. HENRY

Auf das Gebet folgt der mit einem Kuss³² verbundene Gruß (65,2). Anschließend (65,3) bringt man dem „Vorsteher der Brüder“ (τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν) Brot sowie einen Becher³³ mit Wasser und (Misch-)Wein (προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος).³⁴

Die Worte καὶ κράματος fehlen im Codex Ottobianus; nach Adolf Harnack ist die Lesart ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος „eine wunderliche Redeweise“, denn κρᾶμα „ist doch schon mit Wasser gemischter Wein!“ Harnack folgert: „Dieses ‚καὶ κράματος‘ sieht doch ganz so aus, wie eine Glosse, die an den Rand gesetzt worden ist, um das anstößige ὕδατος zu corrigieren“.³⁵ Tatsächlich, so Harnack, bezeuge Justin das sonst von „häretischen“ Gruppen praktizierte Abendmahl mit Wasser. Nach Franz Xaver Funk kann κρᾶμα jedoch „auch die Beimischung, den Zusatz von Wein bedeuten“, und Justin betone dies, um gegenüber den Zeitgenossen „den unschuldigen Charakter der Feier hervorzuheben“.³⁶ Andrew McGowan hält es für „difficult or impossible to reach a firm conclusion as to Justin’s possible witness to the bread-and-water tradition from this material alone“, doch spreche angesichts der Herkunft Justins und seiner vermutlich in Ephesus vollzogenen Taufe vieles für die mit Wasser, nicht mit Wein verbundene Mahlfeier.³⁷

Eine sichere Antwort auf die Frage, ob Justin für das eucharistische Mahl Wasser oder aber (Misch-)Wein voraussetzt, ist nicht möglich. Deutlich ist, dass er der Art des Getränks jedenfalls keine besondere Bedeutung beimisst, denn es fehlt jede Polemik, und es wird auch nicht betont, dass möglicherweise nur ein bestimmtes Getränk in Frage kommt.

Der „Vorsteher“, von dem Justin nur hier in c. 65 und dann nochmals in c. 67 spricht, nimmt das ihm Dargebrachte, und er sendet Gott, „dem Vater des Alls“ (τῷ πατρὶ τῶν ὄλων), Lob und Preis διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Dann spricht er ein langes Dankgebet (εὐχαριστία) dafür, dass wir von ihm dessen gewürdigt

GEORGE LIDDELL/ROBERT SCOTT, *Lexicon*, 1434 notiert für πολιτευτής die Übersetzung „statesman“. Nach GEOFFREY WILLIAM HUGO LAMPE, *Lexicon*, 1114 meint πολιτευτής in Apol 65,1 „one who behaves, conducts himself“

³² Zum Kuss vgl. KLAUS THRAEDE, „Kuss“, 561f. Der rituelle Platz des Kusses nach dem gemeinsamen Gebet war „nicht unbedingt Regelform, kann aber schon hier zwischen Gebet u[nd] Herrenmahl gehört haben“. Der Kuss erscheint hier erstmals „in liturgischem Rahmen“, wobei zwischen Paulus (1 Kor 16,20) und Justin etwa hundert Jahre liegen; vgl. KLAUS THRAEDE, „Ursprünge“, 124–180. WILLY RORDORF, *Sonntag*, 266f. nimmt an, dass dem Kuss das Sündenbekenntnis und die Buße vorausging – der Friedenskuss habe „keinen Sinn, wenn ihm nicht eine konkrete Versöhnung voranging“. VALERIY A. ALIKIN, *Earliest History*, 256: Der „heilige Kuss“ wurde in den christlichen Gemeinden ebenso wie in der griechisch-römischen Umwelt verstanden „as a manifestation of deep sympathy and a rite of inclusion“, und „the most natural and plausible context for exchanging kisses was the believers’ gathering for the communal meal“. Vor dem möglichen (erotischen) „Missbrauch“ eines (zweiten) Kusses warnt Athenagoras 32: „Athenagoras recognized the danger of a holy kiss turning into a carnal one and warned that the liturgical kiss must be ‘carefully guarded’“ (ALIKIN, *Earliest History*, 258).

³³ In der Ausgabe von Marcovich wird der Plural ποτήρια gelesen; aber die Handschriften bezeugen den Singular.

³⁴ STANDHARTINGER, „Mahl“, 296 folgert aus der Wendung προσφέρεται, es würden „Brot und Wein (als Opfer) dargebracht“; aber Adressat des „Darbringens“ ist der Vorsteher, der diese Gaben entgegen nimmt (καὶ οὗτος λαβῶν).

³⁵ ADOLF HARNACK, „Brod und Wasser“, 130.

³⁶ FRANZ XAVER FUNK, „Abendmahlelemente“, 286; vgl. auch THEODOR ZAHN, *Brot und Wein*, 12–14. Eine instruktive Übersicht über die damalige Debatte gibt EDUARD GRAFE, „Die neuesten Forschungen“.

³⁷ MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 151–155 (Zitat 155). Auch LEONHARD, „Mahl“, 1078 nimmt an, dass Justin Wasser für das Mahl voraussetzt und nicht Wein.

wurden (ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ); einen liturgisch festen Wortlaut haben diese Gebete offenbar nicht.³⁸ Die Gebete (εὐχαί) und die Danksagung (εὐχαριστία)³⁹ werden vom ganzen anwesenden (Kirchen-)Volk bestätigt (πᾶς ὁ παρῶν λαός ἐπευφημεῖ) durch das Wort „Amen“; Justin erklärt sogleich (65,4), dieses Wort bedeute in hebräischer Sprache „es möge geschehen“ (τὸ δὲ Ἀμήν τῇ Ἑβραϊδί φωνῇ τὸ Γένοιτο σημαίνει), er will also offensichtlich den Eindruck vermeiden, ἀμήν sei womöglich ein „Zauberwort“ oder gehöre zu einer Geheimsprache.⁴⁰

Nach der vom προεστῶς gesprochenen „Danksagung“ (εὐχαριστήσαντος ...) und deren Bestätigung durch den λαός geben „die von uns so bezeichneten Diakonen“ (οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι) als liturgische Helfer jedem der Anwesenden Anteil (μεταλαβεῖν) an dem „verdankten Brot und Wein und Wasser“ (ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος)⁴¹, und sie bringen es dann auch denen, die nicht anwesend sind (καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι).⁴² Die Wendung ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ... bezieht sich auf das beim zuvor erwähnten Bitt- und Dankgebet vom προεστῶς „genommene“ Brot und auf den Wein bzw. das Wasser; offenbar kommt diesen „Elementen“ nun eine besondere Qualität zu, und deshalb wird jene Speise auch den Abwesenden gebracht.

In 66,1 erklärt Justin, die soeben erwähnte τροφή werde „bei uns“ εὐχαριστία genannt. Den Begriff εὐχαριστία hatte er schon in 13,1 verwendet in der Aussage, dass die Christen unter Gebet und Danksagung (λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας) das zur Nahrung Bestimmte gerade nicht im Rahmen von Opferhandlungen durch Feuer verzehren lassen, sondern es essen bzw. den Bedürftigen geben (τοῖς δεομένοις προσφέρειν). Angela Standhartinger sieht dennoch starke Parallelen zum römischen Opferkult; hier wie dort agiere allein „der Vorsteher“, und deshalb werde er von Justin nicht als „Bischof“ bezeichnet. Man könne sagen, „dass durch das Darbringen der Gaben und das Lobgebet des Vorstehers die Gaben Gott übereignet werden, der sie dann den Menschen zur Verfügung stellt.“ Allerdings werde anders als beim römischen Opfer „nichts verbrannt oder gar ein Opfertier geschlachtet“, und anders als im Dialog mit Tryphon bezeichne Justin in der

³⁸ HANS LIETZMANN, *Messe*, 258.259: Der Gottesdienst wurde „einfach aus der Synagoge übernommen“, und das jüdische Dankgebet ist „bereits in die eucharistische Liturgie aufgenommen; vielleicht nur teilweise und ohne das Sanctus, von dessen Gesang Justin da, wo man es erwarten würde (Apol. I 65,3), nichts sagt: das wird aber bald gefolgt sein“.

³⁹ GEORG KRETSCHMAR, „Abendmahl“, 61: εὐχαριστία wird zur Bezeichnung des eucharistischen Mahls, „ohne die ältere Bedeutung des danksagenden Lobpreises zu verlieren. Anamnetischer Lobpreis und konsekrierendes εὐχαριστεῖν können dann sprachlich unterschieden werden; so stellt Justin εὐχή und εὐχαριστία nebeneinander (ap. I 65,3; 67,5), ohne sie in zwei Gebete aufzuteilen (66,2).“

⁴⁰ STANDHARTINGER, „Mahl“, 297: „Wenn das Volk mit einem altertümlich hebräischen ‚Amen‘ zustimmt (ἐπευφημεῖν), so mag noch dazu die besondere Vorliebe der Römer für alte Gebetsprache evoziert sein.“ Dann aber hätte die Übersetzung geradezu „entmythologisierende“ Funktion.

⁴¹ Die Bedeutung des Wassers ist unklar; wenn es auch denen gebracht wird, die nicht am Gottesdienst teilgenommen hatten, so zeigt dies, „daß aus diesem Wasserkelch sakral geheiligtes Wasser allen Gemeindegliedern gespendet wird, nicht nur den Täuflingen. Leider gibt Justin recht wenig Anhaltspunkte dafür, welche ekklesiologischen Aspekte sich mit diesem Ritus verbinden“ (CARL ANDRESEN, *Kirchen*, 76). Nach HARNACK, „Brod und Wasser“, 130f. ist auch hier das Wort „Wein“ sekundär eingetragen worden (s.o. bei Anm. 36).

⁴² ANDRESEN, *Kirchen*, 75 Anm. 126: Hier liegt der älteste Beleg vor „für die Überbringung der sog. Apophoreta an Gemeindeglieder, die nicht an der Eucharistie teilnehmen konnten“; Apophoreta seien „Geschenke, die man bei Tisch den Gästen macht und die sie nach Hause mitnehmen dürfen“. Der Text lässt aber einen spezifisch sozialen Hintergrund nicht erkennen. BARNARD, *Justin*, 142f. betont, dass eine Beteiligung von Presbytern an der Mahlfeier nicht erwähnt wird – ganz anders als etwas später in der Traditio Apostolica.

Apologie die Speise niemals als Opfer.⁴³ Aber sind die Indizien für eine bewusste Bezugnahme auf römische Opferhandlungen ausreichend?⁴⁴ Dass die Mahlfeier ein „Opfer“ im Sinne römischer Religiosität oder ein „Opferersatz“ ist, wird von Justin nicht angedeutet – das Essen unter Gebet und Dank ist offenbar gerade kein Opfer. In 65,3 bezeichnete εὐχαριστία das „Dankgebet“, jetzt in 66,1 bezeichnet der Begriff offensichtlich als terminus technicus die Mahlhandlung bzw. die dabei gereichte Speise.

Anteil an diesem Mahl kann nur haben (μετασχεῖν), wer glaubt, dass „das von uns Gelehrte wahr ist“ (τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν), wer „das Bad zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt“ empfangen hat (λουσαμένω τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἀμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν), also getauft ist, und wer „so lebt, wie es Christus geboten hat“ (οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν). Die Teilnahme an der Mahlfeier ist also auf die Getauften beschränkt und setzt darüber hinaus auch deren moralisch einwandfreies Leben voraus.⁴⁵

In 66,2 erläutert Justin diese Bestimmungen. Am Anfang steht eine verneinende Feststellung: „Wir nehmen nämlich dieses (sc. Mahl) nicht als profanes Brot und nicht als profanen Trank“ (οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν). Die dann folgende positive Aussage bereitet der Übersetzung und der Deutung jedoch erhebliche Schwierigkeiten:

„Auf die gleiche Weise, wie durch das Wort Gottes Jesus Christus als unser σωτήρ Fleisch geworden war⁴⁶ und um unserer σωτηρία willen Fleisch und Blut hatte (ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν), so (οὕτως) ist die durch das Gebet um den λόγος von ihm ‚verdankte Speise‘ (τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν), durch die unser Blut und Fleisch durch Umwandlung ernährt wird (ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν), auch Fleisch und Blut des Fleisch gewordenen Jesus (ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα) gemäß unserer Lehre (ἐδιδάχθημεν εἶναι)“.⁴⁷

Justin betont also zuerst die Inkarnation als christologische Grundaussage. Dann stellt er fest, dass die eucharistische Speise analog dazu „Fleisch und Blut“ des inkarnierten Jesus ist, „wie wir belehrt worden sind“⁴⁸, wobei die Wendung δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ'

⁴³ STANDHARTINGER, „Mahl“, 297.298.

⁴⁴ STANDHARTINGER, „Mahl“, 298: „Trotz mancher Analogie vermeidet Justin so die direkte Konkurrenz zu römischen Opferkulten.“

⁴⁵ Nach STANDHARTINGER, „Mahl“, ebd. sind das „Züge, die nicht zum römischen Opfergottesdienst gehören, sondern zu einer Initiation in eine Philosophenschule oder eine Mysterienreligion“.

⁴⁶ Nach ANDRESEN, *Kirchen*, 78 bezieht Justin die Deuteworte darauf, dass sie „einst vom inkarnierten Logos gesprochen“ wurden und daher „göttliche Selbstprädikationen“ sind. Vgl. BARNARD, *Justin*, 147: „It would seem an error to interpret it apart from Justin's theory of the logos. Justin refers explicitly in this passage to the incarnation of the divine logos in the flesh and blood of Jesus for our salvation. So in the Eucharist there is a further action of the logos such that the elements of bread and wine become united with the logos and so become the flesh and blood of the incarnate Jesus ... To go beyond Justin's words into an explanation as to *how* the elements become the flesh and blood of Christ is to go beyond the evidence. And to state that the mere recital of Christ's words effects transubstantiation of the elements is to read later theories into Justin.“

⁴⁷ KRETSCHMAR, „Abendmahl“, 65: „An der Prädikation von Brot und Wein als Leib und Blut Christi fand der berüchtigte Vorwurf ‚thysteischer Mahlzeiten‘ seinen Anhalt“ (vgl. Apol I 26,7). „Ausdrückliche Reflexionen darüber, wie diese in den Herrenworten ausgesagte Identifikation zu verstehen sei, finden sich selten“ (ebd.).

⁴⁸ Nach ALIKIN, *Earliest History*, 136 bedeutet ἐδιδάχθημεν „that Jesus had taught it during the Last Supper“, zumal sich Justin im Folgenden ja auf die Mahlszene beziehe; aber näher liegt die Annahme, dass Justin sich auf eine bereits bestehenden „Lehrtradition“ beruft.

αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν offenbar aussagt, auf welche Weise es zu der Identität von Christi „Fleisch und Blut“ mit der eucharistischen Speise kommt.⁴⁹ Die Frage des „Wie?“ soll aber offenbar gar nicht im einzelnen beantwortet werden, sondern Justin hält sich, wie Angela Standhartinger meint, „bewusst alle Optionen offen. Entscheidend für ihn ist vielmehr, dass das Gebet zur Speise, die Danksagung (εὐχαριστία) heißt, hinzutritt, was durch die Formulierungen δι' εὐχῆς λόγου und εὐχαριστηθεῖσα τροφή hervorgehoben ist.“⁵⁰

Was bedeutet die Rede von der εὐχαριστηθεῖσα τροφή, und wie ist die Formulierung αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν zu interpretieren? Geht es um eine durch das Gebet erfolgte „Umwandlung“ der Speise, oder ist gemeint, dass über dieser Speise das Dankgebet gesprochen wurde (εὐχαριστηθεῖσα) und sie deshalb jetzt als εὐχαριστία bezeichnet wird? Der Satz, durch diese Speise werde „unser Blut und Fleisch gemäß Umwandlung (κατὰ μεταβολὴν) ernährt“ und dies entspreche auch Fleisch und Blut des inkarnierten Jesus, meint offenbar, dass der aus Fleisch und Blut bestehende menschliche Körper durch den Verzehr von Brot und Trank ernährt wird, was ohne eine μεταβολή ja nicht möglich wäre.⁵¹ Aber wird damit zugleich auch gesagt, dass Brot und Trank der εὐχαριστία Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus sind, so dass geradezu von einer „Wandlung“ von Brot und Trank in der Mahlfeier zu sprechen wäre?

Eine eindeutige Antwort ist nicht zu gewinnen.⁵² Jens Schröter meint, die Wendung κατὰ μεταβολὴν beziehe sich nicht auf die Speise, sondern auf die Menschen, die genährt werden: „Durch die Ernährung mit der Speise, über der Jesus Christus das Gebetswort gesprochen hat, werden die Mahlteilnehmer ‚einer Umwandlung entsprechend‘ genährt.“ Die Gemeinsamkeit (ὁν τρόπον ... οὕτως) bedeute: „Durch das Wort Gottes wurde Jesus Christus zu einem Menschen aus Fleisch und Blut, durch das Gebetswort Jesu Christi wurde die Speise zu einer solchen, die durch die Ernährung zugleich eine Umwandlung unseres Fleisches und Blutes – also *unsere* Umwandlung bewirkt.“⁵³ Aber möglich ist

⁴⁹ KRETSCHMAR, „Abendmahl“, 67 hält es für möglich, so zu übersetzen: „durch ein Gebet um den von ihm [sc. Gott] stammenden Logos“. „Der sehr überladene Satz ist deshalb so schwierig geworden, weil Justin anscheinend eine ihm schon überkommene (wir sind gelehrt worden) ältere Überlieferung über die Fleischwerdung durch das Wort ... in Analogie zur Schöpfung aufgreift, aber nun von seiner Logos-Theologie aus deutet. Dafür spricht der ungewöhnliche und sonst nicht belegte Ausdruck σαρκοποιηθεῖς.“ Nach GEOFFREY J. CUMING, „δι' εὐχῆς λόγου“, 81 ist vermutlich gemeint „the form of words which is from Jesus“. Ähnlich BERND KOLLMANN, *Ursprung*, 144: Justin spricht von einem „Wort des Gebets“ ..., dessen mit τοῦ παρ' αὐτοῦ gekennzeichnete Urheber Jesus Christus ist“.

⁵⁰ STANDHARTINGER, „Mahl“, 300.

⁵¹ STANDHARTINGER, „Mahl“, 300 Anm. 77 verweist auf Galen, „der die Umwandlung von Speise in Körperprodukte mit diesem Stichwort beschreibt“.

⁵² Vgl. MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 504–506.

⁵³ JENS SCHRÖTER, *Abendmahl*, 84: Hier begegnet „zum ersten Mal der Begriff der Umwandlung im Zusammenhang der Eucharistie“. Gesagt werde aber nicht, dass sich die Speise „wandelt“, sondern „wir“ werden umgewandelt.

auch, dass die beiden Aussagen parallel stehen.⁵⁴ Jedenfalls schaffen ἄρτος und πόμα eine unmittelbare Beziehung zu Fleisch und Blut des inkarnierten Jesus.⁵⁵

In 66,3 erläutert Justin das Gesagte mit dem Hinweis auf die von den Aposteln⁵⁶ verfassten „Erinnerungen“ (ἀπομνημονεύματα)⁵⁷, die als „Evangelien“ bezeichnet werden (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). Darin überliefern sie folgende an sie ergangene Anordnung (ἐντετάλθαι αὐτοῖς):

„Jesus habe Brot genommen und nach einem Dankgebet gesagt (εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν): ‚Das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib‘ (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτ' ἐστὶ τὸ σῶμά μου), und gleichermaßen (ὁμοίως) habe er den Kelch genommen und nach dem Dankgebet gesagt: ‚Das ist mein Blut‘ (τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου), und ihnen allein habe er daran Anteil gegeben (καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι).“

Justin bietet hier zwar nicht ein Zitat, aber eine in indirekter Rede formulierte deutliche Anspielung auf die „Einsetzungsworte“ gemäß der synoptischen Überlieferung.⁵⁸ Das von Jesus gesprochene „Brotwort“ ist dabei insofern ungewöhnlich, als der „Wiederholungsbefehl“ (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου) voransteht und erst dann das „Deutewort“ folgt; dafür gibt es keine neutestamentlichen Belege. Die Aufforderung „Dies tut ...“ ist in den Evangelien nur bei Lukas bezeugt, und zwar nur beim Brotwort (22,19)⁵⁹, das Deutewort τοῦτ' ἐστὶ τὸ σῶμά μου ist einhellig in den synoptischen Evangelien und bei Paulus bezeugt.⁶⁰ Dass Jesus „ebenso“ auch den Kelch genommen habe, steht so nur in

⁵⁴ JOHANNES BETZ, *Eucharistie* (HDG), 34f.: Justin begründet die Möglichkeit des Sakraments „mit dem Hinweis auf die Nahrungsassimilation, bei der grundsätzlich aus Speise und Trank Fleisch und Blut im Menschen aufgebaut werden. Hier wird ersichtlich, wie realistisch der Apologet die eucharistischen Begriffe versteht. Wir können seine Position als ‚somatische‘ Realpräsenz des Fleisches und Blutes Jesu bezeichnen. Diese fließt organisch und logisch aus dem Verständnis der Eucharistie als Anamnesis des gesamten Heilsereignisses Jesus.“ BARNARD, *Justin*, 147: „To go beyond Justin's words into an explanation as to *how* the elements become the flesh and blood of Christ is to go beyond the evidence. And to state that the mere recital of Christ's words effects transubstantiation of the elements is to read later theories into Justin.“

⁵⁵ ANDRESEN, *Kirchen*, 77 folgert aus I 66,2, dass „zur Zeit Justins in der Eucharistiefeyer der Einsetzungsbericht zumindest in seinem Kernteil rezipiert wurde“, da nur dann das in 66,2 verwendete Argument „sinnvoll und logisch“ sei. Für eine liturgische Rezitation spreche auch, „daß der Bericht als apostolische Überlieferung deklariert ist“ (77f.). Anders wohl m.R. LEONHARD, „Mahl“, 1079: „Es spricht nichts für die Rezitation des sonst zur Interpretation der Gesamtfeier mitgeteilten Einsetzungsberichts während der Feier.“

⁵⁶ Das Verständnis des Begriffs ἀπόστολος im spezifisch christlichen Sinn ist hier vorausgesetzt; in 12,9 war Christus als „Gottes Sohn und Gesandter“ (ἀπόστολος) bezeichnet worden, nach 45,5; 49,5 kamen οι ἀπόστολοι aus Jerusalem. In 50,12 heißt es, Jesu Anhänger hätten ihn zuerst verleugnet, dann aber Glauben gewonnen und seien „Apostel genannt worden“ (ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν).

⁵⁷ Nach PETER PILHOFER, „Justin und das Petrus-evangelium“ geht der Gebrauch des Wortes ἀπομνημονεύματα auf das von Justin verwendete EvPetr zurück, da nur dieses im Ich-Stil verfasste Werk eine solche Bezeichnung nahelegt. Einen festen „Kanon“ von solchen ἀπομνημονεύματα habe Justin nicht (78).

⁵⁸ Einen Textvergleich bietet (Hans Lietzmann-) ROBERT D. RICHARDSON, *Essay*, 237f. Er macht darauf aufmerksam „that our foundation manuscripts for both works [Apol and Dial] dates only from 1364 A.D. and that we have no certain means of controlling and determining the original text“ (237). STANDHARTINGER, „Mahl“, 301 sieht in der Wendung ἐντετάλθαι αὐτοῖς die Anspielung auf „ein altes und vor allem autoritatives Gebetsbuch“, denn es fehle ja „jeder Verweis auf den Passionskontext“. Aber der Begriff εὐαγγέλια verweise doch deutlich auf die Evangelienbücher; vgl. LUISE ABRAMOWSKI, „Die ‚Erinnerungen der Apostel‘ bei Justin“, 353: Justin bezieht sich auf „unsere“, d.h. die kanonisch gewordenen Evangelien.

⁵⁹ In der Apg ist dementsprechend stets nur vom „Brotbrechen“ die Rede, so dass die ungewöhnliche Mahlgestalt in Lk 22,15–20 (Kelch–Brot–Kelch) in jeder Hinsicht als ein Sonderfall erscheint. Vgl. ANDREAS LINDEMANN, „Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk“, 209–212.

⁶⁰ Der in 1 Kor 11,24 enthaltene soteriologische Aspekt (... τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) wird von Justin nicht erwähnt.

Lk 22,20 und in 1 Kor 11,25, allerdings mit dem Adverb ὡσαύτως, nicht mit ὁμοίως. Das von Justin genannte Deutewort zum Kelch (τοῦτό ἐστι τὸ αἶμά μου) ist in den neutestamentlichen Texten so gar nicht belegt; vielleicht handelt es sich um ein verkürztes Zitat von Mk 14,24 (τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν) bzw. Mt 26,28a (τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης κτλ.).⁶¹ Der soteriologische Aspekt des Kelchworts findet bei Justin keine Erwähnung.

Vermutlich bezieht sich das Text-Referat Justins gar nicht auf eine bestimmte Textfassung der Abendmahlsworte, sondern er führt nur die für seine Darstellung entscheidenden Grundaussagen an.⁶² Robert Douglas Richardson verweist auf „the absence in all Justin’s writings of any reference to other portions of the pericope of institution, whether in the longer Lucan or the Pauline form“; auch fehle jeder Zusammenhang mit Jesu letztem Mahl „nor mention Christ’s pledge concerning the covenant and his inauguration of its memorial in the drinking of the cup“.⁶³ Clemens Leonhard stellt zutreffend fest, nichts spreche „für die Rezitation des sonst zur Interpretation der Gesamtfeier mitgeteilten Einsetzungsberichts (apol. 1,66,3) während der Feier“.⁶⁴ Das gilt aber ebenso für 1 Kor 11,23–25⁶⁵; in Mk 14,22–25 par Mt 26,26–29 ist, anders als in Lk 22,15–20, ohnehin nicht angedeutet, das letzte Mahl Jesu solle kultisch wiederholt werden. Es ist aber deutlich, dass sich die von Justin beschriebene Mahlfeier an dieser Überlieferung orientiert.

Der Verweis auf die „Erinnerungen der Apostel“ als die „sogenannten Evangelien“ ist der erste Beleg dafür, dass das Wort εὐαγγέλιον als Bezeichnung für ein literarisches Werk verwendet wird.⁶⁶ Nach Georg Günter Blum stehen die so angeführten „Denkwürdigkeiten“ (ἀπομνημονεύματα) „fast auf einer Stufe mit den alttestamentlichen Schriften“; sie beginnen also „als apostolische Schriften eigenständiges Gewicht zu bekommen“, denn Jesu Worte „werden nicht mehr als solche zitiert“, sondern eben aus diesen Schriften.⁶⁷ Indem Justin die Handlung Jesu in indirekter Rede darstellt (τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ... εἰπεῖν), während die eigentlichen „Mahlworte“ Jesu in direkter Rede zitiert werden, entsteht der Eindruck, dass sich die Apostel unmittelbar an die Worte Jesu erinnern, womit die Mahlüberlieferung auf beteiligte Zeugen zurückgeführt wird. Justin will sei-

⁶¹ Vgl. dazu WOLF-DIETRICH KÖHLER, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums*, 194f. 240.

⁶² So auch LEONHARD, „Mahl“, 1079.

⁶³ (Lietzmann-) RICHARDSON, *Essay*, 238. Andererseits nimmt er an, dass in den Aussagen Justins Bezüge zu Joh 6,11 und Joh 6,48,51 bestehen (241).

⁶⁴ LEONHARD, „Mahl“, 1079. Dagegen meint RORDORF, *Sonntag*, 267 es seien „zweifellos ... auch die Einsetzungsworte gelesen“ worden, und ihre Nichterwähnung in c. 65 und c. 67 sei „nicht ein Grund gegen ihre Verlesung“. Ähnlich HANS-ULRICH WEIDEMANN, „Taufe und Taufucharistie“, 1489: Das vorangestellte Ananmesiswort bezieht sich „insbesondere auf das Rezitieren des Eucharistiegebets über Brot und Becher“.

⁶⁵ Paulus nimmt offensichtlich nicht an, dass die „Einsetzungsworte“ während der Mahlfeier in Korinth gesprochen wurden oder dass sie gesprochen werden sollten; vgl. ANDREAS LINDEMANN, *Erster Korintherbrief*, 256–258.

⁶⁶ GEORG GÜNTER BLUM, *Tradition*, 67: „Justin ist der erste Kirchenvater, bei dem die Vorstellung von apostolischen Schriften auftaucht.“ In Dial 103,8 spricht Justin von den ἀπομνημονεύματα, die von den Aposteln des Herrn und von deren Nachfolgern (ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων) verfasst wurden. Mit letzteren ist nach Blum „an erster Stelle Lukas gemeint“ (68).

⁶⁷ BLUM, *Tradition*, 68, „Weder ein besonderer Schrift- noch Inspirationsbegriff verleiht den ‚Denkwürdigkeiten‘ ihre Autorität. Sie sind allein schon dadurch hinreichend legitimiert, daß sie von den Aposteln stammen.“ Auffällig sei, „daß Justin noch keine Apostelbriefe zu dem gültigen Schrifttum neben dem Alten Testament zu zählen scheint“. Hier ist freilich die Textgattung der Schriften Justins zu beachten; für die Adressaten der Apologie (und des Dialogs) wäre der Verweise etwa auf Paulusbriefe kaum relevant gewesen.

nen Adressaten das Mahlgeschehen möglichst vollständig darstellen und jedenfalls den Eindruck vermeiden, er verschweige etwas.

In Justins Schilderung der Mahlfeier in Apol I 65,3–66,3 wird explizit gesagt, dass jemand den „Vorsitz“ innehat (προεστώς) und also die Feier leitet; von weitere(n) Funktion(en) des Betreffenden und von bestimmten geforderten Qualifikationen ist nicht die Rede.⁶⁸ Trevor Gervase Jalland folgert aus dem entsprechenden Wortgebrauch in der zeitgenössischen Literatur, die Bezeichnung ὁ προεστώς τῶν ἀδελφῶν bedeute bei Justin „not merely ‘he who presides over the brethren’, an expression which might appear to allow for a purely occasional function, but rather ‘he who is at the head of the brethren’ or ‘the ruler of the brethren‘, d.h. Justin spreche eigentlich vom ἐπίσκοπος.“⁶⁹ Tatsächlich entspricht die von Justin beschriebene Rolle des προεστώς in der Mahlfeier dem, was Ignatius von Antiochia in gleichem Zusammenhang von der Rolle des „Bischofs“ schreibt.⁷⁰ Der Begriff ἐπίσκοπος fehlt bei Justin; entweder vermeidet er ihn, um Missverständnisse auszuschließen⁷¹, oder das Bischofsamt existiert als kultisch besonders herausgehobenes (in Rom) noch gar nicht.⁷²

Ähnlich wie zuvor im Zusammenhang der Taufe erklärt Justin abschließend in 66,4, οἱ πονηροὶ δαίμονες hätten in den Mysterien des Mithras die Mahlhandlung nachgeahmt; denn bekanntlich würden ja auch dort dem in die Weihen Eingeführten mit begleitenden Worten (μετ’ ἐπιλόγων τινῶν) Brot und ein Kelch mit Wasser gereicht.⁷³ Die Notiz ist sehr knapp formuliert; Justin scheint kein besonderes Interesse daran zu haben, im einzelnen auf vorhandene Parallelen hinzuweisen⁷⁴, so dass insbesondere auch der

⁶⁸ Der Begriff προεστώς ist kein Titel, sondern Part.Perf. von προίστημι; vgl. im NT die Aussagen des Paulus in 1 Thess 5,12 über die προϊστάμενοι ὑμῶν und in Röm 12,8 über den, der als προϊστάμενος ἐν σπουδῇ agieren soll; ferner 1 Tim 3,4; 5,17 (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι): „προϊστάναι ist nun das Ausüben der verantwortlichen Funktion des *paterfamilias* im Hauswesen der Kirche“ (JÜRGEN ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, 307).

⁶⁹ TREVOR GERVAISE JALLAND, „Justin Martyr“, 84f. Noch Irenäus Haer I 10,2 spreche von τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστῶτων.

⁷⁰ Vgl. Ign Philad 4; Smyrn 8,1f. Dabei muss offen bleiben, ob Ignatius die gemeindliche Realität schildert oder aber ein von ihm angestrebtes Ideal. Der Begriff προεστώς wird in den Pseudoclementinen verwendet zur Kennzeichnung des Wirkens des monarchischen Bischofs im Zusammenhang der Einsetzung des Clemens als römischer Bischof durch Petrus (Ep Cl 6,4; 11,2), ebenso aber auch προκαθίζόμενος (EpCl 2,5); in der lateinischen Übersetzung wird das durch finite Formen des Verbs *praeesse* wiedergegeben (*qui praeest*). Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Kollegen Jürgen Wehnert.

⁷¹ JALLAND, „Justin Martyr“, 85; Justin wählt einen Begriff „readily capable of a non-technical interpretation“. ἐπίσκοπος ist ja von Hause aus Bezeichnung für ein profanes Amt s. PILHOFER, *Philippi I*, 140–147. Nach ANDRESEN, *Kirchen*, 76 Anm. 128 zeigt sich hier nicht das (monarchische) Bischofsamt, wohl aber sei es instruktiv, „wie durch die eucharistische Liturgie zwangsläufig einer aus den Episkopen der Presbyterialverfassung hervorgehoben wird“.

⁷² Zur Entwicklung des Bischofsamt in Rom s. P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen*, 334–345. Die Aussagen über die ἐπίσκοποι in den möglicherweise in Rom entstandenen Pastoralbriefen (1 Tim 3,2; Tit 1,7) lassen nicht erkennen, dass der ἐπίσκοπος eine besondere Funktion in der Mahlfeier innerhat.

⁷³ Justin fügt hinzu, dies sei seinen Lesern bekannt oder sie könnten es in Erfahrung bringen (ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε). Zum Mithraskult s. ANDERS HULTGÅRD, „Remarques“, 308.

⁷⁴ Nach STANDHARTINGER, „Mahl“, 302 ist das Mithrasmysterium als Beispiel „geschickt gewählt“, und dabei sei „nicht nur die Vergleichbarkeit mit anderen Religionen angezeigt, sondern auch der Altersbeweis geführt“. Ob Justins Beschreibung der Kulthandlung historisch zutrifft, müsse offen bleiben. Die von Justin erwähnten ἐπιλογοὶ entsprächen dem, was Justin zuvor über die ἀπομνημονεύματα der Apostel gesagt habe. Vgl. auch SCHRÖTER, *Abendmahl*, 86–88.

Hinweis auf das Wasser nicht als ein Indiz für dessen Gebrauch bei der Eucharistiefeyer zu werten ist.⁷⁵

In 67,1–2 folgen kurze Hinweise auf das gemeindliche Zusammenleben.⁷⁶ Dabei erinnern die Aussagen in 67,1 über den sozialen Zusammenhalt zwar nicht im Wortlaut, wohl aber inhaltlich an die Summarien in Apg 2,43–47; 4,32–35; in 67,2 schreibt Justin in ähnlicher Formulierung wie zuvor in 65,3, dass „wir bei allem, was wir zu uns nehmen (προσφερόμεθα) den Schöpfer des Alls preisen durch seinen Sohn Jesus Christus und durch den Heiligen Geist“.⁷⁷

In 67,3 beginnt dann ein Bericht über den wöchentlichen Gottesdienst: Am „sogenannten Sonntag“ (τῆ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα)⁷⁸ findet eine Zusammenkunft (συνέλευσις) aller statt, die in Stadt und Land wohnen, wobei die schon in 66,3 erwähnten ἀπομνημονεύματα der Apostel oder die Schriften (συγγράμματα) der Propheten gelesen werden⁷⁹; das geschieht, „solange Zeit ist“ (μέχρις ἐνχωρεῖ), es gibt also noch keine festen Leseabschnitte.⁸⁰ Jürgen Becker verweist darauf, dass dies der „erste ganz offenkundig eindeutige Beleg für eine regelmäßige gottesdienstliche Lesung“ im christlichen Gottesdienst ist; er folgert aus der von Justin genannten Reihenfolge der gelesenen Texte, dass „die Evangelienlesung den theologischen Vorrang besitzt“.⁸¹

Im Anschluss an die Lesung⁸² fordert der nun in 67,4 abermals erwähnte προεστώς in einer wohl als Predigt zu verstehenden Rede (διὰ λόγου) zur „Nachahmung“ dieses Guten auf (... τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται).

⁷⁵ Anders HARNACK, „Brod und Wasser“, 131.

⁷⁶ Ob die Aussagen durch das einleitende ἡμεῖς δέ bewußt von der falschen Mahlpraxis beim Mithraskult abgesetzt werden sollen (so WEIDEMANN, „Taufe und Taufucharistie“, 1490), kann man fragen.

⁷⁷ LEONHARD, „Mahl“, 1077f. erwägt, ob damit „weitere M[ahl]elemente außer Brot u[nd] einem Getränk“ impliziert sind.

⁷⁸ Justin erläutert am Ende des Abschnitts (67,7), warum gerade an diesem Tage die Versammlungen stattfinden. WILLY RORDORF, *Sabbat und Sonntag*, 137/139 Anm. 6 verweist darauf, dass hier ein christlicher Autor sich erstmals „des heidnischen Ausdrucks ‚Sonntag‘ bedient, doch lasse die Art, wie er die Namen der Wochentage verwendet, erkennen, „dass sie selbst in heidnischer Umgebung noch nicht sehr geläufig waren“. So schon RORDORF, *Sonntag*, 280 unter Verweis auf die Bezeichnung „sogenannter Sonntag“.

⁷⁹ ANDRESEN, *Kirchen*, 78: „Als Vorbild dient der synagogale Morgengottesdienst am Sabbat, mag dort auch das Gebet am Anfang stehen.“ Anders HENK JAN DE JONGE, „Use“, 380: „This is the first explicit mention of the reading of OT prophets in the assembly“; er hebt hervor, dass hier eine deutliche Differenz zu den jüdischen Versammlungen besteht: Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sind die Propheten für die christliche Gemeinde „traditional, almost fixed element of the Scripture reading in the church“, während es kein Indiz dafür gibt, dass in den jüdischen Versammlungen am Sabbat neben der Tora auch Prophtentexte gelesen wurden. Es gebe keinen Grund für die Annahme „that the Christian Scripture reading was the continuation of the synagogal Scripture reading“ (aaO., 390.391).

⁸⁰ RORDORF, *Sonntag*, 260 nimmt an, dass sich die Christen am frühen Morgen versammelten, bevor die Arbeit begann, da es natürlich keinen arbeitsfreien Sonntag gab. Aber dass „der ganze Gottesdienst, den Justin schildert, am frühen Morgen des Sonntags vor Tagesanbruch stattfand“ (ebd.), ist nicht zu erkennen. Nach DE JONGE, „Use“, 380f. fand das von Justin beschriebene Mahl am Abend statt, wie aus dem Hinweis auf das abschließende Löschen der Lampen in Dial 10,1 hervorgehe. Da die Versammlung viel Zeit in Anspruch nahm, könne sie nicht zu spät begonnen haben. „To allow everybody, including the deacons, to come home not too late at night, the supper had to begin in time. This imposed restraints on the time available for the reading of the Gospels and the prophets before the supper.“

⁸¹ JÜRGEN BECKER, *Autorität*, 95. Aus dem ἢ zwischen den Apostel- und den Prophetenschriften ist m.E. kein „entweder/oder“ zu folgern, denn auch bei der Ortsangabe steht ἢ zwischen πόλεις und ἀγρούς.

⁸² Aus der Wendung παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ist nicht zu folgern, dass es das „Amt“ des Lektors gibt; gemeint ist wohl einfach „der, der (vor)liest“.

Es folgt ein im Stehen gesprochenes gemeinsames Gebet (67,5a). Dann (67,5b) werden – „wie wir bereits gesagt haben“ (ὡς προέφημεν) – Brot und Wein und Wasser gebracht⁸³, und der προεστὼς spricht mit großer Kraft (ὄση δύναμις αὐτῶ) „Gebete und Danksagungen“ (εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας), in die das Volk einstimmt (ἐπευφημεῖ), indem es ἀμήν sagt.⁸⁴ Von der sich anschließenden Austeilung der εὐχαριστηθέντα an „jeden“ (ἐκάστῳ)⁸⁵ spricht Justin jetzt unter Verwendung der später üblich werdenden substantivischen Begriffe διάδοσις und μετάληψις⁸⁶, und dann wird wieder gesagt, dass διάκονοι den Abwesenden das Mahl bringen.⁸⁷ Neu ist jetzt der Hinweis in 67,6 auf eine „Kollekte“: οἱ εὐποροῦντες geben etwas – und zwar jeder (ἐκαστος) nach Möglichkeit und nach eigener Entscheidung⁸⁸ – und das so Gesammelte wird dem προεστὼς gebracht. Dieser lässt damit Witwen und Waisen sowie den wegen Krankheit und aus anderen Gründen Bedürftigen und den Gefangenen sowie den zeitweilig anwesenden Fremden (τοῖς παρεπιδήμοις οὐσι ξένοις) Unterstützung zukommen (ἐπικουρεῖ) und erweist sich so „kurz gesagt“ (ἀπλῶς) als Fürsorger (κηδεμών) der Bedürftigen. Hier wird die Rolle des προεστὼς innerhalb des Gottesdienstes und innerhalb der Gemeinde also deutlicher: „The president is a man who conducts the Eucharist, preaches to the congregation, and has charge of the community funds and of the relief of the distressed“; aber es fehlt jeder Hinweis „that the president was a specially ordained person rather than one who held a temporary office of pre-eminence in the congregation“.⁸⁹ Nach Clemens Leonhard erfüllt der προεστὼς „als Zentralinstanz der Umverteilung von Spenden die Rolle eines Wohltäters oder Patrons des Vereins“, aber „wer diese Rolle übernimmt, bleibt offen“.⁹⁰

Abschließend erklärt Justin (67,7), warum diese „Zusammenkunft“ gerade am „Tag der Sonne“ (ἡ τοῦ ἡλίου ἡμέρα, vgl. 67,3) stattfindet: Dies ist der „erste Tag, an welchem Gott die Welt erschuf, indem er die Finsternis und die Materie verwandelte“ (ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε), und dies ist der Tag, an welchem Jesus Christus, unser σωτήρ, von den Toten auferstand (τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη).⁹¹

⁸³ Vom Mischgetränk (κράμα) ist jetzt nicht die Rede; vermutlich bezeichnet die Wendung οἶνος καὶ ὕδωρ den mit Wasser gemischten Wein.

⁸⁴ Jetzt braucht das Wort ἀμήν nicht nochmals übersetzt zu werden. Nicht recht zu erklären ist der betonte Hinweis auf die δύναμις des betenden προεστὼς.

⁸⁵ ANDRESEN, *Kirchen*, 78f. meint, die Katechumenen dürften am Predigtgottesdienst teilgenommen haben, „nicht aber an der darauffolgenden Eucharistiefeier“. So auch ALIKIN, *Earliest History*, 198: Die Katechumenen durften die Predigt hören, aber nicht an der Mahlfeier teilnehmen. Aus der von Justin gebotenen Schilderung geht das freilich nicht hervor.

⁸⁶ S. dazu G. W. H. LAMPE, *Lexicon*, 346 bzw. 853. Beide Begriffe sind in der Gräzität nicht ungewöhnlich.

⁸⁷ ANDRESEN, *Kirchen*, 75 Anm. 126 meint, dass „großstädtische Gemeinden mit sozial stärkerem Gefälle größere Schwierigkeiten haben mußten, die numerische Einheit der Gemeinde bei der eucharistischen Feier herzustellen“.

⁸⁸ Nach dem Zusammenhang sind mit οἱ εὐποροῦντες wohl nicht „die Vermögenden“ gemeint, sondern diejenigen, die „je nach ihrem Vermögen“ etwas geben können; vgl. Apg 11,29.

⁸⁹ GOODENOUGH, *Theology*, 272f. „Justin tells us practically nothing about Church organization. He was evidently one in whose thinking the theory of the Church meant comparatively little“ (273). PETER LAMPE, *Die stadtrömischen Christen*, 337 folgert aus I 67,6, dass „der liturgische Leiter eines Gottesdienstes zugleich immer auch der Fürsorgebeamte für die Ärmern in einer gottesdienstlichen Versammlung ist. Jeder Presbyter im Rom nimmt aber offenbar ja in einer Hausgemeinde diese liturgische Leitungsfunktion wahr.“

⁹⁰ LEONHARD, „Mahl“, 1079.

⁹¹ HENK JAN DE JONGE, „Early History“, 228 meint, die Verbindung des Datums der Mahlfeier mit der Auferstehung sei erst spät erfolgt; zunächst habe es ganz praktische Gründe gegeben, sich nicht am Abend des Sonnabend zu treffen, weil dies für Juden der übliche Termin für gemeinsame Mahlzeiten nach Ende des

„Man kreuzigte ihn nämlich (am Tag) vor dem (Tag des) Kronos, und μετὰ τὴν κρονικήν – das ist der Sonntag (ἡ τις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα) – erschien er seinen Aposteln und μαθηταί und lehrte sie das, was wir auch euch zur Erwägung dargelegt haben (εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν).“⁹²

Dass sich die christliche Gemeinde an einem bestimmten Wochentag versammelt, berichtet auch Plinius (ep X 96,7), ohne allerdings den Tag zu nennen. In Did 14,1 wird als Tag für das „Brotbrechen“ die κυριακή κυρίου genannt.⁹³ Nach Barn 15,8f. lehnt Gott die jetzigen jüdischen Sabbate ab; „willkommen“ ist ihm vielmehr der Sabbat, „an dem ich (Gott), nachdem ich das All zur Ruhe gebracht habe, den Beginn eines achten Tages schaffen werde, den Beginn einer neuen Welt“, und deshalb werde „der achte Tag“ gefeiert, „an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und erschienen und in die Himmel aufgestiegen ist“. Justin sagt in Dial 41,4, der achte Tag als Tag der Beschneidung sei τύπος dafür, dass Jesus am „ersten Tag der Woche“ (τῆ μὲ τῶν σαββάτων ἡμέρα) von den Toten auferstand; dieser werde „der achte Tag“ genannt, und er bleibe doch „der erste“ (κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὁγδοῆ καλεῖται, καὶ πρώτη οὐσα μένει; ähnlich Dial 138,1).

2.1.3. Unterscheidet sich die in c. 65,66 dargestellte auf die Taufe folgende Eucharistiefeier von der dann in c. 67 beschriebenen sonntäglichen Eucharistie?⁹⁴ Carl Andresen sieht hier „das gleichwertige Nebeneinander einer im Wochenkalender nicht festgelegten Eucharistiefeier (Apol. I, 65) und eines Sonntagsgottesdienstes (I, 67)“.⁹⁵ Willy Rordorf fragt, ob Justin nicht möglicherweise den gleichen Gottesdienst schildert und „ob nicht auch die Taufe, wenn sie gespendet wurde, am Sonntagmorgen gespendet wurde. Justin hätte in diesem Fall nur aus systematischen Gründen die Taufe vom Sonntagsgottesdienst getrennt und so den Anschein erweckt, als handelte es sich um zwei verschiedene Feiern.“⁹⁶ Nach Hans-Ulrich Weidemann schildert Justin, „auch wenn sich die beiden Eucharistieformen ähneln“, doch „zwei grundlegende ‚Versammlungen‘ der Christen, und er muss damit rechnen, dass die römischen Behörden seine Darstellungen eventuell verifizieren oder dass ihnen eigene Berichte vorlagen“⁹⁷; die „Sonntagseucharistie“ sei

Sabbat war. Nach MARKUS VINZENT, *Christ's Resurrection*, spielte die Rede von der Auferstehung Jesu im Christentum des 2. Jahrhunderts nur eine geringe Rolle; er hebt hervor, dass Justin in Apol 67,7 zuerst die Schöpfung und erst danach („only secondarily“) die Auferstehung Jesu nennt (206–212). Die ganze Darstellung der gemeinsamen Versammlung in Apol 67 richte sich gegen Marcion.

⁹² Justin bezeichnet den letzten Tag der Woche entsprechend griechischer bzw. römischer Sitte als „Tag des Kronos“ (Saturn), nicht als „Sabbat“. In der Apologie vermeidet er, anders als im Dialog, die Bezeichnung σάββατον, ausser in 37,5, wo er im Zitat von Jes 1,14 LXX τὰς ἑορτὰς durch τὰ σάββατα ersetzt. STANDHARTINGER, „Mahl“, 303 betont, „die peinlich genaue Beachtung des richtigen Tages“ sei „zentral im römischen Kult ... Die Feier des Sonntags erweist sich als religiös gut berechnet.“ Aber auch im Judentum ist der Kalender von großer Bedeutung, und eine regelmäßige wöchentliche Kultfeier ist in der griechischen bzw. römischen Religiosität nicht belegt.

⁹³ Zur der pleonastischen κυριακή κυρίου s. KURT NIEDERWIMMER, *Didache*, 235. In Apk 1,10 heißt dieser Tag κυριακή ἡμέρα.

⁹⁴ KOLLMANN, *Ursprung*, 142: Es lässt sich nicht sicher sagen, ob es sich in C. 65 „um ein eigens zum Zwecke der Ersteucharistie des Täufings anberaumtes Gemeindemahl handelt oder dieser an geeigneter Stelle, nämlich vor Beginn der Eucharistie, in den Ablauf des regulären Sonntagsgottesdienstes einbezogen wird“.

⁹⁵ ANDRESEN, *Kirchen*, 75. Fragen könne man aber, inwieweit „die großstädtischen Verhältnisse Roms dafür verantwortlich sind, daß im Unterschied zur Didache der Sonntagsgottesdienst als Agape gefeiert wird“, und zwar „offensichtlich“ zur „Unterstützung sozial schwächer gestellter Gemeindeglieder“. Offenbar empfand man „noch immer die Agapefeier als adäquate Kommunikationsform des gemeindlichen Selbstverständnisses im Rahmen einer diasporalen Ekklesiologie“ (79).

⁹⁶ RORDORF, *Sonntag*, 258.

⁹⁷ WEIDEMANN, „Taufe und Taufeucharistie“, 1486.

„strukturell analog zur Taufeucharistie“ zweigliedrig, denn der Mahlfeier gehe „eine Art ‚Wortgottesdienst‘ voran, der aus Schriftlesung und einer Predigt durch den Vorsteher besteht“.⁹⁸ Aber auch wenn die gottesdienstliche Feier, die im Anschluß an eine Taufe erfolgte, sich vom regelmäßigen Sonntagsgottesdienst unterscheidet, so wird doch in c. 67 keine grundsätzlich abweichende Gottesdienstform und schon gar nicht eine andere Form der Mahlfeier beschrieben, wie die Wendung *ὡς προέφημεν* (67,5) zeigt. Ob es im Zusammenhang eines auf die Taufe folgenden Gottesdienstes eine Kollekte gegeben hat, lässt sich allerdings kaum sicher sagen; ausdrücklich erwähnt wird sie nur in c. 67. Vielleicht wollte Justin vermeiden, dass die Adressaten seiner Schrift den Eindruck bekamen, es sei im Anschluss an eine Taufe bei der gottesdienstlichen Zusammenkunft sogleich um Geld gegangen.⁹⁹

2.1.4. Justins Darstellung der Mahlfeier und der Gottesdienste zeigt, dass die Adressaten kein Element des christlichen gottesdienstlichen Lebens als womöglich „geheim“ oder auch nur „geheimnisvoll“ einschätzen sollen.¹⁰⁰ Nachdem er in c. 61 die Taufhandlung sehr detailliert geschildert hatte, stellt er in c. 65–67 den Lesern dann auch die Mahlfeier offen und sogar unter Verweis auf die entscheidenden Aussagen der „Einsetzungsworte“ vor. Dass in c. 61 die eigentliche Taufformel und in c. 66f. die vollständigen Abendmahls-worte fehlen, steht dazu nicht im Widerspruch; Justin will den Adressaten seiner Schrift nicht bestimmte Überlieferungen vermitteln, sondern er will ihnen das Wesen christlichen Lebens und Glaubens verständlich machen und zeigen, dass beides weder zur Vernunft noch zur öffentlichen Ordnung im Widerspruch steht.¹⁰¹ „Justin clearly wished to emphasise the harmlessness of the Christian rites and to assure his readers that no horrors were perpetrated at Christian gatherings.“¹⁰² Dass nur getaufte Glaubende an dem Mahl teilnehmen dürfen (66,1), macht aus der Gemeinde keinen Geheimbund.

2.1.5. Für Justin ist klar, dass in der Mahlfeier Brot und (Misch-)Wein ihren profanen Charakter als bloße Nahrungsmittel verlieren und zu Fleisch und Blut Christi werden; offenbar auch deshalb ist es so wichtig, dass den Abwesenden beides durch die *διάκονοι* (nach Hause) gebracht wird.¹⁰³ Aber von einer „Wandlung“, die womöglich durch die Worte des *προεστώς* bewirkt wird, ist nicht die Rede. Erwin R. Goodenough stellt zutreffend fest „that Justin has given here no theory of the Eucharist. He says only that the bread and wine which are blessed, and by which our bodies are nourished, are the flesh and blood of the Christ who has been incarnate, and as such that they are no ordinary food and drink. To go beyond this into an explanation of how the bread and wine becomes or may be called the flesh and blood of Christ is to go beyond our evidence.“¹⁰⁴ Mahlhandlung und -deutung beziehen sich auf die „Erinnerungen der Apostel“, die als

⁹⁸ WEIDEMANN, „Taufe und Taufeucharistie“, 1490.

⁹⁹ MOLL, *Lehre*, 126 meint, die Kollekte habe „nicht zum konstitutiven Bestand der sonntäglichen Eucharistie“ gehört.

¹⁰⁰ Vgl. MOLL, *Lehre*, 125: Justins Aussagen sprechen „eindeutig gegen die Hypothese einer speziell eucharistischen Arkandisziplin“, aber er nimmt „Rücksicht auf die heidnischen Adressaten; denn er enthüllt nichts, was für den Heiden schlechthin unverständlich gewesen wäre“.

¹⁰¹ STANDHARTINGER, „Mahl“, 304: Justins Darstellung der Mahlfeier ist eingebettet „in einen Diskurs, der christliche Identität vor den Ohren eines sich der Frömmigkeit und der Bildungsiebe rühmenden Kaisers zu verteidigen sucht“, und dazu „wird das Christentum selbst als höchste Form der Bildung etabliert“.

¹⁰² BARNARD, *Justin*, 134.

¹⁰³ Warum die Betreffenden nicht anwesend sind, ist offenbar ohne Bedeutung.

¹⁰⁴ GOODENOUGH, *Theology*, 275.

„Evangelien“ bezeichnet werden. Diese Bücher sind jedenfalls nicht geheim; aus eben diesem Grunde konnte Justin, wie er in 67,7 hervorhebt, seine Leser über alle Einzelheiten informieren.

2.2. Hinweise auf die Mahlfeier im „Dialog mit dem Juden Tryphon“

2.2.1. In dem umfangreichen *Dialog mit dem Juden Tryphon*¹⁰⁵ geht es primär um die Heiligen Schriften und um ihre Auslegung; Justin will zeigen, dass es die Christen sind, die diese Schriften richtig verstehen.¹⁰⁶ Tryphon ist im Ergebnis natürlich der Unterlegene, aber Justin ist doch darum bemüht, die Position seines Gegners stark zu machen, und er verzichtet auf jede Karikierung der jüdischen Argumentation.

Justin erzählt eingangs (1,1–6) von seiner Begegnung mit Tryphon, der ihn an seiner Kleidung als Philosophen erkannt und zu einem Gespräch über Gott und die Philosophie aufgefordert hatte – τίνα γνώμην περὶ θεοῦ ἔχεις καὶ τίς ἡ σὴ φιλοσοφία, εἰπὲ ἡμῖν (1,6). Justin berichtet daraufhin von der Begegnung mit einem alten Mann, der ihn nach einem längeren Gespräch über die Philosophie¹⁰⁷ von der Wahrheit des Christentums überzeugt habe, wobei der Verweis auf das Zeugnis der im Geist Gottes predigenden Propheten entscheidend gewesen sei (7,1–3).¹⁰⁸ Dann werden Tryphon und seine Begleiter aufgefordert, diesem Beispiel zu folgen (8,2), aber sie weisen das Ansinnen zurück und fordern Justin ihrerseits zur Anerkennung und Einhaltung des im Gesetz Gebotenen auf (8,4).

Im anschließenden Gespräch geht es um die richtige Auslegung biblischer Texte, wobei sich Justin gelegentlich auch auf Aussagen Jesu bezieht¹⁰⁹, die Tryphon nach eigenem Bekunden gelesen hatte (18,1). Im Verlauf des Gesprächs räumt Tryphon ein, dass etliche der von Justin vorgebrachten Interpretationen biblischer (alttestamentlicher) Texte zwar richtig seien, doch fehle der Nachweis, dass sich die biblischen Aussagen auf Jesus beziehen.¹¹⁰

2.2.2. Die im *Dialog* gegebenen Hinweise auf die christliche Mahlfeier unterscheiden sich von den Aussagen in der Apologie, denn das Mahl wird hier nicht im eigentlichen Sinne zum Thema gemacht.¹¹¹ Eine erste Anspielung findet sich in Dial 40,1, wo Justin erklärt,

¹⁰⁵ Diese Schrift wird von Euseb h.e. IV 18,6f. erwähnt, wobei er Justins Gesprächspartner Tryphon als „den bedeutendsten (ἐπισημώτατος) der damaligen Hebräer“ bezeichnet. Der *Dialog* wurde später als die Apologie verfasst. Nach Euseb h.e. IV 18,6 fand das Gespräch in Ephesus statt, was aber im Text selber nicht gesagt wird. Nach Dial 1,3 hielt sich Tryphon, der im Zusammenhang des Bar-Kochba-Aufstands seine Heimat verlassen hatte, meist in Korinth auf.

¹⁰⁶ HEID, „Iustinus Martyr I“, 804 meint, der Hauptteil des *Dialogs* sei „geprägt durch die missionarische Konkurrenz zwischen Juden u[nd] Christen“, und „dürfte also neben Juden auch für ein (dem Judentum zugehöriges: dial 24,3) heidn[isches] Publikum Bedeutung haben, das beiderseits umworben wurde“.

¹⁰⁷ Justin erklärt in 3,4, die Philosophie sei „das Wissen dessen, das, was ist“ (φιλοσοφία ... ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος) und „die Erkenntnis des Wahren“ (τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις), und die εὐδαιμονία sei der Lohn für diese ἐπιστήμη und σοφία.

¹⁰⁸ Zur Selbstdarstellung Justins als Philosoph in den Eingangskapiteln des *Dialogs* s. HYLDAHL, *Philosophie*, vor allem die Zusammenfassung 272–292 und JACOBUS C.M. VAN WINDEN, *Philosopher*; ferner P. LAMPE, *Stadtrömische Christen*, 233–240.

¹⁰⁹ 17,3f.: Jesu Kritik an den Geldwechslern im Tempel und an Schriftgelehrten und Pharisäern entspreche ganz der prophetischen Überlieferung.

¹¹⁰ 39,7: „Gib uns den Grund dafür an, dass dieser (Jesus), von dem du sagst, er sei gekreuzigt und in den Himmel emporgehoben worden, der Messias Gottes ist“ (... ὅτι οὗτος, ὃν φησὶ ἐσταυρῶσθαι καὶ ἀνεληλυθῆναι εἰς τὸν οὐρανόν, ἐστὶν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ). Vgl. zuvor 36,1: εἰ οὗτος δὲ ἐστὶ περὶ οὗ ταῦτα προεφητεύθη, ἀπόδειξον.

¹¹¹ Nach GALLIS P:SON WETTER, *Liturgien*, 143 zeigt sich hier deutlicher Justins eigene Meinung. „Seine Ausführungen sind zwar ganz im Vorübergehen gemacht, aber eben dadurch haben sie für uns einen beson-

das gemäß der Weisung Gottes als πάσχα zu opfernde Lamm sei ein Vorausverweis auf Christus gewesen. Das in Ex 12,7–21 dargestellte Geschehen beziehe sich auf die Mahlfeier, denn die an Christus Glaubenden salben gemäß ihrem Glauben (κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως) mit seinem Blut „ihre Häuser, das heißt: sich selber“.¹¹² Dass Justin bei der Erwähnung des Blutes an den Wein bei der Mahlfeier denkt, ist nicht zu erkennen; aber in 40,2 betont er, Gottes Weisung, das πάσχα dürfe nur an *einem* Ort begangen werden, bedeute seit der Zerstörung Jerusalems das Ende aller Opfer (παύσονται ἅπασαι ἀπλῶς προσφοραὶ γινόμεναι), und nach 40,3 ist die Aussage in Ex 12,9 über das Braten und den Verzehr des Passalamms eine Vorabbildung des Kreuzes Jesu, während die beiden gemäß Lev 16,5 am Yom Kippur zu opfernden Böcke zu verstehen seien als Ankündigung der beiden „Parusien“ Christi (τῶν δύο παρουσιῶν τοῦ Χριστοῦ καταγγελία ἦσαν).

In 41,1 sagt Justin, das gemäß Lev 14,10 beim Opfer für die vom Aussatz Gereinigten zu verwendende Weizenmehl (σείμιδαλις) sei die Vorabbildung (τύπος) des Brotes der εὐχαριστία¹¹³; solches zu tun habe „unser Herr“ angeordnet zur Erinnerung (εἰς ἀνάμνησιν) an sein Leiden, das er für diejenigen erduldet, die sich von aller Bosheit gereinigt haben¹¹⁴, damit wir Gott danken (ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ) für die Erschaffung der Welt und für die Befreiung von der Schlechtigkeit, in der wir geboren wurden (ὕπερ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ἧ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς).¹¹⁵ In 41,2 zitiert Justin dazu Mal 1,10–12; dies sei ein Wort Gottes über „die von euch dargebrachten Opfer“:

„Mein Wohlgefallen ist nicht bei euch, spricht der Herr, eure Opfer werde ich nicht aus euren Händen annehmen. Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergang ist mein Name verherrlicht ἐν τοῖς ἔθνεσι, und an jedem Ort wird ein Rauchopfer (θυμίαμα) dargebracht und ein reines Opfer (θυσία καθαρὰ) meinem Namen, weil mein Name groß ist ἐν τοῖς ἔθνεσι, spricht der Herr, ihr aber habt ihn entehrt.“

Dieses Wort, so erklärt Justin (41,3), beziehe sich auf die von den ἔθνη an jedem Ort für Gott dargebrachten Opfer (θυσίαι), also auf das Brot der Eucharistie und ebenso auf den Kelch der Eucharistie (τοῦτ' ἔστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας).¹¹⁶ Zur Beschneidung „am achten Tage“ heißt es in 41,4, sie sei das Vorbild

deren Wert, denn ihnen fehlt ja die Tendenz.“

¹¹² 40,1: τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ, οὗ τῷ αἵματι κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως χρίονται τοὺς οἴκους ἑαυτῶν, τοῦτ' ἔστιν ἑαυτοῦς, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν. Dass der menschliche Körper das „Haus“ sei, leitet Justin aus Gen 2,7 ab.

¹¹³ Vgl. dazu MOLL, *Lehre*, 133–135.

¹¹⁴ Vgl. WETTER, *Liturgien*, 144: Jesu Leiden um der Menschen ist hier „das Zentrale, daneben hören wir deutlich, daß sein Tod damit verknüpft wird, in dem sich der Sieg über Tod und Teufel und die Erlösung der Mythen vollzogen hat“.

¹¹⁵ ANDRESEN, *Kirchen*, 77 hält es für möglich, dass dieser Text „Teil jenes Dankgebetes der Taufucharistie“ ist, das in Apol I 65,3 genannt ist. In Dial 41,2f. werde ein „sakramentdingliches Verständnis des Abendmahlstextes sichtbar“ (ebd.), wie es auch in Apol I 66,1f. gegeben sei. Dazu KRETSCHMAR, „Abendmahl“, 67: „Ob die von Justin vorausgesetzte Lehre- und Frömmigkeitstradition als ‚magisch‘ oder ‚sakramentdinglich‘ zu charakterisieren ist, wäre weitgehend eine Definitionsfrage. Justin als Platoniker hat kaum in der Kategorie pneumatischer Substanzen gedacht, aber auch nirgends gegen Derartiges polemisiert.“ Vgl. GOODENOUGH, *Theology*, 275: „We have here probably a very early form of the prayer of thanksgiving for our creation and preservation ... But in spite of the fact that Justin here calls the Eucharist a sacrifice by which is God is glorified, he still offers no explanation of the Eucharist, whether as to its nature or as to its operation upon the communicant. The sacrament seems indeed to be rather a celebration for benefits already received than a source of new blessings.“

¹¹⁶ ERIC FRANCIS OSBORN, *Justin*, 182: „The verb προσφέρω is used by Justin for the offering of meal and for the eucharist. However even if ποιῶ be given the same meaning as προσφέρω the unambiguous point

(τύπος) der durch Jesus Christus an uns vollzogenen wahren Beschneidung „von Irrtum und Bosheit“ (τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς, ἦν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ πονηρίας). Ähnlich wie in Apol I 67 hebt Justin also die besondere Bedeutung jenes Wochentages hervor, an dem die Christen die Eucharistie feiern.¹¹⁷

In Dial 65–69 debattieren Justin und Tryphon im Anschluss an Jes 42,8 (Ἐγὼ κύριος ὁ θεός, τοῦτό μου ὄνομα, τὴν δόξαν μου ἐτέρῳ οὐ μὴ δώσω οὐδὲ τὰς ἀρετάς μου) über religiöse „Parallelen“ zu christlichen Glaubensaussagen. Zur Vorstellung der Jungfrauengeburt verweist Tryphon auf den griechischen Mythos von der Geburt des Perseus¹¹⁸, nachdem er zuvor bereits die Differenz zwischen dem hebräischen und dem griechischen Bibeltext von Jes 7,14 hervorgehoben hatte.¹¹⁹ In seiner Antwort nennt Justin in c. 69 Beispiele für die Nachahmung religiöser Vorstellungen durch den „sogenannten Teufel“, auch mit biblischen Belegen.¹²⁰ In 70.1f. erklärt Justin, wenn die Tradenten der Mithras-Mysterien behaupten, Mithras sei aus einem Felsen geboren worden und wenn sie den Ort der Einweihung in den Kult als Höhle (σπήλαιον) bezeichnen, so sei das eine Nachahmung von Dan 2,34 und von Jes 33,13–19. In Jes 33,16f. LXX („Ihm wird Brot gegeben werden, und sein Wasser geht nicht aus. Ihr werdet den König in seiner Herrlichkeit schauen“) spreche der Prophet von dem „Brot, das unser Christus uns gegeben hat zum Gedächtnis dessen, dass er leibhaftig verkörpert worden war um derer willen, die an ihn glauben und für die er auch gelitten hat“ (... περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν), und er spreche von dem „Kelch zum Gedächtnis an sein Blut, wie es die εὐχαριστοῦντες vollziehen sollen“ (περὶ τοῦ ποτηρίου, εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν).¹²¹ Die Prophetie mache offenbar, dass wir ihn sehen werden als König umgeben von Herrlichkeit (70,4f.).

In Dial 117,1–3, wo Justin ausführlicher auf die christliche Mahlfeier eingeht, spielt nun der Begriff „Opfer“ (θυσία / θυσίαι) eine wesentliche Rolle. Das nach der Weisung Christi angeordnete Opfer, nämlich die εὐχαριστία τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, werde von den Christen „an jedem Ort der Erde“ dargebracht, wie es Gott vorwegnehmend als ihm wohlgefällig bezeuge, während er „eure“, also die jüdischen Opfer, verwerfe.¹²² Bedeutet diese Aussage, dass Justin die eucharistische Mahlfeier als im eigentlichen Sinne

of the passage remains a contrast between the physical offering of the Jews and the spiritual offering of the Christians.“

¹¹⁷ Zum „achten Tag“, der zugleich „der erste Tag“ ist, s. oben.

¹¹⁸ Vgl. Apol I 22,5; 54,8.

¹¹⁹ Dial 67,1: Ἡ γραφή οὐκ ἔχει Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ' Ἰδοὺ ἡ νεάνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν.

¹²⁰ 69,1: Tryphon wisse, dass ὁ λεγόμενος διάβολος bei den Griechen etwas erzählen ließ, das dem entspricht, was durch die ägyptischen Zauberer und durch die Pseudopropheten zur Zeit des Elia geschah, und dies sei Justins aus der Schrift gewonnenes Wissen (ταῦτα βεβαίαν μου τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς γνώσιν καὶ πίστιν κατέστησεν).

¹²¹ HARNACK, „Brod und Wasser“, 126: Wenn Justin Jes 33,16 „ohne jede nähere Erklärung“ als Prophezeiung auf das Abendmahl deutet, dann spricht das für die Annahme, dass beim Abendmahl Wasser und nicht Wein getrunken wurde. Nach BARNARD, *Justin*, 177–179, der Harnacks These ausführlich referiert, meinte Justin aber „that the sacraments celebrated in his day had come down from the apostles. We have no evidence in the main stream of Christian literature prior to Justin, not in that immediately following him, that bread and water alone were use as the eucharistic elements.“ Ähnlich OSBORN, *Justin*, 181: „τὸ ποτήριον was commonly use to mean wine.“

¹²² Justin verweist ebenso wie schon in 41,2 auf Mal 1,10–12.

als ein Opfer versteht, oder bezieht er die in der Bibel erwähnten Opfer typologisch auf die christliche Mahlfeier, ohne damit dieser Feier explizit Opfercharakter zuzusprechen?¹²³ Erwin R. Goodenough zufolge erklärt Justin „that prayers and thanksgivings offered by worthy men at any time and anywhere are perfect and well pleasing sacrifices to God, but insists that the Christian Eucharist is the only prayer and thanksgiving which has been worthy to be called truly a sacrifice. The Christian offering then is apparently unique only in the degree of its worthiness as a prayer and thanksgiving and not because of any peculiarity of its nature ... The sacrament was a sacrifice to God, of so exalted a character that it alone only could be truly called a sacrifice pleasing to God.“¹²⁴ Die eucharistische Feier ist also ein „Opfer“ eigener Art, und die für Opfer entscheidenden Attribute und Kriterien finden hier gerade keine Anwendung. „The expression εὐχαριστία means for Justin not a sacrifice or gift to God but the presenting of ourselves to him to whom the only worthy offering is our thankful prayer.“¹²⁵

In Dial 116,1 erklärt Justin, Jesus sei als „unser Hoherpriester“ gekreuzigt worden.¹²⁶ Johannes Betz folgert daraus, „daß auch wir zum hohepriesterlichen Volk werden, befähigt, Gott an jedem Ort wohlgefällige und reine Opfer darzubringen, nämlich über die Danksagung über Brot und Kelch. Das priesterliche Tun der Kirche beim Vollzug des Abendmahls ist demnach auch für Justin kein Gegensatz zum Hohepriestertum Jesu, sondern sichtbare Entfaltung und Ergebnis von dessen Einfluß.“¹²⁷ Dementsprechend erkläre Justin, „das eucharistische Opfer geschehe ‚durch den Namen Jesu‘“ (117,1), wobei der „Name“ für die Person steht.¹²⁸ Aber es ist zu beachten, dass Justin niemals von christlichen „Priestern“ spricht, insbesondere auch nicht im Zusammenhang der Mahlfeier.

In 117,2 behauptet Justin, die Juden würden „jetzt“, nach der Zerstörung des Tempels, die biblischen Worte über die Opfer nicht auf Jerusalem, sondern auf die Diaspora beziehen, indem sie erklärten, der prophetische Text spreche in Wahrheit von den εὐχαι καὶ εὐχαριστία, die als „allein wahre und vollkommene Opfer“ von „würdigen Menschen“ dargebracht werden.¹²⁹ Diese Interpretation, so Justin, vertrete auch er selber (καὶ αὐτός φημι), denn auch die Χριστιανοί haben entsprechend ihrer Überlieferung bei dem Gedächtnis mit „ihrer trockenen und ihrer nassen Speise“ (τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς) ausschließlich diese Opfer, die sie in Erinnerung an das Leiden Christi darbringen (117,3). Aber der λόγος als Sprecher des prophetischen Wortes kann sich, wie Justin meint, mit seiner Rede vom wohlgefälligen Opfer ἐν παντί τόπῳ schon deshalb nicht auf die jüdische Diaspora bezogen haben, da „euer Volk“ sogar gegenwärtig „nicht vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang“ existiert, sondern es im Gegenteil Volksstämme gibt, unter denen „niemand aus eurem Volk gewohnt hat“ (117,4). Demgegenüber gebe es jedoch nirgendwo ein Volk, wo nicht im Namen Jesu εὐχαι καὶ εὐχαριστία Gott als dem Schöpfer des Alls

¹²³ MOLL, *Lehre*, 136 betont, mit der Rede von der εὐχαριστία τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου werde das Opfer „nicht in einer einfachen Direktheit mit den eucharistischen Elementen oder mit der über ihnen erfolgenden Danksagung identifiziert; dieses Opfer geschieht im Verlauf, bei der Eucharistie des Brotes und des Kelches.“

¹²⁴ GOODENOUGH, *Theology*, 276.

¹²⁵ OSBORN, *Justin*, 182.

¹²⁶ So schon Dial 33,1 zu Ps 109,1 LXX.

¹²⁷ JOHANNES BETZ, *Eucharistie*, 116.

¹²⁸ BETZ ebd.

¹²⁹ Ob sich Justin hier auf eine zu seiner Zeit tatsächlich aktuelle jüdische Schriftauslegung bezieht, lässt sich nicht sagen.

dargebracht werden (117,5).¹³⁰ Überdies, so fügt Justin hinzu, war die jüdische Diaspora zur Zeit des Propheten Maleachi noch weniger verbreitet als gegenwärtig, wie ebenfalls durch die Schrift bewiesen werde.¹³¹

In 118,2 wird Christus als der auserwählte Priester (ἐξαίρετος ἱερεὺς) und ewige König (αἰώνιος βασιλεύς) bezeichnet; nach prophetischem Zeugnis würden bei seiner zweiten Parusie (ἐν τῇ πάλιν παρουσίᾳ) nicht Opfer von Blut oder Gaben auf dem Altar dargebracht werden, sondern wahre und geistliche Lobpreisungen und Danksagungen (ἀληθινούς καὶ πνευματικούς αἶνους καὶ εὐχαριστίας). Ob sich das Wort εὐχαριστία hier auf die Eucharistiefeier bezieht oder „Dankgebete“ meint, lässt sich kaum sagen.

2.2.3. Justin unternimmt in seinem Dialog mit Tryphon also mehrere Versuche, die christliche Mahlfeier auf biblische Aussagen zu beziehen und von dorthin zu deuten. Die hermeneutische Plausibilität spielt dabei eine eher geringe Rolle.

2.3. Ergebnis: Die Mahlfeier bei Justin

In der *Apologie* kommt es Justin darauf an, bei seiner Darstellung der Eucharistiefeier keinen Aspekt des christlichen Gottesdienstes zu verschweigen oder etwas zu verheimlichen. Deshalb schildert er den Lesern, also zumindest indirekt auch dem römischen Kaiser, die Taufhandlung und auch die Mahlfeier, letztere sogar unter Erwähnung der entscheidenden Aussagen der „Einsetzungsworte“. Im *Dialog mit dem Juden Tryphon* will Justin „nachweisen“, dass sich die Opfer, von denen in der Bibel gesprochen wird, weder auf den Kult im Jerusalemer Tempel noch auf die opferlosen Gottesdienste in der jüdischen Diaspora beziehen, sondern allein auf die christliche Mahlfeier. Bei dieser Argumentation braucht Justin nicht auf Details der Mahlpraxis einzugehen, und auf Zitate aus den Evangelien kann er verzichten.¹³² Es ist deutlich, dass sich Justin im Dialog eher nach „innen“ wendet und dass er der eigenen Gemeinde die „richtige“ Auslegung der biblischen Überlieferung vermitteln will und jedenfalls nicht darum bemüht ist, seine(n) jüdischen Gesprächspartner von der biblisch begründeten Richtigkeit des christlichen Glaubens und der christlichen Abendmahlspraxis zu überzeugen.

¹³⁰ Justin zählt detailliert auf: ... εἴτε βαρβάρων εἴτε Ἑλλήνων εἴτε ἀπλῶς ὀπιτιοῦν ὀνόματι προσαγορευομένων, ἢ ἀμαξοβίων ἢ ἀοίκων καλουμένων ἢ ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκοῦντων.

¹³¹ Das sind freilich pure Behauptungen; welche konkrete Vorstellung Justin von der Ausbreitung des Christentums hat, lässt sich nicht erkennen.

¹³² (Lietzmann-) RICHARDSON, *Essay*, 287 kommt zu dem Ergebnis, dass „behind the basic second-century eucharistic rite as described by Justin Martyr there stand without doubt both the Marcan account of the Last Supper and the Johannine sacramental teaching; but its links with the former are verbal, while those with the latter are organic; and Justin's own position suggests that by his time, in the churches which he represented, the Marcan tradition had receded in living importance“.

3. Das Abendmahl (Eucharistie) bei Irenäus

3.1. Der um 135 in Kleinasien geborene Irenäus¹³³, seit 177 Bischof im gallischen Lyon, bietet in seinem um 180 verfassten Werk *Adversus Haereses*¹³⁴ eine ausführliche Auseinandersetzung mit allen, „die falsche Lehren und endlose Genealogien einführen, welche nur Streitfragen mit sich bringen, wie der Apostel sagt“ (μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἴτινες ἐκζητήσεις παρέχουσι, καθὼς ὁ ἀπόστολος φησιν), statt dass sie „der Gott entsprechenden Erbauung dienen, die sich im Glauben verwirklicht“ (οἰκοδομῆν θεοῦ τὴν ἐν πίστει).¹³⁵ Die Ausführungen zur christlichen Mahlfeier sind, anders als bei Justin, weder durch eine „apologetische“ Beschreibung oder Erklärung des Mahls noch durch den betonten Aufweis von dessen Schriftgemäßheit bestimmt; an den wenigen Stellen, wo Irenäus ausdrücklich auf die Mahlfeier eingeht, bemüht er sich um die Abwehr „falscher“ Mahlpraktiken und -deutungen.¹³⁶ Irenäus kann aber insofern auch als „Apologet“ bezeichnet werden, als er keine eigene Dogmatik entwickelt, sondern die „rechtgläubige“ Lehre gegen „Häretiker“ verteidigt.

In Haer I 13,1–16,2 polemisiert Irenäus gegen den Gnostiker Markos; dieser habe durch magische Praktiken und Zahlenspekulationen viele Männer und Frauen dazu verführt, sich ihm anzuschließen, sei in Wahrheit aber „Vorläufer des Antichrist“ (πρόδρομος ὡς ἀληθῶς ὡν τοῦ Ἀντιχρίστου, 13,1). In diesem Zusammenhang schildert Irenäus ein Mahl, bei dem Markos zum Schein über einem Kelch mit Mischwein das Dankgebet spreche (προσποιοῦμενος εὐχαριστεῖν) und dann während einer lang ausgedehnten ἐπίκλησις diesen Wein als rot erscheinen lasse, damit man glauben soll, die „aus den obersten Räumen stammende Charis“ lasse ihr Blut in seinen Kelch tröpfeln; die Anwesenden würden dann dazu veranlasst, davon zu trinken, damit die von diesem μάγος beschworene Charis auch auf sie herabregne (13,2).¹³⁷ Ob die hier geschilderte Praxis, sofern sie nicht einfach als Polemik zu werten ist, mit der kirchlichen Mahlfeier in Verbindung steht bzw. einen „Gegenentwurf“ darstellt, lässt sich kaum sagen; für einen solchen Zusammenhang könnten der Kelch mit dem Mischwein, das Stichwort εὐ-

¹³³ JASCHKE, „Irenäus“, 266 betont, heute werde „zu Recht seine Bedeutung als erster großer Theologe erkannt, der die Theologie auf den Begriff bringt, sie ganz aus der Schrift entwickelt und ihr ein Gesicht gibt, indem er sie gnostischen Auflösungen gegenüber als Einheitsgestalt beschreibt“. MOLL, *Lehre*, 154 nennt Irenäus den „wohl bedeutendsten Theologen des zweiten Jahrhunderts“.

¹³⁴ Zum Inhalt s. HUBERTUS DROBNER, *Lehrbuch*, 96–99. Das Werk war in griechischer Sprache verfasst; der griechische Text ist nur bis Haer I 21,4 erhalten, während der weitaus größte Teil des Werkes in lateinischer Übersetzung vorliegt. Auf die erhaltenen griechischen Fragmente in anderen Schriften ist im Einzelfall einzugehen; vgl. die Hinweise bei NORBERT BROX, *Irenäus* I, 120 und II, 14. Die Textzitate ebenso wie im allgemeinen auch die deutsche Übersetzung folgen der Ausgabe von Brox; die griechischen Fragmente bei Johannes von Damaskus aus der Ausgabe in den Sources Chrétiennes werden ebenfalls nach Brox zitiert.

¹³⁵ Haer praef. 1; Irenäus bezieht sich hier auf 1 Tim 1,4. BROX, *Irenäus* I, 123 Anm. 2 verweist darauf, dass Irenäus οἰκοδομῆν liest („Erbauung“) statt mit 1 Tim 1,4 οἰκονομίαν („Heilsordnung“); der lateinische Übersetzer habe *aedificationem*, doch „einen rechten Sinn ergibt das nicht“. Aber οἰκοδομῆ θεοῦ kann „die Gott entsprechende Erbauung“ bedeuten (s. Text), in 1 Tim 1,4 ist die Lesart οἰκοδομῆν von D* bezeugt und von der lateinischen Überlieferung (vg liest *neque intenderent fabulis et genealogiis interminatis quae quaestiones praestant magis quam aedificationem Dei quae est in fide*).

¹³⁶ Ob es eine Beziehung zwischen Justin und Irenäus gegeben hat, lässt sich nicht sagen; Irenäus zitiert in Haer IV 6,2 und V 26,2 aus Justins (verlorener) Schrift gegen Marcion (erwähnt bei Euseb h.e. IV 18,9). Dass er Polykarp persönlich begegnet ist, schreibt Irenäus dagegen ausdrücklich (Haer III 3,4).

¹³⁷ Anschließend beschreibt Irenäus ein weiteres Kunststück des Markos mit einem kleinen und einem großen Kelch, mit dem er sich vor allem an Frauen wende. Die Verführungskünste gegenüber Frauen spielen auch im weiteren Text zu Markos eine Rolle.

χαριστεῖν und die mit dem Kelch verbundene ἐπίκλησις sprechen, aber Irenäus stellt keinen expliziten Bezug zur Eucharistiefeyer her.

3.2. In Haer III und IV stellt Irenäus die „rechtgläubige“ Theologie dar, in Buch IV vor allem auch unter dem Aspekt der Einheit des Alten und des Neuen Testaments.¹³⁸ Die Feier des Abendmahls ist Thema vor allem in IV 17f. und dann nochmals in V 2,2f.¹³⁹

3.2.1. In Haer IV 17,1–4 betont Irenäus, Gott wolle die Brandopfer nicht und habe dies in den Psalmen und durch seine Propheten auch stets kundgetan¹⁴⁰: „Dass Gott das Opfer der Menschen nicht braucht, wohl aber der Mensch, der da opfert (... *non indiget Deus oblatione hominum, sed propter ipsum qui offerat hominem*), hat der Herr deutlich gelehrt (*manifeste dominus docuit*).“ Beleg ist das Prophetenwort Hos 6,6 (IV 17,4: *miserencordiam volo quam sacrificium, et agnitionem Dei super holocaustomata*); Irenäus beruft sich auch darauf, dass *dominus noster* (Jesus) eine entsprechende Mahnung ausgesprochen¹⁴¹ und so den Propheten „das Zeugnis ausgestellt“ habe, dass sie die Wahrheit predigten (*veritatem praedicabant*). In IV 17,5f. verbindet Irenäus diese Opferkritik dann ausdrücklich mit der Feier des Abendmahls: Jesus gab seinen Jüngern „den Rat, die Erstlingsfrüchte aus seinen Geschöpfen Gott als Opfer darzubringen (*primitias Deo offerre ex suis creaturis*), nicht weil er darauf angewiesen gewesen wäre, sondern damit sie ihrerseits nicht unfruchtbar (*infructuosi*) und undankbar (*ingrati*) seien“.¹⁴²

Dazu verweist Irenäus auf die „Einsetzungsworte“: „Er nahm das aus der Schöpfung stammende Brot, sagte Dank und sprach: ‚Das ist mein Leib‘. Und genau so bekannte er den Kelch, der aus der für uns eingerichteten Schöpfung kommt, als sein Blut und erklärte, daß es sich dabei um das neue Opfer des neuen Bundes handelt.“¹⁴³ Das Deutewort zum Brot wird als wörtliche Rede zitiert (*Hoc est meum corpus*), vom Kelch heißt es dagegen in indirekter Rede, Christus habe ihn als sein Blut bekannt (*suum sanguinem confessus est*), und er habe dies als „das neue Opfer“ des „neuen Bundes“ gelehrt (*novi testamenti novam docuit oblationem*).¹⁴⁴ Hier liegt möglicherweise eine Anspielung auf die paulinische bzw. lukanische Fassung der Mahlworte vor, denn weder in Mk 14,22–25

¹³⁸ In Haer IV 9,1 schreibt Irenäus in Auslegung von Mt 13,52: „Mit dem ‚Neuen‘ und ‚Alten‘, das aus der Vorratskammer hervorgeholt wird, meint er [sc. Jesus] aber – da gibt es keine Widerrede – die beiden Testamente.“

¹³⁹ Vgl. LEONHARD, „Mahl“, 1080: „Irenaeus überliefert keine näheren Informationen zum Ritual christlicher M[ahle], obwohl er sie theologisch deutet.“ Ausführlich SCHRÖTER, *Abendmahl*, 90–95.

¹⁴⁰ Die Argumentation ist erheblich ausführlicher als bei Justin, mit sehr viel mehr Schriftzitaten aus dem AT.

¹⁴¹ Zitiert wird Mt 12,7: *Si enim cognovissetis quid est: Misericordiam volo et non sacrificium numquam, condemnassetis innocentes*

¹⁴² Vgl. LEONHARD, „Mahl“, 1080: Irenäus will zeigen, dass die Eucharistie „wie eine Gabe an einen König [ist], die letztlich den Gebern zugutekommt“. Dieser Ansatz habe die Deutungsgeschichte der Eucharistie allerdings nicht geprägt.

¹⁴³ *Jesus eum qui ex creatura est panis accepit et gratias egit dicens dicens: Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem.*

¹⁴⁴ Vgl. MOLL, *Lehre*, 168–170: Verglichen mit Justins Bezugnahme auf die Einsetzungsworte setze Irenäus einen neuen Akzent, denn es gehe „nicht mehr um die getreue Wiederaufnahme des Abendmahlsberichtes, sondern darum, das Opfer des Neuen Bundes zu legitimieren. Das Opfer tritt beherrschend in den Mittelpunkt. Die Verschiebung läßt sich des weiteren an der Art des Opferbegriffs verifizieren; denn nach Adv. haer. IV 17,5 richtet sich das Opfer vornehmlich auf die Darbringung der Elemente von Brot und Wein“ (169).

noch in Mt 26,26–29 wird vom *novum testamentum* (καινή διαθήκη) gesprochen.¹⁴⁵ Die Kirche habe dies von den Aposteln erhalten (*ecclesia ab apostolis accipiens*), und sie „bringt es auf der ganzen Welt Gott dar, ihm, der uns ernährt, die Erstlinge seiner Gaben im neuen Bund“ (*primitias suorum munerum in novo testamento*). Ebenso wie Justin¹⁴⁶ zitiert Irenäus dazu das Prophetenwort Mal 1,10f.: Der Prophet habe zuvor angekündigt (*praesignificavit*), dass Gott kein Gefallen an den Opfern hat, und „damit zeigt er völlig deutlich, daß das erste Volk mit den Opfern für Gott aufhören wird, daß ihm dann aber überall ein Opfer dargebracht wird, und zwar ein reines (*omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum*)“, und dass „sein Name dann unter den Völkern (*in gentibus*) verherrlicht wird.“ Der *in gentibus* verherrlichte Name ist nach 17,6 „der unseres Herrn, durch den der Vater verherrlicht wird und (durch den) der Mensch verherrlicht wird“ (*per quem glorificatur pater et glorificatur homo*). Die Kirche, so heißt es weiter, bringt dem allmächtigen Gott „durch Jesus Christus überall¹⁴⁷ ihre Opfer dar“, wofür abermals Mal 1,11 als Beleg angeführt wird.¹⁴⁸

Irenäus gibt keine Interpretation der Mahlworte; aber es ist deutlich, dass er die Mahlfeier als „Opfer“ versteht, wobei er aber zugleich betont, dass dieses Opfer gerade nicht den von Gott schon durch die Prophetenworte verworfenen Opfern entspricht.¹⁴⁹ „Das Opfer der Kirche (*ecclesiae oblatio*), das nach der Lehre des Herrn auf der ganzen Welt dargebracht wird (*dominus docuit offerri in universo mundo*), ist als reines Opfer (*purum sacrificium*) bei Gott angerechnet und von ihm angenommen“ (18,1). Wieder unterstreicht Irenäus, dass nicht Gott, sondern der Mensch auf das Opfer angewiesen ist, „weil derjenige, der opfert, seinerseits durch das Opfer, das er darbringt, verherrlicht wird, wenn seine Gabe angenommen wird“.¹⁵⁰ Jesus habe geboten, das Opfer darzubringen *in omni simplicitate et innocentia*, und dazu zitiert Irenäus zum einen Jesu Wort aus Mt 5,23f. und zum andern die Aussage des Mose in Dtn 16,16 („Du sollst nicht mit leeren Händen vor dem Angesicht deines Gottes erscheinen“, *non apparebis ante vacuus ante conspectum domini Dei tui*).¹⁵¹

¹⁴⁵ In zahlreichen griechischen Handschriften von Mt 26,28 und in etlichen Handschriften von Mk 14,24 ist καινή allerdings hinzugefügt worden. Der Vulgatatext von Mt 26,28 lautet: *hic est enim sanguis meus novi testamenti* ...

¹⁴⁶ Justin Dial 41,2; 117,1.

¹⁴⁷ Brox, *Irenäus IV*, 137 Anm. 86: Zu *in Deo omnipotente* ist „an jedem Ort“ zu ergänzen.

¹⁴⁸ Aus der Wendung *per Jesum Christum offert ecclesia* folgert BETZ, *Eucharistie*, 116, Irenäus spreche zwar „nicht ausdrücklich vom Hohenpriester Jesus“, doch sei ihm „die Sache nicht fremd“, wie aus Haer IV 18,6 mit der Vorstellung vom Altar im Himmel hervorgehe (*Est ergo altare in caelis, illuc enim preces nostrae et oblationes dirigitur*, von Betz übersetzt: „Der eigentliche Altar ist im Himmel ...“).

¹⁴⁹ Vgl. BETZ, *Eucharistie* (HDG), 36: „Eucharistie als Leib und Blut Christi kommt zustande durch Eucharistie als Danksagung. Irenäus erklärt nun, erstere werde (gewirkt) durch das Hinzukommen des Logos zu den Opfergaben, und zwar auf Grund einer Anrufung Gottes (nämlich) um den Logos. Wir haben hier die gleiche Vorstellung wie bei Justin (Apol. I 66,2), also das eucharistische Inkarnationsprinzip.“

¹⁵⁰ Dazu MOLL, *Lehre*, 159: „Oblatio umschreibt die Existenz des atl. Kultes, belehrt über die Bedürfnislosigkeit Gottes gegenüber diesen Gaben ... Mit der typologischen Interpretation ist der Weg zum Neuen Testament beschritten. Auch die neue Heilsordnung weiß um die Existenz einer oblatio; diese verwirklicht sich in der Eucharistie, die Christus bei ihrer Einsetzung als Opfer des Neuen Bundes bezeichnet hat. Sie ist die ‚Ecclesiae oblatio‘.“

¹⁵¹ Der biblische Text enthält eine Weisung zum Laubhüttenfest, der von Irenäus zitierte Text entspricht der LXX-Fassung von Dtn 16,16: ... οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ σου κενός.

In IV 18,2 betont Irenäus, Gott habe nicht das Opfer als solches verworfen (*non genus oblationum reprobatum est*); denn *sacrificia* gebe es *in populo*, also im Volk Israel, und auch in der Kirche (*sacrificia et in ecclesia*). Doch die Art (*species*) sei eine ganz andere geworden, denn nun werde das Opfer nicht von Sklaven, sondern von Freien dargebracht (*non a servis, sed a liberis offeratur*): Der Herr ist nämlich „ein und derselbe geblieben“ (*unus enim et idem dominus*); aber das Opfer von Sklaven und das von Freien sind in charakteristischer Weise verschieden, „damit man auch durch die Gaben das Zeichen der Freiheit erkenne“. Die einen (*illi*) weihten Gott den Zehnten ihrer Habe, doch diejenigen, die die Freiheit erlangten, bestimmten all ihren Besitz zum Gebrauch für den Herrn, „da sie ja eine Hoffnung auf Größeres hatten“ (*utpote maiorem spem habentes*); so habe die arme Witwe ihren ganzen Lebensunterhalt in den Opferkasten gegeben.¹⁵²

In 18,4 schreibt Irenäus, die die Kirche opfere „in Einfachheit“ (*cum simplicitate ecclesia offert*), und deshalb sei „ihre Gabe mit Recht als heiliges Opfer (*purum sacrificium*) bei Gott angesehen“, wie auch Paulus sage.¹⁵³ Allein die Kirche bringe dem Schöpfer ein reines Opfer dar (*hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori*), denn sie opfere ihm unter Danksagung aus seiner Schöpfung (*offerens ei cum gratiarum actione ex creatura eius*). Die Juden dagegen opfern nicht mehr, „denn ihre Hände sind voll Blut“ (*manus enim eorum sanguine plenae sunt*)¹⁵⁴, weil sie das Wort nicht angenommen haben, „durch das Gott geopfert wird“ (*non enim receperunt verbum per quod offertur Deo*).¹⁵⁵ Dasselbe gelte auch für die Versammlungen der Häretiker (*omnes haereticorum synagogae*): Die einen bezeichnen nicht den Schöpfer, sondern einen anderen als Vater (*alterum praeter fabricatorem dicentes patrem*) und stellen ihn dar als einen, der „Fremdes“ begehrt (*aliena concupiscentem*). Andere sagen, dass die doch für uns geschaffene Wirklichkeit entstanden sei „aus Fehltritt, Unwissenheit und Leidenschaft“ (*ex defectione et ignorantia et passione dicunt facta ea quae sunt secundum nos*); so bringen sie ihm die entsprechenden Früchte dar, sie sündigen also gegen ihren Vater (*peccant in patrem suum*) und verunglimpfen ihn eher als dass sie ihm Dank abstatten (*contumeliam facientes magis ei quam gratias agentes*).¹⁵⁶ Unmittelbar anschließend stellt Irenäus in Form einer rhetorischen Frage fest, dass für diejenigen, die die Schöpfung verwerfen, die eucharistische Feier unmöglich ist: „Wie könnte es für sie gelten, daß das Brot, über dem der Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn ist und der Kelch sein Blut, wenn sie ihn nicht für den Sohn des Welterschöpfers halten, das heißt für sein Wort, durch das das Holz ‚Frucht bringt‘, die Quellen fließen und ‚die Erde zuerst den Halm, dann die Ähre und schließlich den vollen Weizen in der Ähre bringt‘ (Mk 4,28)?“

¹⁵² Mk 12,41–44 parr. In IV 18,3 zeigt Irenäus dann am Beispiel von Kain und Abel, dass das bloß korrekte Opfer wirkungslos ist, wenn man innerlich die Gemeinschaft mit dem Nächsten nicht teilt und keine Gottesfurcht hat. Dazu werden weitere Beispiele aus der Jesusüberlieferung (Mt 23,27f.; 23,26) und auch aus dem Alten Testament angeführt (u.a. Jer 22,17).

¹⁵³ Irenäus bezieht sich auf Phil 4,18, wo Paulus schreibt: „Ich habe mehr als genug, seit ich von Epaphroditus erhielt, was von euch geschickt worden ist, süßen Geruch, ein angenehmes, Gott gefälliges Opfer (*hostiam acceptabilem, placentem Deo*)“.

¹⁵⁴ Möglicherweise liegt eine Anspielung auf die Gottesrede in Jes 1,15 vor; vgl. Jes 1,15 LXX: οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν αἵματος πλήρεις.

¹⁵⁵ Nach MOLL, *Lehre*, 165 steht hinter der Aussage des Irenäus der Gedanke, den Juden fehle „die innere Disposition zum Vollzug des Opfers“.

¹⁵⁶ Vgl. MOLL, *Lehre*, 161f.: Irenäus bringt im Widerspruch gegen die Gnostiker „das pervertierte gott-menschliche Grundprinzip wieder ins Lot: Nicht Gott bedarf unser, sondern wir bedürfen seiner.“

Dieselbe Argumentation trägt Irenäus später gegen Marcions Lehre von den zwei Göttern vor (IV 33,2): „Wie er nur annehmen kann, daß es zwei Götter gibt, die in unendlicher Distanz voneinander getrennt sind! Oder wie einer gut sein kann, der fremde Menschen ihrem Schöpfer entführt und in sein eigenes Reich hinüberzieht. Und warum seine Güte den Fehler hat, daß sie nicht alle rettet.“ Wie kann es nur sein, dass Jesus, wenn er von einem anderen Vater stammen soll, das Brot aus der uns entsprechenden Schöpfung nimmt und es als seinen Leib bekennt, und dass er den Mischwein im Kelch als sein Blut bestätigt (... *panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit*).¹⁵⁷ Warum bezeichnete Jesus sich als „Menschensohn“ (*quare se filium hominis confitebatur*), wenn er sich nicht der menschlichen Abkunft unterzogen hat?

In IV 18,5 verbindet Irenäus mit derselben Argumentation die Auferstehungshoffnung mit der Mahlvorstellung: Wie können die Häretiker nur sagen, das Fleisch sei für die Verwesung bestimmt und habe nicht teil am Leben? Es wird „doch durch Leib und Blut des Herrn ernährt“ (*a corpore domini et sanguine alitur*). Die Häretiker müssen also entweder ihre (Lehr-)Meinung ändern, oder sie müssen sich des Opfers enthalten (*aut sententiam mutant, aut abstineant offerendo*).¹⁵⁸ „Bei uns“ dagegen stimme die Lehrmeinung mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie ihrerseits bestätige die kirchliche Lehrmeinung (*nostra autem consonans est sententia eucharistiae, et eucharistia rursus confirmat sententiam nostram*): „Wir bringen ihm, was ihm gehört, wobei wir übereinstimmend die Gemeinschaft und Einheit von Fleisch und Geist predigen.“¹⁵⁹ Dann folgt der Gedanke, der ähnlich schon bei Justin begegnet (Apol I 66,2): „Denn wie das von der Erde genommene Brot, sobald es die Anrufung Gottes empfängt (*percipiens invocationem Dei*), kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie (*iam non communis panis est, sed eucharistia*), die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen (*ex duabus rebus constans, terrena et caelesti*), so sind auch unsere Leiber, sobald sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf die Auferstehung für immer haben, *sic et corpora nostra percipientia eucharistiam iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia*.“¹⁶⁰

Spricht Irenäus hier von einer womöglich bei der *invocatio Dei* geschehenen „Wandlung“ der bei der Mahlfeier genossenen „Elemente“? Jedenfalls verwandeln sich die menschlichen *corpora* nicht schon gegenwärtig ins Unverwesliche, sondern darauf richtet sich die eschatologische Hoffnung.

Bei der Auslegung dieser „Bemerkung des Irenäus, die viel Kopfzerbrechen bereitet hat“, wurde oft angenommen, es handele sich um „eine Aussage über den Bestand und die innere Zusammensetzung der vollendeten Eucharistie“: „Den himmlischen Faktor deutete man auf den Logos oder auf den Leib Christi. Den irdischen entweder auf das unverwandelte Brot oder auf den Leib Christi oder gar auf dessen Akzidentien.“ Die richtige Auslegung besteht aber nach Johannes Betz in der Erkenntnis, „daß das *συνεστηκυῖα ἐκ* [ex duabus rebus constans] nicht

¹⁵⁷ Nahezu dieselben Formulierungen finden sich in Haer V 2,2.

¹⁵⁸ Der griechische Text lautet bei Johannes von Damaskus (Fragment 7): ἡ τὴν γνώμην οὖν ἀλλαξάτωσαν, ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτησάσθωσαν.

¹⁵⁹ *Offerimus ... congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus*. Der griech. Text lautet nach Johannes von Damaskus ebd.: προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος.

¹⁶⁰ Johannes von Damaskus ebd.: ... ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἔλπιδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα.

den jetzigen Be-stand der fertigen Eucharistie, sondern ihr Ent-standensein, ihre Herkunft *aus* (ἐκ) zwei vorgängigen Faktoren angibt. Diese sind Logos und Brot.¹⁶¹ Nach Georg Kretschmar zeigt sich bei Irenäus „die Verlagerung des Interesses auf die Elemente und zugleich auf ihre Umgestaltung durch ein neues Handeln Gottes“.¹⁶²

Abschließend (IV 18,6) unterstreicht Irenäus noch einmal, dass Gott das (eucharistische) Opfer nicht braucht; Gott „nimmt unsere guten Werke an, um uns Vergeltung zu gewähren mit seinen Gütern“, und dafür wird Mt 25,34–36 als Beleg zitiert. Gott braucht das Opfer nicht; er will jedoch, dass wir es unsertwegen vollziehen, „damit wir nicht unfruchtbar bleiben“ (*vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi*), und dementsprechend sollen wir „oft und ohne Unterlaß unsere Gabe am Altar darbringen“ (*nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione*). Im Himmel gebe es einen Altar, und „dorthin richten sich unsere Gebete und Opfer“ (*est ergo altare in caelis, illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur*).¹⁶³

Auf die Mahlfeier geht Irenäus nochmals in IV 38,1f. ein. Er stellt fragt zunächst, ob Gott den Menschen nicht „vollkommen“ hätte schaffen können (*non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem?*). Das Geschaffene, so die Antwort, ist dem Schöpfer unterlegen, deshalb sei der Mensch zuerst wie ein kleines Kind, das noch keine kräftige Nahrung verträgt, und deshalb kam Christus nicht in unbeschreiblicher Herrlichkeit, die die Menschen gar nicht hätten ertragen können, und „darum bot er, der das vollkommene Brot des Vaters war, sich uns selbst als Milch dar wie Kindern“, und eben das war die Inkarnation, seine Ankunft als Mensch (*quod erat secundum hominem eius adventus*). Das Ziel war, dass „wir, wie von der Brust seines Fleisches ernährt und durch solche Milchspeise daran gewöhnt, das Wort Gottes zu essen und zu trinken, das Brot der Unsterblichkeit (*immortalitatis panis*) in uns zu haben vermögen, das der Geist des Vaters ist“. Ob die Wendung *immortalitas panis* bildlich zu verstehen ist, oder ob damit die Wirkung des eucharistischen Brotes bezeichnet werden soll, lässt sich kaum sagen. In 38,2 verweist Irenäus auf das von Paulus in 1 Kor 3,2 gebrauchte Bild von der Milch anstelle der festen Speise, aber dabei wird keine Beziehung zur Mahlfeier hergestellt.

3.2.2. Irenäus polemisiert im fünften Buch von *Adversus Haereses* einleitend nochmals gegen Vertreter einer doketistischen Christologie (V 1,1–2). Sodann (V 1,3) wendet er sich gegen die Ebioniten¹⁶⁴, die „die Vereinigung Gottes mit dem Menschen nicht durch den Glauben in ihr Herz aufnehmen“¹⁶⁵; sie bestreiten deshalb die Inkarnation und die Jungfrauengeburt¹⁶⁶, und sie lehnen die Mischung von himmlischem Wein (sc. mit

¹⁶¹ BETZ, *Eucharistie* (HDG), 37.

¹⁶² KRETSCHMAR, „Abendmahl“, 68f. Vgl. ROLF NOORMANN, *Irenäus*, 490f.: Die Eucharistie ist für Irenäus „eine Form, das zukünftige Leben schon gegenwärtig zu erfahren“, und sie ist „zugleich eine Verbürgung der Rettung des Fleisches“. „Wie das Abendmahlsbrot infolge der Epiklese aus irdischen und himmlischen Elementen besteht, so ist der dieses Brot empfangende Leib nicht mehr vergänglich, weil er die *Hoffnung* auf die Auferstehung besitzt.“

¹⁶³ Unter Verweis auf Apk 11,19 und 21,3 sagt Irenäus, es gebe (im Himmel) einen Tempel; auf Apk 21,22 geht Irenäus nicht ein.

¹⁶⁴ Deren Lehre war schon in Haer I 26,2 knapp und vergleichsweise unpolemisch vorgestellt worden. Zum Bild der Ebionäer bei Irenäus s. JOSEPH VERHEYDEN, „Damn Paul ...“, 438–445.

¹⁶⁵ ... *unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam*. Vgl. Haer IV 33,4.

¹⁶⁶ In I 26,2 hatte Irenäus geschrieben, dass die Ebionäer zwar bekennen, dass die Welt von Gott geschaffen wurde, dass sie aber über Christus dieselben Aussagen machen wie Kerinth und Karpokrates (... τὰ δὲ περὶ τὸν κύριον ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μῆθεύουσιν).

Wasser) ab „und wollen nichts anderes als Wasser der Welt sein, da sie ja Gott zur Vermischung mit sich nicht zulassen“.¹⁶⁷ Offensichtlich feiern die Ebioniten das Mahl nicht mit Wein, sondern mit Wasser¹⁶⁸, und darin sieht Irenäus nicht einfach eine andere Mahlpraxis, sondern eine definitive Ablehnung der Schöpfungsgaben.

In V 2,2 widerspricht Irenäus denen, die Gottes Heilsplan verachten und „bestreiten, daß das Fleisch am Heil teilhat, und seine Wiedergeburt verächtlich finden“, weil sie sagen, das Fleisch „tauge nicht für die Unvergänglichkeit“.¹⁶⁹ Irenäus hält dem entgegen, dann habe uns „der Herr nicht mit seinem Blut losgekauft, und dann sei der Kelch der Eucharistie nicht Gemeinschaft mit seinem Blut, und das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft mit seinem Leib“.¹⁷⁰ Irenäus betont mit großem Nachdruck die Inkarnation: „Es handelt sich nämlich nur dann um Blut, wenn es von Adern stammt und von Fleisch und allem übrigen, was zur menschlichen Substanz gehört. Zu dieser Substanz ist Gottes Wort wahrhaftig geworden und hat uns durch sein Blut erlöst“¹⁷¹, und dafür wird als Beleg „sein Apostel“ zitiert: *In quo (Christus) habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum* (Eph 1,7). In den Mahlworten hat Christus „den aus der Schöpfung stammenden Kelch als sein eigenes Blut bekannt (*calicem qui est a creatura suum sanguinem confessus est*), durch das er unser Blut stärkt (*ex quo auget nostrum sanguinem*)“, und dasselbe gilt für das Brot, das er zu seinem Leib erklärt und mit dem er unsere Leiber stärkt.

Daraus folgert Irenäus (2,3): „Wenn nun sowohl der Mischbecher als auch das zubereitete Brot (*factus panis*) das Wort Gottes aufnehmen und zur Eucharistie, zum Blut und Leib Christi werden (*percipit verbum Dei et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi*) und wenn daraus die Substanz unseres Fleisches gestärkt wird und besteht (*ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia*, griech. ὑπόστασις), wie können sie dann bestreiten, daß das Fleisch aufnahmefähig ist für Gottes Geschenk, das das ewige Leben ist (... *donationis Dei quae est vita aeterna*)?“¹⁷² Das Fleisch wird „vom Blut und Leib des Herrn ernährt und ist eines seiner Glieder“¹⁷³; dafür beruft sich Irenäus auf Eph 5,30, denn mit seiner Aussage „Glieder seines Leibes sind wir, aus seinem Fleisch und seinen

¹⁶⁷ *Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt essenon recipientes Deum ad commixtionem suam.*

¹⁶⁸ Vgl. BROX, *Irenäus* V, 30f. Anm. 13. Vgl. LEONHARD, „Mahl“, 1080: Irenäus polemisiert hier „zwar gegen Eucharistien mit Wasser; indem er das christl. Kult-M[ahl] im Horizont der atl. (vor allem vegetabilen) Kultabgaben interpretiert, versucht er aber auch, dieses M[ahl] ohne Rückgriff auf die mit den Tieropfern verbundene Terminologie zu bedenken.“

¹⁶⁹ ... *carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capace esse incorruptibilitatis.*

¹⁷⁰ *Nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis eius est, neque panis quem frangimus communicatio corporis eius.* Hier liegen deutliche Anspielungen auf die rhetorischen Fragen in 1 Kor 10,16 vor; der Vulgatatext lautet: *calicem benedictionis cui benedicimus nonne communicatio sanguinis Christi est et panis quem frangimus nonne participatio corporis Domini est?*

¹⁷¹ *Sanguis enim non est nisi a venis et carnibus et a reliqua quae est secundum hominem substantia, quae vere factum Verbum Dei sanguine suo redemit nos.* Vgl. BETZ, *Eucharistie*, 272–275. KRETSCHMAR, „Abendmahl“, 68: Das Wort ist hier „offenbar der personhafte Logos“.

¹⁷² SCHRÖTER, *Abendmahl*, 93: „Die Eucharistie ist deshalb [sc. für Irenäus] ein Beleg dafür, dass es dem wesentlichen Fleisch möglich ist, die Qualität der Unverweslichkeit zu erlangen.“

¹⁷³ Diese Formulierung wird etwas später wiederholt. Vgl. auch V 3,2: Es werde sich zeigen, dass das Fleisch Gottes Kraft aufnehmen und fassen kann, da es von Anfang an mit den Sinnen die „Kunst“ Gottes aufzunehmen vermochte (*Invenietur autem perceprix et capax caro virtutis Dei, quae ab initio percipit artem Dei*).

Knochen“,¹⁷⁴ beziehe sich Paulus nicht auf einen spirituellen und unsichtbaren Menschen, sondern spreche „von der tatsächlichen Ausstattung des Menschen, die aus Fleisch, Nerven und Knochen besteht“. Die „Realpräsenz“ Christi in der Mahlfeier¹⁷⁵ folgt für Irenäus unmittelbar aus seiner Vorstellung von der Realität der Inkarnation und aus der Realität der Schöpfung des Menschen.¹⁷⁶

In Haer V 9,4 setzt sich Irenäus mit dem zuvor in 9,3 zitierten „Ausruf“ des Paulus auseinander, Fleisch und Blut „allein“ könnten die Gottesherrschaft nicht „erben“. ¹⁷⁷ Damit sei gemeint (*si enim oportet verum dicere*), dass das Fleisch nicht erbt, sondern zum Erbe genommen wird (*non possidet sed possidetur caro*¹⁷⁸), und das habe auch der Herr gesagt: Sein Wort „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden die Erde erben“ (*ipsi hereditate possidebunt terram*, Mt 5,5), bedeute, dass die Erde, *unde et substantia carnis nostrae est*, im Reich Gottes zum Erbe genommen wird. „Dieses Fleisch kann nicht aus sich selbst, das heißt allein, das Reich Gottes erben, aber es kann im Reich zum Erbe genommen werden vom Geist“ (*caro haec secundum seipsam, id est sola, regnum Dei hereditate possidere non potest, hereditate autem possideri in regno a Spiritu potest*).¹⁷⁹ Von der Eucharistie ist hier nicht die Rede; aber es wird nochmals deutlich, warum Irenäus im Zusammenhang seiner Aussagen über die eucharistische Mahlfeier so nachdrücklich die „reale“ Gegenwart von Fleisch und Blut Christi betont.

3.2.3. Im Schlussteil seines Werkes (Haer V 31–36) spricht Irenäus eingehend von der Auferstehung der Toten. Besondere Bedeutung weist er zunächst den dem Abraham gegebenen Verheissungen zu, unter Berufung auch auf entsprechende Aussagen in den Evangelien und bei Paulus (32,2); abschließend nennt er zahlreiche vor allem alttestamentliche Texte, die von Totenaufstehung und neuer Schöpfung sprechen (34,1–36,3).

In 33,1 erwähnt er Jesu Abschiedsmahl: Jesus habe vor seiner Passion¹⁸⁰ nach dem über dem Kelch gesprochenen Dankgebet zuerst selber getrunken, ihn dann den Jüngern gegeben und die Worte zum Kelch gesprochen mit der Ankündigung, er werde im Gottesreich zusammen mit seinen Jüngern wieder von der Frucht des Weinstocks trin-

¹⁷⁴ *Quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius*. Diese Textfassung von Eph 5,30 (μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ) ist handschriftlich breit bezeugt, aber gegenüber dem kürzeren Text (μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ) sicherlich sekundär.

¹⁷⁵ An eine dem vorausgehende oder damit verbundene „Wandlung“ scheint Irenäus nicht zu denken, jedenfalls spricht er davon nicht explizit.

¹⁷⁶ Vgl. NOORMANN, *Irenäus*, 273f. GODEHARD JOPPICH, *Salus Carnis*, 69: Die Texte des Irenäus zur Beziehung zwischen dem Fleisch und der Eucharistie „offenbaren in ihrer prägnanten Kürze nicht nur jenen unerschütterlichen Glauben an die unter den Gestalten von Brot und Wein verborgene reale Gegenwart Christi, wie er von den Aposteln bis heute feste Überzeugung der [sc. römisch-katholischen] Kirche ist, sondern beweisen darüber hinaus auch ein tiefes Verständnis der geheimnisvollen Wirkung, die der Empfang dieses Sakramentes im Gläubigen auslöst.“ Vgl. insgesamt JOPPICH, *Salus Carnis*, 69–78.

¹⁷⁷ *Apostolus ... clamavit non posse carnem solam et sanguinem regnum Dei possidere*. Nach dem von Johannes von Damaskus zitierten Text (Fragment 9) lautet der von Irenäus hier angeführte griechische Text: ἐβόησε μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι βασιλείαν κληρονομήσαι θεοῦ. Paulus schreibt in 1 Kor 15,50: τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται.

¹⁷⁸ Nach dem griechischen Text bei Johannes von Damaskus (Fragment 9): οὐ κληρονομεῖ ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σὰρξ.

¹⁷⁹ Griech. ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται, κληρονομηθῆναι δὲ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ δύναται.

¹⁸⁰ Irenäus verbindet den Hinweis auf die Passion damit, dass Jesus Abraham und den Seinen die Eröffnung der Erbschaft verkündigen würde (... *ut evangelizaret Abrahamae et his qui cum eo apertionem hereditatis*), gemeint ist die Vorstellung der Höllenfahrt Jesu.

ken (Mt 26,27–29).¹⁸¹ „Damit zeigte er beides, nämlich die Erbschaft der Erde, in der die Frucht des Weinstocks neu getrunken wird, und die fleischliche Auferstehung seiner Jünger“; denn, so heißt es weiter, „das Fleisch, das neu erstet, ist dasselbe wie das, das den neuen Trank [wörtlich: Kelch] zu sich nimmt“ (*quae enim nove resurgit caro, ipsa est quae et novum percipit poculum*). Irenäus fügt erläuternd hinzu: „Man darf sich das nämlich weder so vorstellen, daß er sich in der Höhe an einem überhimmlischen Ort mit den Seinen aufhält und von der Frucht des Weinstockes trinkt, noch so, daß ohne Fleisch sind, die das trinken. Es ist bezeichnend für das Fleisch, nicht für den Geist, den Trank vom Weinstock zu sich zu nehmen.“

3.3. Nach Helmut Moll besteht die Eucharistie bei Irenäus aus zwei Elementen, „einem irdischen und einem himmlischen“; sie umschließt „den Leib und das Blut des Herrn samt ihres von der Erde stammenden Substrates“. Im „Opfer des Neuen Bundes“ werden die Elemente Brot und Wein „als Ausdruck des Dankes Gott dem Vater dargebracht“, sie sind aber „darauf angelegt, Fleisch und Blut Christi zu werden“: „Die Zielrichtung der eucharistischen Feier weist auf ihre Transformation hin.“ Diese Deutung dürfte zutreffen. Moll fährt allerdings fort: „Unter den sakramentalen Symbolen, unter denen Christus als gegenwärtig geglaubt wird, opfert sich die Kirche selbst; sie wird hineingenommen in das Opfer des Christus passus“¹⁸²; für diese Deutung gibt es keine unmittelbaren Textbelege.¹⁸³ Irenäus kommt es insbesondere darauf an, die eucharistische Mahlfeier unmittelbar mit dem Schöpfungsgedanken zu verbinden, und ebenso wie zuvor Justin betont er die Inkarnation Christi, und er folgert daraus in der Deutung des Abendmahls die Betonung der beiden „Elemente“.¹⁸⁴

4. Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus

Weder Justin noch Irenäus bieten eine ausgearbeitete und theologisch umfassend reflektierte „Abendmahlslehre“. Justin, der sich in seiner Apologie an Aussenstehende wendet, beschreibt aber sehr ausführlich den Ablauf der Mahlfeier und nennt einzelne Aspekte zur Deutung dieses Geschehens, wobei Hinweise auf den soteriologischen Aspekt des Mahlgeschehens fehlen. In seinem Dialog mit Tryphon will Justin seinem jüdischen Gesprächspartner die Einsicht vermitteln, dass die auf Christus bezogene Mahlfeier der auch von den Juden anerkannten biblischen Überlieferung entspricht und dass dies insbesondere auch im Blick auf die dem Willen Gottes entsprechenden Opfer gilt. Justin will immer wieder zeigen, dass die Juden die entsprechenden biblischen Aussagen unangemessen bzw. gar nicht verstehen.

¹⁸¹ Der hier zitierte Text entspricht nahezu wörtlich der Vulgatafassung; sie bietet insbesondere die auch von einigen griech. Handschriften bezeugte Wendung *hic est sanguis meus novi testamenti*, während die vermutlich ursprüngliche griech. Textfassung von Mt 26,28 liest: τὸ τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἶμα μου τῆς διαθήκης ...

¹⁸² MOLL, *Lehre*, 174. Es heißt dann weiter: „In diesem Akt wird die Kirche von Gott definiert, wie sie sich in ihm zugleich selbst definiert.“

¹⁸³ MOLL, *Lehre*, 177 erklärt, das Opfer sei „kein bloßes Wortgeschehen“; vielmehr schließen sich die Christen „dem Christus passus in der anamnetischen Wiederaufrichtung des Erlösungsgeschehens an. Die Kirche tritt in das einmalige Kreuzesopfer Jesu ein; ihre Glieder nehmen an Christi Geschick Anteil, indem sie in seine Gesinnung [!], in sein Verfügutsein eintreten, indem sie sich mit dem Fleisch und Blut Christi Gott dem Vater darbringen.“

¹⁸⁴ Vgl. SCHRÖTER, *Abendmahl*, 94.

Nach Justins Darstellung ist das Mahl ein Gemeinschaftsmahl, zu dem nur die Getauften zugelassen sind, die dabei Brot und den (vermutlich Mischwein, vielleicht aber auch bloßes Wasser enthaltenden) „Kelch“ zu sich nehmen. Insbesondere die Tatsache, dass das „verdankte“ Brot und der „Kelch“ durch die *διάκονοι* auch den Abwesenden gebracht wird, spricht dafür, dass es sich nicht oder jedenfalls nicht nur um ein Sättigungsmahl handelt, sondern vor allem um eine symbolische Kulthandlung. Im Vollzug der Mahlfeier „werden“ das Brot und der (Inhalt des) Kelch(es) zu Fleisch und Blut Christi, ohne dass Justin jedoch von einer „Wandlung“ der Mahlelemente spricht – die Weise des „Werdens“ wird nicht näher definiert. Welche Wirkung die Feier und der Genuss von Brot und „Kelch“ für die Beteiligten haben, wird von Justin in 66,2 allenfalls angedeutet.¹⁸⁵

Justin bezieht sich ausdrücklich auf die „Abendmahlsworte“, jedoch ohne einen Bezug auf die Passion oder den Tod Jesu herzustellen. Der Hinweis auf die „Erinnerungen der Apostel“ dient offenbar vor allem dazu, den „Geschichtsbezug“ der Mahlfeier hervorzuheben; beim eucharistischen Mahl wird nicht ein „mythisches“ Geschehen vergegenwärtigt, sondern es wird an ein bestimmtes Ereignis der Vergangenheit erinnert.¹⁸⁶

Die Mahlfeier wird von einer einzelnen Person geleitet; Justin bezeichnet sie als *προεστώς*, ohne dessen Rolle im einzelnen näher zu beschreiben. Ob die „Gültigkeit“ der Mahlfeier an das Wirken des *προεστώς* gebunden ist, lässt sich nicht sagen; die beschriebenen Aktivitäten erinnern an die in den Briefen des Ignatius gezeichnete Rolle des *ἐπίσκοπος*, aber anders als bei Ignatius wird die Leitung durch den *προεστώς* nicht etwa als Bedingung gefordert¹⁸⁷, sondern sie ist als selbstverständlich vorausgesetzt.¹⁸⁸

Irenäus erwähnt die eucharistische Mahlfeier vor allem im Zusammenhang seiner scharfen Ablehnung der doketistischen Tendenzen in der Christologie der *haeretici*. Auch für ihn sind bzw. „werden“ Brot und Wein in dieser Feier zu Fleisch und Blut Christi; es kommt ihm darauf an, vor allem die Inkarnation zu betonen und daraus das Verständnis der Mahlfeier abzuleiten. Einen „Vorsteher“ der Mahlfeier nennt Irenäus nicht; er sagt insbesondere nicht, dass der *episcopus* diese Funktion wahrnimmt, und es fehlt der Gedanke, nur eine vom *episcopus* geleitete Mahlfeier sei als rechthgläubig anzusehen.¹⁸⁹ Für Irenäus ist es offenbar gar nicht mehr erwähnenswert, dass der *episcopus* oder ein *presbyterus* bzw. ein von ihnen beauftragter Mann die Leitung der Mahlfeier innehat; daher kann der formale „Vorsitz“ gar kein Kriterium für die Unterscheidung einer „rechthgläubigen“ von einer „häretischen“ Eucharistie sein.¹⁹⁰

Justin im Dialog mit Tryphon ebenso wie später Irenäus sprechen vom eucharistischen Mahl als von einem „Opfer“, das aber von der Kirche nicht an einem bestimmten Ort, sondern „an jedem Ort“ dargebracht werde. Für Justin wie für Irenäus entspricht

¹⁸⁵ S. oben.

¹⁸⁶ Die „Parallelen“ in den Mysterien sind für Justin deshalb in Wahrheit dämonische „Nachahmungen“.

¹⁸⁷ Vgl. etwa Ign Smyrn 8,1f.

¹⁸⁸ Das hängt natürlich auch damit zusammen, dass Justins Schrift sich nach aussen richtet; aber er hätte auch in diesem Kontext durchaus sagen können, ohne den *προεστώς* gebe es keine „korrekte“ Mahlfeier.

¹⁸⁹ Zur Rolle des *episcopus* s. Haer III 2,2; 3,1–3. Entscheidend ist die „Sukzession“, die auf die Apostel zurückgeht und durch die sichergestellt wird, dass die von den *episcopi* (bzw. von den *presbyteri*, IV 27,2.5) geleitete Kirche die Wahrheit bewahrt.

¹⁹⁰ Dementsprechend kann es für Irenäus bei den *haeretici* einen ordnungsgemäßen Vorsitz bei einer Mahlfeier gar nicht geben, so dass dagegen auch nicht polemisiert zu werden braucht.

im Unterschied zur jüdischen Opferpraxis das eucharistische Opfer der biblischen, insbesondere der prophetischen Verheissung über die Opfer, die Gott wirklich will. Ob die Eucharistie dabei im eigentlichen Sinne als Opfer verstanden ist oder beide eher an eine Analogie zwischen der Eucharistie und dem Opfer denken, lässt sich nicht sicher sagen.¹⁹¹

Bibliographie

Quellen

- BROX, NORBERT, *Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I-V*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox. Fontes Christiani 8/1–5. Griechisch. Lateinisch. Deutsch, Freiburg usw. 1993–2001.
- GOODSPEED, EDGAR J. (Hg.), *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen 1914.
- GRYSON, ROGER, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Editionem quartam emendatam, praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 1994.
- MARCOVICH, MIROSLAV (ed.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis* (PTS 38), Berlin/New York 1994.
- *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47), Berlin/New York 1997.
- STRUTWOLF, HOLGER u.a. (ed.), *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece*. 28. Revidierte Auflage, Stuttgart 2012.

Hilfsmittel

- GOODSPEED, EDGAR J., *Index Apologeticus sive Clavis Iustini Martyris Operum Aliorumque Apologetarum Pristinorum*, composuit Edgar J. Goodspeed, Leipzig 1912.
- LAMPE, GEOFFREY WILLIAM HUGO, *A Patristic Greek Lexicon* (Seventh impression), Oxford 1984.

Artikel und Monographien

- ABRAMOWSKI, LUISE, „Die ‚Erinnerungen der Apostel‘ bei Justin“, in: PETER STUHLMACHER (Hg.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT 28), Tübingen 1983, 341–353.
- ALIKIN, VALERIY A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (SVigChr 102), Leiden/Boston 2010.
- ANDRESEN, CARL, *Die Kirchen der alten Christenheit* (RM 29/1,2), Stuttgart 1971.
- BARNARD, LESLIE WILLIAM, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967.
- BECKER, JÜRGEN, *Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum*, Tübingen 2012.
- BELLINZONI, ARTHUR J., *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (NT.S 17), Leiden 1967.
- BETZ, JOHANNES, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg 1955.
- *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG IV/4a), Freiburg 1979.
- BLUM, GEORG GÜNTER, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (AGTL 9), Berlin und Hamburg 1963.
- BROX, NORBERT, „Irenaeus von Lyon“, in: RAC 18, Stuttgart 1998, 820–854.
- CUMING, GEOFFREY J., „δὲ εὐχῆς λόγος“, in: JThS 31 (1980) 80–82.
- DE JONGE, HENK JAN, „The Early History of the Lord’s Supper“, in: JAN WILLEM VAN HENTEN/ANTON HOUTEPEN (eds), *Religious Identity and the Invention of Tradition* (STAR 3), Assen 2001, 209–237.

¹⁹¹ SCHRÖTER, *Abendmahl*, 94 Anm. 122 betont, „dass sich weder Justin noch Irenäus für die spätere Lehre von Messopfer und Transsubstantiation in Anspruch nehmen lassen. Für beide ist die Feier der Eucharistie nur als Feier der Gemeinde denkbar, die Umwandlung der gewöhnlichen in die besondere Speise erfolgt durch die Anrufung Gottes. also durch das Gebet, das Opfer ist bei Irenäus als das von Gott eingesetzte Opfer des Neuen Bundes gedacht, mit dem die Kirche Gott ihren Dank darbringt.“

- „The Use of the Old Testament in Scripture Readings in Early Christian Assemblies“, in: BART J. KOET/STEVE MOYISE/JOSEPH VERHEYDEN (eds.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Maarten J. J. Menken* (NT.S 148), Leiden/Boston 2013, 377–392.
- DROBNER, HUBERTUS R., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg usw. 1994.
- FUNK, FRANZ XAVER, „Die Abendmahlselemente bei Justin“, in: FRANZ XAVER FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Erster Band*, Paderborn 1897 (= Frankfurt/M. 1972), 278–292.
- GELSTON, ANTHONY, „δι' εὐχῆς λόγου (Justin, *Apology* i. 66,2)“, in: JThS 33 (1982) 172–175.
- GOODENOUGH, ERWIN R., *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences*, Amsterdam 1968 (= Jena 1923).
- GRAFE, EDUARD, „Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier“, in: ZThK 5 (1895) 101–138.
- HARNACK, ADOLF, „Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin“, in: *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia. Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen* (TU 7/2), Leipzig 1891, 117–144.
- *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2. erweiterte Auflage. Teil II: Die Chronologie. Band 1: Die Chronologie der Literatur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen*, Leipzig 1958 (= 1896).
- HEID, STEFAN, „Iustinus Martyr I“, in: RAC 19, Stuttgart 2001, 801–847.
- HULTGÅRD, ANDERS, „Remarques sur les repas cultuels dans le mithriacisme“, in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg*, Tübingen, Upsala. Strasbourg 11–15 septembre 2002 (WUNT 169), Tübingen 2004, 299–324.
- HYLDAHL, NIELS, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (AthD 9), Kopenhagen 1966.
- JASCHKE, HANS-JOCHEN, „Irenäus von Lyon“, in: TRE 16, Berlin 1987, 258–268.
- JALLAND, TREVOR GERVASE, „Justin Martyr and the President of the Eucharist“, in: *StudPetr* V (TU 80), Berlin 1962, 83–85.
- JOPPICH, GODEHARD, *Salus Carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon* (MüSt 1), Münsterschwarzach 1965.
- KINZIG, WOLFRAM, „Der ‚Sitz im Leben‘ der Apologie in der Alten Kirche“, in: ZKG 100 (1989) 291–317.
- „Justin“, in: RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 719f.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ in dieser Publikation, 845–881.
- KÖHLER, WOLF-DIETRICH, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT II/24), Tübingen 1987.
- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen 1990.
- KRETSCHMAR, GEORG, „Abendmahl III/1: Alte Kirche“, in: TRE 1, Berlin 1977, 59–89.
- LAMPE, PETER, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II/18), Tübingen 1987.
- LEONHARD, CLEMENS, „Mahl V (Kultmahl). D. Christlich“, in: RAC 23, Stuttgart 2010, 1067–1090.
- LIEZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Bonn 1926.
- *Mass and Lord's Supper. A Study in the History of the Liturgy* (transl. by Dorothea H.G. Reeve) with *Introduction and Further Inquiry* by ROBERT DOUGLAS RICHARDSON, Leiden 1979.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000.
- „Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk“. Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten“, in: *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte* (WUNT 241), Tübingen 2009, 186–212.
- „Zur frühchristlichen Taufpraxis. Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didaskalia“, in: *Ab-lution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, ed. by DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (BZNW 176/II), Berlin 2011, 767–815.
- LÜDEMANN, GERD, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (GTA 1), Göttingen 1975.

- MARKSCHIES, CHRISTOPH, „Abendmahl II.1: Alte Kirche“ in RGG⁴ I, Tübingen 1998, 15–21.
- MCGOWAN, ANDREW, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.
- MOLL, HELMUT, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon* (Theoph. 26), Köln-Bonn 1975.
- NEYMEYER, ULRICH, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (SVigChr 4), Leiden 1989.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 1989.
- NOORMANN, ROLF, *Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon* (WUNT II/66), Tübingen 1994.
- OSBORN, ERIC FRANCIS, *Justin Martyr* (BHTh 47), Tübingen 1973.
- PILHOFER, PETER, *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT II/39), Tübingen 1990.
- „Justin und das Petrus-evangelium“, ZNW 81 (1990) 60–78.
- *Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Tübingen 1995.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich und Neukirchen-Vluyn 1988.
- RORDORF, WILLY, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (ATHANT 43), Zürich 1962.
- *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (TC 2), Zürich 1972.
- SCHRÖTER, JENS, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.
- SKARSAUNE, OSKAR, „Justin der Märtyrer“, in: TRE 17, Berlin 1988, 471–478.
- STANDHARTINGER, ANGELA, „Mahl und christliche Identität bei Justin“, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HALTAUSSIG (Hg.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity* (TANZ 56) Tübingen 2012, 279–305.
- THRAEDE, KLAUS, „Kuss“ in: RAC 22, Stuttgart 2008, 545–576.
- „Ursprünge und Formen des ‚heiligen Kusses‘ im frühen Christentum“, in: JAC 11/12 (1968/69) 124–180.
- VAN WINDEN, JACOBUS C. M., *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine* (PP I), Leiden 1971.
- VERHEYDEN, JOSEPH, „Damn Paul ... and Leave It There'. A Note on a Puzzling Formula, in: PAUL-GERHARD KLUMBIES/DAVID S. DU TOIT (Hg.), *Paulus – Werk und Wirkung* (FS A. Lindemann), Tübingen 2013, 435–461.
- VINZENT, MARKUS, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Ashgate 2011.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, „Taufe und Taufeucharistie. Die postbaptismale Mahlgemeinschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts“, in: *Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, ed. by DAVID HELLMHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLMHOLM (BZNW 176/II), Berlin 2011, 1483–1530.
- WETTER, GILLIS P:SON, *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles* (FRLANT 30), Göttingen 1921.
- WYRWA, DIETMAR, „Irenaeus von Lyon“, in: RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 229f.
- ZAHN, THEODOR, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen und Leipzig 1892.

The Eucharist in Tertullian and Cyprian

Øyvind Norderval

Abriss

In diesem Aufsatz versuche ich zu zeigen, dass es in der Tat unmöglich ist, einen klaren Einblick in den eucharistischen Ritus und seine Entwicklung in Karthago durch Texte von Tertullian (ca. 160 – ca. 220) und Cyprian (ca. 200–258) zu bekommen. Dies ist zweifellos der Fall aufgrund der *disciplina arcana*, von der die kirchliche Gemeinschaft umgeben war. Es ist daher schwierig, eine prägnante Übersicht über die frühe eucharistische Praxis in Karthago zu bekommen, allerdings mit Ausnahme der Tatsache, dass die *agape* zur Zeit des Cyprians ihre ehemalige zentrale eucharistische Rolle verloren hatte.

Es gibt indessen einige Einblicke in liturgische Einzelelemente. Sowohl Tertullian als auch Cyprian setzen eine Konzeption von der Eucharistie als Opfer Gott gegenüber und als Teilnahme am Opfer Jesu voraus. Dieses Opfer ist notwendig für die Teilnahme der Gläubigen an der Erlösung. Auf diese Weise findet man, im Hinblick auf die Präsenz Christi in den eingeweihten Elementen, einen starken eucharistischen Realismus.

Das Opferelement ist bei Cyprian weiter entwickelt und wird damit die Grundlage für seine ganze theologische Denkweise. Der Grund dafür ist zum Teil die Entwicklung der kirchlichen Strukturen in Karthago im Allgemeinen; zum Teil aber auch die sozio-religiöse Situation mit schweren Verfolgungen. Auf diese Weise wird das Opfer Christi in der Eucharistie ein wichtiges Zeichen der kirchlichen Identität. Christus war in der verfolgten Kirche durch die Eucharistie anwesend.

Als Vertreter Christi wurde der Bischof der Leiter, der für die Einheit der Kirche sorgen sollte, und er war der Verwalter des einigenden Sakraments. Dadurch hatte der Bischof auch die Macht, die Exkommunikation und die Buße durchzuführen.

1. Introduction

Tertullian's and Cyprian's writings are indispensable sources for the understanding of the ecclesiastical development in the North African province capital Carthage from the end of the second century to the mid-third century. This concerns both Church structures, theology and liturgy. Their work spans a total of more than fifty years of rapid development in local church life. Both were leading figures in the Christian community of Carthage in their contemporary time. In this article, I shall analyze their Eucharistic theologies in their local context, looking for convergence, differences and lines of development.

1.1. Tertullian

Tertullian – Quintus Septimus Florens Tertullianus (c. 160 – c. 220) – is one of the most prominent theologians of the Early Church, and is regarded as the founder of Latin theology. Reliable evidence about Tertullian’s life is rather scanty.¹ He was born, raised and lived in the North African city of Carthage, and may have been the son of a Roman centurion.² He may have been educated as a lawyer.³ After a visit to Rome⁴ when he was around thirty years old, he converted to Christianity, and he may thereafter also have been ordained a presbyter.⁵ However, it was as a theological writer and apologist that Tertullian gained his reputation both in his lifetime and after his death. His apologetic, moral and dogmatic works strongly influenced later African theology – particularly Cyprian – and Western theology in general. Being rather rigid and uncompromising, he left the Catholic Church and joined the Montanist movement in his later years.⁶

1.2. Cyprian

In the case of Cyprian – Thascius Caecilius Cyprianus (c. 200–258) – we have a bit more information about his vita than in the case of Tertullian, but only in some aspects of his role as a bishop and church leader, dealing with public interests; we hear nothing of his inner life and motivations, almost only about his organizing of the Church of Carthage.⁷ There is no information about his life before his conversion in 245/246, except that he came from a wealthy family and that he had undergone an education as a rhetor.⁸ His description of his conversion recalls in some ways Augustine’s later verdict on his pre-baptismal life in *Confessiones* as dominated by sin and vanity.⁹ After his baptism, he sold a great part of his private possessions and gave the proceeds to the poor. Very soon he was raised to the presbyterate, and after three years he was elected bishop of Carthage. Shortly after this, the emperor Decius started the first systematic persecution of the Christians in order to revitalize the old *romanitas* (250). When the persecution reached Carthage, the populace demanded that Cyprian should be thrown to the lions in the circus. In this situation Cyprian chose to flee and defended himself afterwards by saying that this was the only

¹ Cf. TIMOTHY D. BARNES, *Tertullian*, 1–29.

² Jerome, *De viris illustribus* 53.

³ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* II,2,4.

⁴ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* II,2,4; Tertullian, *De cultu feminarum* I,7,2: *Gemmarum quoque nobilitatem uidimus Romae de fastidio Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum coram matronis erubescens* [...] – “We have also seen at Rome the nobility of gems blushing in the presence of our matrons at the contemptuous usage of the Parthians and Medes, and the rest of their own fellow-countrymen [...]”

⁵ Jerome, *De viris illustribus* 53. This question has been extensively discussed in the secondary literature about Tertullian, cf. *De exhortatione castitatis* 3: *Nonne et laici sacerdotes summus?* – “Are not even we laics priests?”

⁶ Jerome, *De viris illustribus* 53.

⁷ Cf. ALLEN BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, 2–29.

⁸ Jerome, *De viris illustribus* 67: *Cyprianus Afer, primum gloriose rhetoricam docuit [...] Christianus factus, omnem substantiam suam pauperibus erogavit.* – “Cyprian of Africa at first was famous as a teacher of rhetoric, and afterwards [...] he became a Christian, and gave all his substance to the poor.” Cf. Pontius, Cyprian’s deacon and the author of a short vita of Cyprian: He states that Cyprian had undergone studies (*studia*) especially in the liberal arts (*bonae artes*). *Vita Cypriani*, 2,2–3.

⁹ Cyprian, *Ad Donatum* 3–4. Pontius gives a similar description in his *Vita Cypriani* 2,

way to keep the church of Carthage gathered. He maintained that in his absence he could give spiritual support to his congregation at home, and he did in fact so by several letters.¹⁰ But he was heavily criticized for this decision both in Carthage and Rome – he was regarded as a coward who left his congregation alone in the time of crisis.¹¹

When the persecution ended after the death of Decius in 251, Cyprian returned to Carthage, and started the difficult task of reintegrating the lapsed into the Christian fellowship and developing a disciplinary system in the Church. In 257, the emperors Valerian and Gallienus issued a new edict against the Christians. Cyprian was arrested and put under house arrest in the oasis of Curubis. After eleven months he was brought back to Carthage and interned on his own estate. After an escape, he was arrested anew and sentenced to death. He was beheaded on September 14, 258.¹²

1.3. *The problem of sources*

Our knowledge of the early church history of Carthage and North Africa is rather limited before the 180's, when Tertullian started writing.¹³ At the turn of the century, the church of Carthage was obviously well established, but the society was still a multi-religious society where pagans and competing Christian sects challenged Catholicism. The church clearly recruited from all social groups, but it is impossible to identify any social religious demography from this information.¹⁴

The expansion of the Christendom must have been a very fast process in the region.¹⁵ The numbers of Christians had increased rapidly. Tertullian gives a statement to this development:

¹⁰ Cyprian, *Ep.* 20,1: [...] *cum me clamore uiolento frequenter populus flagitasset, non tam meam salutem quam quietem fratrum publicam cogitans interim secessi, ne per inuerecundam praesentiam nostram seditio quae coeperat plus prouocaretur. Absens tamen corpore nec spiritu nec actu nec monitis meis defui quo minus secundum Domini praecepta fratribus nostris in quibus possem mea mediocritate consulerem* [...] “the people with violent clamour repeatedly demanded me, I, taking into consideration not so much my own safety as the public peace of the brethren, withdrew for a while, lest, by my over-bold presence, the tumult which had begun might be still further provoked. Nevertheless, although absent in body, I was not wanting either in spirit, or in act, or in my advice, so as to fail in any benefit that I could afford my brethren by my counsel, according to the Lord’s precepts, in anything that my poor abilities enabled me.” Cf. *Ep.* 20,2–3; 59; 14,1 and Pontius, *Vita Cypriani* 7–8.

¹¹ *Ep.* 8; 9. Cf. Pontius, *Vita Cypriani* 11. Cf. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, 257–289.

¹² Pontius, *Acta proconsularia Sancti Cypriani* 6.

¹³ Tertullian is the most important source of insight into the ecclesiastical conditions in this area around the turn from the second to the third century. On the other hand, Tertullian gives only sparse information about the ecclesiastical conditions before his own time. According to Tertullian, the proconsul Vigellius Saturninus at this point in time “first drew the sword upon us” and put twelve Christians to death at Carthage – *Ad Scapulam* 3,4. From the same period we have the *Acts of the Scillitan Martyrs* that describes a persecution of Christians at Carthage by the proconsul Saturninus; cf. HERBERT A. MUSURILLO, *Acts of the Christian Martyrs*, p. 86–89. Cf. ROBERT M. GRANT, *Augustus to Constantine*, 187; BARNES, *Tertullian*, 60–63; 262–263; WILLIAM H. C. FREND, *The Donatist Church*, 87 ff. For the development of the North African Church, see also MICHAEL M. SAGE, *Cyprian*, 1–46.

¹⁴ GEORG SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 268: “[...] das Gros der karthagesischen Christen bleibt sozialgeschichtlich im Dunkeln”,

¹⁵ Cf. ADOLF VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, vol. 2, 286–287; BARNES, *Tertullian*, 60–114; LORENZ STÄGER, *Das Leben in römischen Afrika*, 55–105.

We are but of yesterday, and we have filled every place among you – cities, islands, fortresses, towns, market-places, the very camp, tribes, companies, palace, senate, forum, – we have left nothing to you but the temples of your gods (*Apologeticum* 37,4).¹⁶

What will be the anguish of Carthage itself, which you will have to decimate, as each one recognises there his relatives and companions, as he sees there it may be men of your own order, and noble ladies, and all the leading persons of the city, and either kinsmen or friends of those of your own circle? Spare thyself, if not us poor Christians! Spare Carthage, if not thyself! Spare the province, which the indication of your purpose has subjected to the threats and extortions at once of the soldiers and of private enemies (*Ad Scapulam* 5,2–3).¹⁷

According to Tertullian, the numbers of the Christians were very high and constituted all but the majority in every city.¹⁸ The local churches derived the transmission of their faith and the seeds of their doctrine from the apostolic Churches, and were daily deriving them in order to become Churches.¹⁹

The information about the development of the Eucharistic rite and its theology is therefore also scarce, so in comparison to other churches at the same time it is difficult to say much about the Eucharistic liturgy of Carthage. Some maintain that the Church of North-Africa inherited a now forgotten liturgy from Rome. But that is impossible to prove, although there seem to have been contacts between North-Africa and Rome. Neither Tertullian nor Cyprian left a specific treatise on the Eucharist. Nor do they give any exact information about an officium, or exact quotations from prayers. This silence is probably due to the the *disciplina arcana* that surrounded the Eucharist – it was a secret mystery for the baptized.²⁰ They can reflect a theology of the Eucharist, but they are silent about the liturgy proper. This is why it is also difficult to analyze the liturgical development from Tertullian to Cyprian in detail.

Tertullian and Cyprian do, however, give some hints about the Eucharistic celebration. The North African Church had, like all the ancient liturgies we know, a mass that consisted of the proclamation of the word and the celebration of the Eucharist,²¹ and it was normally officiated by either the bishop or the priests. Bread and wine were used as matters of the sacrament²², and water was added to the wine during the consecration.²³

¹⁶ *Hesterni sumus, et orbem iam et uestra omnia impleuimus, urbes insulas castella municipia conciliabula, castra ipsa tribus decurias, palatium senatum forum. Sola uobis reliquimus templa.*

¹⁷ *Quid ipse Carthago passura est, decimata a te, cum propinquos, cum contubernales suos illic unusquisque cognouerit, cum uiderit illic fortasse et tui ordinis uiros et matronas, et principales quasque personas, et amicorum tuorum uel propinquos uel amicos? Parce ergo tibi, si non nobis. Parce Carthagini, si non tibi. Parce prouinciae, quae uisa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cuiusque.*

¹⁸ *Ad Scapulam* 2,10b.

¹⁹ *De praescriptione haereticorum* 20.

²⁰ VICTOR SAXER, «Tertullian», 150.

²¹ Tertullian, *Apologeticum* 39, 2–3; 16–18.

²² Tertullian, *De corona* 3; Cyprian, *Ep.* 63.

²³ Cyprian, *Ep.* 63,13.

There are allusions to the *sursum corda*,²⁴ the *Pater Noster*,²⁵ the Eucharistic prayer²⁶ and the commemoration of Christ,²⁷ and the kiss of peace.²⁸ It is probable that the believers communicated very often.²⁹ Communion was prepared by fasting, but not on Sundays.³⁰ It was also possible for the believers to carry the bread with them home and keep it.³¹ The Eucharist was also celebrated for the benefit of the dead.³²

2. The development of the Eucharistic liturgy

There is, however, one important glimpse of the development of the Eucharistic practice in Carthage in the decades between Tertullian and Cyprian: The path from the Eucharist as a part of the agape in the evening to the morning Eucharistic service. Although the documentation is scarce and problematic, Tertullian seems to refer to two types of Eucharistic gatherings: The *agape* in the evening and another gathering in the morning. During the two first centuries the Eucharist was originally celebrated as part of a communal meal in the evening (cf. 1 Cor 11:17 ff). Gradually the Eucharist became separated from this meal and took place during a morning service.³³ But in Tertullian we find both types of gatherings.

The main service consisted two parts – the word and the meal (agape) with the prayer of thanksgiving (Eucharist):

We meet together as an assembly and congregation, that, offering up prayer to God as with united force, we may wrestle with Him in our supplications. This violence God delights in. We pray, too, for the emperors, for their ministers and for all in authority, for the welfare of the world, for the prevalence of peace, for the delay of the final consummation. We assemble to read our sacred writings, if any peculiarity of the times makes either forewarning or reminiscence needful. However it be in that respect, with the sacred words we nourish our faith, we

²⁴ Cyprian, *De dominica oratione* 31: *Ideo et sacerdos, ante orationem praefatione praemissa, parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda; ut, dum respondet plebs, Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere.* – “For this reason also the priest, by way of preface before his prayer, prepares the minds of the brethren by saying, “Lift up your hearts,” that so upon the people’s response, “We lift them up unto the Lord,” he may be reminded that he himself ought to think of nothing but the Lord.” Cyprian is the first Christian writer to use the term *praefatio* in the context of the Eucharistic liturgy; cf. ENRICO MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, 37.

²⁵ Possible allusions to the Eucharist in Tertullian, *De oratione* 6 and 28; Cyprian, *De dominica oratione* 18.

²⁶ Tertullian, *De anima* 9,4; *Adversus Marcionem* I, 23,9.

²⁷ Tertullian, *De oratione*, 3,2; Cyprian, *Ep.* 63,2; 9–10; 14.

²⁸ Tertullian, *De oratione* 18: *quae oratio cum divortio sancti osculi integra? quem domino officium facientem impedit pax? quale sacrificium est a quo sine pace disceditur?* – “What prayer is complete if divorced from the holy kiss? Whom does peace impede when rendering service to his Lord? What kind of sacrifice is that from which men depart without peace?” Cf. also *De cultu feminarum* II,4: *Quis ad conuiuium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspitione dimittet? Quis in carcerem ad osculanda uincula martyris reptare patietur? Iam uero alicui fratrum ad osculum conuenire.* – “Who will, without some suspicion of his own, dismiss her to attend that Lord’s Supper which they defame? Who will suffer her to creep into prison to kiss a martyr’s bonds, nay, truly, to meet any one of the brethren to exchange the kiss?”

²⁹ Tertullian, *De oratione* 6 ; 19,4 ; Cyprian, *De dominica oratione* 18; *Ep.* 57,3; 58,1.

³⁰ Tertullian, *De oratione* 19,1–4.

³¹ Tertullian, *Ad uxorem* II,5; *De oratione* 19.

³² Tertullian, *De corona* 3 ; Cyprian, *Ep.* 1,2; cf. 12,2; 39,3.

³³ WOLF-DIETER HAUSCHILD, “Agapen I”, 748–750.

animate our hope, we make our confidence more steadfast; and no less by inculcations of God's precepts we confirm good habits [...]

Yet about the modest supper-room of the Christians alone a great ado is made. Our feast explains itself by its name The Greeks call it affection [*affectio*, i.e. agape]. Whatever it costs, our outlay in the name of piety is gain, since with the good things of the feast we benefit the needy; not as it is with you, do parasites aspire to the glory of satisfying their licentious propensities, selling themselves for a belly-feast to all disgraceful treatment, – but as it is with God himself, a peculiar respect is shown to the lowly. If the object of our feast be good, in the light of that consider its further regulations. As it is an act of religious service, it permits no vileness or immodesty. The participants, before reclining, taste first of prayer to God. As much is eaten as satisfies the cravings of hunger; as much is drunk as befits the chaste. They say it is enough, as those who remember that even during the night they have to worship God; they talk as those who know that the Lord is one of their auditors. After manual ablution, and the bringing in of lights, each is asked to stand forth and sing, as he can, a hymn to God, either one from the holy Scriptures or one of his own composing, – a proof of the measure of our drinking. As the feast commenced with prayer, so with prayer it is closed (*Apologeticum* 39, 2–3; 16–18).³⁴

This agape³⁵ was the central communal Eucharistic event of the Carthaginian Church at Tertullian's time.³⁶

On the other hand, we have the morning celebration mentioned in *De corona militis* 3,3:

We take also, in congregations before daybreak, and from the hand of none but the presidents, the sacrament of the Eucharist, which the Lord both commanded to be eaten at meal-times, and enjoined to be taken by all alike.³⁷

We have another vague text dealing with this morning Eucharist in *De oratione* 19,1–4:

Similarly, too, touching the days of Stations (i.e.: the fasts), most think that they must not be present at the sacrificial prayers, on the ground that the Station must be dissolved by reception

³⁴ *Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum quasi manu facta precationibus ambiamus orantes. Haec vis deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis. Coimus ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere. Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus. [...] Cena nostra de nomine rationem sui ostendit: Id vocatur quod dilectio penes Graecos. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus, non qua penes vos parassiti affectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes deum maior est contemplatio mediocrium. Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate! Quod sit de religionis officio, nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit. Non prius discumbitur quam oratio ad deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt; bibitur quantum pudicis utile est. Ita saturantur, ut qui meminerint, etiam per noctem adorandum deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui scient dominum audire. Post aequam manualet et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio convivium dirimit.*

³⁵ Another Carthaginian text referring to the agape, *Passio Perpetuae* 17: *Pridie quoque cum illam cenam ultimam quam liberam uocant, quantum in ipsis erat, non cenam liberam sed agapem cenaret.* – “Moreover, on the day before, when in that last meal, which they call the free meal, they were partaking as far as they could, not of a free supper, but of an agape.” MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, 124.

³⁶ Cf. ANDREW MCGOWAN, “Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity”, 295–311; PAUL F. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 97–103; TOBIAS GEORGES, “Das Gemeindemahl bei Tertullian in *Apologeticum* 39 – eine nichtsakramentale Agapefeier?”, 287–289; PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies*, 30–36.

³⁷ *Eucharistiae sacramentum, et in tempore uictus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.*

of the Lord's Body. Does, then, the Eucharist cancel a service devoted to God, or bind it more to God? Will not your *Station* be more solemn if you have withal *stood* at God's *altar*? When the Lord's Body has been received and reserved each point is secured, both the participation of the sacrifice and the discharge of duty.³⁸

In the text from *De corona*, Tertullian states that the morning service is a non-biblical tradition, since Jesus ordered the Eucharist to be eaten by all at regular meal-times (in the evening – *in tempore victus*). In the text from *De oratione*, it is implied that there were some who hesitated to partake in the Eucharist because of their strict fast.³⁹ It is also said that the bread (not the wine) is distributed and reserved (*accepto corpore Domini et reseruato...*).⁴⁰

Is, then, the Eucharist celebrated in the morning service as well as in the agape, or are they two different things? Andrew McGowan has come up with an intriguing and most elegant solution of the problem. He maintains that one has to differentiate between the distribution and the consumption of the sacrament. At the morning service only the already consecrated bread was distributed to the fasting believers for consumption at home when the fast was over. Therefore, according to McGowan, a complete celebration of the Eucharist did not take place.⁴¹

McGowan illustrates his point through Tertullian's *Ad uxorem* II,5,3, where a woman at the end of the fast first consumed the altar bread at home, then regular food:

Will not your husband know what it is which you secretly taste before (taking) any food? and if he knows it to be bread, does he not believe it to be *that* (bread) which it is *said* to be?⁴²

McGowan's conclusion is that these texts must refer to the distribution, reservation and consumption of the already consecrated altar bread during the morning service independently of the agape that still continued as the central Eucharistic celebration.⁴³

On the other hand, there are still some loose ends in McGowan's arguments – in *De oratione* 3,3 it is stated that it is a Eucharist offering that the priests celebrate at the altar. We know nothing of the frequency of this type of Eucharist – did this morning take place only on Wednesdays and Fridays, or more often? According to *De oratione* 19,4 it seems that in Tertullian's time, the Eucharist was distributed every day. Consequently it could have been difficult to arrange the full agape every day. Was there, then, a liturgical difference between stational days and ordinary days, so that it was only on the latter that the bread was held over from the agape, and on other days an ordinary Eucharist may have been celebrated in the morning? We do not really know.

³⁸ *Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interueniendum, quod statio soluenda sit accepto corpore Domini. Ergo deuotum Deo obsequium Eucharistia resoluat an magis Deo obligat? Nonne sollempnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reseruato utrumque saluum est, et participatio sacrificii et exsecutio officii.*

³⁹ Wednesday and Friday, cf. *De ieiunio* 14,12: *Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen?* – “Why do we devote to Stations the *fourth* and *sixth* days of the week, and to fasts the “*preparation-day*?”

⁴⁰ *De oratione* 19,4.

⁴¹ “Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity”, 170. Cf. BRADSHAW/JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies*, 30–34; BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 97–103.

⁴² *Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes? Et si sciuerit panem, non illum credet esse, qui dicitur?*

⁴³ MCGOWAN, “Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity”, 171.

At any rate, it is quite clear that during the time of Cyprian, some decades after Tertullian, the liturgical practice had changed: The morning service became the regular Eucharistic celebration with the full consecration of the elements, with all the community present. The agape no longer played any central role as a communal meal:

But when we sup, we cannot call the people together to our banquet, so as to celebrate the truth of the sacrament in the presence of all the brotherhood. But still it was not in the morning, but after supper, that the Lord offered the mingled cup. Ought we then to celebrate the Lord's cup after supper, that so by continual repetition of the Lord's supper we may offer the mingled cup? It behooved Christ to offer about the evening of the day, that the very hour of sacrifice might show the setting and the evening of the world [...] But we celebrate the resurrection of the Lord in the morning.⁴⁴

3. Tertullian's Eucharistic theology

Tertullian designates the Eucharist in various ways⁴⁵: As we have seen, *agape*, but also "the thanksgiving", *Eucharistia*⁴⁶, "the thanksgiving sacrament" are terms regularly used by Tertullian when dealing with the sacrament. Further: "the Lord's supper" (*cena domini*)⁴⁷; "God's banquet" (*conuiuium Dei*)⁴⁸; "the Lord's banquet" (*conuiuium dominicum*)⁴⁹; the body and blood of Christ or of the Lord" (*corpus et sanguis Christi / Domini*)⁵⁰; *offering/to offer*, (*oblatio*⁵¹/*offere*⁵², *sacrificium*,⁵³ *panis et calicis sacramentum*⁵⁴; *eucharistiae sacramentum*⁵⁵, *corpus domini*⁵⁶, *dominica sollempnia*,⁵⁷ or about the liturgical elements: *sanctum*.⁵⁸

In Tertullian, the Eucharist does not receive the same consideration as baptism.⁵⁹ But it is clear that the Eucharist, according to Tertullian, gives the baptized believer participation in the death of Christ and gives spiritual nourishment. In *De resurrectione*, Tertul-

⁴⁴ Cyprian, *Ep.* 63:16: *sed cum cenamus, ad conuiuium nostrum plebem conuocare non possumus, ut sacramenti ueritatem fraternitate omni praesente celebremus. at enim non mane, sed post cenam mixtum calicem obtulit Dominus. numquid ergo dominicum post cenam celebrare ut sic mixtum calicem frequentandis dominicis offeramus? Christum offerre oportebat circa uesperam diei, ut hora ipsa sacrificii ostenderet occasum et uesperam mundi [...] nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.* JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 113.

⁴⁵ Cf. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 99; HENRY B. SWETE, "Eucharistic Belief in the Second and Third Centuries", 166f.; SAXER, "Tertullian", 133.

⁴⁶ *De praescriptione haereticorum* 36; *De pudicitia* 9,6; 17,8; *De corona militis* 3, *Adversus Marcionem* IV,34.

⁴⁷ *De spectaculis* 13.

⁴⁸ *Ad uxorem* II,8,8.

⁴⁹ *Ad uxorem*, II,4,2.

⁵⁰ *De resurrectione* 8.

⁵¹ *De corona militis* 3; *Ad uxorem* II,2; *De exhortatione castitatis* 11, *De praescriptione haereticorum* 40.

⁵² *De uirgine uelands* 9, *De exhortatione castitatis* 7, *De cultu feminarum* II,11; *Adversus Marcionem* IV,9.

⁵³ *De cultu feminarum* II,81; *De oratione* 18; *De exhortatione castitatis* 11.

⁵⁴ *Adversus Marcionem* V,8.

⁵⁵ *De corona militis* 3; *Adversus Marcionem* IV,34.

⁵⁶ *De idolatria* 7; *De oratione* 19.

⁵⁷ *De fuga in persecutione* 14; *De anima* 9,4.

⁵⁸ *De spectaculis* 25.

⁵⁹ ROBERT E. ROBERTS, *The Theology of Tertullian*, 198.

lian combines the effects of baptism with those of the Eucharist. The believer takes part in the body and blood of Christ:

The flesh then is washed, so that the soul may be made clean. The flesh is anointed so that the soul may be dedicated to holiness. The flesh is signed, so that the soul too may be fortified. The flesh is shaded with the imposition of hands, so that the soul too may be illuminated by the spirit. The flesh feeds on the body and blood of Christ so that the soul too may be fattened of God.⁶⁰

In Tertullian, we also find a conception of the Eucharist as the repeated oblation of Christ⁶¹, where the believer is fed.⁶² Through the sacrificial prayer, the human being is bound to God and partakes in the sacrifice where Christ is offered anew.⁶³ Participation in the Eucharist means participation in the Sacrifice of Christ – *participatio sacrificii*.⁶⁴

It is a sacrifice that abolishes all other offerings since it is spiritual. It is a new offering totally unlike the offerings in The Old Testament⁶⁵ or heathen offerings:

[...] we have nothing to do with either altar, we adore neither image; we do not offer sacrifices to the gods, and we make no funeral oblations to the departed; nay, we do not partake of what is offered either in the one case or the other, for we cannot partake of God's feast and the feast of devils. If, then, we keep throat and belly free from such defilements, how much more do we withhold our nobler parts, our ears and eyes, from the idolatrous and funereal enjoyments, which are not passed through the body, but are digested in the very spirit and soul [...]⁶⁶

This is why Christians cannot both participate in heathen gatherings and frequent the church. Such people would touch the Lord's body with those hands that confer bodies on demons, they receive something that contaminates them. In comparison, the Jews did once lay hands on Christ, but such people mangle Christ's body every day.⁶⁷

The Eucharist represents the constitution of the congregation, and therefore it is a central part of the life of the community: "Either some brother who is sick is visited, or else the sacrifice is offered, or else the word of God is dispensed [...]"⁶⁸

The Eucharist can also be celebrated in connection with the commemoration of the dead. He talks about prayers for the dead – *oblationes pro defunctis* (*De corona* 3). In *De monogamia* X,5–6 he refers to the sacrifice of a widow for her deceased unbelieving man on the anniversaries of his death:

[...] and she offers (her sacrifice) on the anniversaries of his falling asleep. For, unless she does these deeds, she has in the true sense divorced him, so far as in her lies; and indeed the more

⁶⁰ *De resurrectione* 8,3: *Sed et caro abluitur ut anima emaculetur, caro unguitur ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur.*

⁶¹ *Adversus Marcionem* I,14,3.

⁶² *De pudicitia* 9,16.

⁶³ *De oratione* 19,1 and 28; *Adversus Marcionem* I,14,3.

⁶⁴ *De oratione* 19,4.

⁶⁵ *Adversus Iudaeos* 5,4,7; 6,2; 7,1.

⁶⁶ *De spectaculis* 13, 4–5: [...] *nec minus templa quam monumenta despuimus, neutram aram novimus, neutram effigiem adoramus, non sacrificamus, non parentamus. sed neque de sacrificio et parentato edimus, quia non possumus cenam dei edere et cenam daemoniorum. si ergo gulam et ventrem ab inquinamentis liberamus, quanto magis augustiora nostra, et aures et oculos, ab idolothytis et necrothytis voluptatibus abstinemus, quae non intestinis transiguntur, sed in ipso spiritu et anima digeruntur [...]*

⁶⁷ *De idolatria* 7.

⁶⁸ *aut imbecillus aliquis ex fratribus uisitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur.*

iniquitously---inasmuch as (she did it) as far as was in her power---because she had no power (to do it); and with the more indignity, inasmuch as it is with more indignity if (her reason for doing it is) because he did not deserve it.⁶⁹

Some of Tertullian's utterings in this connection have caused an intense confessionally motivated discussion in the scholarly debate. Catholics have tended to discover here an early conception of transubstantiation, whereas Reformed Protestants disagree.⁷⁰ The reason is some very ambiguous formulations of Tertullian. He says that Christ designed the bread to be the figure of his body – *coropori sui figuram panis dedisse* (*Adversus Marcionem* III,19,4, cf. IV,40–3-4), and that Christ is represented in the bread – *ipsum corpus suum representat* (*Adversus Marcionem* I,14).

The discussion has turned about what is meant by the terms “figura” and “representare”. Is the presence of Christ in bread and wine to be understood concretely or symbolically?

Let us go to the relevant texts:

This tree it is which Jeremiah likewise gives you intimation of [Psalm 96,10 LXX]⁷¹, when he prophesies to the Jews, who should say, “Come, let us destroy the tree with the fruit, (the bread) thereof,” [Jeremiah 11,19 LXX] that is, His body. For so did God in your own gospel even reveal the sense, when He called His body *bread*; so that, for the time to come, you may understand that *He has given to His body the figure of bread*, whose body the prophet of old figuratively turned into bread, the Lord Himself designing to give by and by an interpretation of the mystery. (*Adversus Marcionem* III, 19, 3–4)⁷²

The context of Tertullian is his refutation of Marcion's dualism. The Old Testament that Marcion rejects contains prophecies about Christ. The revelation is a continuum and that which is symbolically uttered in The Old Testament is fulfilled in Christ and in the Eucharist.⁷³ Jeremiah's prophecy foretells the concreteness of Christ's body and his sacrifice.

Then, having taken the bread and given it to His disciples, He made it His own body, by saying, “This is my body”, that is, *the figure of my body*. A figure, however, there could not have been, unless there were first a veritable body. *An empty thing, or phantom, is incapable of a figure*. If, however, (as Marcion might say,) He pretended the bread was His body, because He lacked the truth of bodily substance, it follows that He must have given bread for us. It would contribute very well to the support of Marcion's theory of a phantom body, that bread should have been crucified! But why call His body bread, and not rather (some other edible thing, say) a melon which Marcion must have had in lieu of a heart! He did not understand how ancient was this figure of the body of Christ, who said Himself by Jeremiah: “I was like a lamb or an ox that is brought to the slaughter, and I knew not that they devised a device against me, saying, *Let us cast the tree upon His bread*,” which means, of course, the cross upon His body. And thus, casting light, as He always did, upon the ancient prophecies, He declared plainly enough what

⁶⁹ [...] *offert annuis diebus dormitionis eius. Nam haec nisi fecerit, <quomodo potuit,> vere repudiavit, quantum in ipsa est, et quidem hoc iniquius, quanto [quomodo potuit] <iam aequius, si> quia non potuit, et hoc indignius, quanto iam [in]dignius, si quia non meruit.*

⁷⁰ The Catholic point of view: PIERRE BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*; the Reformed Protestant view: PHILIP SCHAFF, *History of the Christian Church*, vol. 2. See also: ERNEST BARTELS, *Take, Eat, Drink: The Lord's Supper through the Centuries*, 80.

⁷¹ “The Lord has reigned from the tree”.

⁷² *Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat, dicturis praedicans Iudaeis, Venite, iniciamus lignum in panem eius, utique in corpus. Sic enim deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem propheta figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo.*

⁷³ SAXER, “Tertullian”, 142.

He meant by the *bread*, when He called the bread His own body. He likewise, when mentioning the cup and making the *new testament* to be sealed “in His blood,” affirms the reality of His body. For no blood can belong to a body which is not a *body of flesh*. (*Adversus Marcionem* IV, 40, 3–4)⁷⁴

In this passage, Tertullian once again comments on Marcion’s dualism by using the text from Jeremiah, but there is added a new element: He rejects Marcion’s docetism. Christ could not have been a phantom, as Marcion maintained. If Jesus was a phantom, he could not have celebrated the Last Supper, making the New Testament to be sealed in his blood. Therefore, as the body and blood foretold in Jeremiah were a figure of Christ and were fulfilled in him, so too the bread and wine used during the Last Supper were a figure of Christ representation through the Eucharistic elements.⁷⁵ The believer receives the body and blood of Christ through the Eucharist.⁷⁶

Similarly, the confessionally oriented debate has focused on ambiguous utterings like “Christ makes his body present to us by means of bread” (*quo ipsum corpus suum representat*) (*Adversus Marcionem* I,14). Further: “Christ included his body in the category of the bread – *corpus eius in pane cencetur* (*De oratione* 6). Through created elements brought by the people, Christ makes his body to be present in the sacrament.⁷⁷ I find this discussion rather anachronistic, and Tertullian’s views have nothing to do with the mediaeval scholastic discussion about *transubstantiation*, *essence* and *accidents*.⁷⁸ Tertullian expresses through these terms a sacramental realism that is neither fully explained nor developed. As I see it, Tertullian has an understanding of a mystical representation of Christi in the bread and the wine by virtue of the institution of Christ through his word “This is my body”,⁷⁹ although Tertullian does not give a theoretical explanation of how this consecration happens. The bread and the cup are figures that are authorized by Christ, and are therefore effective representations of what they symbolize, Christ himself.⁸⁰ Tertullian’s position might therefore be called typological realism.⁸¹

⁷⁴ [...] *acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, Hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus: ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit? Non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi, dicentis per Hieremiam, Adversus me cogitaverunt cogitatum, dicentes, Venite conciamus lignum in panem eius, scilicet crucem in corpus eius. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis. Nam et si qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit.*

⁷⁵ SAXER, “Tertullian”, 143.

⁷⁶ *De pudicitia* 9,16: [...] *atque ita exinde opimitate dominici corporis uestitur, eucharistia scilicet.* – “[...] he publicly seals the agreement of faith, and thus thenceforward feeds upon the “fatness” of the Lord’s body, ---the Eucharist, to wit.”

⁷⁷ *De corona* 4; cf. GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, 115.

⁷⁸ Cf. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 96: “[...] we cannot expect to obtain precision in answers to questions that the ancient authors do not appear to have asked themselves”; SAXER, “Tertullian”, 145ff.

⁷⁹ *Adversus Marcionem* IV,40,3 and 6.

⁸⁰ SAXER, “Tertullian”, 147; BRADSHAW, *Eucharistic origins*, 95–96; JOHN N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, 212; SWETE, “Eucharistic Belief in the Second and Third Centuries”, 173f.; R. E. ROBERTS, *The Theology of Tertullian*, 199–202.

⁸¹ ENRICO MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, 120–121.

Two passages shed light on this. First, *De corona* 3,4: “We take anxious care lest something of our cup and bread should fall upon the ground.”⁸² In *De idolatria* 7, Tertullian states that the unworthy communicant must be excluded, since he offers violence to the body of Christ.⁸³

The practice of keeping the Eucharistic bread at home also implies an understanding of a representation of Christ in the Eucharistic elements. In his treatise on *De oratione* 6,2, Tertullian quotes John 6,32ff in connection with a spiritual understanding of the Lord’s prayer “give us this day our daily bread.” In a spiritual sense, Christ is our daily bread that binds us to him through the Eucharist:

Then we find, too, that His body is reckoned in bread: “This is my body.” And so, in petitioning for “daily bread,” we ask for perpetuity in Christ, and indivisibility from His body.⁸⁴

The last issue to be discussed is Tertullian’s pre-Montanistic understanding of the Eucharist from an ecclesiological point of view. As stated earlier, Tertullian considers the clergy – i.e. the bishop and the presbyters – as those who preside at the Eucharistic rite.⁸⁵ The function of the clergy with the bishop as their leader was to watch over the doctrine and the right tradition of the Church and in this way keep order.⁸⁶ It is remarkable, however, that Tertullian does not reflect a conception of the ministry that diminishes the frames of the ecclesiology. In this way, he accepts flexibility toward the officiating of the Eucharist – it is a question of what is practical:

Are not even we laics priests? It is written: “A kingdom also, and priests to His God and Father, hath He made us.” It is the authority of the Church, and the honour which has acquired sanctity through the joint session of the Order, which has established the difference between the Order and the laity. Accordingly, where there is no joint session of the ecclesiastical Order, you offer, and baptize, and are priest, alone for yourself. But where three are, a church is, albeit they be laics. For each individual lives by his own faith, nor is there exception of persons with God; since it is not hearers of the law who are justified by the Lord, but doers, according to what the apostle withal says. Therefore, if you have the right of a priest in your own person, in cases of necessity, it behoves you to have likewise the discipline of a priest whenever it may be necessary to have the fight of a priest.⁸⁷

⁸² *Calicis aut panis [...] aliquid decuti in terram anxie patimur.*

⁸³ *Quae magis amputandae, quam in quibus domini corpus scandalizatur?* – “What hands are more to be amputated than those in which scandal is done to the Lord’s body?”

⁸⁴ *tum quod et corpus eius in pane censetur, Hoc est corpus meum. itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius.*

⁸⁵ *De exhortatione castitatis* 11,2.

⁸⁶ *De praescriptione haereticorum* 32,1: *Ceterum si quae audent interserere se aetati apostolicae ut ideo uideantur ab apostolis traditae quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, eoluant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis uel apostolicis uiris, qui tamen cum apostolis perseuerauerit, habuerit auctorem et antecessorem.* – “But if there be any [heresies] which are bold enough to plant themselves in the midst of the apostolic age, that they may thereby seem to have been handed down by the apostles, because they existed in the time of the apostles, we can say: Let them produce the original records of their churches; let them unfold the roll of their bishops, running down in due succession from the beginning in such a manner that [that first bishop of theirs] bishop shall be able to show for his ordainer and predecessor some one of the apostles or of apostolic men,—a man, moreover, who continued steadfast with the apostles.”

⁸⁷ *De exhortatione castitatis* 7,3–4: *Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consensum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consensus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Vnusquisque enim fide sua uiuit, nec est personarum exceptio apud*

What Tertullian here maintains is that where there is no hierarchical order, lay persons can officiate at both baptism and Eucharist. The background seems to be that, like baptism, the Eucharist is indispensable for the salvation of the believers. The division between the clergy (*ordo*) and the lay people (*plebs*) is based on church order (*ecclesiae auctoritas*) and is not a sacerdotal ordonance.⁸⁸ The priestly function emerges in this way out of the assembly of the believers. The lay person officiating in exceptional cases does therefore receive his priestly function from the congregation – where three are gathered, there is the Church – *sed ubi tres, ecclesia est*. That will also mean that Christ is present in the sacrament, although it is celebrated by a lay person.⁸⁹

4. Cyprian's Eucharistic theology

The information on the Eucharist is somewhat more substantial in Cyprian than in Tertullian, though we do not find here a fully systematic Eucharistic conception. His famous Letter 63 is the closest we come a treatise on the subject. We do, however, find a further development of motifs used by Tertullian.⁹⁰

In his treatise *De dominica oratione* 18, Cyprian maintains that Christ, our bread, must be given to us, so that we, who abide and live in Christ, may not withdraw from his sanctification and body. In the same treatise he makes – like Tertullian – an identification of Christ and the Eucharist:

As the prayer proceeds, we ask and say: 'Give us this day our daily bread.' This can be understood both spiritually and simply, because either understanding is of profit in divine usefulness for salvation. For Christ is the bread of life and the bread here is not of all, but is ours. And as we say 'Our Father,' because He is the Father of those who understand and believe, so too we say 'our Bread,' because Christ is the bread of those of us who attain to His body. Moreover, we ask that this bread be given daily, lest we, who are in Christ and receive the Eucharist daily as food of salvation, with the intervention of some more grievous sin, while we are shut off and as non-communicants are kept from the heavenly bread, be separated from the body of Christ as He Himself declares, saying: 'I am the bread of life which came down from heaven. If any man eats of my bread he shall live forever. Moreover, the bread that I shall give is my flesh for the life of the world.' Since then He says that, if anyone eats of His bread, he lives forever, as it is manifest that they live who attain to His body and receive the Eucharist by right of communion, so on the other hand we must fear and pray lest anyone, while he is cut off and separated from the body of Christ, remain apart from salvation, as He Himself threatens, saying: 'Unless you

deum, quoniam non auditores legis iustificantur a domino, sed factores, secundum quod et apostolus dicit. Igitur si habes ius sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis. – Are the prophets and teachers given the same authority in Didaché 15,2? Cf. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, 40.

⁸⁸ Cf. GEORGES BAVAUD, "Le laïc peut-il célébrer l'Euchariste? (Tertullien: De exhortation castitatis VII,3)", 213–222. We find the same open attitude in *De baptismo* 17,1–3: Even laymen can baptize, when a person is in peril. Like the Word, baptism can be administered by all, except women. But this will be in cases of emergency, when the conditions of place, time or person demand it. Cf. ØYVIND NORDERVAL, "Simplicity and Power. Tertullian's De Baptismo", 971. See also MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, 40.

⁸⁹ MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, 124.

⁹⁰ Jerome reports in fact that Cyprian read Tertullian every day and that he wanted the books of Tertullian to be brought to him by his secretary. [...] *numquam absque Tertulliani lectione unum diem præterisse. Ac sibi crebro dicere, Da Magistrum; Tertullianum videlicet significans.* Jerome, *De viris illustribus* 53– "[...] he was accustomed never to pass a day without reading Tertullian, and [...] he frequently said to him: "Give me the master", meaning by this, Tertullian."

eat the flesh of the Son of man and drink His blood, you shall not have life in you.’ And so we petition that our bread, that is Christ, be given us daily, so that we, who abide and live in Christ, may not withdraw from His sanctification and body (*De dominica oratione* 18).⁹¹

First of all, however, in Cyprian we find a more fully developed conception of the Eucharist service as *sacrificium* than in Tertullian.⁹² The celebration of the Eucharist is designated as *sacrificium offerre*⁹³, or *sacrificare*.⁹⁴ There are also other sacrificial terms in use – the bishops and priests are called *sacerdotes*⁹⁵ and their office *sacerdotium*,⁹⁶ *this takes place by the altar*.⁹⁷ The Eucharist is the *sacrificium dominicum* or *oblatio*.⁹⁸ The consecrated bread is designated *hostia dominica*⁹⁹ in contradistinction to false sacrifices. In allusion to the words of institution in Matt/1 Cor, Cyprian maintains that through the body and the blood of Christ in the bread and in the cup the priest offers a true and full sacrifice to God: *et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri*.¹⁰⁰ He maintains a typological Eucharistic realism that is similar to Tertullian’s conception of Christ’s representation in the elements of the sacrament.¹⁰¹ The prefigurations of the Old Testament are fulfilled in Christ’s sacrifice and are repeated in the Eucharist.¹⁰² The sacrifice before the altar is thereby a manifestation of the sacrifice on the cross: [...] *we make mention of His passion in all sacrifices for the Lord’s passion is the sacrifice which we offer* [...] ¹⁰³

The Eucharist is a sacramental repetition in memory of the sacrifice of Christ. For if Jesus Christ has first offered himself a sacrifice to the Father, and has commanded this to be done in commemoration of himself, then the priest truly discharges the office of Christ, and imitates that which Christ did; and he then offers a true and full sacrifice in the Church to God the Father, when he proceeds to offer it according to what he sees

⁹¹ *Procedente oratione postulamus et dicimus: panem nostrum cottidianum da nobis hodie. Quod potest et spiritaliter et simpliciter intellegi, quia uterque intellectus utilitate diuina proficit ad salutem. Nam panis uitae Christus est et panis hic omnium non est, sed noster est. et quomodo dicimus pater noster, quia intellegentium et credentium pater est, sic et panem nostrum uocamus, quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est. hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus intercedente aliquo grauiore delicto, dum absenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separamur ipso praedicante et dicente: ego sum panis uitae qui de caelo descendi. Si quis ederit de meo pane, uiuet in aeternum. Panem autem quem ego dedero caro mea est pro saeculi uita. Quando ergo dicit in aeternum uiuere si quis ederit de eius pane, ut manifestum est eos uiuere qui corpus eius adtingunt et eucharistiam iure communicationis accipiunt, ita contra timendum est est et orandum, ne dum quis abstentus separator a Christi corpore remaneat a salute communicante ipso et dicente: nisi ederitis carnem filii hominis et biberitis sanguinem eius, non habebitis uitam in uobis. Et ideo panem nostrum id est Christum dari nobis cottidie petimus, ut qui in Christo manemus et uiuimus a sanctificatione eius et corpore non recedamus.*

⁹² SWETE, “Eucharistic Belief in the Second and Third Centuries”, 166–167; RAYMOND JOHANNY, “Cyprian of Carthage”, 165–167.

⁹³ *Ep.* 16,2.

⁹⁴ *De lapsis* 25.

⁹⁵ *De unitate ecclesiae* 17; *Ep.* 1,2.

⁹⁶ *Ep.* 17,2.

⁹⁷ *De unitate ecclesiae* 17.

⁹⁸ *Ep.* 1,2.

⁹⁹ *De unitate ecclesiae* 17.

¹⁰⁰ *Ep.* 63,9 ff.

¹⁰¹ KELLY, *Early Christian Doctrines*, 212.

¹⁰² *Ep.* 63,7; cf. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, 128–129,132; JOHN D. LAURANCE, “Eucharistic Leader according to Cyprian of Carthage”, 67–68.

¹⁰³ *Ep.* 63,17: *passionis eius mentinem in sacrificiis omnibus facimus, passio enim Domini quod offerimus.*

Christ Himself to have offered.¹⁰⁴ The passion is the sacrifice of Christ that the church offers.¹⁰⁵

This sacrifice is for all Christians who need God's power and mercy. In this connection Cyprian, like Tertullian, also speaks of the Eucharist as a sacrifice for the dead – *pro dormitione defunctorum*.¹⁰⁶

The background of Cyprian's *Epistula* 63 is interesting. He confronts a Christian group in North Africa that celebrated the Eucharist with water rather than wine during the communal Eucharist at the morning service – perhaps inspired by the *encrateia* of Tatian, Marcion and other ascetic groups in the early church with regard to the use of wine.¹⁰⁷ Their argument was that they celebrated with wine at the evening gathering. As we have seen earlier, the agape lost its role as the main Eucharistic celebration in the time between Tertullian and Cyprian, and Cyprian criticizes this group for boycotting the right communal Eucharist in the morning, since not all were present at the outdated agape. The consequence, according to Cyprian, was that this practice made the Eucharist void. Cyprian strongly underlines that the sacrament must be officiated as Christ himself instituted it – i.e. in remembrance of him:

Know then that I have been admonished that, in offering the cup, the tradition of the Lord must be observed, and that nothing must be done by us but what the Lord first did on our behalf, as that the cup which is offered in remembrance of Him should be offered mingled with wine. For when Christ says, "I am the true vine." the blood of Christ is assuredly not water, but wine; neither can His blood by which we are redeemed and quickened appear to be in the cup, when in the cup there is no wine whereby the blood of Christ is shown forth [...]¹⁰⁸

This implies also the mingling of wine and water¹⁰⁹ – since the wine represents the blood of Christ, the water represents the people:

For because Christ bore us all, in that he also bore our sins, we see that in the water is understood the people, but in the wine is showed the blood of Christ. But when the water is mingled in the cup with wine, the people is made one with Christ [...] Therefore, in consecrating the cup

¹⁰⁴ *Ep.* 63, 14: *si Christus Iesus [...] ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum optulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos uice Christi uere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur; et sacrificium uerum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum uideat optulisse.* – "For if Jesus Christ [...] is Himself the chief priest of God the Father, and has first offered Himself a sacrifice to the Father, and has commanded this to be done in commemoration of Himself, certainly that priest truly discharges the office of Christ, who imitates that which Christ did; and he then offers a true and full sacrifice in the Church to God the Father, when he proceeds to offer it according to what he sees Christ Himself to have offered." Cf. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 110–112.

¹⁰⁵ ROBERT J. H. MAYES, "The Lord's Supper in the theology of Cyprian of Carthage", 313–315; BRADSHAW/JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies*, 57–58.

¹⁰⁶ *Ep.* 1,2; cf. 12,2; 39,3.

¹⁰⁷ Tertullian, *De ieiunio* 15,1; *Adversus Marcionem* 1.14,3; ANDREW MCGOWAN, "Marcion's Love of Creation", 304; ANDREW MCGOWAN, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, 164–167. In patristic literature, the followers of this practice are named *aquarii* or ὕδροπαραστάται, and the phenomenon was prohibited under threat of capital punishment by the emperor Theodosius I in 382, cf. *Codex Theodosianus* 16,5,9.

¹⁰⁸ *Ep.* 63,2: *Admonitos autem nos scias ut in calice offerendo dominica traditio seruetur neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis Dominus prior fecit, ut calix qui in commemoratione eius offertur mixtus uino offeratur. Nam cum dicat Christus: ego sum uitis uera, sanguis Christi non aqua est utique, sed uinum, nec potest uideri sanguis eius, quo redempti et uiuificati sumus, esse in calice, quando uinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur [...]* Cf. SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 111–112.

¹⁰⁹ GEOFFREY G. WILLIS, "Saint Cyprian and the Mixed Chalice", 110–115.

of the Lord, water alone cannot be offered, even as wine alone cannot be offered. For if anyone offers wine only, the blood of Christ is dissociated from us, but if the water be alone the people are dissociated from Christ.¹¹⁰

Cyprian sees this mingling of wine and water as Christ's own command to his followers, but in fact it is Cyprian's own invention of a tradition. The mingling of wine and water is not mentioned in the Eucharistic institution of Jesus (cf. Matt 26:27 par, 1 Cor 11:25).

Another striking aspect of Cyprian's understanding of the Eucharist is his contextual use of sacrificial motives in relation to the Decian persecution. The sacrifices of the martyrs mirror the sacrifice of Christ and their spiritual nourishment is the Eucharist. The aquarians who use water instead of wine cause Christians to lose the effect of the passion of Christ:

How can we shed our blood for Christ if we blush to drink the blood of Christ. (*Ep.* 63,15 ; cf. 58,9).¹¹¹

The believers of Christ are sustained and protected by the sacrament.¹¹² In this way one can reject the sacrifices of the heathen by receiving the Eucharist and thereby get the heavenly reward.¹¹³

Communion is to be granted not so much to the dying, as to the living, so that one may not leave those who are stirred up and exhorted to the battle unarmed and naked, but may fortify them with the protection of Christ's body and blood in the Eucharist. As the Eucharist is appointed to be a safeguard to those who receive it, it is necessary that they get this opportunity to be safe against the adversary with the protection of the Lord. The Church cannot teach or provoke them to shed their blood in confession of His name, if one denies the blood of Christ to those who are about to enter on the warfare. In this way, they are made fit for the cup of martyrdom.¹¹⁴ Cyprian describes how priests and deacons were smuggled into the prisons in order to celebrate the sacrament for persons awaiting execution.¹¹⁵

Another important theme in the reflection on persecution is Cyprian's understanding of the Eucharist as an element of the ecclesiastical jurisdiction. This is why Cyprian attacks schismatics who through their schism forsake the bishop. With such people there shall not be any Eucharistic fellowship.¹¹⁶ To share the sacrament with unworthy persons is to insult the body of Christ.¹¹⁷ Similarly, he warns the priests against letting lapsed people into the fellowship too quickly, before their cases have been fully investigated and

¹¹⁰ *Ep.* 63,13: *Nam quia nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat, uidemus in aqua populum intelligi, in uino uero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice uino aqua miscetur, Christo populus adunatur [...] sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest quomodo nec uinum solum potest. Nam si uinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si uero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo.* Cf. SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 112.

¹¹¹ *quomodo autem possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere.*

¹¹² *De lapsis* 2; Cf. *De dominica oratione* 18; *Ep.* 11,5; 57,2; 58,1,9; 63,7.

¹¹³ *Ep.* 58,9.

¹¹⁴ *Ep.* 57,2. Cf. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, 132; RAYMOND JOHANNY, "St. Cyprian of Carthage: The Unity of the Church and the Role of the Bishop", 174 ff.; MAYES, "The Lord's Supper in the theology of Cyprian of Carthage", 321–322.

¹¹⁵ *Ep.* 5,2.

¹¹⁶ *Ep.* 79,6.

¹¹⁷ *Ep.* 16,1.

a verdict has been uttered by the bishop.¹¹⁸ In such cases one shall refer to St. Paul's words in 1 Cor 10:27: Whosoever shall eat the bread and drink the cup of the Lord unworthily, shall be guilty of the body and blood of the Lord.¹¹⁹ This juridical exclusion from the Eucharistic sacrifice can even befall the dead.¹²⁰

There are some very illustrative texts where Cyprian underlines the destructive power when the Eucharist is given to lapsed or unworthy persons – what we in modern wording would call the *mana* of the sacrament:

But the woman who in advanced life and of more mature age secretly crept in among us when we were sacrificing, received not food, but a sword for herself; and as if taking some deadly poison into her jaws and body, began presently to be tortured, and to become stiffened with frenzy; and suffering the misery no longer of persecution, but of her crime, shivering and trembling, she fell down. The crime of her dissimulated conscience was not long unpunished or concealed. She who had deceived man, felt that God was taking vengeance. And another woman, when she tried with unworthy hands to open her box, in which was the holy (body) of the Lord, was deterred by fire rising from it from daring to touch it. And when one, who himself was defiled, dared with the rest to receive secretly a part of the sacrifice celebrated by the priest; he could not eat nor handle the holy of the Lord, but found in his hands when opened that he had a cinder. Thus by the experience of one it was shown that the Lord withdraws when He is denied; nor does that which is received benefit the undeserving for salvation, since saving grace is changed by the departure of the sanctity into a cinder. How many there are daily who do not repent nor make confession of the consciousness of their crime, who are filled with unclean spirits! How many are shaken even to unsoundness of mind and idiocy by the raging of madness.¹²¹

Cyprian also emphasizes the sacrament as a token of the unity of the Church. In fact, the Eucharist constitutes the Church as one. In *Ep.* 69 he may be alluding to the Didache:

Even the Lord's own sacrifices declare that Christian unity is linked together with itself by a firm and inseparable charity. For when the Lord calls the bread, which is combined by the union of many grains, his body, He indicates our people whom he bore as being united. And when he calls the wine, which is pressed from many grapes and clusters and collected together, His blood, he also signifies our flock linked together by the mingling of a united multitude [...] How inseparable is the sacrament of unity.¹²²

¹¹⁸ Cf. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, 253 ff.

¹¹⁹ *Ep.* 16,2; *De lapsis* 15.

¹²⁰ *Ep.* 1,2.

¹²¹ *De lapsis* 26: *at uero ea quae aetate prouecta et in annis aduulioribus constituta sacrificantibus latenter obrepsit non cibum sed gladium sibi sumens et uelut quaedam uenena letalia intra fauces et pectus admittens angi et anima exaestuante concludi postmodum coepit et pressuram non iam persecutionis sed delicti sui passa palpans et tremens concidit. inpunitum diu non fuit nec occultum dissimulatae conscientiae crimen. quae fefellerat hominem Deum sensit ultorem. et cum quaedam arcam suam in quo Domini sanctum fuit manibus immundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet adtingere. et alius qui et ipse maculatus sacrificio a sacerdote celebrato partem cum ceteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contractare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus inuenit. documento unius ostensum est Dominum recedere cum negatur nec immerenti ad salutem prodesse quod sumitur, quando gratia salutaris in cinerem sancto fugiente mutetur. quam multi cottidie immundis spiritibus adinplentur, quam multi usque ad insaniam mentis excordes dementiae furore quatiuntur!*

¹²² *Ep.* 69,5–6: *nam quando Dominus corpus suum panem uocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum: et quando sanguinem suum unum appellat de botruis adque acinis plurimis expressum adque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum. Denique quam sit inseparabile unitatis sacramentum. Cf. Didaché 9,4.*

The church is not divided by her members – she is undivided, united, connected and shows the coherent concord of the believers in Christ.¹²³ By the sacrament, the oneness of the Church has been declared by Christ: Through wine, water and bread, species that cannot be separated, the people of God is made one with Christ, and the congregation of believers is associated and conjoined with him in whom it believes.¹²⁴

Whence, moreover, nothing can separate the Church – that is, the people established in the Church, faithfully and firmly persevering in that which they have believed – from Christ, in such a way as to prevent their undivided love from always abiding and adhering.¹²⁵

No one would rend the Church by a division of the unity of Christ.¹²⁶ He who does not hold this unity cannot hold the faith.¹²⁷ Such a person bears arms against the Church, he fights against what God has appointed. He is an enemy of the altar, a rebel against Christ's sacrifice and a hostile brother, who despises the bishops and forsakes the priests, profaning the truth of the Lord by offering false sacrifices.¹²⁸ However, one cannot have God as one's Father, if one does not have the Church as one's mother.¹²⁹ Therefore, God does not receive the sacrifice of a person who is in disagreement with the church. He commands him to go back from the altar to be reconciled to his brother (Mt 5,23–24; Mk 11,25–26). The peace and brotherly agreement are the greater sacrifice to God as a people united in the triune God.¹³⁰ The church can therefore not be separated or divided against itself, but maintains the unity of an inseparable and undivided house through the sacrament of the Passover¹³¹. No unworthy person can hold the ministry of the altar or have the office of a priest.¹³²

In this way, Cyprian's theology of the Eucharist is an important element of his conception of the church and its hierarchy. Since the Church is one, the episcopate must be one and the uniting element in the structure of the Church, each part of which is held by each one for the whole,¹³³ and the bishop delegates the priestly authority to the rest of the clergy.¹³⁴ The bishop is appointed by God and is responsible to him.¹³⁵ Accordingly, the members of the Church must obey the bishop¹³⁶ and are to share the spiritual unity with him.¹³⁷ The bishop has the power to exclude disobedient members from the Eucharistic

¹²³ *De unitate ecclesiae* 7. Cf. MAYES, "The Lord's Supper in the theology of Cyprian of Carthage", 316–321; JOHANNY, "St. Cyprian of Carthage", 167–174; THEODOR DAMIAN, "The Theology of St. Cyprian of Carthage: The Unity of the Church and the Role of the Bishop", 93–98; BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 112.

¹²⁴ *Ep.* 63,13.

¹²⁵ *Ep.* 63,13: *unde ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem nulla res separare poterit a Christo quo minus haereat semper et maneat indiuidua dilectione.*

¹²⁶ *Ep.* 59,5.

¹²⁷ *De unitate ecclesiae* 4.

¹²⁸ *De unitate ecclesiae* 17.

¹²⁹ *De unitate ecclesiae* 6.

¹³⁰ *De oratione* 23; *De unitate ecclesiae* 13.

¹³¹ *Ep.* 69,4 – allusion to Ex 12,46.

¹³² *Ep.* 67,4. See also *Ep.* 67,6. Cf. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, 59f.

¹³³ *Ep.* 69,6; 55,24. Cf. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, 61–75; DAMIAN, "The Theology of St. Cyprian of Carthage", 98–100.

¹³⁴ *Ep.* 66,8; 16,1. Cf. SAGE, *Cyprian*, 17 ff.; LAURANCE, "Eucharistic Leader according to Cyprian of Carthage", 72–73.

¹³⁵ *Ep.* 66,4.

¹³⁶ *Ep.* 4,4; 44,2.

¹³⁷ *Ep.* 43,7.

communion.¹³⁸ The consequence of this is that the sacrament of unity can be celebrated only by the bishop and the presbyters.¹³⁹

5. Concluding remarks

The study of Eucharistic liturgy and theology in Carthage before Tertullian is an impossible task. There are no surviving sources. In this article, I have tried to show that it is in fact also very difficult to get a clear insight into the Eucharistic rite and its development through the texts of Tertullian and Cyprian. This is undoubtedly due to the *disciplina arcana* that surrounded the ecclesiastical community in those times. It is therefore impossible to reconstruct a concise pattern of the early Eucharistic liturgical practice in Carthage, except from the fact that the agape had lost its central liturgical role in the times of Cyprian. There are, however, some glimpses of liturgical elements, and we get an impression of both Tertullian's and Cyprian's theological conceptions of the Eucharist. The common theological ground of the two theologians is the conception of the Eucharist as an offering or a sacrifice to God and a participation in the sacrifice of Jesus. This offering is necessary for the believer's participation in the salvation, and in this way it reflects a strong Eucharistic realism.

But this sacrificial element is further developed in Cyprian and becomes thereby the basis of his whole theological mode of thinking. The reason for this is probably partly the development of ecclesiastical structures in the Church of Carthage in general. But as I see it, it is also important to see this in connection with the socio-religious situation that the times of heavy persecution created. The Church had to deal with martyrs as well as with lapsed members. In this way, the sacrifice of Christ in the Eucharist became an important mark of identity and a boundary for the fellowship within the Church. The Eucharist made Christ present to the persecuted church and thus constituted her unity. The bishop thus became the representative leader in Christ's place, in order to guarantee the oneness of the Church, and he was the administrator of the unifying sacrament and of excommunication and penance.

Bibliography

Primary Sources

HARTEL, WILHELM (ed.), *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia / recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum / ed. concilio et impensis Academiae scientiarum Austriacae, Vol. 1–3, Vindibonae 1868.*

LAKE, KIRSOPP (ed.), *The Apostolic Fathers. With an English translation by Kirsopp Lake, Vol. I (The Loeb Classical Library [LCL]), London/Cambridge Mass. 1970 (reprint).*

¹³⁸ *Ep.* 16,4; 1,2; 3,16; 43,5; 45,2.

¹³⁹ *Ep.* 1,1: *quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promouentur in nullo ab administratione diuina auocentur, ne molestis et negotiis saecularibus adlingentur, sed in honore sportulantium fratrum tamquam decimas ex fructibus accipientes ab altari et sacrificiis non recedant et die ac nocte caelestibus rebus et spiritalibus seruiant.* – “[...]Which plan and rule is now maintained in respect of the clergy, that they who are promoted by clerical ordination in the Church of the Lord may be called off in no respect from the divine administration, nor be tied down by worldly anxieties and matters; but in the honour of the brethren who contribute, receiving as it were tenths of the fruits, they may not withdraw from the altars and sacrifices, but may serve day and night in heavenly and spiritual things.” Cf. *Ep.* 43,5.

- MIGNE, JACQUES P. (ed.) *Hieronymi Stridonensis presbyteri Opera*. Patrologia Latina Vol. 23, Paris 1845.
- MOMMSEN, THEODOR/MEYER, PAUL M. (eds.), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes – Codex Theodosianus*. Berlin 1905.
- MUSURILLO, HERBERT A. (ed.), *Acts of the Christian Martyrs: Introduction, Texts and Translations*, Oxford 1972.
- REIFFERSCHIED, AUGUST/WISSOWA, GEORG (eds.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum / ed. concilio et impensis Academiae scientiarum Austriacae – Vol. XX, Prague / Vindobonae / Lipsiae 1890.
- ROBERTS, ALEXANDER/DONALDSON, JAMES (ed.), *Latin Christianity: Its founder, Tertullian, The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Grand Rapids, Mich. / Edinburgh 1986 (reprint).
- (eds.), *Tertullian, Minucius Felix, Commodian, Origen, The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV: Grand Rapids, Mich. / Edinburgh 1986 (reprint).
- (eds.), *Hippolytus Cyprian, Caius, Novatian, The Ante-Nicene Fathers*, vol. V, Grand Rapids, Mich. / Edinburgh 1986 (reprint).
- SCHWARTZ, EDUARD (ed.), *Eusebius Werke: Die Kirchengeschichte* (GCS IX/1–3), Leipzig 1903–1909.

Secondary Sources

- BARNES, TIMOTHY D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1971.
- BARTELS, ERNEST, *Take, Eat, Drink: The Lord's Supper through the Centuries*, St. Louis, Mo. 2004.
- BATIFFOL, PIERRE, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, 9th ed., Paris 1930.
- BAVAUD, GEORGES, "Le laïc peut-il célébrer l'Eucharistie? (Tertullien: *De exhortatione castitatis* VII,3)", in: *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996) 213–222.
- BRADSHAW, PAUL F., *Eucharistic Origins*, Oxford 2004.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E., *The Eucharistic Liturgies: Their evolution and interpretation*, London 2012.
- BRENT, ALLEN, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2012.
- BURNS, JAMES P., "The Eucharist as the foundation of Christian unity in North African theology", in *Augustinian Studies* 32, 2001.1, 1–23.
- DAMIAN, THEODOR, "The Theology of St. Cyprian of Carthage: The Unity of the Church and the Role of the Bishop", in: FEVRONIA K. SOUMAKIS (ed.), *Power and Authority in the Eastern Christian Experience: Papers of the Sophia Institute Academic Conference, New York, December 2010* (Sophia Institute Studies in Orthodox Theology, no. 3), XXX 2011, 91–102.
- DIX, GREGORY, *The Shape of the Liturgy*, New Edition, London – New York 2005 (1945).
- FREND, WILLIAM H. C., *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971.
- GEORGES, TOBIAS, "Das Gemeindemahl bei Tertullian in Apologeticum 39 – eine nichtsakramentale Agapefeier?", in: ZAC, Vol. 16 (2012) 279–291.
- GRANT, ROBERT M., *Augustus to Constantine: The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, New York – Evanston, Ill./London 1970.
- VON HARNACK, ADOLF, *Mission und Ausbreitung des Christentums*. Dritte neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage, Vol. 2. Leipzig 1915.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER, "Agapen I". I. In der Alten Kirche, in: TRE, 1. Bd. Berlin/New York 1977, 748–753.
- JOHANNY, RAYMOND, "St. Cyprian of Carthage", in: RAYMOND JOHANNY (ed.): *The Eucharist of the Early Christians*, New York 1978, 156–182.
- "Cyprian of Carthage," in: *The Eucharist of the Early Christians*, New York 1978.
- KELLY, JOHN N. D., *Early Christian Doctrines*, 5th revised edition, reprint, London 1980.
- LAURANCE, JOHN D., "Eucharistic Leader according to Cyprian of Carthage. A new Study", *Studia liturgica*, Vol. 15 (1982) 66–75.
- MAZZA, ENRICO, *The Celebration of the Eucharist. The Origin of the Rite and Development of Its Interpretation*. Translated by Matthew J. O'Connell (A Pueblo Book) Collegeville, Minn. 1999, Chapter 9: "Tertullian and Cyprian", 117–134.
- *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*. Translated by Matthew J. O'Connell (A Pueblo Book) New York 1986.

- MAYES, ROBERT J. H., "The Lord's Supper in the theology of Cyprian of Carthage", in: *CTQ*, 74 (2010) 3–4, 307–324.
- MCGOWAN, ANDREW, "Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity", in: *StLi* 34 (2004) 165–176.
- "Marcion's Love of Creation", in: *Journal of Early Christian Studies* 9.3 (2001) 295–311.
- *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.
- NORDERVAL, ØYVIND, "Simplicity and Power. Tertullian's De Baptismo", in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNV 176/II) Berlin/Boston, Mass. 2011, 947–972.
- ROBERTS, ROBERT E., *The Theology of Tertullian*, London 1924.
- SAGE, MICHAEL M., *Cyprian* (PatMS 1), Cambridge Mass. 1975.
- SAXER, VICTOR, "Tertullian", in: RAYMOND JOHANNY (ed.): *The Eucharist of the Early Christians*. New York 1978, 132–155.
- SCHAFF, PHILIP, *History of the Christian Church*, Vol. 2, 12th ed., New York 1914.
- SCHÖLLGEN, GEORG, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (JAC E. 12), Münster Westfalen 1985.
- SCHRÖTER, JENS, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.
- STÄGER, LORENZ, *Das Leben im römischen Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians*, Zürich 1973.
- SWETE, HENRY B., "Eucharistic Belief in the Second and Third Centuries", in: *JThS* III (1902) 161–177.
- WILLIS, GEOFFREY G., "Saint Cyprian and the Mixed chalice", in: *The Downside Review* 100 (1982) 110–115.

The Eucharist in Early Church Orders

Anders Ekenberg

Abriss

Vier der frühchristlichen sog. Kirchenordnungen werden hier untersucht: die *Didache*, die sog. *Traditio apostolica*, die *Didascalia apostolorum* und die *Apostolischen Konstitutionen*, um sowohl die äußere Form wie auch den Sinn des eucharistischen Mahles in den Quellen klarzulegen. Die wichtigste Veränderung bez. der Form, die diese Quellen bezeugen, besteht in der Umformung der Eucharistie von einem Sättigungsmahl zu einem lediglich stilisierten Mahl. In der Auffassung von der Eucharistie begegnen sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede. In den drei jüngeren Texten wird die eucharistische Erinnerung stark auf Tod und Auferstehung Christi konzentriert. Die Epiklese wird besonders in der *Didascalia* und in den *Konstitutionen* als Wandlungsbitte verstanden. Die Eucharistie als Danksagung, als Opfer und als gemeinschaftsstiftendes Heilmittel wird unterschiedlich zur Sprache gebracht; dennoch zeugen alle vier von der Wichtigkeit und der Besonderheit der Eucharistie im Vergleich mit anderen Mahlzeiten.

1. Introductory remarks

The notion “church orders” is conventionally applied to a number of early Christian documents, originally written in Greek, containing instructions on church life, ministries, worship, moral behaviour and other things.¹ In this essay, the genre issues when it comes to these sources will not be discussed. It will simply be taken for granted that it is reasonable to treat them together, and that the term “church orders” is at least relatively sensible; despite obvious dissimilarities in both form, contents and function the documents have sufficiently much in common to be dealt with as a group.²

The oldest known document of this kind is the *Didache*. The remaining three texts to be discussed here are the so-called *Apostolic Tradition*, the *Didascalia Apostolorum* and the *Apostolic Constitutions*. (The *Apostolic Church Order* and two derivatives of the *Apostolic Tradition*, the *Canones Hippolyti* and the *Testamentum Domini*, will not be treated.³) They are in part interrelated: the *Didache* is used in the *Didascalia*, and the

¹ See esp. the convenient survey of the early church orders in PAUL F. BRADSHAW, *Search*, 73–97.

² For differing views on the genre issues, see esp. ALEXANDRE FAIVRE, “Documentation”; KURT NIEDERWIMMER, *Didache*, 13–15; GEORG SCHÖLLGEN, “Didache”; id., “Gattung”; BRUNO STEIMER, *Vertex traditionis*; GEORG SCHÖLLGEN, “Abfassungszweck”; MARCEL METZGER, “Tradition orale”; JOSEPH G. MUELLER, “Ancient”; NANCY PARDEE, *Genre*.

³ The *Apostolic Church Order* does not treat the Eucharist, and too little is said about it in the *Canones Hippolyti* to merit consideration here. The *Testamentum Domini* will not be discussed because of the lack so far of a sufficiently good edition. (On the textual problems, see the brief treatment in BRADSHAW, *Search*, 86 f.

Apostolic Constitutions use material from the *Didascalia*, the *Didache* and the *Apostolic Tradition*. These sources give us a certain insight into thought and practice in different environments and different periods. Since the *Didache* is dealt with in detail in another contribution to this publication,⁴ it will here be treated comparatively briefly.

The extent to which the four documents are concerned with the Eucharist varies. The *Didache* treats the eucharistic meal first in chapters 9–10 and then a second time, very briefly, in chapter 14. Most of what is said about meals in the *Apostolic Tradition* refers to other meals than the Eucharist, which is nevertheless dealt with in chapters 4 (the Eucharist following the ordination of a bishop), 21.25–37 (baptismal Eucharist), 22 (communion) and 36–38 (communion).⁵ It is unlikely that all these passages stem from the original document, but as we shall see at least parts of some of them do. The *Didascalia* does not say very much about the Eucharist, but it lets us catch a glimpse of a particular form of celebration not witnessed to by the other documents and of some characteristic, though not unique, ways of understanding the Eucharist. Three sections in the *Apostolic Constitutions* deal with the Eucharist: a brief passage in book 2 (2.57), surveying the order of the celebration; two chapters in book 7 (7.25–26), containing a modified version of *Didache* 9–10; and finally the ample liturgy described in detail in book 8 (8.5–15), in earlier research often called the “Clementine Liturgy”. In addition, the Eucharist is briefly mentioned or alluded to in quite a large number of other passages in the *Constitutions*.

After an introduction to the texts themselves and their development (2), this essay will focus on two issues: which shape the celebration of the Eucharist has according to the four sources (3), and which understandings of it are coming to expression in them (4). The essay is rounded off by a brief conclusion (5). The Appendix (6) contains a reconstruction of parts of the *Apostolic Tradition* at a particular stage of its development.

2. The texts

2.1. *Didache*

With most scholars I will in the following suppose that the *Didache* was composed in Syria toward the end of the first century or around the year 100. Likewise, I will take for granted with scholars in general that it was written on the basis of earlier traditions.⁶ I share Dietrich-Alex Koch’s view that the entire text was written by one and the same

An edition of the Arabic version and a new edition of the Syriac are in preparation in connection with the GCS series; see *Jahrbuch 2004* of the Berlin Academy, 304.) Of course, this also affects the reliability of the *Testamentum* in its different versions as textual witness(es) for the *Apostolic Tradition*. Granted that this is a real problem, I have, however, opted for including the *Tradition* in this essay; it would be highly strange to leave it out. On the textual problems in the *Tradition*, see further below, section “2.2. Apostolic Tradition” on page 959.

⁴ DIETRICH-ALEX KOCH, “Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der *Didache*”, in present volume.

⁵ The chapter numbering for the *Apostolic Tradition* in the present article follows that of BERNARD BOTTE, *Tradition*, and the commentary of PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON/L. EDWARD PHILLIPS, *Tradition*; the numbering of “verses” follows the latter.

⁶ For substantial introductions to the textual issues, see WILLY RORDORF/ANDRÉ TUILIER, *Doctrine*, 102–109; NIEDERWIMMER, *Didache*, esp. 48–80.

author and that it is neither possible nor necessary to distinguish between different redactional layers.⁷

Chapters 9–10 undoubtedly mirror what had long been the practice in the communities where the *Didache* developed, namely to celebrate the Eucharist in the form of a full meal. Whether the exhortation in chapter 14.1 to celebrate it on Sundays (κατὰ κυριακὴν κυρίου) also mirrors older practice is a question intertwined with the problem of the emergence of Sunday celebration at large, which cannot be discussed here.⁸

2.2. Apostolic Tradition

Considerable textual problems are connected with the so-called *Apostolic Tradition*.⁹ While the attribution of the document to Hippolytus of Rome cannot probably be sustained any longer, it does indeed seem to have developed out of an early third-century Western church order.¹⁰ It has, however, been expanded over time and modified to such an extent that the original document cannot be reconstructed as a coherent text with any certainty – the assumption underlying the often used reconstructions of the *Tradition* by Gregory Dix and, above all, Bernard Botte.¹¹ What can be reconstructed, and only approximately so, on the basis of the extant textual witnesses – translations and derivative documents – is only a fourth-century version, which will in the following be called “the archetype”. A new preliminary reconstruction of those chapters in the archetype which are the most relevant to the following discussion is contained in the appendix to this essay.

It is to a certain extent possible to say what was contained already in the core document. Already this form of the *Tradition* must, for example, have contained prescriptions concerning the election and ordination of a bishop (now chapters 2–3) and something about the celebration of the Eucharist at such an occasion (chapter 4). How much of the famous “anaphora (or eucharistic prayer) of Hippolytus” in chapter 4 stems from such an early date is extremely difficult to say. The comment in chapter 9 on the thanksgiving prayer to be said at the Eucharist was, however, without doubt found already in a very early form of the *Tradition* and presupposes that a model text for the eucharistic prayer was already then contained in what is now chapter 4.¹² (Chapter 9 presupposes an improvisation practice which was without doubt much less frequent in the fourth century than it had been earlier.) Most of the prescriptions concerning the Eucharist toward the end of the extended treatment of baptism (chapter 21) also seem to derive from the orig-

⁷ See KOCH, “Eucharistievollzug”, section 1.1. With other scholars PARDEE, *Genre*, has recently opted for multiple redactions underlying the present form of the *Didache*; this does not, however, seem entirely convincing. On the other hand, her analysis of the structure of the document is most valuable.

⁸ See lately the succinct *status quaestionis* and discussion in PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON, *Origins*, 3–28.

⁹ See the somewhat more extended – but still brief – discussion on textual issues (textual witnesses, relationship between them and reconstruction principles) in my article “Initiation”, esp. 1012–1018.

¹⁰ An even earlier date for the “core document” (“perhaps from the mid-second century”) has been suggested by BRADSHAW et al., *Tradition*, 14 f. Since the best parallels to the practices prescribed in this earliest discernible version of the *Tradition* are on the whole somewhat later, it seems, however, safer to assume an early third-century date.

¹¹ GREGORY DIX, *Apostolike Paradosis*; BOTTE, *Tradition*. See the introductions to the respective editions.

¹² See further below, section “3.2. Apostolic Tradition” on page 965.

inal document, although some of the terminology used in 21.25–37 in the archetype may have emerged only later.¹³

Chapter 22, on the distribution of communion, most certainly constitutes a fourth-century addition. The chapter as a whole, witnessed to only by the Ethiopic translation and the derivative documents *Canones Hippolyti* and *Testamentum Domini*, presupposes a situation where it is normal to gather a large number of faithful, presumably in a town, for a Sunday Eucharist conducted by the local bishop. In their recent commentary on the *Tradition*, Paul Bradshaw, Maxwell Johnson and Leonard Phillips rightly observe that the chapter is mainly concerned with a correct distribution of roles between different ministers. And, as they say, “[s]uch precision of roles seems more likely to belong to the fourth century or later than the third [...] as does any evidence for parallels to the practices here described”.¹⁴ Chapter 22 aims at reducing the role and importance of deacons and prohibits them to give communion to presbyters. The best parallels to this prohibition are found in canon 18 of the council of Nicaea and other fourth-century sources.¹⁵ The chapter cannot have originated in that period when most of what is found in the *Tradition* was written or in that “house church” structure which is presupposed by many other parts of it. Since it is very difficult to understand why it would have been deleted in the Sahidic translation, had it been contained in the archetype,¹⁶ the most reasonable assumption is that it is a later addition, but an addition – in one particular branch of the textual tradition – made already in the fourth century, before the *Canones Hippolyti* and the *Testamentum Domini* were composed.¹⁷

Chapters 36–37 are usually understood as having originally referred to individual reception of the eucharistic bread at home on weekdays, a practice known from other third- and fourth-century sources.¹⁸ If this is correct, then chapter 38 must – since it deals with the cup – come from another source and must have been added to chapters 36–37 at a secondary stage.¹⁹ All three chapters were included in the archetype. There they referred to communion as part of the celebration in church.

¹³ See my article, “Initiation”, 1025.

¹⁴ BRADSHAW et al., *Tradition*, 136.

¹⁵ Council of Nicaea, can. 18: “It has come to the attention of this holy and great synod that in some places and cities deacons give communion to presbyters, although neither canon nor custom allows this, namely that those who have no authority to offer should give the body of Christ to those who offer [...] All these practices must be suppressed” (transl. N. Tanner, *Decrees*, 1, 15*). What is meant by “canon” here is most probably can. 15 of the council of Arles (314). The clause “if anyone refuses to comply *even after these decrees*” shows that the intention is to reinforce an earlier decision. See also Laodicaea (364?), can. 6: deacons may not sit on the bench of presbyters (etc.); and further Ambrosiaster, *De iactantia Romanorum levitarum*, and Jerome, *Ep. 146 ad Evangelum*, on the pretensions of Roman deacons toward the end of the fourth century.

¹⁶ It is also missing in the Latin translation, which is, however, lacunous in precisely that part where one would expect chapter 22 to be found; this lacuna may therefore not be significant.

¹⁷ Chapter 22 is witnessed to by the Ethiopic translation, the *Canones Hippolyti* and the *Testamentum Domini*. On the date of the respective textual witnesses, see below in the introduction to the appendix (section 6).

¹⁸ “While the titles given to the chapter [sc. chapter 36] in the oriental versions clearly interpret the injunction as referring to fasting before an actual celebration of the Eucharist, the general scholarly consensus is that the chapter was originally intended to refer to the reception of Communion at home on weekdays, as also seems to be the case in chap. 37” (BRADSHAW et al., *Tradition*, 181). The practice in question is witnessed to by, e.g., Cyprian, *De laps.* 26; Basil, *Ep.* 93; Jerome, *Ep.* 49. See OTTO NUSSBAUM, *Aufbewahrung*, 37 f., 266–278; ROBERT F. TAFT, “Home-Communion”.

¹⁹ See BRADSHAW et al., *Tradition*, 180–185.

2.3. *Didascalía Apostolorum*

The *Didascalía Apostolorum* was originally written in Greek but has not come down to us in its entirety in the original language. Considerable parts of the Greek text are known thanks to the fact that it is used extensively in books 1–6 of the *Apostolic Constitutions*, but apart from that, only one fragment is extant in Greek. Every reconstruction of the *Didascalía* is therefore largely dependent on the early translations into Syriac and Latin; there are also later translations, from Syriac into Arabic and from Arabic into Ethiopic.²⁰

It is generally held that the Greek *Didascalía* was composed in Northern Syria during the first half of the third century. The document has not, however, been preserved in its original shape. Recently, Alistair Stewart has attempted an analysis of the development of the text. He assumes three main stages of redaction: (1) the composition of the original document in the early third century, on the basis of earlier sources and traditions; (2) a later “deuterotic” redaction in the early fourth century, stressing that Christians must not follow the δευτέρωσις, the “second legislation”, i.e., the ritual and food laws of the Pentateuch; and (3) an “apostolic” redaction, also in the early fourth century, ascribing the prescriptions, with some new additions, to the twelve apostles.²¹ In the following, I will provisionally adhere to Stewart’s analysis.²²

2.4. *Apostolic Constitutions*

The text of the voluminous *Apostolic Constitutions* has been convincingly established in the Sources Chrétiennes edition by Marcel Metzger. The collection was composed in Antioch ca. 375–380 on the basis of the *Didascalía* (books 1–6 of the *Constitutions*), the *Didache* and other “Jewish-Christian” traditions (book 7), and finally the *Apostolic Tradition* and some other material (book 8). The whole is marked by thorough rewriting on the part of the compiler, who was in all probability identical to the author of an extant commentary on Job and the longer, interpolated version of the Ignatian letters.²³ The theological stance of the author was not entirely orthodox, on the standards of the councils of Nicaea and Constantinople,²⁴ but to characterise him as an Arian or even a semi-Arian is, as in the case of many other fourth-century non-Nicene authors, misleading.²⁵

²⁰ See esp. ARTHUR VÖÖBUS, *Didascalía*; ALISTAIR STEWART-SYKES (now Stewart), *Didascalía*.

²¹ STEWART-SYKES, *Didascalía*, esp. 77–81.

²² Cf. the on the whole positive estimation of Stewart’s hypothesis in the reviews by both Bradshaw and Rouwhorst. Somewhat more sceptical is the evaluation in BART D. EHRMAN, *Forgery*, 345–348.

²³ For introductory information on the *Apostolic Constitutions* and the other works by the same author, see esp. MARCEL METZGER, *Constitutions*, 1, 13–62, and DIETER HAGEDORN, *Hiobkommentar*, esp. xxxiv–lxvii. Whether the *Constitutions* were in fact composed by an individual, as Hagedorn maintained, or by a team in an “atelier”, as Metzger proposed, is a question which can be left open here; in order to simplify things I will in the following speak of “the author” or “the redactor”. The validity of the assumption that the *Constitutions*, the commentary and Job and the interpolations in the long version of Ignatius’ letters were written by the same author has been further tested and confirmed in my article “Prayers”.

²⁴ On the theology of the author, see METZGER, *Constitutions*, 2, 10–39.

²⁵ “[T]here was no such thing in the fourth century as a single, coherent ‘Arian’ party. Those who suspected or openly repudiated the decisions of Nicaea had little in common but this hostility [...] The textbook picture of an Arian system, defended by self-conscious doctrinal dissidents, inspired by the teachings of the Alexandrian presbyter, is the invention of Athanasius’ polemic” (ROWAN WILLIAMS, *Arius*, 233 and 234). See also, e.g., DAVID M. GWYNN, *Eusebians*.

As was mentioned above, the *Apostolic Constitutions* deal extensively with the Eucharist. The most important passages, 7.25–26 and 8.5–15, are very different indeed. The section 7.25–26 contains a modification of *Didache* chapters 9–10, including a reworking of the prayer in *Didache* 9 into an anaphora or eucharistic prayer (in the manuscripts called an εὐχαριστία μυστική). Some scholars have thought that this text would mirror early eucharistic praying in parts of Syria and have even called it a “palaeoanaphora”.²⁶ However, detailed analysis of 7.25–26 shows that the reworking is in its entirety to be ascribed to the author of the *Constitutions* and was probably not expected to be used in practice.²⁷

Accordingly, what is said about the Eucharist in the *Constitutions* consistently reflects the author’s own views and presupposes the liturgical practices of that non-Nicene Christian milieu in Antioch toward the end of the fourth century to which he belonged. Very much of what is said about the Eucharist in the *Constitutions* can be fruitfully compared to, and is both confirmed and enlightened by, the eucharistic theologies of John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia.²⁸

3. The shape of the Eucharist

The four texts witness to different ways of celebrating what is in all of them called or supposed to be called “the eucharist”, ἡ εὐχαριστία. The same term is also in all of them used about the food and drink received during the celebration.

3.1. *Didache*

The often studied chapters 9–10 of the *Didache* contain prescriptions for a meal that is expressly called ἡ εὐχαριστία. That this meal is to be understood as a Eucharist – a real correspondence to the Eucharist or the Lord’s Supper in later Christianity – has often been questioned.²⁹ However, the hesitation to accept it as such has often been caused by anachronistic understandings of a “real” Eucharist, above all the expectation that a eucharistic ritual must contain “the words of institution”, i.e., an explicit reference to Jesus’ words over the bread and cup at the last supper. That this is anachronistic has been eloquently shown by liturgical scholars during the last decades. Summarising these studies, Robert Taft wrote in 2003: “Although theories on the origins and evolution of the pristine anaphora remain in flux, one point of growing agreement among representative scholars [...] is that the institution narrative is a later embolism – i.e., interpolation – into the earliest eucharistic prayers.”³⁰

²⁶ See esp. ENRICO MAZZA, *Origins*, 42–65.

²⁷ See my article, “Prayers”, the conclusion of which concurs with ROBERT CABIÉ, “Prières”.

²⁸ On the eucharistic theology of these two authors, see the contribution of RUDOLF BRÄNDLE to this publication, “Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia”.

²⁹ The most important hypotheses then advocated have been two: (1) what is meant is a non-eucharistic meal, but the prayers stem from “real” eucharistic prayers; (2) what is meant is a satisfying meal followed by the celebration of the “real” Eucharist. The first hypothesis was lined out by ERIK PETERSON, “Probleme”, and taken up by JOHANNES BETZ, “Eucharistie”, the second (introduced already by Th. Zahn, M. Dibelius and others) is followed by, e.g., RORDORF/TUILIER, *Didache*, 43–48, and NIEDERWIMMER, *Didache*, 179 f. For a survey over different proposals, see NIEDERWIMMER, *Didache*, 177–179.

³⁰ ROBERT F. TAFT, “Mass”, 490. On p. 490 f. Taft provides a convenient list of early eucharistic prayers

The thought that the reading of the institution narrative had more or less from the start been part of the celebration has been taken for granted in a lot of literature on the early Eucharist. This is a clear example of how deeply and unfortunately influenced scholars have been of later church viewpoints, in this case especially Western medieval and post-medieval thought patterns.³¹

What is presupposed by *Didache* chapters 9–10, and certainly also chapter 14, is a celebration of the Eucharist in the form of a full, satisfying meal – obviously in the evening – surrounded by prayers for which texts are given in chapters 9 and 10.³² These texts may, especially in their stress on “revelation” and “knowledge”, to a certain extent be influenced by the fact that a *baptismal* Eucharist is thought of; this coincides well with the placement of chapters 9–10 immediately after the baptismal catechesis (chapters 1–6) and the prescriptions concerning baptism (chapter 7, supplemented a propos 7.4 by prescriptions on fasting, and a propos fasting on prayer, chapter 8).³³ Nothing, however, invites one to believe that the baptismal Eucharist would have been essentially different from how the regular Eucharists were held. Therefore, chapters 9–10 permit a general reconstruction of the eucharistic meal practice in the *Didache* communities. I share Dietrich-Alex Koch’s conviction that the description in chapters 9–10 mentions all essential elements of the meal – though perhaps not of what might have followed after it (see soon below).

The text permits a broad reconstruction of the order of the meal, an order confirmed by our general knowledge of meals in both ancient Judaism and the Graeco-Roman world at large.³⁴ The key to this reconstruction is the sequence in which the different ingredients in the meal are mentioned, as well as the phrase “after having been satisfied (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι)” in 10.1. They permit the following schematic description of the presupposed order of the meal gathering:

1. Introductory blessing over a cup of wine (9.2)
2. Blessing over a bread, which is then broken and distributed (9.3–4)
3. The (satisfying) meal itself (cf. 10.1, μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι)
4. Thanksgiving prayer (10.2–5)
5. Symposium/continued being together (?)

Whether the meal, in accordance with standard ancient banquet practice, was followed by a *symposium* or some other kind of being together is not clear but highly probable. This would supposedly have been the framework of such things as reading from the Scrip-

without an institution narrative. See further, e.g., BRADSHAW, *Search*, 118–143; ANDREW B. MCGOWAN, “Liturgical Text”; PAUL F. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 1–23.

³¹ There is perhaps a growing awareness of this among biblical scholars also. See KOCH’s contribution to this volume, esp. section “4. Die Funktion der Mahlgebete und der rituelle Charakter des Gemeindemahls” on page 857.

³² Koch maintains in his contribution to this volume (section “3. Der Aufbau von Did 9 und 10” on page 851, footnote 18), on the basis of the parallel between 9.1 and 8.2, that the prayers in chapters 9–10 are meant as more than “model prayers”, namely as compulsory texts. However, already the permission (10.7) for prophets to “give thanks as much as they want (εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν)” seems to modify this and to leave the possibility open for other formulations of the prayers at the Eucharist than those contained in 9.2–4; 10.2–5.

³³ See JONATHAN DRAPER, “Ritual Process”.

³⁴ See, apart from several contributions to the present publication, e.g., MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl; Symptotica* (ed. Murray); DENNIS E. SMITH, *Symposium*; BERND KOLLMANN, *Ursprung*; VALERIY ALIKIN, *Gathering*; HANS J. STEIN, *Mahlfeiern*.

tures, conversation and teaching, and further praying.³⁵ Anyhow, it is obvious that the Eucharist here *consists of* – not only: is included in or follows after – the meal, and that the meal has the sequence wine–bread, not vice versa.³⁶ Basically the same practice, with or without the sequence wine–bread, is presupposed by Paul in his discussion of the Corinthian meals (1 Cor 10:16–17; cf. 11:17–34; 12:1–14:40). A Eucharist in the form of a full meal is undoubtedly also presupposed, for instance, when the letter of Jude mentions the ἀγάπαι of the community (Jude v. 12) and when Ignatius speaks of the εὐχαριστία and the ἀγάπη without making any distinction whatsoever between the two (IgnEph 13.1; IgnPhld 3.3; 4.1; IgnSm 7.1; 8.1–2).³⁷

The term used for the meal, εὐχαριστία, emphasises the formative role of the three prayers in chapters 9–10, all being precisely thanksgiving prayers (introduced by εὐχαριστοῦμεν). They are Christian versions of traditional Jewish meal prayers: the *qid-dush* over the wine, the *qiddush* over the bread, and the grace after meals, *birkat ha-mazōn*. The first two, however, in the case of *Didache*, centre on the thanksgiving, not for ordinary wine and bread, but for God's having revealed "the holy vine of David" and having revealed "life and knowledge", in the second one followed by a prayer for the eschatological gathering of the church, based on an allusion to the bread: "As this broken bread was scattered over the mountains but has been gathered into one, so may your church be gathered [...] into your kingdom" (9.4). The third one does not follow the later established normal sequence of motives in the Jewish grace after meals, but instead one gives thanks, first, for God having let his Name dwell in "our hearts" as well as for having revealed "knowledge, faith and immortality", and, second, for the creation and for food and drink but especially for "spiritual food and drink"; the third and concluding part of the prayer is an intercession for the church and a prayer for the gathering of it into God's kingdom.

Who presides at the Eucharist is not explicitly said in chapters 9–10, but the prescription in 10.7, "but permit the prophets to give thanks (εὐχαριστεῖν) as much as they wish", presupposes that it not seldom happens that a "prophet" (προφήτης) says the ritual prayers. (The practice of honouring an important visitor by letting him speak the eucharistic prayer[s] is witnessed to by later sources as well.) In all probability, chapters 9–10 refer to a community structure where (often visiting) "prophets and teachers" have an important role to play (cf. chapters 11–13). The εὐχαριστεῖν in 10.7 does not seem to refer to the concluding thanksgiving only, but to all the ritual prayers spoken at the meal, which are all thanksgiving prayers (εὐχαριστοῦμέν σοι κτλ.).³⁸ Whether the position in

³⁵ On the sequence between readings etc. and the meal itself, see further below, section "3.2. Apostolic Tradition" on page 965 (on Justin, *Apol.* 1.67).

³⁶ On the issue of sequence, see ANDREW B. MCGOWAN, "First Regarding the Cup".

³⁷ On Ignatius, see the contribution of LOTHAR WEHR, "Die Eucharistie in den Briefen des Ignatius von Antiochien", in this publication, section "2. Eine Eucharistiefeyer oder mehrere religiöse Mähler?" on page 887.

³⁸ I am not convinced by Koch's view ("Eucharistievollzug", section "3. Der Aufbau von Did 9 und 10" on page 851, and "Eucharistic Meal"), that 10.7 would refer to "free prayers" during the meal – "zusätzliche freie Gebete im Mahlverlauf" – and not to the ritual thanksgiving prayers themselves. The placement of what is said in 10.7, immediately after the text of one of the ritual prayers (and possibly acclamations, 10.6), makes the latter the preferable interpretation. The δέ introducing 10.7 seems indeed to be adversative (unlike the preceding instances of δέ at 9.1 and 10.1, but like the δέ introducing 9.5), and it seems to signal an exception to the normal rule: "But (δέ) allow the prophets to give thanks as much as they want (ὅσα θέλουσιν)", i.e., without an obligation to follow the prescribed ritual texts or the normal contents of these.

the text of the acclamations and exhortations in 10.6 reflects the actual order of service seems, however, uncertain.

Chapter 14 (forming a close unity with chapter 15) seems to signal that the *Didache* was composed at a stage of transition into that order which is witnessed to by later sources, where the one presiding at the Eucharist is always a recognised local church official.³⁹ Chapter 14 forms a single unity with the exhortation in chapter 15 to appoint “bishops” or “overseers” (ἐπίσκοποι) and “deacons” or “helpers” (διάκονοι); the οὖν introducing 15.1 is to be noted. The ἐπίσκοποι are said to perform the offices of “prophets and teachers”,⁴⁰ which, because of the immediate connection between chapters 14 and 15, not least must mean presiding and praying at worship services; by electing “bishops” (assisted by “deacons”) the communities will no longer be as dependent on “prophets and teachers” as they have used to be.

The main stress in chapter 14 is not on describing the shape of the eucharistic meal but on having the target communities understand, (1) that the sacred meal should be celebrated on Sundays, perhaps to the exclusion of Sabbaths (which could perhaps explain the pleonastic κατὰ κυριακῆν κυρίου); and, even more importantly, (2) that it must be celebrated in such a way that it becomes a “pure sacrifice”, that sacrifice which is spoken of in Mal 1:10–12. The urge that the meal is to be held “after you have, before, confessed your faults (προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν)”,⁴¹ concurs with the exhortation in 4.14 and several Old Testament, early Jewish and early Christian texts, not to pray or participate in prayer or sacrifices without having first confessed one’s sins against others or having reconciled oneself with others.⁴²

3.2. Apostolic Tradition

It has been maintained⁴³ that the *Apostolic Tradition* in its early third-century shape also presupposed that the Eucharist was held in the form of a full meal. Most scholars have, however, claimed or simply taken for granted that it presupposed what would eventually become almost universal practice: a morning gathering with Eucharist in the form of an only stylised repast with bread and wine, preceded by readings from Scripture,

³⁹ Chapter 15 refers to a structure where the communities are lead collectively by leaders (here called ἐπίσκοποι but in other sources πρεσβύτεροι), assisted by διάκονοι. There is no hint in the *Didache* of that threefold ministry (bishop–presbyters–deacons) which is attested to in the Ignatian letters. The point in chapter 15 is surely that the target communities are not to rely any longer on charismatics (“prophets”), but to opt for a more stable leadership structure. Unfortunately, the issue of eucharistic ministry cannot be dealt with in detail here.

⁴⁰ This utterance obviously refers to the ἐπίσκοποι, though it is included in a passage speaking of both ἐπίσκοποι and διάκονοι. There seems to be no support in other early Christian texts for assuming that it would mean the deacons.

⁴¹ With most commentators I accept Gebhardt’s emendation προεξομολογησάμενοι instead of manuscript H’s προσεξομολογησάμενοι. RORDORF/TUILLIER, *Didache*, 68 and 192, prefer H’s reading, but with insufficient arguments. As NIEDERWIMMER, *Didache*, 236 (note 13) says, the verb here is to be compared to προειπόντες 7.1 and προνηστευσάτω 7.4. The author is anxious, not only about the correct manner of celebrating baptism and Eucharist, but also about the necessary preparation for them. On the other hand, Niederwimmer’s repeated talk of “Beichte” in this connection (cf. already the title given by him to 14.1–3: “Über Beichte und Versöhnung”) appears to be anachronistic.

⁴² See, e.g., Eccl (Sir) 7:8–9; 28:2–5; Matt 5:22–23; *T. Isaac* 4.18–22, 39; *b. Yoma* 87a.

⁴³ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 510–513. “Bei Hippolyt ist auch Eucharistie ein reguläres, sättigendes und am Abend stattfindendes Mahl” (513).

homily, prayers and a kiss of peace. Certain parts of the document, above all chapter 22 (a fourth-century addition) and 36–38 in their present shape, but also chapter 4 and 21.25–37, undoubtedly presuppose the latter form.⁴⁴ And, in view of the *Tradition's* witness to evening meals which are not easily interpreted as eucharistic,⁴⁵ it seems reasonable to assume that the Eucharist, when commented upon in the *Tradition*, is consistently thought of as what I have called a stylised meal, held in the morning.⁴⁶ The most important third century Western witnesses for a celebration of the Eucharist Sunday mornings are the *Tradition* and Cyprian.⁴⁷

The regular Sunday Eucharist is never described in full in the *Tradition*. Glimpses of its shape in the early third century are given by what is said about the Eucharist in chapters 4 and 21, and chapter 22 gives some supplementary details (but then concerning the shape of the Eucharist at a later date). Both chapter 4 and chapter 21 concern the Eucharist at particular occasions – ordination of a bishop; initiation – but both chapters presuppose that the celebration itself has the following shape, which can safely be assumed to have been the form which regular Sunday Eucharist also had in the milieu where the *Tradition* originated:

1. The deacons bring bread and wine (mixed with water) to the celebrant
2. The celebrant says a eucharistic prayer over the bread and the cup
3. Broken bread and the cup are distributed to those present

This shape of the eucharistic celebration should be compared to the one described in Justin's first *Apology*:

And on the day named after the Sun [= Sunday] all who live in cities or in the countryside come together [make a συνέλευσις] to one place. The remembrances of the apostles or the writings of the prophets are read as long as time permits. Then, when the reader has finished, the president (ὁ προεστῶς) makes a speech by which he instructs and exhorts to the imitation of these good things. Then we all rise together and pray. As we said before [= 1.65], when our prayer is ended, bread and wine and water are brought forward, and the president in like manner [as the one described earlier = 1.65] offers prayers and thanksgivings (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστία) according to his ability (ὅση δύναμις αὐτῷ), and the people assent, saying Amen. There is a distribution to

⁴⁴ So also, e.g., ALIKIN, *History*, 97–101; BRADSHAW et al., *Tradition*, *passim*.

⁴⁵ *Ap. Trad.* 25 in its present form presents severe textual problems, which cannot be discussed here. It is in the main only preserved in the Ethiopic version, though its existence (in one form or another) in the archetype or a somewhat later fourth century text is also witnessed to by *Canones Hippolyti* and *Testamentum Domini*; see BRADSHAW et al., *Tradition*, 156 f. The information contained in all three textual witnesses does not fit with what is otherwise known about early *eucharistic* liturgies and, therefore, undoubtedly refers to another kind of meal – as do the following chapters in the *Tradition*.

⁴⁶ So also ALIKIN, *History*, 97–101. Alikin unfortunately misquotes the *Apostolic Tradition* chapter 25 as saying that the bishop is not to say “Lift up your hearts” at the evening meal “for that is said in the morning Eucharist” (97 note 74). As he notes, the Greek noun used here must have been ἀναφορά: “for that is said at the oblation”. Nothing is said about the time of the day. In spite of that, it seems entirely sensible to interpret the statements about the Eucharist in the *Tradition* as referring to a celebration in the morning.

⁴⁷ On Cyprian and the Eucharist, see ØYVIND NORDERVAL'S contribution to the present volume, “The Eucharist in Tertullian and Cyprian”. The most important passage in this connection in Cyprian is *Ep.* 63.16, which – as ALIKIN says (*History*, 99) – shows that the Sunday morning Eucharist is considered even more important than the Sunday evening meal.

each and a partaking of that over which thanks have been given, and to those who are absent a portion is sent through the deacons (*Apol.* 1.67; cf. 1.65).⁴⁸

Like, for example, Tertullian, Origen and Cyprian, the *Tradition* presupposes a eucharistic celebration with only one single thanksgiving prayer over the bread and the cup together and no longer, as in the *Didache*, different prayers at different occasions during the meal.⁴⁹ As was said before, it seems reasonable to assume that the *Tradition* has a morning celebration of the Eucharist, not a full evening meal, in view. Not only the late chapter 22 but also 21.33–34 and the form of the reception of the bread and cup(s) prescribed there undoubtedly presuppose a stylised meal, not a full meal.

The *Tradition* (4.1) presupposes that the gifts brought forward by the deacons when the Eucharist begins have been offered by members of the community; the faithful are supposed to bring “offerings” (προσφοραί).⁵⁰ For the thanksgiving prayer which is then spoken over the bread and the cup a text is given in chapter 4. In the second part of chapter 9, without doubt contained already in the earliest version of the document, this text is characterised only as a model. The celebrant is not expected to recite a fixed text, but to say the prayer “according to his ability”:

The bishop shall give thanks according to what we said before. It is by no means necessary that he says the very words above, as if he were to declaim them by heart, when he gives thanks to God; instead, each one is to pray according to [his] ability (κατὰ τὴν δύναμιν). If someone has the ability to say a lengthy and solemn prayer, then that is good. But if [someone prays] in a more modest way, do not hinder him [to do so]. Only he must pray fittingly in an orthodox way (*or:* in a way marked by sane orthodoxy) (*Ap. Trad.* 9.3–5).⁵¹

This passage confirms that a model text for the anaphora had indeed been included already in the original version of the *Tradition*. The text as we now have it (4.3–13) – one of the most well-known early Christian liturgical texts, a text which has been enormously influential in 20th century liturgical renewal and has been discussed innumerable times –

⁴⁸ On Justin and the Eucharist, see further ANDREAS LINDEMANN’s contribution to this volume, “Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus”. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 500–509, ALIKIN, *History*, 94 f., and BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 61–77, consider it certain or at least likely that Justin reports of a full eucharistic meal in the evening, not a stylised repast in the morning. In view of Justin’s description and of the information found on the shape of the celebration in Tertullian’s writings it seems best to assume that the *Apostolic Tradition* presupposes that the normal Sunday Eucharist was preceded by a “liturgy of the word”.

⁴⁹ In the case of eucharistic celebrations at baptism and ordination (cf. chapters 4 and 21), the ordinary liturgy of the word preceding the Eucharist may perhaps have been somehow replaced by the specific ceremonies in question. This cannot, however, be said with any certainty. In the order of initiation, there is talk of a vigil during the foregoing night containing readings and instructions, at least for the catechumens: “They are to spend the whole night awake, and one is to read to them and instruct them” (20.9). This vigil may have worked as a replacement, at baptisms, for the normal liturgy of the word. The prayer and the kiss at the end of the liturgy of the word mentioned by Justin are mentioned in the *Tradition* as well; see 21.25–26; and cf. 4.1; 18.1–4.

⁵⁰ Offerings on the part of the faithful are mentioned several times in the *Tradition*; cf. 20.10; 23.3–4; 24; 31–32. Offerings for the celebration of the Eucharist are mentioned in 20.10, where it is said that those to be baptised “are not to bring anything with them, except that which each one brings for the Eucharist. It is namely proper for one who has been made worthy to bring an offering at that time.” That the one who is baptised is expected to bring an offering marks that he/she is from now on, after baptism, a full member of the community.

⁵¹ Cf. the remarks on this approximate reconstruction of the text in the appendix below. On the improvisation of eucharistic prayers in earliest Christianity, see esp. ALLAN BOULEY, *Freedom*; ACHIM BUDDÉ, “Improvisation”.

may, however, have been modified in several ways on its way from the original document to the archetype.⁵² It may to a certain extent be influenced by the fact that it constitutes a eucharistic prayer for a particular occasion, namely the ordination of a bishop,⁵³ the thanksgiving for having been held worthy “to stand before you and serve you as priests (ἱερατεύειν σοι)” is, like the rest of the text, said on behalf of the entire community (“we”) but may well allude especially to the newly ordained bishop, who is supposed to recite the prayer, and coincides with the “high-priestly” theology of the episcopate in the document. On the other hand, 9.3–5 refer to the prayer in chapter 4 as a model text for a eucharistic prayer in general. Therefore, the connection of the text to the ordination of a bishop must not be overemphasised.

In how far 4.3–13 give us insight into the form and contents of the prayer over bread and cup already in the first half of the third century, in the milieu where the *Tradition* was composed, is, however, very difficult to say. The prayer does indeed have some archaic features (the *παῖς* and the *λόγος* Christology, considerable similarities to Irenaeus and early Paschal homilies, etc.),⁵⁴ but then in combination with elements and formulations that have most probably evolved later, for instance the invocation of the Spirit over “the offering of the church” and the institution narrative. (The text is one of the oldest extant early Christian eucharistic prayers to contain an institution narrative.⁵⁵) How this combination of old and younger elements is to be explained is not obvious: whether as the result of successive additions to or modifications of a primitive text, or as the result of a fourth-century composition using several archaic elements and expressions.⁵⁶ It was perhaps not composed until in the early fourth century, as Matthieu Smyth has recently argued; but in that case it must, because of what is said about the thanksgiving in chapter 9, have replaced an older text of whose contents and wording nothing certain can be said, except that it was a prayer of thanksgiving meant to be said with the intention of articulating somehow the offering of bread and wine, the symbols of the body and blood of Christ (cf. 2.1.27). The proposal of Enrico Mazza that the text would have evolved out of a prayer structure akin to the Jewish *birkat ha-mazōn*⁵⁷ is perhaps not impossible, but the structural similarity between the prayer in chapter 4 and this particular Jewish prayer is hardly obvious.⁵⁸ The text as we have it in *Tradition* chapter 4 is probably better taken as

⁵² See further below, section “4.2. Apostolic Tradition” on page 974.

⁵³ See esp. KURT KÜPPERS, “Einheit”. One of the most obvious signs of this in the text is found at 4.11: “you have held us worthy to stand before you and serve you as priests (ἱερατεύειν)”. On the bishop’s ministry as a (high) priesthood in the *Apostolic Tradition* – a counterpart to the (high) priesthood of the Old Testament – see BRADSHAW et al., *Tradition*, 33–35. This motif encounters repeatedly in the document: 3.2, 4–5; 8.2; 34.

⁵⁴ See BRADSHAW et al., *Tradition*, 44–46.

⁵⁵ Perhaps, though, not the oldest one. The narrative is also found in the anaphora in the *Euchologion* of Sarapion of Thmuis (*Prex Eucharistica*, 128–132), as well as in the anaphora on the so-called Barcelona papyrus (see MICHAEL ZHELTOV, “Anaphora”). Both of these are approximately as early as – or perhaps even a little older than – the text in the archetype of the *Apostolic Tradition*. For Sarapion’s prayer, see esp. MAXWELL E. JOHNSON, *Prayers, passim*; id., “Baptismal Rite”. On the anaphora of the Barcelona Papyrus, see, apart from Zheltov’s edition, PAUL F. BRADSHAW, “The Barcelona Papyrus”.

⁵⁶ The former explanation is advocated by BRADSHAW et al., *Tradition*, 37–48, as also by, e.g., ROBERT J. DALY, “Trinitarian Theology”, 260–262. For the latter explanation, see MATTHIEU SMYTH, “Anaphora”; cf. also G. Rouwhorst’s review of BRADSHAW et al., *Tradition*.

⁵⁷ MAZZA, *Origins*, 149–176.

⁵⁸ One of the main points in Mazza’s analysis is to demonstrate the structural similarity between the two. His analysis, however, is not based on the structural markers found on the surface of the respective texts themselves and is therefore unconvincing.

an early and comparatively simple example of that particularly “West Syrian” anaphoral structure which, with considerable additions, is witnessed to by, for instance, the anaphoras of the Twelve Apostles, of John Chrysostom and Basil, and of the anaphora in the eighth book of the *Apostolic Constitutions* (on which see further below).

21.31 seems to indicate that the breaking of the bread is not, as in later liturgies and in a late addition to 22.1, an action performed before one starts distributing communion. Instead, it appears to be presupposed that the celebrant step by step breaks pieces of the bread which he then immediately distributes to each communicant. In how far the distribution formulas contained in 21.31–37 (as reconstructed in the appendix) derive from the earliest version of the *Tradition* is not entirely certain. However, it is reasonable to assume that they are early. They run: “Bread from heaven in/through Christ Jesus” (presumably ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), and “This is the blood of Christ Jesus our Lord” (τοῦτ’ ἐστὶν τὸ αἷμα Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν) (21.31, 34).

3.3. *Didascalia Apostolorum*

The *Didascalia*, already in its original third-century redaction, presupposes that Sunday worship has the same basic shape that has already been discussed: a liturgy of the word (to use modern terminology) followed by celebration of the Eucharist in the form of a stylised meal.⁵⁹ This fact shines through in a passage admonishing the readers not to stay away from the assembly:

Since you are members of Christ you should not scatter yourselves from the church by failing to gather with the others. [...] [D]o not tear or scatter his body, nor lend precedence to worldly affairs over the word of God, but put them aside each Lord’s day and hurry to the church; for she [sc. the church] is your glory. For what excuse shall they who do not assemble on that day to hear the saving word and to be nourished with the divine and everlasting food, give to God (13/2.59)?

That the same basic shape of the celebration was followed continuously from the early third century into the fourth, in the tradition represented by the *Didascalia*, is confirmed by the “deuterotic” redaction, speaking of eucharistic celebrations not only in the congregations but also in cemeteries:

[G]ather [even] in the cemeteries to read the Holy Scriptures and offer your prayers and your rites to God without observance [of the Old Testament prohibition of contact with the dead] and offer an acceptable Eucharist, the likeness of the royal body of Christ, both in your congregations and in your cemeteries and on the departure of those who sleep. You set pure bread before him, which is formed by fire and sanctified by the invocation, offering without demur and praying for those who sleep (26/6.22).

Already the original redaction shows considerable interest in decent behaviour in church and the correct fashioning of the liturgical room, with separate places for ministers and faithful, men and women, etc. The passage in question (12/2.57) presupposes that the regular worship services are held in some kind of church, not only in private homes.

An interesting detail is found in the latter part of chapter 12/2.58, in a passage pertaining to the original redaction. It is said there that the local bishop is to ask a visiting

⁵⁹ *Didasc.* 21 presupposes that the Eucharist (at Passover) is followed by a real meal: “And then offer your oblations [sc. the eucharist]; and after this eat and enjoy yourselves, and rejoice and be glad.”

bishop, if there is one, to “offer the oblation”, i.e., to say the eucharistic prayer(s), or at least to “speak over the cup”. This must reflect a practice where the blessing over the bread and the blessing over the cup are, or still are, separate units, i.e., not having taken the shape of a cohesive eucharistic prayer. The most famous example of a similar prayer is the ancient East Syrian anaphora of Addai and Mari: one single prayer consisting of clearly separated blessings and prayers, though not precisely separate blessings over bread and cup.⁶⁰ The prayer structure presupposed by *Didasc. 12/2.58* had probably been created through a simple juxtaposition of two separate blessings which had originally been said at different occasions at a meal Eucharist.

3.4. *Apostolic Constitutions*

The liturgy presupposed and prescribed in the *Apostolic Constitutions* 8.5–15 (and briefly delineated in 2.57) is an elaborate liturgy to which the closest parallels are found in the allusions and quotations from liturgy in the writings of John Chrysostom,⁶¹ but a liturgy still having the same macro-structure as the one found already in Justin’s description of the Sunday service. (The Eucharist is now of course only a stylised meal, not a real meal.) The liturgy has here acquired its classical “West Syrian” shape, which was to be further developed in the subsequent centuries. The Eucharist, preceded by readings, homily, intercessions and a kiss of peace, is presupposed to be celebrated in the morning. The order of the service is laid down in detail, as is also the wording of the prayers. The single element on which the redactor has spent most energy is the very long anaphora at 8.12, a text which Marcel Metzger in his edition calls “the most important part, in all respects, of the compilation”.⁶² It mirrors certain “West Syrian” conventions when it comes to the structure and contents of the anaphora which had evidently been firmly established in Antioch in the course of the fourth century, but it also reflects the non-Nicene theological views of the compiler himself.⁶³

The order of service prescribed in both 2.57 and 8.5–15 (almost identical to the one presupposed by John Chrysostom) can be schematically described in the following way:

A. Liturgy of the word

Old Testament readings followed by a Psalm (2.57.5–6; 8.5.11)

New Testament readings incl. Gospel (2.57.7–8; 8.5.11)

Exhortations/homily (2.57.9; 8.5.11–12)

Dismissals + intercessions (2.57.14, 16, 18–20; 8.6–11; 8.12.1–2)

B. Liturgy of the Eucharist

⁶⁰ For a recent study of this prayer, see STEPHEN B. WILSON, “Anaphora”. Earlier studies on it include, e.g., ANTHONY GELSTON, *Prayer*. The oldest extant version of it – undoubtedly already marked by secondary additions and alterations – was published by WILLIAM F. MACOMBER, “The Oldest Known Text”.

⁶¹ FRANS VAN DE PAVERD, *Geschichte*, accordingly uses both the *Constitutions* and the writings of John Chrysostom as sources for describing late fourth-century Antiochene liturgy. See also METZGER, *Constitutions*, 2, 81–84.

⁶² METZGER, *Constitutions*, 3, 179 (footnote): “Cette longue anaphore constitue, à tous points de vue, la pièce la plus importante de la compilation.”

⁶³ The bibliography on the prayer in *Constitutions* chapter 8 is extensive. For a recent study of it (with earlier literature), see RAPHAEL GRAVES, “Anaphora”. For examples of formulations in it giving expression to the compiler’s own specific theology, see esp. METZGER, *Constitutions*, 2, 10–39, *passim*, as well as Metzger’s notes to the text and the translation, 3, 179–205.

Kiss of peace + preparation of bread and wine (2.57.15, 17; 8.11.7–11; 8.12.3–4)
 Anaphora (2.57.21; 8.12.4–51)
 Intercession (8.13.1–10)
 Communion (2.57.21; 8.13.11–17)
 Thanksgiving prayer + blessing (8.14–15)

The dissimilarities in detail between 2.57 and 8.5–15 are easily explained and need not bother us here. However, a number of significant traits in the eucharistic liturgy of the *Constitutions*, as compared to the earlier treated sources, should be noted.

The liturgy of the *Constitutions* is, like the one in the *Apostolic Tradition*, a eucharistic liturgy in connection with the ordination of a bishop. It is more ample and more regulated in detail than is the case in the liturgies presupposed or prescribed by the earlier church orders. Nonetheless, the preparation of the gifts on the altar is still supposed to be only just that: a preparation of the gifts, taken care of by the deacons, and no procession with the gifts as in later liturgies is foreseen. On the other hand, not only the liturgy of the word but also the eucharistic liturgy is marked by that preference for rather long intercessory prayers which is characteristic of Eastern liturgies from the fourth century and later. Two such intercessions occur in the eucharistic liturgy: at the end of the anaphora (8.12.40–49) and immediately after it (8.13.1–10).

The anaphora in 8.12.4–51 uses significant parts of the much shorter anaphora in the *Apostolic Tradition* chapter 4. The whole has a structure characteristic of the “West Syrian” anaphoras from the second half of the fourth century (or perhaps a little earlier) and onwards: starting with praising God for (who he is and for) creation, a praise culminating in the *Sanctus* (“Holy, holy, holy ...”), it continues by praising God for his redemptive work through the Son and leads up to a prayer for the Holy Spirit, followed by intercessions. The prayer is much longer than all other “West Syrian” anaphoras, but the basic layout of the prayer is the same as in them:

Greeting + introductory exhortation (“Lift up your hearts” etc.) (8.5.4–5)
 Praise to God for being the one he is (8.5.6–7), for creation (8.5.8–17), for his providence shown in the old covenant (8.5.18–26) + introduction and *Sanctus* (8.5.27)
 Remembrance of the salvific work of the Son (8.5.28–34) + institution narrative (8.5.35–37) + offering and Spirit-epiclesis (8.5.38–39) + intercession (8.5.40–49)
 Concluding doxology + Amen (8.5.50–51)

The overarching function of this very long prayer is threefold: to praise God for all he has done and will do for humankind, to express that the Eucharist is celebrated in remembrance of his salvific work and in accordance with the injunction of Christ, and to implore God to make the gifts “be revealed” as the body and blood of Christ and thereby to give – briefly expressed – grace to humans, both those participating in the actual celebration, the entire church and other men and women. Many formulations and entire parts of the prayer echo older eucharological traditions, but the text is also clearly influenced by the theological vision of the compiler himself.

In the *Apostolic Tradition*, the reference to the institution of the Eucharist both forms the last sub-unit of the thanksgiving for Christ’s salvific work and is invoked as the basis for the eucharistic celebration: “[he] took bread [...] and said [...] Remembering *therefore* his death and resurrection [etc.]” It functions in a similar way here. The survey over the salvific work (8.12.28–34) is immediately followed by two sections, both introduced by

“Remembering therefore [etc.]”. The first of them includes the institution narrative and states that the Eucharist is celebrated as a “remembrance” and because of Christ’s command:

Remembering therefore (μεινήμενοι οὖν) all that he suffered for us, we give thanks to you, Almighty God, not as much as we owe to you, but as much as we are able, and follow his precept (διάταξις). For (γάρ) on the night when he was betrayed he took bread [...]

Remembering therefore (μεινήμενοι οὖν) his passion, his death, his resurrection from the dead, his return from heaven and his future second coming [...] we offer (προσφέρομεν) to you, King and God, in accordance with his precept (διάταξις), this bread and this cup and give thanks to you because you have made us worthy to stand before you and serve you as priests (8.12.35–38).

The remembrance and offering is immediately followed by the epiclesis, i.e., the prayer that God may send his Holy Spirit over the gifts, so that he (God) may “reveal” (ἀποφαίνειν) them as the body and blood of Christ, thereby transmitting salvation and grace.⁶⁴ The indissoluble connection between the prayer for the Spirit’s action and the prayer for the salvific effects of the Eucharist is to be observed. Also, the intercessions follow without interruption after the epiclesis: “We also pray [...] (ἔτι δεόμεθα κτλ.)”. The intimate connection between the epiclesis and the intercessions is, furthermore, stressed by the choice of verbal phrases in the latter (“we pray/beseech for”, ἀξιούμεν/δεόμεθα/παρακαλοῦμεν ὑπέρ, but also “we offer for”, προσφέρομεν ὑπέρ, i.e., offer praying for; cf. the earlier προσφέρομεν).

The introduction to communion contains proclamations and acclamations which underscore, like it has been presupposed by several earlier passages in the *Constitutions*,⁶⁵ that the participation in the Eucharist is reserved for the initiated, i.e., the baptised, and also give a start to the distribution of the gifts in an atmosphere of praise to God. (The latter is followed up by the prescription that one is to sing Ps 33/34 during communion. Not only does this Psalm lend itself to an eucharistic use by means of verse 9, “Taste and see [etc.]”, but it also starts in praise: “I will bless the Lord at all times [etc.]”.) Both these elements are historically somehow related to the *Didache*. The bishop is first to proclaim: “The holy things to the holy ones” (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις). This proclamation uses the same terminology for the gifts as *Did.* 9.5 and has the same basic function, viz. to stress – here even inside the rite itself – that no “outsiders” may take part (cf. the latter part of *Did.* 10.6). The people is to respond: “One alone is holy, on alone Lord, Jesus Christ, to the glory of God the Father, in the Holy Spirit” (cf. Eph 4:5–6; Phil 2:11). Other proclamations with acclamations follow, clearly related to *Did.* 10.6, introducing communion itself with an emphasis on praise:

Blessed are you forever. – Amen. (Cf. Rom 1:25; Ps 71/72:18–19.)

Glory be to God in the highest and on earth peace, good will toward men. – Hosanna to the Son of David. (Cf. Luke 2:14; Matt 21:9; Ps 117/118:26; *Did.* 10.6.)

Blessed is he who comes in the name of the Lord. God [is] Lord and he has appeared to us. – Hosanna in the highest. (Cf. Ps 117/118:27; Matt 21:9; *Did.* 10.6.)

⁶⁴ On this section of the prayer, incl. the use of the verb ἀποφαίνειν, see further below, section “4.4. Apostolic Constitutions” on page 979.

⁶⁵ See esp. the extensive reworking and expansion of *Did.* 9.5 in 7.25.5–7.

4. The meaning(s) of the Eucharist

As to the meaning(s) ascribed to the Eucharist, certain motifs or ideas are common to all four documents. There are, however, also important differences between them. The following discussion will primarily focus on three selected issues: the view of the Eucharist as a meal vs. as an “offering” or a “sacrifice”; the relationship between the Eucharist and Christ’s salvific work (and the entire history of salvation); and the view of the nature of the eucharistic elements.

4.1. *Didache*

That the Eucharist is conceived of as a meal is obvious in the case of the *Didache*. Not only is the celebration a real, satisfying meal (cf. 10.1 μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι), but the prayers also comment on this fact: the meal ingredients wine and bread, especially the bread, are alluded to or explicitly mentioned in the prayers (9.2–4), and the wine and the bread, “spiritual food and drink”, are put in explicit relationship to ordinary food and drink (10.3). The prohibition for non-baptised to partake is formulated as a prohibition for them precisely “to eat or drink” (9.5). At the same time the Eucharist is, without further explanation, called a “sacrifice”, θυσία, which should be a “pure sacrifice”, θυσία καθαρὰ (14.1–3). This obviously makes the thanksgiving prayers said at the meal a central concern of it, but “sacrifice” seems to be a way of speaking not only of these prayers but of the meal as a whole.⁶⁶ The Eucharist in the *Didache* is a real meal, but a meal which is at the same time considered to be a “sacrifice” – and indeed considered to be the universal sacrifice spoken of in Mal 1:10–12 (cf. 14.3). A more far-reaching temple ideology (a temple = a place where sacrifices are offered) could perhaps be in the background here, as has been proposed.⁶⁷ Regardless, the term τὰ ἄγια, used of the eucharistic food and drink (9.5), echoes Old Testament terminology in connection with sacrificial food (Lev 5:16; 21:22; 22:9, 10, 14; Deut 26:13; 1 Sam 21:6 etc.).

It is obvious that it is the thanksgivings at the meal that have given it the name used for it, ἡ εὐχαριστία. The thanksgiving in the three prayers concerns God’s actions in creation and in the history of revelation and one prays for the gathering of the church – implicitly including, of course, the celebrating community itself – in the kingdom of God. This is to say that the Eucharist is related to God’s creative work and to the salvific work of Christ, but also to the future eschatological fulfilment. Thereby the thanksgiving prayers, seen as a whole, constitute what could be called an “anamnesis” of what God has done (through Christ), and an “epiclesis” for the completion of this work.⁶⁸ Thanking and beseeching God in this way is regarded a “sacrifice” – a sacrifice completed, as it were, by consuming the “spiritual food and drink”. The “anamnesis” focuses, rather than on the

⁶⁶ KARL SUSO FRANK, “Maleachi 1,10 ff.”, 72: “Den genauen Bezugspunkt des Opfers, das danksagende Gebet der Gemeinde oder das Brotbrechen herausstellen zu wollen, ist vom Text her unmöglich. Er gestattet nur die Auskunft: Das gesamte Tun der Gemeinde am Sonntag wird als das Opfer vor Gott verstanden.”

⁶⁷ JONATHAN DRAPER, “Pure Sacrifice”.

⁶⁸ Like several historians of the early eucharistic liturgy during the last decades I here and elsewhere in this article use the term “anamnesis”, not of the section following after the institution narrative in eucharistic prayers, but of the re-telling of the salvific deeds of God through Christ in the anaphora in general. If I am not mistaken, this wider usage was introduced by Louis Ligier in several books and articles during the 1960s and 1970s.

historical acts themselves (the life of Christ, his death and resurrection, etc.), on God's "making known" (γνωρίζειν) the means of transmission of and the effects of these realities: one gives thanks for the "holy vine of David, your servant", the "life", "knowledge, faith and immortality", and for the eucharistic gift itself, "spiritual food and drink". The prayer for the completion of all this focuses on the gathering of the church from all the earth into God's kingdom. It should be observed that these thanksgiving prayers contain, as in a nutshell, all the most basic thought elements found in later eucharistic prayers: "anamnesis" of the creation and the redemption through Christ, and "epiclesis" for the reception of the saving effects of his work and for its eschatological fulfilment.

The eucharistic elements themselves, the "cup (*sc.* of wine)" and the "bread" (9.1, 3) – in 9.5 and 10.3 mentioned or alluded to in the opposite order: "food/eat" and "drink/drink" – are not, as is the case in most (but not all) other early Christian eucharistic texts, called the body and blood of Christ or symbols of his body and blood. Instead, the text mentions them as "spiritual food and drink", πνευματικὴ τροφή καὶ πότος (10.3; cf. 1 Cor 10:3–4 with early Jewish and Christian parallels), as the "eucharist", ἡ εὐχαριστία (9.5), and as "the holy things", τὰ ἅγια, i.e., as sacrificial food and drink (9.5; cf. above). Obviously, no precise idea of a "consecration" of the gifts is found in the *Didache*. Nevertheless, it would be entirely misleading to say that the bread and the wine are regarded as ordinary food and drink. They are to be received as food and drink inextricably connected to the meaning of the action as a whole: a meal impregnated, as it were, by the remembrance of the salvific work of Christ and conceived of as a "sacrifice".

4.2. Apostolic Tradition

The understanding of the Eucharist coming to expression in the *Apostolic Tradition* is in part remarkably different from that of the *Didache*, but there are also important similarities.

The expression most often used about the Eucharist in the *Tradition* is "the offering", ἡ προσφορά (4.12; 21.39 ["the holy baptism and the holy offering"]; 33.1; cf. the corresponding verbal phrases in 3.4; 8.11; 4.11). "The eucharist", ἡ εὐχαριστία, is explicitly used only about the food and drink received at the Eucharist (26.2; 36.1; 37.1), but it seems obvious that the milieu where the *Tradition* originated was also acquainted with ἡ εὐχαριστία as a commonly used designation for the celebration, and the main prayer at the celebration is precisely a thanksgiving prayer (εὐχαριστοῦμεν κτλ., 4.4; cf. 9.3–5 and 21.27). One of course eats and drinks (receives communion) at the celebration of the Eucharist, and 21.28 speaks of the eucharistic bread as nourishment ("the flesh of Christ, by which the faithful are nourished like little children"); the action itself is, however, never explicitly characterised as a meal. This confirms that the Eucharist is not, and not even in what can be assumed to be oldest core of the *Tradition*, supposed to be a real satisfying meal.⁶⁹ It is, however, presupposed that other, non-eucharistic, common meals are held in and by the

⁶⁹ Cf. the discussion above, section "3.2. Apostolic Tradition" on page 965. That other chapters in the *Tradition* would also concern the eucharistic meal (the view held by KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 510–513), is improbable. 26.2, explicitly stressing that the meal dealt with in chapter 26 is not a Eucharist, may well be secondary. However, that the meals presupposed in chapters 23, 25 and 26–29 would be eucharistic gets no support from comparative liturgy. See further my article, "The Meal and Food Chapters of the *Apostolic Tradition*" (forthcoming).

community, meals which are treated rather extensively in chapters 23–27. Such a meal is, in 27.1, even called “the Lord’s Supper”; cf. 1 Cor 11:20.

The fact that the Eucharist is, in the *Tradition*, first and foremost spoken about as an “offering” coincides well with the fact that the one presiding at the Eucharist, the bishop, is regarded a “high priest”, ἀρχιερεύς. The document uses this Old Testament notion repeatedly about the bishop (see 3.2, 4–5; 4.11; 34; cf. also 8.2), even as an everyday term for him (“It is a great consolation [for a sick person] to be remembered by the high priest”, 34). The Eucharist is described as an act to which one brings offerings which are handed over to the celebrant by the deacons, gifts which he then “offers”, concretely by saying the anaphora over them. This is not far from the conception of the Eucharist found in the *Didache*, but the role played by material offerings, brought by the faithful,⁷⁰ and the explicit idea that the “offering” consists in presenting these to God, make a clear difference.

Both above-mentioned main aspects – thanksgiving and offering – are clearly articulated in the *Tradition*, both in the anaphora in chapter 4 and in the succinct comments on the Eucharist in chapter 21, where it is said:

[After the offerings have been brought to the bishop] he is to give thanks (εὐχαριστεῖν) over the bread, because it is offered as a symbol of the body of Christ; and over a cup <with mixed wine>, on account of the likeness of the blood which was poured out for all who have put their faith in him [...] (21.27).

In the anaphora in chapter 4, that which is offered is said to be “this bread and this cup”: material gifts (food and drink) handed over to God so that he may send his Spirit over them and make the participants receive the Spirit (4.11–12; on the epiclesis, see further below). 21.27 uses another language: what is offered is said to be symbols of Christ’s body and blood. It may seem that the gifts are considered to represent the body and blood of Christ already from the start (and not by virtue of “consecration”). How much this should be pressed seems, however, uncertain; it is conceivable that 21.27 uses a proleptic language and that 4.11, saying that what is offered is “this bread and this cup”, which are then only afterwards received as “holy things”, is more representative for what is basically meant. Different perspectives on the gifts seem to be combined in the *Tradition* as we now have it, but it is hardly possible to reconstruct the eucharistic theologies of different strata of the document with any precision, and the existence of somewhat different perspectives side by side is perhaps not even an indication that different sources have been combined. What is said in the *Tradition* about the offering is, anyhow, rather far from that more precise theology of the Eucharist as being somehow a re-presentation of the sacrifice of Christ which is found in later sources.

After the partly Credo-like “anamnesis” of Christ’s work (4.4–7) including the institution narrative (4.8–10), the second main part of the prayer is introduced by “Remembering therefore his death and resurrection we offer [etc.]” “His death and resurrection” is a way of recapitulating the most important of the actions on the part of Christ that have been enumerated before. Obviously, the Eucharist is celebrated in remembrance of the entire work of Christ; however, his death and resurrection are focused on more than anything else, already in the first part of the “anamnesis” (4.4–7). A similar concentration occurs already in 1 Cor 11:26, where Paul interprets Christ’s command “Do this in memory of me” (11:25) as a command to proclaim *his death*. The highlighting of the connection

⁷⁰ See above, section “3.2. Apostolic Tradition” on page 965.

between the Eucharist and precisely Christ's death and resurrection, found not only in our text but also in a great number of other early anaphoras and other eucharistic texts, is without doubt basically influenced by this Pauline passage.

The "epiclesis" after the offering of bread and cup in the anaphora gives expression to the belief that the Spirit is given to the faithful when they receive communion:

And we ask that you send your Holy Spirit upon the offering of the holy Church. Join it into one, and give to all who receive your holy things [to partake of them] to the fullness of the Holy Spirit, for the strengthening of faith in truth, that we may praise and glorify you [etc.] (4.12–13).

How akin this formulation may be to what had been found in the anaphora of the original version of the *Tradition* is impossible to say. However, it is also different from most other fourth-century epicleses. The awaited effect of the coming of the Spirit is not explicitly said to be the consecration of the elements into the body and blood of Christ (as a means of making communion salutary), though this may be implied. Instead, the prayer focuses on the joining of the faithful into one, corporatively (cf. John 11:52), and on the strengthening of their faith through their being filled with the Spirit, individually. The latter certainly implies the thought that the "holy things" when received are themselves Spirit-filled.

The "Johannine" way of expressing the unifying effect of the coming of the Spirit may be worth noting, since there is also another distinctively Johannine trait in the eucharistic theology of the *Tradition*. The distribution formula for the bread, "Bread from heaven in Christ Jesus" (21.31), of course alludes to John 6:32–33. But else, the *Tradition's* way of expressing the nature of the elements is rather to identify them as (symbols of) the "body and blood" of Christ. The (comparably brief) institution narrative, combining elements from Matt 26:26–28 and 1 Cor 11:23–25, has Jesus say "This is my body, which is broken for you" and "This is my blood, which is shed for you"; the distribution formula for the cup has "This is the blood of Christ Jesus our Lord"; 21.27 says that the bread and cup are offered as symbols of his body and blood; 21.28 speaks about "the flesh of Christ", and the bread is called "the body of Christ" in the formulation distinguishing the Eucharist from non-eucharistic blessed bread in 26.2.

Whether the two Greek expressions ἀντίτυπον and ὁμοίωμα found (transliterated) in the Latin version of 21.27 were there already in the archetype is not entirely certain.⁷¹ Regardless, the *Tradition*, as we have seen, at times uses a "symbolic" language when speaking about the eucharistic elements. However, it also uses a more "realistic" language: the bread *is* the body, the wine *is* the blood. This oscillation between a symbolic and a realistic language is by no means unusual in early Christian authors.⁷² The sharp distinction between symbol and reality belongs to a later age, especially to Western medieval eucharistic theology.

4.3. *Didascalía Apostolorum*

As briefly as the Eucharist is mentioned in the *Didascalía*, it is not possible to paint but a fragmentary picture of its understanding of the Eucharist. But four things emerge clearly:

⁷¹ See my article "Initiation", 1025 and 1043 (note 129).

⁷² See, e.g., BETZ, *Eucharistie, passim*.

First, the Eucharist is regarded to be an “offering”, an offering of thanksgiving and prayer, and of bread and wine. The term “eucharist” (εὐχαριστία) is used regularly, both of the action as a whole and of the gifts received during it (see, e.g., 9/2.26; 9/2.33; 9/2.35; 11/2.53; 12/2.57). However, more or less like in the *Apostolic Tradition*, the Eucharist’s “offering” (προσφορά) character is also clearly stressed. This offering is considered to be a replacement of the sacrifices of the Old Testament:

There are [now] prayers and petitions and thanksgivings (prob. εὐχαί, ἐντεύξεις, εὐχαριστία) where there were sacrifices (θυσία), and now are there offerings (προσφοράι) which are offered through the bishops to the Lord God <for the remission of sins> where there were firstfruits and tithes and portions and gifts. For they [= the bishops] are your high priests (9/2.26).

The closeness of this passage to *Did.* 14–15 is to be noted. One should also observe the important role that food oblations play in the *Didascalia*, here exemplified by the exhortation to the bishop somewhat confusedly found in the middle of a section which is as a whole directed to lay people, exhorting them to be devote to the church and loyal to the bishop and to bring offerings:

You are to honour the Lord your God with all your strength, and to bring your offering at all times, always. And do not distance yourself from the church. [To the bishop:] Whenever you receive the oblation of the Eucharist lay down whatever happens to be in your hands, so that you may share it with strangers (9/2.35).

An interesting detail in this connection – the idea of the Eucharist as an offering – is that the *Didascalia* repeatedly (11/2.53; 11/2.54; 26/6.21 [Syr.]; 26/6.22) emphasises that the prayers, thanksgivings and offerings have to be such that they are “acceptable” (προσδεκτός). If the thanksgivings and the offerings are to be accepted by God, then those presenting them must first be reconciled with their neighbours:

And again our Lord and Saviour also said: “If you are making your offering upon the altar and there recall that your brother is angry with you, leave your offering before the altar and go first to be reconciled with your brother. Then go to make your offering” [Matt 5:23–24]. The offering to God which is ours is prayer and Eucharist, but if you continue in anger with your brother, or he with you, your prayer shall not be heard, nor shall your Eucharist be accepted, and you shall be found wanting in prayer and in Eucharist on account of the anger which you are maintaining (11/2.53).

Bishops, in order that your prayers and oblations be acceptable, then, when you are standing at prayer in the church, a deacon calls out in a loud voice: “Is there anyone who maintains anger with his neighbour?” And if persons who have a lawsuit or a quarrel between themselves are found you may persuade them and make peace between them (11/2.54).

The ritual prescription in 11/2.54 is taken up in the *Apostolic Constitutions* 2.57.16 in connection with the kiss of peace before the anaphora. (The corresponding diaconal admonitions in *Constitutions* book 8 are, however, somewhat different.) The *Didascalia*’s talk about the “acceptable Eucharist” and the prerequisites for such a Eucharist corresponds to the emphasis in the *Didache* (14.1–3) that the Eucharist must be a “pure sacrifice” (θυσία καθάρá) and the preconditions for that.

Second, the bread and the cup are considered “symbols” of Christ’s body and blood. The already quoted exhortation in 26/6.22 (pertaining to the “deuterotic” redaction) to gather in congregations and cemeteries in order to offer “an acceptable Eucharist, the likeness of the royal body of Christ” is instructive in this regard. Which noun was used here

in the Greek original is not quite certain, but it seems to have been ὁμοίωσις, “likeness”, one of the nouns used also in *Ap. Trad.* 21.27. The eucharistic elements are in the *Didascalía*, unlike in the *Apostolic Tradition*, never effectively called Christ’s body and blood. However, there is probably no need to think that the view of the authors/redactors of the *Didascalía* would have been basically different from that of the *Apostolic Tradition* when it comes to this. The fact that the *Didascalía* makes an explicit connection between the eucharistic celebration and the faithful being members of the body of Christ (13/2.59), i.e., the fact that it is inspired by the Pauline texts about the (eucharistic and ecclesial) “body of Christ” (cf. esp. 1 Cor 10:16–17), makes it probable that it is a mere coincidence that the elements are nowhere in the *Didascalía* called Christ’s body and blood. The same way of thinking as behind the *Tradition*, oscillating between symbolism and realism, may be assumed to have been there in the milieu of the *Didascalía* as well.

Third, the bread and the cup are regarded to become sanctified by virtue of an invocation of the Spirit. This idea is even more clearly expressed in the *Didascalía* than was the case in the *Apostolic Tradition*. Two passages are particularly illuminating here. One is the already mentioned exhortation to gather in congregations and cemeteries to celebrate the Eucharist:

[G]ather [...] to [...] offer an acceptable Eucharist, the likeness of the royal body of Christ [...] You set pure bread before him, which is formed by fire and sanctified by the invocation [...] (26/6.22).

The second is found in the middle of an exhortation to women, a little earlier in chapter 26, not to stay away from the services or the Eucharist during their days of menstruation (an admonition against following Old Testament legislation):

Now if, woman, you think that you have been deserted by the Holy Spirit in the seven days of your menstruation, then if you die during these days you will go forth empty and devoid of hope. Yet if the Holy Spirit is with you constantly there is no reason to stay away from prayer and from Eucharist and from the Scriptures. Consider that prayer is taken up by the Holy Spirit, that the Eucharist is sanctified by the Holy Spirit [or: is accepted and sanctified by the Holy Spirit; so Syr.], and that the Scriptures are holy because they are the words of the Holy Spirit. For if the Holy Spirit is in you, it is pointless to try and avoid the deeds of the Holy Spirit. [...] [S]o if you possess the Holy Spirit but keep yourselves away from its fruits you shall likewise hear, from the Lord Jesus Christ: “You are stupid and blind! What is the greater, the bread or the Holy Spirit who sanctifies the bread?” (26/6.21)

Several details should be noted here. The first is the clear idea that the eucharistic gifts are sanctified by virtue of an invocation (ἐπίκλησις), more specifically an invocation of the Holy Spirit. (Cf. already Justin and Irenaeus about the importance of the invocation at the Eucharist.⁷³) That this “sanctification” also means that the gifts are made (symbols of) the body and blood of Christ seems self-evident. The second thing to note is the formulation in 26/6.22, “You set pure bread before him, which is formed by fire and sanctified by the invocation”. “Pure bread” here does not mean unleavened bread; unleavened bread was,

⁷³ Justin, *Apol.* 1.66.2; Irenaeus, *Adv. haer.* 5.2.3. On the much-disputed sense of Justin’s phrase δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ, see esp. SANTIAGO MARTÍNEZ AGRELO, “Logos”. Both Justin and Irenaeus speak of an invocation of the *Logos*, not of the Spirit, but the difference is not as big as one might think. The discussion on the early development of the eucharistic epiclesis during the last decades has been extensive. For two surveys over the texts and problems, see JOHN H. MCKENNA, *Epiclesis*, 2–41; ROBERT F. TAFT, “The Epiclesis Question”.

as far as we know, never used at the Eucharist in Syria. Instead, it means bread suitable to be brought as an offering (cf. IgnRom 4.1).

Fourth, the view of the Eucharist in the *Didascalia* is rooted in the Pauline vision of the intimate interconnection of the Eucharist and the community as “the body of Christ”. It is said in chapter 13:

Since you are members of Christ (μέλη τοῦ Χριστοῦ) you should not scatter (σκορπίζειν) yourselves from the church by failing to gather with the others (μὴ συναθροιζόμενοι). Since, as he promised, you have Christ as your head (κεφαλῇ), uniting himself with you and communicating himself to you (συνοῦντα καὶ κοινωνοῦντα ὑμῖν), do not neglect yourselves, nor separate the Saviour from his own members, and do not tear (διαρρεῖν) or scatter his body, nor lend precedence to worldly affairs over the word of God, but put them aside each Lord’s day and hurry to the church; for she is your glory. For what excuse shall they who do not assemble on that day to hear the saving word and to be nourished with divine and everlasting food (θεῖα καὶ αἰώνιος τροφή), give to God? (13/2.59)

The Pauline texts echoed here are 1 Cor 10 and 12 (and Rom 12) about the body (σῶμα) of Christ and his members (μέλη), as well as Col 1:18/Eph 1:22–23; 4:15; 5:23. In view of the fact that the text uses the Pauline theme of the body and its members in order to highlight the necessity of taking part in the eucharistic gathering, there seems to be no doubt that what is at the basis here is Paul’s statement about the interconnectedness between the eucharistic and the ecclesial body: “The bread which we break, is it not a participation in the body of Christ? Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread” (1 Cor 10:16–17).

One should, however, also note the slightly “Johannine” note of the expression used at the end of the quotation: the Eucharist as “divine and everlasting food” (cf. John 6:27, 32–33, 48–51), i.e., as a food procured by God permitting the one receiving it to have everlasting life.

4.4. *Apostolic Constitutions*

The theology of the *Apostolic Constitutions* has been extensively analysed by Marcel Metzger, whom I will to a large extent follow here.⁷⁴ The *Constitutions*’ understanding of the Eucharist is still more clearly articulated than that of the *Apostolic Tradition* and the *Didascalia*. Since the compiler uses both these as sources, the perspectives on the Eucharist found in them are also found in the *Constitutions*; when it comes to the *Didache*, the differences are more important.

The Eucharist is regularly called precisely ἡ εὐχαριστία, but is also repeatedly called “the offering”, ἡ προσφορά, and a “sacrifice”, θυσία. Furthermore, the *Constitutions* stress the “mystery” character of the Eucharist: Christ left to his disciples “the mysteries (μυστήρια), the symbols (ἀντίτυπα) of his precious body and blood” (5.14.7), the “spiritual/reasonable and unbloody and mystical [sacrifice] ([θυσία] λογικὴ καὶ ἀνάιμακτος καὶ μυστικὴ) of his body and blood”, replacing the Old Testament sacrifices (6.23.5); both λογικὴ and ἀνάιμακτος express this replacement aspect. (For λογικὴ, cf. also Rom 12:1.) When a catechumen has renounced evil and joint himself with Christ, he or she is “admitted to the mysteries” (7.40.1), i.e., baptism and Eucharist. Μυστήριον has here

⁷⁴ See the already mentioned survey of the theology in the *Constitutions* in METZGER, *Constitutions*, 2, 10–39.

already that meaning, equivalent to “sacrament”, which has through the ages been used in standard Eastern theology. However, it also underscores the fact that the Eucharist is reserved for “the initiates”, οἱ μύόμενοι – a term regularly used of the baptised in the *Constitutions*; the non-baptised are now and then called “the non-initiated”, οἱ ἀμύόμενοι.⁷⁵

The “anamnesis”⁷⁶ in the anaphora in book 8 (8.12.4–51) is inspired by a salvation-historical and christological vision of the work of salvation replete with biblical quotations and reminiscences. What one remembers and gives thanks for in this long text is everything that God (and his Son/Logos and his Holy Spirit) is and all that God has done and will do for humans through Christ and his Spirit. Nevertheless, though the “anamnesis” is far more encompassing than, for instance, the one in the *Apostolic Tradition*, it is also characterised by virtually the same concentration when it comes to the eucharistic remembrance as there: the Eucharist is, according to the formulations used in this prayer, especially closely related to the passion, resurrection, ascension and future coming of Christ. The institution of the Eucharist at the last supper is narrated in a fuller form than was the case in the *Apostolic Tradition*, but the narrative is built into a section of the prayer where the remembrance of the saving work of Christ is mentioned both before and after it. The narrative clarifies what is meant when one says that one fulfils Christ’s precept (διάταξις) when celebrating:

Remembering therefore (μνησόμενοι οὖν) all that he suffered for us, we give thanks to you, Almighty God, not as much as we owe to you, but as much as we are able, and follow his precept (διάταξις). For (γάρ) on the night when he was betrayed he took bread [...] and said: “This is the mystery of the new covenant. Take of it and eat; this is my body, which is broken (θρυπτόμενον) for the many for the remission of sins.” He likewise filled the cup [...] and said: “Drink from it, all of you. This is my blood, which is shed for the many for the remission of sins. Do this in remembrance of me. For as oft as you eat this bread and drink from this cup you proclaim my death until I come” [cf. Matt 26:26–28; 1 Cor 11:23–26].

Remembering therefore (μνησόμενοι οὖν) his passion, his death, his resurrection from the dead, his return from heaven and his future second coming [...] we offer (προσφέρομεν) to you, King and God, in accordance with his precept (διάταξις), this bread and this cup and give thanks to you because you have made us worthy to stand before you and serve you as priests (8.12.35–38).

What is offered is here said to be “this bread and this cup”, a phrase which is, like the immediately following, borrowed from the *Apostolic Tradition*. A new aspect on the Eucharist as an offering or a sacrifice in the *Constitutions*, as compared to the *Tradition*, is the above-mentioned highlighting of the contrast between the sacrifices of the Old Testament and the eucharistic sacrifice.

The *Constitutions* represent a theological and liturgical milieu where it is already traditional to articulate the “anamnesis” of the anaphora in the form of a salvation-historical survey and to connect the Eucharist most of all to the death and resurrection of Christ (and to the institution at the last supper). These perspectives also influence the redactional reworking of *Did.* 9–10 found at 7.25–26.⁷⁷ The redactor does not content himself with the more general and indirect references to the work of Christ found in the *Didache*

⁷⁵ See esp. 6.15.3; 7.22.6; 7.39.1; 7.42.3; 8.6.7, 13; 8.8.2; 8.47.50.

⁷⁶ For the term “anamnesis” as used here and elsewhere in this article, see above, section “4.1. *Didache*” on page 973.

⁷⁷ On the relationship between *Did.* 9–10 and *Ap. Const.* 7.25–26, see my article, “Prayers”.

prayers but rephrases them. The *Didache* prayer over the bread (*Did.* 9.3–4) is now formulated thus (changes italicized):

We give thanks to you, our Father, for the life that you have revealed to us through Jesus, your Child (παῖς), *through whom you created everything and through whom you care providently for the needs of all beings, and whom you sent to become man for our salvation; you agreed to let him suffer and die, you resurrected him, it pleased you to glorify him and let him sit at your right hand, and through him you have given the promise of resurrection from the dead.* Almighty Lord, eternal God, as this was dispersed and then was gathered and has become one bread, so likewise gather your church [...] (7.25.2–3).

The prayer which in *Didache* was a thanksgiving for the “vine of David, your servant” (*Did.* 9.2) now follows after the preceding prayer and is thoroughly reformulated:

We also give you thanks, our Father, *for the precious blood of Jesus Christ, which was shed for us, and for the precious body, of which [= the blood and the body] we offer these symbols (ἀντίτυπα) since he has commanded us (αὐτοῦ διαταξαμένου) to proclaim his death.* To him be glory forever. Amen (7.25.4).

A similar reworking has been made of the prayer in *Did.* 10.2–5 (*Const.* 7.26.2–4), now presented as a prayer after communion (μετὰ τὴν μετάληψιν).

The “epiclesis” in book 8 is theologically more sophisticated than the one in the *Apostolic Tradition* and reminds of other fourth-century anaphoras such as the Alexandrian anaphora of Basil and, in particular, the anaphora in the sixth *Mystagogical Catechesis* of Theodore of Mopsuestia.⁷⁸ It follows immediately after the offering quoted above (“Remembering therefore [etc.]”) and runs:

And we beseech you to regard favourably these gifts lying here before you (ταῦτα τὰ προκείμενα δῶρα ἐνώπιόν σου), you who are a God not in need of anything. May they be agreeable to you, to the glory of your Christ. Send your Holy Spirit, the witness of the sufferings of the Lord Jesus, over this offering, in order that you may reveal (ἀποφαίνειν) this bread as the body of your Christ and this cup as the blood of your Christ, so that those who partake of them be strengthened in faith, obtain remission of sins, be delivered from the Devil and his error and be filled with the Holy Spirit, so that they become worthy of your Christ and obtain eternal life through your having reconciled yourself with them, Lord Almighty (8.12.39).

While being visibly inspired by the epiclesis of the *Apostolic Tradition*, this passage articulates both the offering aspect of the Eucharist and the action of the Spirit more fully than it is done there. The prayer that God may accept the offerings is now made explicit, as is the thought that God is in no need of offerings but still wants them. The Spirit is characterised as “the witness of the sufferings of the Lord Jesus” (cf. 1 Pet 1:11),⁷⁹ a detail which must be related to the prayer that God through the Spirit “reveal” (ἀποφαίνειν) the bread and wine as the body and blood of Christ: having been a witness to Jesus’ sufferings the Spirit is able to reveal the gifts as the body and blood of the Saviour who suffered. In several other fourth- and fifth-century anaphoras, one here prays that the gifts “be made” or “be changed/transformed into” his body and blood. However, the Anaphora of Basil speaks both of the Spirit’s “showing” them (ἀναδείκνυμι) as “the holiest of holy

⁷⁸ For texts, see *Præx Eucharistica*, 348–356 and 214–218 (Latin translation of Theodore’s text).

⁷⁹ This interpretation coincides with Metzger’s translation. Much less likely is that “the witness of the sufferings of the Lord Jesus” (τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) would be an apposition to the immediately preceding in the Greek text, “this sacrifice” (τὴν θυσίαν ταύτην), especially because the expression when used in 1 Pet 1:11 refers to the Spirit.

things” (ἄγια ἄγιων) and making them Christ’s body and blood, and Theodore says that one prays that the Spirit and its grace come upon the gifts, “so that one can understand/recognise them being in truth the body and blood of our Lord Jesus Christ”. While it has been suggested that ἀποφαίνειν would in this connection effectively mean “make”, no use of ἀποφαίνειν elsewhere in the *Constitutions* supports this.⁸⁰ The parallel in Theodore also strongly suggests that it really has the nuance “to reveal”. Eucharistic consecration is, accordingly, characterised as a kind of revelation, *viz.* of the innermost meaning of the elements received in the act of communion. What one effectively prays for in the epiclesis is, consequently, that the communicants will not receive them as ordinary bread and wine only, but as being the body and blood of Christ. This, however, certainly supposes that the Spirit also transforms the elements; the plea for this transformation is implicitly included in the prayer that the Spirit may “reveal” them as Christ’s body and blood.

The salutary effects of this are clearly spelled out. The communicants are expected to become “strengthened in faith, obtain remission of sins, be delivered from the Devil and his error and be filled with the Holy Spirit and thereby become worthy of your Christ and obtain eternal life, through your having reconciled yourself with them”. Since these effects are thought to become real “through your having been reconciled with them (σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς)”,⁸¹ it seems obvious that the eucharistic offering is thought to be, as later theology would call it, a propitiatory sacrifice. This seems to presuppose that the propitiatory action of Christ, particularly his death, is thought to be so intensely present in the eucharistic offering and communion as to make the effects of these identical to those of the offering on the Calvary.

5. Conclusion

The four early church orders studied here witness to an important evolution, both in liturgical forms and in the ways of interpreting the Eucharist. The most important change when it comes to the shape of the celebration is without any doubt the Eucharist’s transformation from being a real meal into being an only stylised meal. The study of the four church orders also makes it possible to discern certain aspects of the complex development when it comes to the understanding of the mystery of the Eucharist in early Christianity. They supplement in an important way what is said about the shape and the meaning of the Eucharist in different settings in other sources.

Of course, only some aspects of the rich variety of early beliefs and ideas concerning the Eucharist are mirrored by these four documents. They, however, let us at least catch a glimpse of some of the more important of these ideas and their development in the formative period of orthodox Christianity.

⁸⁰ My interpretation of ἀποφαίνειν here agrees with Metzger’s; see *id.*, *Constitutions*, 3, 199 (note). While ἀναδεικνύειν in the author’s language certainly means “make” (see, e.g., 8.9.8), this is not likely when it comes to ἀποφαίνειν. For another understanding of ἀποφαίνειν in epicleses, see SÉVÉRIEN SALAVILLE, “Ἀναδεικνύειν–ἀποφαίνειν”.

⁸¹ Metzger translates σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς with “dans la réconciliation avec toi”. The passive form καταλλαγέντος shows, however, that what is meant is that God has let himself be reconciled to humans.

6. Appendix: The *Apostolic Tradition* 4, 9.3–4, 21.25–37, 22 and 36–38: preliminary reconstruction

For a more developed discussion of the textual problems and on reconstruction principles, see my article, “Initiation”, 1012–1018 (with literature). It should be observed that what is aimed at here is not a reconstruction of the original document, but only of the fourth-century archetype of the extant textual witnesses in different languages and, in the case of chapter 22, of an even later addition. The reconstruction has a preliminary character and is only approximate.

The textual witnesses are mainly of two kinds: (1) translations of church order collections containing, among others, the *Apostolic Tradition* (here AELS; for abbreviations, see below) and (2) derivative documents, i.e., other church orders built upon or using material from the *Apostolic Tradition* (here CKT). In addition, a few other texts (here Epiph, Ochrid 86 and Paris 900) can be used as textual witnesses.

The chapter numbering is that of B. Botte, *La Tradition apostolique*; the verse numbering, originally made by B. S. Easton, *Apostolic Tradition*, and revised by G. Dix, *Apostolike Paradosis*, is taken from P. F. Bradshaw et al., *Apostolic Tradition*.

A number of textual choices, especially those deviating from Botte’s reconstruction, are discussed in the footnotes, as are a few translational choices. A number of Greek words which are secured either by loanwords in the Sahidic or by the Greek text in the *Apostolic Constitutions* or fragments, or which are for other reasons certain, have been added in round brackets. Words or phrases only hesitantly included are signalled by arrow brackets, as are a few other textual uncertainties. Additions made in the translation for clarity’s sake are marked by square brackets. The chapter headings are based on the Sahidic text but have been somewhat abbreviated. The headings at chapter 4, 9 and 22 have been added.

Textual witnesses:⁸²

A	Arabic (1200–1250)	L	Latin (end of 4 th cent.)
B	Bohairic (1804)	Ochrid 86	Ochrid, Mus. nat. 86
C	Apostolic Constitutions (c. 380)	Paris 900	Paris, Bibl. nat. gr. 900
E ^I	Ethiopic I (5 th /6 th cent.) ⁸³	S	Sahidic (before 700)
E ^{II}	Ethiopic II (13 th /14 th cent.)	T	<i>Testamentum Domini</i> (end of 4 th cent.?)
Epiph	The Anaphora of Epiphanius (late 4 th /early 5 th cent.) ⁸⁴	T th	<i>Testamentum Domini</i> in Ethiopic

⁸² Editions: see the bibliography. The dates given are in most cases the dates of the different versions, not of the manuscripts. Basic information on most of the sources is contained in BRADSHAW et al., *Tradition*, 6–11, as in BOTTE, *Tradition*, xix–xxxi.

⁸³ On this recently found Aksumite translation directly from Greek into Ethiopic, see ALESSANDRO BAUSI, “The so-called ‘Traditio apostolica’”; id. “La nuova versione”. According to Bausi’s estimation, the translation stems from the fifth or sixth century. That such an early translation from Greek to Ethiopic must have existed was maintained already by earlier scholars; see my article, “Initiation”, 1016.

⁸⁴ See GÉRARD GARITTE, “Un opuscule”; BERNARD BOTTE, “Fragments”; HIERONYMUS ENGBERDING, “Epiphaniusliturgie”; *Prex Eucharistica*, 262–263. Botte dated it to the first half of the fifth century, GEORG KRETSCHMAR, “Abendmahlsfeier, I”, 237, to the end of the fourth.

K Canones Hippolyti (336–340? end of 4th cent.?)⁸⁵ T^{yr} Testamentum Domini in Syriac

6.1. On the offering⁸⁶

4 1 When someone has been made bishop (ἐπίσκοπος), all are to greet him by giving him a kiss of peace (εἰρήνη). 2 Then the deacons are to present the offering (προσφορά) to him. He is to stretch out his hands over the offering (προσφορά) and give thanks (εὐχαριστεῖν) together with all the presbytery (πρεσβυτήριον), saying:⁸⁷

3 “The Lord [be] with you.” – And all are to reply: “And with your spirit.”
 “[Lift] up your hearts.” – “We have them [lifted] toward the Lord.”
 “Let us give thanks to the Lord.” – “It is worthy and right.”

He is then to continue:

4 “We give thanks to you, O God, through your beloved Child (παῖς)⁸⁸ Jesus Christ, whom in the last times you sent to us as saviour and redeemer and messenger of your will⁸⁹; 5 who is your inseparable Word (ἀχώριστος λόγος), through whom you made all things;⁹⁰ whom you were pleased (εὐδοκήσας) 6 to send from heaven into a virgin’s womb; who was conceived in her womb, was made flesh and was manifested as your Son, being born of the Holy Spirit and the Virgin⁹¹; 7 who, in order to fulfil your will and gain for you a holy people, stretched out [his] hands when he suffered, that he might release from suffering those who have put their trust (πέποιθα)⁹² in you; 8 and who when he was [about to be] delivered to voluntary suffering – in order to destroy death and break the bonds of

⁸⁵ The first dating is that of RENÉ-GEORGES COQUIN, *Canons*, 54–60, the second and slightly more convincing that of CHRISTOPH MARKSCHIES, “Wer schrieb”, 63–69.

⁸⁶ Textual witnesses: 1–2 LSAE^{II}KCT; 3–16 LE^{II}CTEpiph. A reconstruction of the Greek text, though not exactly coinciding with the one presented here, was made already by HANS LIETZMANN, *Mass*, 42, 174–186. I consciously refrain from attempting at a reconstruction in Greek of the entire prayer. – The prayer (vv. 3–16) is missing entirely in SA, obviously because it did not correspond to later liturgical practice. It is also missing in the preserved manuscript of E^I, probably due to the same reason. Its presence in E^{II}, however, shows that it had originally been contained in the old Ethiopic translation and was found in the copy of E^I used by the author of E^{II}.

⁸⁷ Botte: “lui, en imposant les mains sur elle [sc. l’oblation] avec tout le presbyterium, dise en rendant grâces”. The archetype probably had something like αὐτός δὲ (or: ὅς δὲ) χειροτονῶν ἐπὶ τῇ προσφορᾷ (or: ἐπ’ αὐτῇ) ἅμα τῷ πρεσβυτηρίῳ εὐχαριστῶν λεγέτω. It seems more reasonable to connect the ἅμα τῷ πρεσβυτηρίῳ to the following than to what precedes it, and to give the verb χειροτονεῖν its more common meaning, “stretch out hands” (over the offerings), rather than “lay hands” (on them).

⁸⁸ L *puerum*, translating Greek παῖδα, which is confirmed by CEpiph, is without any possible doubt more original than E^IE^{II}T “Son”. One should note that παῖς is used, not only in the *Apostolic Constitutions* but also in one of the daughter anaphoras of our text, the so-called Anaphora of Epiphanius, in spite of this prayer’s rather late and developed (early fifth-century?) Christology: “you have sent us from heaven *your holy Child*, who sits with you on the throne of your kingdom, your Son, who is coeternal with you”. On the tendency in later patristic language to avoid the ambiguous παῖς and replace it with υἱός, see, e.g., ALOIS GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 20–23.

⁸⁹ Cf. Is 9:5 (μεγάλης βουλήs ἄγγελος).

⁹⁰ Cf. John 1:1–3.

⁹¹ It could be tempting to accept the reading in E^IE^{II}, “was made flesh, borne in a womb, and was manifested as your Son by the Holy Spirit”, as the most primitive one. However, the combined evidence of LT supports the reading in the main text above, which I therefore prefer, albeit with hesitation.

⁹² As Botte says ad loc., a form of πέποιθα would explain both L *qui in te crediderunt* and the verbs in E^IE^IT, meaning “to hope, to have confidence”. I assume that the archetype had τοὺς ἐπὶ σε πεποιθότας.

the Devil, and tread down hell and bring the just into light, and fix a limit⁹³ and manifest the resurrection – 9 took bread, gave thanks to you and said: “Take, eat. This is my body, which shall be broken (θρυπτόμενον) for you.”⁹⁴ Likewise also the cup, saying: “This is my blood, which is shed for you. 10 When you do this, do my remembrance.”⁹⁵

11 Remembering therefore his death and resurrection, we offer (προσφέρειν) to you the bread and the cup, giving you thanks for having held us worthy to stand before you and serve you as priests (ιερατεύειν). 12 And we ask that you send your Holy Spirit upon (ἐπί) the offering (προσφορά) of the holy Church. Join it into one,⁹⁶ and give to all who receive your holy things (τὰ ἁγιά σου) [to partake of them] to the fullness of the Holy Spirit, for the strengthening of faith in truth, 13 that we may praise and glorify you through your Child (παῖς) Jesus Christ, through whom [be] glory and honour to you in the holy Church, both now and to the ages of ages. Amen.”

6.2. The prayer of thanksgiving⁹⁷

9 3 The bishop shall give thanks (εὐχαριστεῖν) according to what we said before. 4 It is by no means (οὐ πάντως) necessary (ἀνάγκη) that he says the very words above, as if (ὡς) he were to take pains to say them by heart (μελετᾶν, ἀπόσθητος), when he gives thanks (εὐχαριστεῖν) to God; instead, each one is to pray according to [his] ability (κατὰ τὴν δύναμιν). 5 If someone has the ability (δύναμις) to say a lengthy (-ικανός) and solemn prayer (προσευχή), then that is good (ἀγαθόν). But if [someone prays] in a more modest way (μετρίως),⁹⁸ do not hinder (κωλύειν) him [to do so]⁹⁹. Only he must pray fittingly in an orthodox way (*or*: in a way marked by sane orthodoxy, -ὀρθοδόξως).

⁹³ “Set a limit” – namely, for the realm of evil and death. So also ALOIS GRILLMEIER, “Gottessohn”, 91. In the main text of his reconstruction, Botte wrote: “fixer la règle (de foi?)”; the same interpretation was advocated by RON GROVE, “Terminum figat”. This meaning seems, however, less probable in the immediate context. In a footnote (p. 15 note 4), Botte indicated “fixer la limite (de l’enfer)” as the probable meaning.

⁹⁴ Cf. Luke 22:19 (longer text); 1 Cor 11:24. For the reading θρυπτόμενον, found in all the textual witnesses including the Anaphora of Epiphanius, cf. 1 Cor 11:24 in the New Testament codex D (*Claromontanus*).

⁹⁵ Cf. Luke 22:20 (longer text); 1 Cor 11:25. As Botte notes, the preposition before “memory” is missing in LE¹E¹¹T. The archetype most probably had τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε, without the preposition εἰς.

⁹⁶ Other possible translation: “Gather it together into one.” The Greek seems to have had here συνάγων εἰς ἓν. Cf. John 11:52.

⁹⁷ Textual witnesses: SAE¹E¹¹K. There is no real difference in meaning between EI and S, the latter of which Botte follows, but in some slight details EI makes a more primitive impression. Botte did not have access to EI. On the whole, my reconstruction of 9.3–5 concurs with Botte’s.

⁹⁸ Botte: “Mais si quelqu’un, quand il prie, dit une prière mesurée”. I have here preferred to follow the more incomplete text in E¹.

⁹⁹ Botte: “que l’on ne l’en empêche pas”. This in fact coincides with EI but not with S, which Botte aimed at following. S has: “do not hinder him”, which seems to be more original reading.

6.3. On the handing over of holy baptism¹⁰⁰

21 25 Afterward, from now on, they are to pray together with all the people; they are not to pray with the faithful until one has carried out all these things. 26 And after they have prayed they are to give the kiss of peace.¹⁰¹

27 <And then>¹⁰² the offering (προσφορά) is to be brought by the deacons to the bishop. And he is to give thanks (εὐχαριστεῖν) over the bread, because it is offered as a symbol of the body (σῶμα) of Christ; and over a cup (ποτήριον) <with mixed wine>¹⁰³, on account of the likeness of the blood which was poured out for all who have put their faith in him;¹⁰⁴ 28 [and over] the milk and honey mixed together in [i.e., indicating the] fulfilment¹⁰⁵ of the promise given to the fathers, which stated a *land flowing with milk and honey* [Ex. 3:8 etc.], which has produced the flesh of Christ,¹⁰⁶ by which those who believe are nourished like little children, [Christ,] he who makes the bitterness of the heart sweet through the tenderness of his word (λόγος).¹⁰⁷ 30 The bishop is to give an account (λόγος) of all these things to those who receive.

31 He is to break the bread and give a piece (κλάσμα) to each¹⁰⁸, saying: “Bread from heaven¹⁰⁹ in Christ Jesus.” 32 And the one who receives is to reply: “Amen.” 33 The pres-

¹⁰⁰ The heading refers to the entire chapter 21. Textual witnesses for 21.25–28a: LBAE¹E¹KT; for 21.28b–37: SAE¹E¹KT. The reconstruction of 21.25–37 with footnotes has been taken over from my previous article, “Initiation”, 1042–1044, with some slight changes.

¹⁰¹ LBAE¹E¹ all have the expression “give peace with their mouth”, which could perhaps under other circumstances be interpreted as an oral peace wish. However, K expressly mentions a kiss, and cf. 4.1 and 18.3–4. The sequence prayer–peace wish both in ch. 18 and here favours the interpretation in the main text above. The translation agrees with Botte and Stewart-Sykes.

¹⁰² In the following footnotes I only comment upon the most important differences between Botte’s reconstruction and mine.

¹⁰³ Botte: “sur le calice de vin mélangé”. I consider it impossible to decide whether this expression, supported by LT but not by BAE, is a later addition or not. It is kept by Stewart-Sykes.

¹⁰⁴ Botte meant that *exemplum*/ἀντίτυπος and *similitudo*/ὁμοίωμα in L represent the language of the archetype. However, the other textual witnesses may indicate that a less lucid terminology had been used there. The choice of ἀντίτυπος may represent a harmonisation with 38.1.

¹⁰⁵ Botte: “pour (indiquer) l’accomplissement”; Stewart-Sykes: “in fulfilment”. The text itself is not very clear, but Botte’s interpretation is reasonable.

¹⁰⁶ Botte: “dans laquelle aussi le Christ a donné sa chair”; Stewart-Sykes: “which Christ gave as his flesh”. L has *qua et dedit carnem suam Christus*, which can be rendered either with “in which (*qua*) Christ also gave his flesh” or (supposing an abbreviation sign above the *a* in *qua*) with “which (*quā* = *quam*) Christ also gave as his flesh”; the latter interpretation, however, seems far-fetched. I have chosen to follow, provisionally, E¹ but have preferred “flesh” to “body”. SAE¹ have “which is the flesh/body of Christ” (only S has “flesh”, but cf. L), which – in spite of the fact that “this” does not refer to that which has been mentioned immediately before (milk and honey) but to the eucharistic bread – gives an understandable sense but precisely therefore may represent a change of an originally more difficult text. The entire passage “which has produced the flesh of Christ ... tenderness of his word” interrupts the flow of the text in such a way that one might suspect that it has been only secondarily introduced into it; the textual witnesses, however, do not permit us to delete it.

¹⁰⁷ Verse 29 is rendered thus by Botte: “sur l’eau (présentée) en offrande pour signifier le bain, afin que l’homme intérieur, c’est à dire l’âme, obtienne les mêmes effets que le corps”; Stewart-Sykes has virtually the same. This verse is, however, only found in LE¹E¹ and is almost certainly to be regarded as secondary. In his introduction (p. xliii–xxxiv), Botte comments upon the deviations in LE from SA in the second half of AT; these deviations are rather numerous. Without being able to demonstrate it here, I have come to the conclusion that all these LE readings are secondary as compared to SA. I have therefore left verse 29 out.

¹⁰⁸ Botte: “en présentant chaque morceau”, translating L *singulas partes porrigens*. SAE, however, support the assumption that *singulas* is a corruption of *singulis*.

¹⁰⁹ Cf. John 6:32–33.

byters, and if there are not enough [of them] the deacons also, are to hold the cup¹¹⁰ and stand in proper order (εὐταξία) and give them the blood of Christ Jesus our Lord and the one with the milk and honey¹¹¹. 34 The one who gives the cup is to say: “This is the blood of Christ Jesus our Lord.” And the one who receives is to say: “Amen.”¹¹² 37 So let it be done with each one.

6.4. Communion¹¹³

22 1 And (δέ) on the first day of the week¹¹⁴ the bishop (ἐπίσκοπος) is, if possible, to give to all the people (λαός) with his own hand.¹¹⁵ 2 And when the deacon offers to the presbyter (πρεσβύτερος),¹¹⁶ he is to proffer the bowl [?],¹¹⁷ and he [sc. the presbyter] himself is to receive.¹¹⁸ 3 But the deacon (διάκονος) is to give to the people in their hands if the bishop entrusts [this task] to him.¹¹⁹

¹¹⁰ Botte: “les calices”, following L. SA have “the cup”, E “the cups”. Since a change from the singular is easier to understand than a change in the opposite direction, I prefer to follow SA.

¹¹¹ Botte follows L: “le premier celui qui tient l’eau, le deuxième celui qui (tient) le lait, le troisième celui qui (tient) le vin”. E also has three cups, but cf. footnote 107 above on verse 29 and on the agreements LE vs. SA. I have preferred to follow SA.

¹¹² For verses 34–36 Botte follows L: three cups and a distribution formula for each one of them. But see footnotes 107 and 110 above. I have preferred to follow SA and to omit verses 35–36.

¹¹³ Textual witnesses: E¹E¹¹KT. On chapter 22 as a later addition, not stemming from the archetype, see above, section “2.2. Apostolic Tradition” on page 959.

¹¹⁴ K supports “on the first day of the week”. E¹ has “on the Sabbath”, E¹¹ “on the Sabbath and on the first day of the week”. “The Sabbath” is undoubtedly an adaptation to later, probably Ethiopian, practice; so also Botte ad loc.; BRADSHAW et al., *Tradition*, 136. The entire verse is omitted in T.

¹¹⁵ After this, E¹E¹¹ have “as the deacons break, and the presbyters (are to) break the baked bread”, which is not supported by K and is probably an addition, perhaps made in two stages. Botte took it to be original.

¹¹⁶ Something like this is supported by E¹E¹¹T. K has “If the presbyter is sick, the deacon is to take the mysteries to him.”

¹¹⁷ Both E¹E¹¹ and T support a clause here. E¹E¹¹ have “he is to spread out his garment”, T^{syn} “he is to open the disc or paten”, Tth “he is to proffer it to him on a paten”. The Greek must have had a verb that could be (mis)understood in different ways; I suggest ἐκτείνειν, which seems to be rendered most appropriately in Tth. As to the object, Botte wrote: “Il est probable que le copte avait gardé le mot grec λέβης, que l’arabe a également transcrit *lbs*, et que l’éthiopien l’a pris pour le mot arabe qui signifie en effet vêtement” (Botte ad loc.). However, this suggestion does not agree with the fact, observed elsewhere by Botte, that chapter 22 is missing altogether in SA, and his translation, “plateau”, does not agree with the proposed λέβης, “bowl, cauldron, vase”, but rather presupposes δίσκος (T^{syn}Tth). Supposing that the Greek in front of the early Ethiopian translator (E¹) had λέβης, the translation *lbsō*, “his garment”, may perhaps rest on pure thoughtlessness. On the other hand, it is not easy to explain λέβης itself. A guess could be that it is a – rather peculiar – designation of the vessel used for the eucharistic wine. (That deacons were entrusted with the task to distribute the wine was widespread early church practice, at least from the fourth century and onwards.) What v. 2 says is, in that case, that the deacon is not actually to give the communion wine to a presbyter, but only to make it possible for the presbyter to communicate from it himself. See further above, section “2.2. Apostolic Tradition” on page 959.

¹¹⁸ E¹E¹¹ add: “and deliver to the people with his hands”, which is lacking in KT; Botte took it to be original. Instead of “he” E¹¹KT^{syn} have “the presbyter”, but the combined evidence of E¹Tth supports the contention that this is a secondary clarification.

¹¹⁹ E¹E¹¹: “And on the other days they are to receive by command of the bishop”, K: “The deacon is to communicate the people when the bishop or the presbyter allows him”, T: “Let the deacon give to the people in their hands”. That verse 3 mentioned the deacon is supported by KT, and that it also referred to the bishop’s permission is supported by E¹E¹¹K. The only Greek verb which could be interpreted both as “to allow” and as “to command” seems to be ἐπιτρέπειν. Whether the “on the other days” in E¹E¹¹ reflects the archetype is difficult to know. It does give a coherent form to chapter 22, but the combined evidence against it suggests that it is a later modification.

6.5. *One is to receive the Eucharist before eating anything else*¹²⁰

36 1 Every faithful is to be eager¹²¹ to receive the Eucharist before tasting anything else.
 2 For if he receives it in faith, even if some deadly poison is given to him afterwards, then this will not have any power over him.¹²² **36** 1 Πᾶς δὲ πιστός πειράσθω, πρὸ τοῦ τινος γεύσασθαι, εὐχαριστίας μεταλαμβάνειν. Εἰ γὰρ πίστει μεταλάβοι¹²³, οὐδ' ἂν θανάσιμόν τις δῶη αὐτῷ μετὰ τοῦτο, οὐ κατισχύσει αὐτοῦ.

6.6. *The Eucharist must be treated properly*¹²⁴

37 1 Everyone is to take care that no unbeliever (ἄπιστος) tastes (γεύεσθαι) of the Eucharist (εὐχαριστία), nor a mouse or another animal, and that nothing of it falls¹²⁵ to the ground and goes to waste. 2 <For>¹²⁶ it is the body of Christ (σῶμα Χριστοῦ), to be eaten by the faithful (πιστός) and not to be dealt with contemptuously (καταφρονεῖν).

6.7. *One must not let anything from the cup fall to the ground*¹²⁷

38 1 You have blessed (εὐλογέω) the cup (ποτήριον) in the name of God and received [it]¹²⁸ as (ὡς) the symbol (ἄντικτυπος) of the blood of Christ (αἷμα Χριστοῦ). 2 Avoid therefore to spill from it, for some strange spirit (πνεῦμα ἀλλότριον) to lick it up because you act contemptuously (καταφρονεῖν)¹²⁹. You will be liable (αἴτιος) for the blood (αἷμα), like the one who contemns (καταφρονεῖν) the price with which he has been bought.¹³⁰

¹²⁰ Textual witnesses: LSAE¹E¹K Ochrid 86, p. 92 Paris 900, f. 112. The Greek text in the right column is identical to Ochrid 86 and almost identical to Paris 900 (cf. footnote 126 below). The complete title in S runs: "That one is to receive the Eucharist first, as often as it is offered, before one tastes anything else."

¹²¹ L *festinet* (= σπευσάσθω?) is not supported by any of the other textual witnesses. The original πειράζω or πειράν had probably the sense "to seek eagerly, strive after", which is not very far in meaning from σπεύδειν.

¹²² Cf. Mark 16:18.

¹²³ Paris 900 has μεταλάβη instead of μεταλάβοι.

¹²⁴ Textual witnesses: LSAE¹E¹K.

¹²⁵ L, *ne quid cadeat*, seems to translate the original wording, while E¹ ("Not even a little falls") and SAE¹ ("absolutely nothing [δλως] falls") represent two slightly different sharpenings of the prescription; one of these two may of course have been changed into the other.

¹²⁶ It seems impossible to judge whether the γάρ supported by LE¹ (*enim*) but not by SAE¹ was there in the archetype or not. Botte does not include it in his translation.

¹²⁷ Textual witnesses: LSAE¹E¹K.

¹²⁸ The archetype must have had something like τὸ ποτήριον ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ εὐλογήσας μετέλαβες. It cannot be decided with certainty whether the phrase "in the name of God" determines "having blessed", "have received" or both, but I consider the interpretation "blessed in the name of God" slightly more probable.

¹²⁹ SAE¹ have: "... to lick it up so that God is angered/annoyed against you because you act contemptuously". The wording above is found in LE¹. It cannot easily be decided which of the alternatives is the more original.

¹³⁰ SAE¹E¹ have: "you will be liable for the blood (of Christ SAE¹), because you have contemned the price with which you have been bought". The reading adopted in the main text above is found in L. "Of Christ" in SAE¹ is certainly secondary, but for the rest it is uncertain which of the readings represents the better text. Cf. 1 Cor 11:27–29. "The price with which he has been bought": cf. 1 Cor 6:20; 7:23; 1 Pet 1:18–19.

Bibliography

Texts and Translations

The editions of texts and translations included below are only those of the main sources treated in the essay above.

- Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, nach acht Handschriften hrsg. und übersetzt von H. Duensing (Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 3:32), Göttingen 1946.
- Ancient Syriac Documents relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries, from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*. Discovered, edited, translated, and annotated by the late W. Cureton with a preface by W. Wright, Amsterdam 1967 [= London 1864].
- BAUSI, ALESSANDRO, "La nuova versione etiopica della *Traditio apostolica*: Edizione e traduzione preliminare", in: *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends: Studies in Honor of Tito Orlandi*. Ed. by PAOLA BUZI/ALBERTO CAMPANI (SEAug 125), Roma 2011, 19–69.
- BEYLOT, ROBERT, *Le Testamentum Domini éthiopiens: Édition et traduction*, Louvain 1984.
- BOTTE, BERNARD, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte: Essai de reconstitution*. 5., verbesserte Auflage, hrsg. von A. Gerhards unter Mitarbeit von S. Felbecker (LQF 39), Münster 1989.
- Les Canons d'Hippolyte*. Éd. critique de la version arabe, introduction et traduction française par R.-G. Coquin (PO 31:2), Paris 1966.
- Les Constitutions apostoliques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, 1–3 (SC 320, 328, 336), Paris 1985–1987.
- Decrees of the Ecumenical Councils*. Ed. by NORMAN P. TANNER. 1–2, London/Washington D.C. 1990.
- Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones Latinae*. Rec. E. Tidner (TU 75), Berlin 1963.
- DIX, GREGORY, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, London 1937. Reissued with Corrections, Preface and Bibliography by H. Chadwick, London 1968.
- EASTON, BURTON SCOTT, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*. Translated into English with Introduction and Notes, New York & Cambridge 1934.
- FUNK, FRANZ XAVER, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2, Paderborn 1905.
- Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*. Hrsg. und übersetzt von W. Till & J. Leipoldt (TU 58), Berlin 1954.
- Præx Eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Ed. ANTON HÄNGGI/IRMGARD PAHL (Spicilegium Friburgense 12), Fribourg 1968.
- RAHMANI, IGNATIUS EPHRAEM, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz 1899.
- La doctrine des douze apôtres (Didachè)*. Introduction, texte, traduction, notes et appendice par Willy Rordorf & André Tuilier (SC 248), Paris 1978.
- STEWART-SYKES, ALISTAIR, *The Didascalia Apostolorum: An English Version with Introduction and Annotation* (StTT 1), Turnhout 2009.
- *Hippolytus, On the Apostolic Tradition*, Crestwood, NY 2001.
- The Synodicon in the West Syrian Tradition*. Ed. by ARTHUR VÖÖBUS, 1 (CSCO 367, Scriptorum Syri 161), Louvain 1975.
- TATTAM, HENRY, *The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic with an English Translation* (OTFP 63), London 1848.

Literature

- AGRELO, SANTIAGO MARTÍNEZ, "El 'Logos' divina que hace la eucaristía: Testimonio de san Justino", in: *Antonianum* 60 (1985) 602–663.
- ALIKIN, VALERIY A., *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centures* (Supplements to Vigiliae Christianae 102), Leiden & Boston, Mass. 2010.

- BAUSI, ALESSANDRO, "La nuova versione etiopica della *Traditio apostolica*: Edizione e traduzione preliminare", in: *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends: Studies in Honor of Tito Orlandi*. Ed. by PAOLA BUZI/ALBERTO CAMPANI (SEAug 125), Roma 2011, 19–69.
- "The 'So-called *Traditio Apostolica*': Preliminary Observations on the New Ethiopic Evidence", in: *Volks-glaube im antiken Christentum: Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM zur Emeritierung*. Ed. by HEIKE GRIESER/ANDREAS MERKT, Darmstadt 2009, 291–321.
- Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, *Jahrbuch 2004*, Berlin 2005.
- BETZ, JOHANNES, "Die Eucharistie in der Didache", in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 11 (1969) 10–29.
- *Eucharistie: In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte 4:4a), Freiburg, Basel & Wien 1979.
- BOTTE, BERNARD, "Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à S. Épiphanes", in: *Mus.* 73 (1960) 311–315.
- *La Tradition apostolique*: see above (Texts and translations).
- BOULEY, ALLAN, *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (Studies in Christian Antiquity 21), Washington, D.C. 1981.
- BRADSHAW, PAUL F., "The Barcelona Papyrus and the Development of Early Eucharistic Prayers", in: *Issues in Eucharistic Praying in East and West: Essays in Liturgical and Theological Analysis*. Ed. by MAXWELL E. JOHNSON, Collegeville, Minn. 2010, 129–138.
- *Eucharistic Origins*, London 2004.
- [Review of] "A. Stewart-Sykes, *The Didascalia Apostolorum*", in: *Worship* 84 (2010) 474–475.
- *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. 2nd ed., London 2002.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E., *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity* (Alcuin Club Collections 86), London & Collegeville, Minn. 2011.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E./PHILLIPS, L. EDWARD, *The Apostolic Tradition: A Commentary*. Ed. by HAROLD W. ATTRIDGE (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2002.
- BRÄNDLE, RUDOLF, "Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mop-suestia" in this publication, 1185–1209.
- BUDDE, ACHIM, "Improvisation im Eucharistiegebet: Zur Technik freien Betens in der Alten Kirche", in: *JAC* 44 (2001) 127–141.
- CABIÉ, ROBERT, "Les prières eucharistiques des Constitutions apostoliques sont-elles des témoins de la liturgie du IV^e siècle?", in: *BLE* 84 (1983) 83–99.
- DALY, ROBERT J., "Trinitarian Theology in Early Christian Anaphoras", in: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*. Ed. by ANDREW B. MCGOWAN/BRIAN EDWARD DALEY/TIMOTHY J. GADEN (Supplements to Vigiliae Christianae 94), Leiden 2009, 239–270.
- DRAPER, JONATHAN A., "Pure Sacrifice in Didache 14 as Jewish Christian Exegesis", in: *Neotest.* 42 (2008) 223–252.
- "Ritual Process and Ritual Symbol in the Didache", in: *VigChr* 54 (2000) 121–158.
- EHRMAN, BART D., *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford etc. 2013.
- EKENBERG, ANDERS, "Initiation in the *Apostolic Tradition*", in: *Ablution, Initiation, and Baptism in Late Antiquity: Texts and Rites in Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*. Ed. by DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM, Berlin & New York 2011, 1011–1050.
- "The Prayers in the *Apostolic Constitutions* 7.25–26", electronically published at http://www.academia.edu/4605812/The_Prayers_in_the_Apostolic_Constitutions_7.25-26 [2013].
- ENGBERDING, HIERONYMUS, "Zur griechischen Epiphaniusliturgie", in: *Mus.* 74 (1961) 135–142.
- FAIVRE, ALEXANDRE, "La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne", in: *RevScRel* 54 (1980) 204–215, 279–295.
- FRANK, KARL SUSO, "Maleachi 1,10 ff. in der frühen Väterdeutung: Ein Beitrag zur Opferterminologie und Opferverständnis in der Alten Kirche", in: *Theologie und Philosophie* 53 (1978) 70–78.
- GARITTE, GÉRARD, "Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique", in: *Mus.* 73 (1960) 297–310.
- GELSTON, ANTHONY, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992.

- GRAVES, RAPHAEL, "The Anaphora of the Eighth Book of the Apostolic Constitutions" in: *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*. Ed. by PAUL F. BRADSHAW, Collegeville, Minn. 1997, 173–194.
- GRILLMEIER, ALOIS, "Der Gottessohn im Totenreich", in: id., *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i.B. 1975, 76–174.
- *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 1, Freiburg, Basel & Wien 1979.
- GROVE, RON, "'Terminum figat': Clarifying a Phrase in the 'Apostolic Tradition'", in: *OCP* 48 (1982) 431–434.
- GWYNN, DAVID M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the 'Arian Controversy'* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2007.
- JOHNSON, MAXWELL E., "The Baptismal Rite and Anaphora in the Prayers of Sarapion of Thmuis: An Assessment of a 'Judicious Reassessment'", in: *Worship* 73 (1999), 140–168.
- *The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis* (OCA 249), Roma 1995.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen & Basel 1996.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, "Eucharistic Meal and Eucharistic Prayers in Didache 9 and 10", in: *StTh* 64 (2010) 200–218.
- "Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache" in this publication, 845–881.
- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten der urchristlichen Mahlfeier* (Göttinger theologische Arbeiten 43), Göttingen 1990.
- KRETSCHMAR, GEORG, "Abendmahlsfeier, I", in: *TRE* 1, 231–282.
- KÜPPERS, KURT, "Die literarisch-theologisch Einheit von Eucharistiegebet und Bischofsweihegebet bei Hippolyt" in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 29 (1987) 19–30.
- LIEZMANN, HANS, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*. With Introduction and Further Inquiry by Ronald D. Richardson, Leiden 1979 [German original 1926].
- LINDEMANN, ANDREAS, "Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus" in this publication, 901–933.
- MACOMBER, WILLIAM F., "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", in: *OCP* 32 (1966) 335–371.
- MCGOWAN, ANDREW B., "'First Regarding the Cup ...': Papias and the Diversity of Early Eucharistic Practice", in: *JThS*, n.s., 46 (1995) 551–555.
- "Is There a Liturgical Text in This Gospel? The Institution Narratives and Their Early Interpretive Communities", in: *JBL* 118 (1999) 73–87.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, "Wer schrieb die sogenannte *Traditio apostolica*? Neue Beobachtungen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", in: WOLFRAM KINZIG/CHRISTOPH MARKSCHIES/MARKUS VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten 'Traditio Apostolica', zu den 'Interrogationes de fide' und zum 'Römischen Glaubensbekenntnis'* (AKG 74), Berlin & New York, 1–74.
- MAZZA, ENRICO, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, Collegeville, Minn. 1995.
- MCKENNA, JOHN H., *The Eucharistic Eiclesis: A Detailed History from the Patristic to the Modern Era*, 2nd edition, Chicago, Ill. 2009.
- METZGER, MARCEL, *Les Constitutions apostoliques*: see above (Texts and translations).
- "Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique: Les recueils de traditions apostoliques", in: *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*. Ed. by ROBERT F. TAFT/GABRIELE WINKLER (OCA 265), Roma 2001, 599–611.
- MUELLER, JOSEPH G., "The Ancient Church Order Literature: Genre or Tradition?", in: *JECS* 15 (2007) 337–380.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache*. 2., ergänzte Auflage (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen 1993.
- NORDERVAL, ØYVIND, "The Eucharist in Tertullian and Cyprian" in this publication, 935–955.
- NUSSBAUM, OTTO, *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Theophaneia 29), Bonn 1979.
- PARDEE, NANCY, *The Genre and Development of the Didache* (WUNT 2:339), Tübingen 2012.
- VAN DE PAVERD, FRANS, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantionopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 1897), Rome 1970.
- PETERSON, ERIK, "Über einige Probleme der Didache-Überlieferung", in: id., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom & Freiburg 1959, 146–182.

- ROUWHORST, GERHARD, [Review of] P. F. Bradshaw, M. E. Johnson & E. L. Phillips, *The Apostolic Tradition*, in: *VigChr* 59 (2005) 337–340.
- [Review of] A. Stewart-Sykes, *The Didascalia Apostolorum*, in: *VigChr* 67 (2013) 456–459.
- SALAVILLE, SÉVÉRIEN, “Ἀναδειακνύναι–ἀποφαίνειν: Notes de lexicographie à propos de textes eucharistiques”, in: *Mémorial Louis Petit*, Paris & Bucharest 1948, 413–422.
- SCHÖLLGEN, GEORG, “Der Abfassungszweck der frühchristlichen Kirchenordnungen: Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steimers”, in: *JAC* 40 (1997) 55–77.
- “Die Didache als Kirchenordnung”, in: *JAC* 29 (1986) 1–26.
- “Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie”, in: *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature: Groningen–Oosterhesselen 10–12 September*. Ed. HAN J. W. DRIJVERS (OCA 229), Roma 1987, 149–159.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Minn. 2003.
- SMYTH, MATTHIEU, “The Anaphora of the So-called ‘Apostolic Tradition’”, in: *Issues in Eucharistic Praying in the East and West: Essays in Liturgical and Theological Analysis*. Ed. by MAXWELL E. JOHNSON, Collegeville, Minn. 2010, 71–98.
- STEIMER, BRUNO, *Vertex traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (BZNW 63), Berlin & New York 1992.
- STEIN, HANS J., *Frühchristliche Mahlfeiern* (WUNT 2:255), Tübingen 2008.
- STEWART-SYKES, ALISTAIR, *The Didascalia Apostolorum*: see above (Texts and translations).
- Sympotica: A Symposium on the Symposium*. Ed. by OSWYN MURRAY, Oxford 1990.
- TAFT, ROBERT F., “The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic *Lex orandi* Traditions”, in: *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Honor of John Meyendorff*, Grand Rapids, Mich. 1996, 210–237.
- “Home-Communion in the Late Antique East”, in: *Ars Liturgiae: Worship, Aesthetics and Praxis: Essays in Honor of Nathan D. Mitchell*. Ed. by CLARE V. JOHNSON (Chicago, Ill. 2003) 1–26.
- “Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001”, in: *Worship* 77 (2003) 482–509.
- WEHR, LOTHAR, “Die Eucharistie in den Briefen des Ignatius von Antiochien” in this publication, 883–900.
- WILLIAMS, ROWAN, *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd edition, London 2001.
- WILSON, STEPHEN B., “The Anaphora of the Apostles Addai and Mari”, in: *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*. Ed. by PAUL F. BRADSHAW, Collegeville, Minn. 1997, 19–38.
- ZHELTOV, MICHAEL, “The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century”, in: *VigChr* 62 (2008) 467–504.

A Spiritual Meal for Spiritual People

The Eucharist in the Theology of Clement and Origen of Alexandria

Gunnar af Hällström

Abriss

Weder Clemens noch Origenes von Alexandria haben irgendwelche systematischen Darstellung ihrer eucharistischen Theologie hinterlassen. Die Eucharistie wird aber in verschiedenen Zusammenhängen, vor allem in Kommentaren zu biblischen Texten, flüchtig besprochen. Es ist zu bemerken, dass die sogenannten Stiftungsworte der Eucharistie keinen betonten Raum in der Theologie der Alexandriner einnehmen. Andere Bibelstellen, die Essen und Trinken behandeln, sind auch zentral, nicht zuletzt die Rede Jesu über das himmlische Brot im 6. Kapitel des Johannesevangeliums.

Wegen des fragmentarischen Quellenmaterials haben die Forscher die eucharistische Theologie bei Clemens und Origenes sehr verschiedenartig aufgefasst. Daher ist die Wahl der Forschungsmethode wichtig für ein richtiges Verständnis derselben.

In seiner übergreifenden Theologie trennt Origenes Sichtbares und Unsichtbares, Materielles und Geistiges scharf voneinander. Dies tritt in seiner Auffassung von der Bibel und der Christologie besonders deutlich hervor. In beiden Fällen stellt aber das Sichtbare ein Instrument für das Unsichtbare sowie dessen Träger dar, und ist deshalb besonders wichtig – doch nicht das Allerwichtigste. Entsprechend wird die Bedeutung der Elemente der Eucharistie von Origenes anerkannt, das Wichtigste im Zusammenhang ist aber das Wort, das zu dem Gläubigen durch die sichtbaren Mittel kommt. Da dasselbe Wort auf verschiedene Weisen durch den Glauben empfangen wird, misst Origenes der Eucharistie keine Sonderstellung bei; sie sei weder besser noch schlechter als andere Kanäle für das Wort. Die materiellen Elemente sind, wie alles andere Materielle, etwas Vergängliches und werden nur wegen der instrumentellen Funktion verehrt.

Origenes befindet sich theologiegeschichtlich halbwegs zwischen zwei Extremen. Einerseits lehnt er die Spiritualisten ab, die restlos alle Sakramente auf Grund ihres materiellen Charakters verwerfen, andererseits aber auch die Auffassung der arglosen Christen, derzufolge die Materie an sich das Wichtige bei der Eucharistie sei. Clemens sieht nicht den Unterschied zwischen Materiellem und Geistigem so negativ wie Origenes. Den Elementen der Eucharistie kommt laut ihm dadurch eine Sonderfunktion zu, dass sie auch die physische Natur des Menschen beeinflussen.

1. The Challenge

Pantaenus, Clement, and Origen are the names conveniently united under the heading “early Alexandrian theologians.” Earlier generations of scholars gave the nick-name “the Christians Platonists of Alexandria”¹ to the two latter authors; an appellation that will probably never be altogether forgotten but is rather out of fashion in these days. To the best of our knowledge, Pantaenus never wrote anything,² Clement wrote a trilogy and a number of other works,³ Origen wrote such a large number of works that already his contemporaries, not to mention modern scholars, were filled with awe.⁴ A study on the Eucharist among the early Alexandrians has to come to terms with the fact that the three mentioned theologians, in practice the two of them who were authors, did not compete in the same class. Despite that, Clement and Origen will be discussed together in the present article. The information provided by Clement on the Eucharist is scant to such an extent that it has been considered right to incorporate it within the presentation of the source material provided by Origen. He will, then, become a forerunner and guide to Origen’s theology. Whenever Clement differs from his famous successor the space needed will be allowed to him in this article in order to do him justice – or at least to diminish the injustice.⁵ It remains a fact that Origen was a person much more keenly debated in the early church than Clement, and modern scholarship follows the same proportions: research on Origen is considerably more intense than that on Clement.

The number of sources extant today correlates to the number of works produced by the early Alexandrians. A surprise, and a challenge, is waiting for those wishing to study their theology of the Eucharist. Despite the fact that we have, roughly speaking, a thousand pages in modern print extant from Clement, and ten times as much from Origen, there is no passage of any length dealing with the Eucharist in either of the Alexandrians. Clement has a lengthy passage on suitable food and drink for new-born Christians,⁶ but it lacks explicit references to the Eucharist. However, the exegetical works of Origen provide some information concerning the Eucharist when the biblical text demands it. Thus there is a comment on the words of institution (Matt 26:26), but overall the sources must be regarded as very limited. Origen’s famous work on Christian dogma, among scholars often called by its Latin name *De Principiis*, remains altogether silent on the matter. An argument from this *silentium* has its risks. The scarcity of sources may be due to the supposed fact that neither Clement nor Origen regarded the Eucharist to be a central topic,

¹ CHARLES BIGG formulated the expression “Christian Platonists of Alexandria” in his Bampton lectures in 1886. The lectures were published the same year and again in 1913. The Platonist influence on the Alexandrians is nowadays less in the fore than during the first half of the nineteenth hundreds, the spiritual giant Origen getting more attention than the philosopher Origen. See e.g. MARK J. EDWARDS, *Origen against Plato*.

² It has been suggested that Pantaenus wrote the concluding chapters of the *Epistle to Diognetus*, but this is merely an intelligent guess.

³ A list of extant and lost works of Clement can be found in *Clavis patrum graecorum* vol. I, numbers 1375–1399.

⁴ Eight hundred titles are known today through the list made by Jerome, though the boldest ancient estimates counts with six thousand works, JOHANNES QUASTEN, *Patrology*, vol. 2 p. 43. See also *Clavis patrum graecorum* vol. I numbers 1410–1525.

⁵ The question must be ventured whether it is fair to regard Clement and Origen as a theological pair at all. They have their differences, but the present article will, hopefully, show that there is reason enough to treat them together.

⁶ *Paed.* I 6 in its entirety.

presumably because of their “Platonist” general outlook. In the following sections it will become clear that in spite of their depreciating attitude towards the material world, both Clement and Origen regarded the Eucharist as important. In older studies the silence of the sources has been seen as a consequence of the *disciplina arcani*.⁷ According to this view, a sacrament, hidden and forbidden even from the benevolent catechumens, must be much the more hidden from the random reader of the Alexandrian fathers’ works. In modern times it has been suggested that Origen’s critical attitude towards the church’s hierarchy might explain his restrictive attitude towards the sacraments.⁸ Plausible though these ways of explaining the scarcity of sources may be, openness for an additional, possibly a more decisive, explanation remains desirable.

2. Methodological Considerations

Faced with a lack of sources Origen himself discovered a way, described in the foreword of *De Principiis*, allowing him to reach more clarity in doctrinal matters. The church’s teaching on a number of matters, he declares, is not always clear or it is lacking altogether. Therefore one should make use of “elements and foundations”, “clear and necessary statements” in order to “form a connected series and body of truths.”⁹ This comes close to what many scholars have tried to do: by analysing the scattered statements in Origen’s texts they have tried to form a consistent doctrine of the Eucharist. This procedure has to be repeated again and again, but it will not reach a good enough “connected series and body of truths”. The main reason for this is the simple fact that too many building stones are missing. Alternatively a scholar may start from general principles of Origen’s theology and deduce a doctrine of the Eucharist, supporting the conclusions with passages from Origen. A deduction from just one of the central doctrines may be too narrow a starting point; the more typical traits of Origen’s theology a scholar is using as starting points, the more credibility the construction will get.¹⁰ Therefore, in the present article both induction from Origen’s explicit statements and deduction from his principal thought are used. In addition the analysis of the context in which Origen discusses the Eucharist is given special attention. However, the order of presentation in this article will not follow strictly the methods mentioned. Instead a more traditional way of presentation is followed, due to the fact that the early Alexandrians have a number of typical features which have to be taken into account as well.

Origen has also been drawn into the polemic between the confessions. It seems indisputable that strongly confessional scholars have wished to interpret Origen’s concept of

⁷ *The Oxford Handbook on Early Christian Studies* refers (p. 721) to *disciplina arcani*, suggesting “practice of secrecy” as translation. On this practice in general, see OTHMAR PERLER, *Arkandisziplin*. RAC I 671–676. That Origen avoided writing and preaching about “profound mysteries” in general to unworthy people is well attested, *Contra Celsum* III 52, see more in detail HENRI CROUZEL, *Origène et la «Connaissance mystique»* 155–162.

⁸ This was proposed by prof. JOSEPH VERHEYDEN (Leiden) in a workshop 20.9.2013.

⁹ *De Principiis*, Praefatio 10.

¹⁰ LOTHAR LIES gives a list of central points in Origen’s theology that need to be taken into account in the construction of his theology of the Eucharist: “Für die rechte Kenntnisnahme der Eucharistieauffassung des Origenes ist vor allem das Verständnis seiner Allegorese, seiner platonisch orientierte Philosophie, seiner Logos- und Worttheologie, dann aber auch die Kenntnis seines sakramentalen Denkens und seines Liturgieverständnisses notwendig.” LOTHAR LIES, *Origenes’ Eucharistieauffassung zwischen den Konfessionen* p. 471.

the Eucharist according to their religious affiliation. Lothar Lies has given a most informative presentation on the subject,¹¹ offering the comforting conclusion that in modern times, and through some renowned (catholic) scholars, the studies on Origen's theology of the Eucharist has reached a new phase. However, the article by Brian Culliton illustrates that confessional interpretations do not belong only in the past.¹² Reading the history of the development of dogma backwards into the thought of Origen is still tempting, not least by asking him questions that never occurred to him.

3. Terminology

Both Clement and Origen were familiar with the term Eucharist. References will follow in the quotations below. Neither of them makes frequent use of the term, but this is partly a consequence of the fact that the topic itself is not often discussed. Clement explains what the Eucharist is, but does not comment on the meaning of the word itself.¹³ Origen, interested as always in the etymology of names and words, provides an answer why the Eucharist is called by that name. Celsus had accused the Christians for not being grateful to the national gods. Origen, in his answer in the last book of *Contra Celsum*, stated that those gods are not worthy any gratefulness, but the Christians show their gratitude (εὐχαριστία) to God in the Eucharist, a symbol of gratitude. His words are:

“But we, who have a clear idea of the meaning of thanksgiving (eucharistia), say to the beings who do no good whatever but are on the opposite side, that we behave without any ingratitude when we do not sacrifice to them nor worship them... Moreover, we have a symbol of our thanksgiving to God in the bread which is called ‘eucharist’.”¹⁴

The word Eucharist was brought into the discussion by Celsus, not Origen. It serves to remind the latter of the fact that the Christians have a “symbol” of thanksgiving, that is, the Eucharist. The first thing to be concluded from this is that the original meaning of this word was still present in Origen's mind, in other words, it was not only a technical term. Also worth noting is that in this passage only the Eucharistic bread is mentioned, whereas the wine is passed over in silence. Thirdly, the Eucharist is called a “σύμβολον”. This much studied term, when used by the early Alexandrians, indicates that there is more (to the Eucharist) than meets the eye. The Eucharist is not simply a reminder of the phenomenon called gratitude, it is an expression of it. In the passage discussed the additional value is not said to be the presence of the Saviour or the like in the Eucharist, but gratitude. However, it is not possible to draw any conclusions concerning real presence or not from the passage in question and its use of the word “σύμβολον”.¹⁵

¹¹ LIES *Origenes' Eucharistieauffassung zwischen den Konfessionen*.

¹² BRIAN CULLITON, *The Eucharist in the Ante-Nicene Church. Clement of Alexandria and Origen*.

¹³ *Paed.* II 2, quoted below in footnote 65.

¹⁴ *Contra Celsum* VIII 57 (transl. H. Chadwick).

¹⁵ CROUZEL, *Origen* 227 quotes A. von Harnack with approval: “Today we understand by symbol something which is not what it means, while in earlier times they meant by symbol something which in some way is what it stands for and besides the heavenly reality was always hidden in and behind this appearance, without ever being entirely confused with it on earth.” The meaning of a symbol in Origen's theology is discussed by CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»* 211–272. GEORG KRETSCHMAR, “*Abendmahl* III/1” quotes the same passage by Harnack, adding that “Dass dies kein „Symbolismus“ im Sinne der Auseinandersetzungen des 16. Jh. ist, hat die Forschung längst gesehen. Erst und nur im Abendland treten seit dem 9. Jh. *figura* und *veritas* auseinander.”

When the term Eucharist is mentioned in our sources and a meal is clearly meant, a scholar will be on solid ground. Unfortunately, more often than not words and phrases other than “Eucharist” are used by Clement and Origen to refer to it, none of them ranking clearly above the rest. As a result, a computer generated list of references in the sources is not particularly helpful. Passages on eating and drinking occur relatively often, but the Eucharist is not mentioned, but possibly presupposed. The passages where both Alexandrians speak of eating and drinking the flesh and blood of Christ, obviously influenced by John 6:54–56, are particularly puzzling. It is tempting to regard them as Eucharistic texts, and many a scholar has done so. In the present article a more cautious attitude has been chosen. Such passages will be taken into account, but unless there are some additional traits in them making it plausible that the Eucharist really is meant, they will not be counted as Eucharistic. Clement knows the term ἀγάπη, in the sense of a meal. It was definitely not a Eucharist only, but rather a diaconal banquet and it will be discussed more in detail below.

A number of times the expression “bread of the Lord” (ἄρτος τοῦ Κυρίου) is used by Origen, meaning the Eucharist.¹⁶ A Latin translation uses, once, “corpus Domini.”¹⁷ Only the bread is mentioned or intimated in these terms, but Origen no doubt presupposed that also wine was used.¹⁸ Commenting on a biblical passage dealing explicitly only with wine, Origen allegorizes it into a Eucharist consisting of – wine only.¹⁹

The word “offering” (προσφορά) is used by Clement once in a context clearly dealing with the Eucharist.²⁰ Origen used the term in a number of meanings, but also once when speaking of the Eucharistic prayer.²¹ The context speaks about problems relating to the doctrine of the Trinity. A conflict had arisen concerning how to define the relation between the Father and Son in the anaphora. The polemic presupposes a certain amount of fixity in the wording of the Eucharistic prayer.²²

We can therefore conclude that Origen preserved his freedom to use terms and commented on matters of his own interest. As a result he left a lot of interpretive responsibility to his listeners and readers.

4. Alternative Interpretations

Before moving to the teachings of Clement and Origen on the Eucharist it remains to be said that there is a number of divergent teachings mentioned in their writings on this topic. Clement mentions two alternatives, Origen no less than three. The options men-

¹⁶ It is used three times in *Comm. in Matth.* XI 14.

¹⁷ *Hom. in Ex.* XIII 3.

¹⁸ In a context not necessarily Eucharistic Origen discusses the difference between bread and wine: “It is somewhat difficult to show the difference between the vine and bread, for He (Christi) says, not only that He is the vine, but that He is the bread of life,” *Comm. in John* XXX 33 (translation: ANF X 314). He suggests that bread may refer to practical and ethical matters, and vine to mystical and speculative things.

¹⁹ *Hom. in Num.* XVI 9, where Origen is commenting on Num. 23:24.

²⁰ *Strom.* I 19. Clement reports here on the Eucharist of some heretics, see below note 24.

²¹ *Dialogue with Heraclides* 4.31.

²² Origen’s own solution, according to which the Eucharistic prayer should be said through God the Son to God the Father, is quite in line with what is known by his doctrine of prayer in general. In the tract *On Prayer* he blames the simple believers for praying to the Son only, wishing that prayers should be directed to the Father, but through the Son. See *On Prayer* XVI 1.

tioned by Clement are clear in so far that according to him one of them was an orthodox opinion, and one was heretic. The difference between them is said to be the attitude towards the wine in the Eucharist. The heretics use water, and Clement cannot possibly accept that.²³ It is possible, and even probable, that there were other differences as well, but Clement mentions only the most perspicuous one. The precise identity of these heretics cannot be defined from Clement's presentation. A number of contemporaneous texts report the same practice, thus we can assume it does not belong to any marginalized group.²⁴ The use of both wine and water in the Eucharist is presupposed by Clement himself. Within the Christian community in which Origen participated there were two different teachings, or at least attitudes, towards the Eucharist, and a third teaching outside its borders. The last one is radical to the extent that it is more or less impossible to regard it as intra-ecclesiastical. Origen refers to those embracing it by the vague expression "some persons", but because of their distinct teaching on the subject they must have formed a community of some sort. Their teaching was as follows:

"The ones who defend this opinion are those who do away with perceptible things entirely and practice neither baptism nor the Eucharist, explaining the Scriptures with sophisms by saying that when they speak of prayer they mean to be teaching something quite different."²⁵

The reason for rejecting baptism, Eucharist, and prayer is said to be their negative attitude towards sensible things, αἰσθητά. This may sound much like the opinion of Origen himself, since he frequently speaks of sensible things in a derogatory manner. Spiritual things, νοητά, are what Origen is interested in. But there is a fundamental difference between the attitudes of Origen and those rejecting the Eucharist. It is true that perceptible things are of less value according to Origen, but according to his theology they are also indispensable. This goes through all of his thinking: there is no allegory without the letter, no spiritual understanding without a physical starting point. The position of those rejecting baptism and the Eucharist must therefore be described as radicalized or aberrant Origenists or Platonists, where-ever their spiritual abode.

Scholars interested in early Christianity will probably be much more fascinated by the second group of people mentioned by Origen than by the above mentioned radicalized Christian Platonists. This second category had its propagators within the church, and even within Origen's own congregation. In fact he was preaching to them and teaching them, though the differences of opinion often remained. This group of people are frequently called ἀπλούστεροι and οἱ πολλοί in Origen's texts, the Latin translations use *simpliciores* and *multitudo credentium*.²⁶ From a sociological point of view the simple believers defined what Christendom was in those days, since they were in majority, as

²³ "the Scripture manifestly applying the terms bread and water to nothing else but to those heresies, which employ bread and water in the oblation, not according to the canon of the Church. For there are those who celebrate the Eucharist with mere water." *Strom.* I 19.

²⁴ Tatian and his followers, the Ebionites, and the Manichaeans are mentioned among these exclusive water-drinkers. See the article "Aquariani" in *Dizionario patristico e di antichità cristiane* vol. I, 300.

²⁵ *On Prayer* VI 1. For the concept of baptism among these persons, see GUNNAR AF HÄLLSTRÖM, "More than Initiation?" in: *Ablution, Initiation, and Baptism*, vol. II 1007. Already Ignatius of Antioch knew persons holding similar doctrines: "They abstain from the Eucharist and from prayer, because they confess not the Eucharist to be the flesh of our Saviour Jesus Christ", *Smyrn.* VII (translation: ANF I 89).

²⁶ The terminology used of these simple believers and their beliefs are studied in AF HÄLLSTRÖM, *Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria*. Diss. Helsinki 1984. Some of the results from this dissertation will be used below. However, it does not contain a presentation of the Eucharistic views of the "multitudes."

Origen himself and Tertullian also admitted.²⁷ But they did not have access to the pulpit, nor did they leave behind theological tracts. Their understanding of the Eucharist will be presented below in the context of Origen's own theology of the Eucharist, thus making the contrast between the two sides clearer – and also since our topic is the teaching of Origen, not that of his critics among the believers.

5. Starting from Anthropology

When an indisputably central doctrine in Origen's theology is to be chosen to bring light on his scarce passages on the Eucharist, there is a number of options. His concept of symbolism was already mentioned as one of these doctrines. Closer to the subject matter discussed in the passages on the Eucharist, in both Clements and Origen's texts, get certain parts of their anthropology. This topic is accepted among scholars as central and, up to a certain point, it is generally agreed upon. Therefore the starting point will be in the anthropology.

Origen repeatedly states throughout his writing that a human being in fact consists of two "men", as he puts it, an outer, physical man, and an inner, spiritual man. In his Prologue to the *Commentary on the Song of Songs* he explains:

"At the beginning of Moses' words, where he describes the creation of the world, we find reference to two men that were created, the first made after the image and likeness of God and the second formed from the dust of the ground. Paul the Apostle well knew this and possessed a clear understanding of these matters. In his letters he wrote more openly and clearly that every person is two different men. This is what he said, "Though our outer man is wasting away, our inner man is being renewed every day" and further, "For I delight in the law of God in my inner man."²⁸

Origen finds this teaching already in the creation narrative in Genesis 1–2, and, as the quotation suggests, all over the Scriptures. His anthropology rests, in the same way as a multitude of his opinions, on the fundamental difference between visible and invisible things, between temporal and eternal matters. The same difference is also present in his distinction between the (visible) symbol and the thing symbolized. It would hardly do him injustice to say that the physical man is the symbol of the inner man, and the inner man is man in the deepest sense of the word.²⁹ The outcome of his view is clearly seen in the *Commentary on the Song of Songs*. The physical man and woman, deeply in love, are neglected altogether. Origen displays total disinterest in a literal understanding of the book, but great enthusiasm for a mystical interpretation, concentrating on the soul.

In the Prologue to the *Commentary on Song of Songs* Origen also claims that the distinction between the two men in one has consequences for the nourishment of the two.

²⁷ "maior sine dubio pars est et long numerosior eorum, qui simpliciter credentes in timore Dei per opera bona ... "Domino placent"; pauci vero sunt et valde rari, qui sapientiae ac scientiae operam dantes et mentem suam mundam puramque servant atque omnibus praeclaris virtutibus suas animas excolentes ceteris simplicioribus per doctrinae gratiam illuminant iter." *Hom. in Jos.* XVII 2. Tertullian agrees: "Simplices enim ... maior semper credentium pars est." *Adv. Prax.* III 1. Clement of Alexandria knew the simple believers, too, but did not comment on their views on the Eucharist. *Strom.* I 43.1; *Strom.* V 9.2. *Strom.* V 53.9.

²⁸ *Prol. to the Comm. on the Song of Songs* (translation: ROWAN A. GREER). See also *Comm. in Rom.* I 19.8 and II 13, 34–35, and *Dial.* 6.23–30.

²⁹ Note for example the definition "Homines autem nunc dico animas in corporibus positas." *De Principiis* IV 2.7.

They consume different food and drink, in accordance with their different constitutions. The physical man enjoys physical food, and the inner man enjoys spiritual nourishment. No word is said about the Eucharist here, but the implications are clear.

Both the inner and outer man have their childhood and adolescence. The physical man needs milk in his childhood, whereas the spiritual man needs spiritual milk. Later on in their lives they need solid food, physical and spiritual. Clement devotes much attention to physical eating and the difference between dishes,³⁰ whereas Origen concentrates totally on spiritual eating on all levels. Clement has even a lengthy passage on so called agape-meals within the chapter titled “on eating.” However, he is extremely displeased with these love-feasts, describing them in a strongly polemical manner:

“For “meats are for the belly,” for on them depends this truly carnal and destructive life; whence some, speaking with unbridled tongue, dare to apply the name agape to pitiful suppers, redolent of savour and sauces. Dishonouring the good and saving work of the Word, the consecrated agape, with pots and pouring of sauce; and by drink and delicacies and smoke desecrating that name, they are deceived in their idea, having expected that the promise of God might be bought with suppers.”³¹

After having poured scorn upon the misuse of the word agape Clement presents as his ideal the meal for the poor (Luke 14:12). He does not call this diaconal meal an agape, however, though it originates in true love. A diaconal meal is simply – a meal (δεῖπνον).³²

Origen confines himself to announce that the physical and spiritual man have the same senses. Thus there are bodily senses and spiritual ones.³³ Both ones have a sense of taste, too. There is no word on the Eucharist in this context, but Origen’s statements on the Lord’s Supper have a clear link to these anthropological considerations.

6. The Logos as Nourisher

Clement, though not emphasizing the difference between the outer and inner man as sharply as Origen, fully agreed with him that the body and soul need different kinds of food. In the first book of the Instructor he has Christ say the following words:

“As nurses nourish newborn children on milk, so do I also by the Word, the milk of Christ, instilling into you spiritual nutriment.”³⁴

The nourisher of souls is, then, the Logos, who is the one speaking, and the nutriment is, again, the word itself. Before Clement, Philo of Alexandria had developed the thought that Sophia, often identified with Logos, is the nourisher and nourishment of the soul.³⁵ But Clement expanded on the thought further in accordance with his Christian con-

³⁰ *Paed.* II.1–2. Agape-feasts including sexual misbehavior among the Carpocratians are described in *Strom.* III 2 10.1–11.2.

³¹ *Paed.* II 1 (translation: ANF vol. II 238).

³² *Paed.* II 1.6.1. BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 80 points out that the situation described in 1 Cor. 11.21 has become inverted: the poor do not receive too little food in Clement’s text, but too much.

³³ “Similiter et ceteris uti membrorum officiis dicitur, quae ex corporali appellatione translata virtutibus animae coaptantur, sicut et Solomon dicit: “Sensum divinum invenies.” Sciebat namque duo genera esse sensuum in nobis, unum genus sensuum mortale, corruptibile, humanum, aliud genus immortale et intellectuale, quod nunc “divinum” nominavit.” *De Principiis* I 1.9. This topic is dealt with at length also in *Dial.* 16.13–22.30.

³⁴ *Paed.* I 6.33.3 (translation: ANF II 218).

³⁵ See KARL-GUSTAV SANDELIN, *Wisdom as Nourisher*. Diss. Åbo 1986.

viction. He goes on from the general case of spiritual nourishment to the special case of the Eucharist. In other words, the Eucharist is a species within the genre called spiritual nourishment.

Clement makes a short comment on the words of the institution of the Eucharist. He writes:

“Eat ye my flesh,” Christ says, “and drink my blood.” Such is the suitable food which the Lord ministers, and he offers his flesh and pours forth his blood, and nothing is wanting from the children’s growth.”³⁶

The words presented as the words of Christ are not a literal quotation from the New Testament, but a combination of John 6:54–56 and the words of institution. The imperative form, and the fact that Christ is “offered” and his blood “poured” are traits missing in the Johannine passage but present in the texts on the Last Supper. The fact that the two passages are combined may be seen as supporting the conclusion above that the Eucharist is a species of the general genre dealing with spiritual nourishment. Furthermore, the quotation reveals that the Eucharist is seen as a means for “the children’s growth”, that is, the spiritual progress of the Christians towards “true Gnostics”, as Clement calls them. Also in this passage the nourisher is Christ himself. It should be noted, too, that Clement does not see any theological problems inherent in his view, nor is he engaged in any kind of polemic. Origen will change the atmosphere.

The *Commentariorum Series* of Origen’s *Commentary on Matthew* contains, in Latin, a considerably longer presentation of the words of institution than those in Clement. Unless it was known that he is dealing with the words of institution uncertainty could arise as to what, precisely, he is speaking of. Texts on the institution and other texts on spiritual food are also mixed conspicuously:

“This bread which God the Word confesses to be his body, is the nourishing word of the souls, the word proceeding from God the Word and bread from the heavenly bread, which is placed on the table concerning which it is written: you prepared for me a table against those who vexed me. And this drink, which God the Word confesses to be his blood, is the word that waters and inebriates soberly the hearts of those who drink, (the word) which is in the cup concerning which it is written: “and your inebriating cup how clear is it not!”. And this drink is the birth of the true vine that says: “I am the true vine.”³⁷

Origen’s attention moves quickly indeed from the bread and wine to God the Logos and his nourishing activity.³⁸ The references to Psalm 23 and John 15 on the true vine broaden the perspective from the actual celebration of the Eucharist to spiritual life more generally. This will be discussed in more detail below, but the sharp distinction between the Eucharistic elements and the spiritual reality “behind” them is already noticeable in this passage. Whatever he says about the body and blood of Christ he says in other contexts as

³⁶ *Paed.* I 6.42.3 (translation: ANF II 220).

³⁷ “Panis iste, quem deus verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de verbo procedens et panis de pane caelesti, qui positus est super mensa de qua scriptum est: “praeparasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me”. Et potus iste, quem deus verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium, qui est in poculo de quo scriptum est: “et poculum tuum inebrians quam praeclarum est!” et est potus iste generatio vitis verae quae dicit: “ego sum vitis vera.” *Comm. in Matth.* Comm. series 85.

³⁸ Thus also LIES, *Wort und Eucharistie*, 101: “Obwohl Origenes über das eucharistische Brot spricht, lenkt er den Blick auf das Wortgeschehen, den „Logos“ und die „wahre Speise“.

well without mentioning the Eucharist. The sober drunkenness, *sobria ebrietas*, is a feature in his mystical theology, and is one in which the Eucharist has no place.³⁹ Although “*corpus suum esse fatetur*” sounds like a declaration of Christ’s real presence, the sequel appears to contradict it:

“But it is not this visible bread that he is holding in his hands that God the Word calls his body, but that word which is a mystery will be the bread broken. Nor did he call the visible drink his blood, but the word which in a mystery will be the drink to be shed. Since what else can be the body or blood of God the Word than the word that nourishes, and the word that “gladdens the heart”?”⁴⁰

Christ is here consistently called the Word, and again this Word is said to be nourishing. A distinction between an inner and outer man is not explicitly mentioned, but it is clear enough that the “visible bread” is meant for the latter, and the nourishing word for the former. Theoretically speaking Origen might be saying that only the physical man is nourished in the Eucharist, and this is of no use for the spiritual man, who gets his nourishment elsewhere. This does not, however, seem to be what Origen is aiming at. An alternative interpretation would be that precisely when the outer man gets bread and wine, the inner man receives the word “that gladdens the heart”. As Origen is commenting on the words of institution, he should be speaking all the time of the Eucharist! Instead he focuses, not on bread and wine, nor on the outer man, but on the nourishment provided by the Word to the spiritual man. The spiritual man receives the Christ that was born mystically and the Christ who suffered.⁴¹ In his commentary of the words of institution Origen repeats a number of times that in the Eucharist we are dealing with a mystery, *mysterium*, and this mystery is somehow attached to the Word: “*verbum in cuius mysterio*” is an expression occurring twice. However, simple believers had difficulties in seeing the mystery contained in the visible Eucharistic elements.⁴²

The discrepancy between the visible bread and the invisible nourishment received in the Eucharist reaches intolerable measures in a passage where Origen discusses the end of both kinds of food in his *Commentary on Matthew*. The biblical text commented upon is Matt 15:17.

“Now, if “everything that entereth into the mouth goes into the belly and is cast out into the draught,” even the meat which has been sanctified through the word of God and prayer, in accordance with the fact that it is material, goes into the belly and is cast out into the draught, but in respect of the prayer which comes upon it, according to the proportion of the faith, becomes a benefit and is a means of clear vision to the mind which looks to that which is beneficial, and

³⁹ It can be noted that WALTHER VÖLKER managed to describe Origen’s view of the soul’s ascent to perfection without discussing the Eucharist. See VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*.

⁴⁰ “non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus dei verbi aut sanguis quid aliud potest esse, nisi verbum quod nutrit, et verbum quod “laetificat cor”?” *Comm. in Matth.* Comm. series 85. The authenticity of this passage has been discussed, LIES, *Wort und Eucharistie*, 110–111, but is nowadays accepted.

⁴¹ “Potus autem est verbum agnitionis Christi secundum mysterium nativitatis eius et passionis”, *Comm. in Matth.* Comm. Series 85. “In torcular passionis protulit potum hunc,” *IBIDEM*.

⁴² “The bread and chalice are understood by the more simple people in the ordinary meaning of Eucharist, but by those who have acquired a higher knowledge in the more divine meaning of the nourishing truth of the Word.” *Comm. in Joh.* XXXII 24. Transl. Coptic Orthodox Church Network, article The Liturgy of the Eucharist.

it is not the material of the bread but the word which is said over it which is of advantage to him who eats it not unworthily of the Lord.”⁴³

Origen has a tendency to collect and combine biblical passages containing one and the same word or a certain subject, often regardless of the context. Thus he has collected also passages dealing with food, eating and drinking, passages that a modern reader would hardly dream of connecting with Eucharistic texts can thus be combined all the same. The result is rather chocking. The quotation from 1 Cor. 11:29 reveals that Origen has the Eucharist in mind, and so does the reference to the consecration of the bread through prayer and “the word which is said over it.”⁴⁴ There is no explicit reference to the inner and outer man, but the “material of the bread” is for the latter, the “word which is said” for the former. Being material, the eaten elements are shown no mercy: they go into the belly and the toilet. They are neither any sort of heavenly material, avoiding destruction, nor transubstantiated into Christ’s body. However, the simple believers, here called ἀκεραιοῦτεροι, disagree. They believe that the bread of the Lord, ἄρτος τοῦ κυρίου, really brings holiness.⁴⁵

Indeed, all spiritual value is here again given to the word and also to prayer. The way Origen defines the relationship between the elements and the word is worth noting: the word is said “over” the bread. There is a connection between the two, but they remain separated all the same.

Having quoted 1 Corinthians 11:27 Origen continues his discourse on bread and word by bringing the incarnation and the “bread from heaven” (John 6:33) into the discussion. According to Origen the heavenly bread cannot be received by unworthy persons, since if they could, they would live for ever according to the promise in John 6:51. There is no such thing as *manducatio impiorum* in Origen’s theology. The Eucharistic bread is always bread. But the believers also receive benefit from the Eucharist in various degree and they will be blessed according to the proportion of faith.⁴⁶

The disagreement between Origen and the simpletons concerning the Eucharist comes to the fore also in Origen’s thirteenth homily on Exodus. The passage deals with Exodus 35:5 which speaks of gifts brought to the tabernacle. The central part of Origen’s discussion goes as follows:

“When you receive the body of the Lord, you keep it with utmost care and reverence in order to avoid that not even a minimal part of it may fall down, in order that nothing of the consecrated gift is spoilt. You regard yourself guilty, and justly so, if something falls down because of negligence. But why are you so careful, and justly so, concerning the conservation of his body, why do you regard it a smaller crime to neglect the Word of God than to neglect the body?”⁴⁷

Speaking to his congregation Origen is remarkably polite, admitting twice in this homily that his less educated brothers and sisters are right in their attitude towards the Eucharistic elements. There is not a word about the elements ending up in the toilet. Utmost care and reverence is the correct attitude. Nonetheless, Origen has to correct them since

⁴³ *Comm. in Matth.* XI.14 (transl. ANF X 443).

⁴⁴ ὁ ἐπ’ αὐτῷ εἰρημένος λόγος. Concerning the Eucharistic prayer according to Origen, see more in detail ALLAN BOULEY, *From Freedom to Formula* (1981) 140–142

⁴⁵ *Comm. in Matth.* XI 14.

⁴⁶ Κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ὠφέλιμον γινέσθαι, *Comm. in Matth.* XI 14. See also F. LEDEGANG in MCGUCKIN, *The SCM Press A-Z of Origen*, 98.

⁴⁷ *Hom. in Ex.* XIII 3.

his theology requires it. The biblical text demands that the firstlings should be offered (*proferre*) to God. Origen introduces the word of God into this context, though it is not easy to see how it fits into the story. He seems to think that it is even worse to neglect the word of God than to neglect the Eucharistic elements. Origen has repeatedly turned the focus from visible bread and wine to the word because it takes the centre of his interest. Possibly he is thinking of the words of institution here, but he does not say it explicitly.

7. Defining the Body

Despite the emphasis on the difference between the Eucharistic elements on one side and the body of Christ on the other, a couple of passages have met above where Origen seems to accept that they are combined. He can say to his congregation that they “justly” avoid that “the body of Christ” falls down during communion. He can also say that the Word “confesses the bread to be his body”.⁴⁸ Is this a yes or no to the real presence of Christ? In front of the very explicit, almost vehement separation between the body and the bread, the “yes” appears very weak, if it is an affirmation at all. He is, of course, speaking of consecrated bread in these cases.

One possible explanation of Origen’s ambivalence can be found in his definition of the body. In contexts not dealing with the Eucharist he has made it perfectly clear that his definition of a body and that of his less sophisticated brothers and sisters differ strongly from each other. The ordinary believers thought that a body must be solid and tangible, “*solidum et palpabile*”, or else it is not a body at all.⁴⁹ Origen for his part emphasized that there are many different types of bodies such as human bodies, angelic and demonic bodies, visible and invisible bodies, heavenly and ethereal bodies.⁵⁰ Even the souls of deceased people must have a body of some kind, he argues.⁵¹ It is possible, Origen speculates, that bodies sometimes in eternity cease to be altogether, or they are transubstantiated into ether.⁵² Earthly bodies are in a continuous state of flux, that is, changing all the time. This is a consequence of the fact that originally the bodies were created “invisible and unfashioned”, as Origen says alluding to the Septuagint version of Genesis 1:1. After having discussed philosophical views concerning bodily matter he reaches the following conclusion:

⁴⁸ See above footnote 40.

⁴⁹ “sed secundum sensum eius, qui composuit illam scripturam (Petri doctrina) intellegendum est quod dixit, id est non se habere tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum), sed habere se corpus solidum et palpabile. In consuetudine vero hominum omne, quod tale not fuerit, incorporeum a simplicioribus vel imperitioribus nominatur; velut si quis aërem istum quo fruimur incorporeum dicat, quoniam quidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit urgentique resistere.” *De Principiis* Praefatio 8.

⁵⁰ Origen’s concept of bodies is a consequence of his doctrine of a premundane fall. The varying seriousness of each one’s fall resulted in a variety of bodies, placed by God in places suitable for such bodies. Jerome understood Origen thus: “iuxta qualitates locorum, ad quae defluunt, adsumere sibi corpora, verbi gratia primum aetherea, deinde aerea, cumque ad viciniam terrae pervenerint, crassioribus corporibus circumdari, novissime humanis carnibus alligari.” See *De Principiis* I 5.3, the edition of GÖRGEMANN and KARPP p. 202.

⁵¹ *Fragm. in Res.* (PG XI 96 B).

⁵² *De Principiis* II 3.7. See also HENRY CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, 86–88.

“All these arguments are proof that corporeal substance is completely mutable and passes in every case from one quality to another.”⁵³

Regarding the Eucharistic elements Origen and his congregation may both say, though the former hesitantly, that they are the body and blood of Christ. But they mean different things. The ordinary believer, defining the body “*solidum et palpabile*”, saw with physical eyes the elements and regarded them the body of Christ. Conversely Origen, believing in spiritual and invisible bodies, saw in faith Christ present in the Eucharist. He can afford to make a distinction between the visible bread and the body of Christ, since they are seen with different organs, though present in the same place. Unfortunately, the ordinary believer was not capable of doing the same.

8. Analogous Cases

Origen is consistent in his theology in the sense that the same basic principles are carrying the whole construction. Thus his Christology, for example, can bring some understanding on his doctrine of the Eucharist, even when Origen himself does not combine the two.⁵⁴ Origen was convinced that a person who saw Jesus with his physical eyes only did not see Christ,⁵⁵ nor did anyone who touched his body touch him in the true sense of the word.⁵⁶ In order to see Christ, one had to have faith, and even then Christ was seen only in accordance with one’s individual capacity, that is, in accordance with one’s progress in holiness. This is analogic with his attitude towards the Eucharist, but there is a difference of emphasis. The physical Jesus of Nazareth is not the target of polemical or disparaging statements. He is just not the whole truth. Origen’s attitude towards the Eucharistic bread is more critical than this.⁵⁷

The analogic case before others is, however, his concept of the Scriptures. They are, no doubt, also the word of God, as is the Eucharist received in faith. But Origen separates emphatically between the literal meaning, called the “letter” and the allegorical meaning, called the “spirit.” The letter “kills”, he says repeatedly. It is the mother of heresies and a source of misunderstandings.⁵⁸ Nevertheless it is useful for the simple believers, better than no teaching at all. He spent thousands of pages on reconstructing the “letter” in his *Hexapla*, since the literal meaning is the starting point of exegesis also for the allegorist. The same text, read in faith and under the guidance of the Spirit, also serves as nourishment for the advanced Christian who under these preconditions will be able to see the

⁵³ “Quae omnia documento sunt quod substantia corporalis permutabilis sit et ex omni in omnem deveniat qualitatem.” *De Principiis* IV 4.6. See also *Comm. in Joh.* XIII 33 and *On Prayer* XXVII 8.

⁵⁴ “The relationship between the bread-body of Christ and the Logos-Word is the same as that between the flesh of Christ and his divinity.” CROUZEL, *Origen* p. 227.

⁵⁵ “apostoli ipsi viderunt sermonem, non quia adspexerant corpus Domini Salvatoris, sed quia Verbum viderant.” *Hom. in Lucam* I. Thus also *Hom. in Lucam* III: “Videbant quippe tantum corpus illius, secundum vero quod Christus erat, eum videre non poterant.” *Cels* II 64; IV 15–16; VI 68.

⁵⁶ “Thus, those pressing in on Jesus were not touching Him, for they were not touching Him in faith. Only the woman, having a certain divine touch, touched Jesus and by this was healed.” *Dial.* 19. 25–30.

⁵⁷ It must be admitted, however, that when speaking about Jesus κατὰ σάρκα and about Ἰησοῦς ὁ βλεπόμενος (*Comm. in Joh.* I 37) in connection with polemics against the simple believers Origen gets close to a negative view of Christ’s humanity. But the negativity refers to an exclusively physical concept of Jesus.

⁵⁸ *De Princ.* IV 2.2. Among those who understand the Scriptures literally and thus wrongly Origen mentions the Jews, the heretics, and the simple believers in the church.

inner meaning of the text. All this comes very close to what Origen has to say about the Eucharist. It may be risky but worth the risk to state: the Eucharist should be treated like the biblical text. The elements taken for themselves are like the letter of the Bible, a source of misunderstanding but better than nothing for the simple Christians. An advanced Christian is able to see with the eyes of the soul the Word within the elements, and to get spiritual nourishment from it. "His flesh and blood, as shown above, are the divine Scriptures, eating which, we have Christ; the words becoming his bones, the flesh becoming the meaning from the text".⁵⁹ Thus the Eucharist contains a profound "mystery", as both Clement and Origen used to declare. "*Quam plurima ex operibus dei in secretis sunt.*"⁶⁰

9. The Benefit of the Eucharist

Clement has some comments on the benefits of participation in the Eucharist. He seems to think that there is a certain moral power in the Eucharist, since the bodies of the participants are affected. As a result, carnal passions are soothed by the Lord's meal:

"Enshrining the Saviour in our souls, we may correct the affections of our flesh."⁶¹

He knows, however, other means to quench the passions than the Eucharist. This does not diminish the blessing inherent in it, but rather questions its uniqueness. The same conclusion applies to Clement's statement that the Saviour lives "hidden" within the believer who has participated.⁶² The Eucharist has its undisputable value, but there are other ways to attain to the indwelling of Christ. Clement also seems to say, though using complicated logic, that the Holy Spirit is present or indwelling in the Eucharist.⁶³ It is no surprise, then, that a great number of spiritual benefits follow. In a passage where the Eucharist is explicitly referred to by the word εὐχαριστία, Clement mentions immortality as one of the benefits:

"And to drink the blood of Jesus, is to become partaker of the Lord's immortality; the Spirit being the energetic principle of the Word, as blood is of flesh."⁶⁴

In the Early Church immortality was frequently seen as the gift given in the Eucharist. Clement adds to this the piece of information by saying that the immortality in question is in fact that of Christ. This is a logical conclusion based on the fact that Christ is the one received in the Eucharist. He applies an analogy: the relation between Spirit and Word is similar (ὥς) to that of blood and flesh. The previously mentioned agent gives life to the latter. The consequence of this for the Eucharist is thus that the blood of Christ gives life to the flesh, to the body of the believer. Here, immortality is seemingly understood as a physical immortality. Clement continues:

⁵⁹ *Peri Pascha* 33, 20–26 (translation: ROBERT J. DAILY in ACW 54).

⁶⁰ "Most of God's works are hidden." *Sirach* 16:21, quoted by Origen with approval in *De Princ.* IV 3.14.

⁶¹ *Paed.* I 6 (translation: ANF II 220). The context deals with eating and drinking the flesh and blood of Christ.

⁶² *Paed.* I 6.

⁶³ The flesh (not: the bread) in the Eucharist symbolizes the Holy Spirit, *Paed* I 6. Clement seems to say that the Holy Spirit is a secret hidden within Christ's body. See also the following quotation. The flesh of Christ was in fact "created" by the Spirit in the conception (Luke 1:35), which Clement mentions in this connection. The combination between the body of Christ and the Holy Spirit becomes understandable in this light.

⁶⁴ *Paed.* II 2.19.4 (translation: ANF II 242). For a similar view in Irenaeus, see *Adv. Haer.* IV 18.5.

“And the mixture of both –of the water and of the Word – is called Eucharist, renowned and glorious grace; and they who by faith partake of it are sanctified both in body and soul.”⁶⁵

The Eucharist is a mixture, κρᾶσις, consisting of a physical and a spiritual part, water and the Word. In other words: the elements alone are not the Eucharist. Origen would have agreed with this explanation and also to the importance of faith when participating. Grace and sanctification will then follow, Clement says, and the body receives holiness no less than the soul. On this point, however, Origen would have seen a theological problem. It should be mentioned also that Clement gives all this information concerning the Eucharist in a chapter dealing with drinking manners. His train of thought goes from physical drinking in general to the equally physical drinking in the Eucharist, and from there to the Word that makes the Eucharist a “mixture” bringing great benefit to body and soul alike.

Origen for his part prefers to deal more with the preconditions of a right participation in the Eucharist than with the benefits, but these are not altogether lacking. Among the preconditions he enumerates faith, as has been shown above. He rejects negligence,⁶⁶ calls for purity,⁶⁷ and recommends sexual abstinence, but is contradicted by the simple Christians.⁶⁸ From these preconditions it is possible to read his theology “backwards”, that is, to conclude the importance of the Eucharist from the rules for worthy participation. However, Origen comes up with a surprise, best described by his (translator’s) own words: “*omnis sermo Dei panis est, sed est differentia in panibus.*”⁶⁹ The context is unmistakably Eucharistic, a fact that allows certain conclusions. There are many kinds of bread, that is, nourishment for the soul. The Eucharist is one of them, but only one of many. Therefore, the benefit of the Lord’s Supper is the same as of other forms of the word, *sermo*.⁷⁰ This same conclusion can be drawn by another statement by Origen where he declares that the drinking of blood *sacramentorum ritu* can take place also “*cum sermones eius recipimus*”, when the words of the Word are received.⁷¹ The Eucharist is therefore no doubt valuable; however, it brings the same benefits as other forms of receiving Christ and his message. But Origen can also dress this conviction of his negatively, thereby shocking his reader.⁷² In the Commentary on Matthew he declares:

“And so neither by not eating, I mean by the very fact that we do not eat of the bread which has been sanctified by the word of God and prayer, are we deprived of any good thing, nor by eating are we the better by any good thing; for the cause of our lacking is wickedness and sins, and

⁶⁵ *Paed* II 2.20.1 (translation: ANF II 242).

⁶⁶ *Hom. in Ex.* XIII 3.

⁶⁷ *Hom. in Gen.* IV 2; *Hom. in Ex.* XI 5; *HLev* IV 6 (about the officiating priest).

⁶⁸ *Comm. in 1 Cor* § 34. Also in *Peri Pascha* 36.1–7 Origen demands abstinence:

“We are ordered, when we eat the Passover, to be pure of bodily sexual union, for this is what the girding of the loins means. Thus Scripture teaches us to bind up the bodily source of seed and to repress inclinations to sexual relations when we partake of the flesh of Christ.” The Eucharist is not explicitly mentioned here – but what would be the alternative?

⁶⁹ *Hom. in Lev.* III 3.

⁷⁰ LEDEGANG in MCGUCKIN, *The SCM Press A-Z to Origen*, 96 puts it cautiously in the following way: “Origen associates the Eucharist with the apostolic tradition of the preaching of the word.”

⁷¹ “Bibere” autem dicimur “sanguinem Christi” non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit, sicut et ipse dicit: “verba quae ego locutus sum, spiritus et vita est”. Est ergo ipse “vulneratus”, cuius nos “sanguinem bibimus”, id est doctrinae eius verba suscipimus. *Hom. in Num.* XVI 9.

⁷² CROUZEL, *Origen*, 228 regards Origen’s text referred to in note 75 below as “clumsy” and “unfortunate”.

the cause of our abounding is righteousness and right actions; so that such is the meaning of what is said by Paul, "For neither if we eat are we the better, nor if we eat not are we the worse."⁷³

The context is Eucharistic, but not only Eucharistic. Origen declares that everything is dependent on faith. The believer has it all, even without the Eucharist. Or the other way round, the person enjoying the Eucharist has only the same blessing as those "consuming" other forms of the word. However, in saying this Origen has not declared the Eucharist worthless. Nor is he polemical, he believes that he is expounding the teaching of the apostle Paul. He is simply eager not to give an advantage to the Eucharist in comparison with other ways of receiving the Word.

10. Conclusions

The scarcity of sources makes the drawing of conclusions risky. There is much the early Alexandrians left unsaid, or said only in bypassing and therefore a full picture of their teaching concerning the Eucharist is hardly possible to draw. But there is source material enough to allow an outline.

Christ the Word as nourisher through the word is a most central thought in both Clement and Origen. The pursuit of spiritual perfection is what Christianity is all about, and this growth is made possible through the word. In fact, both authors have, may be somewhat surprisingly, given the Eucharist a place of great honour within their theology by locating it within the context of spiritual nourishment. The possible surprise springs up from the fact that they speak remarkably little about it, and Origen sometimes even with a polemical sting. By locating the Eucharist in the context of spiritual nourishment it becomes one of Christ's ways to reach the believer. Biblical passages where Christ is presented as heavenly food and drink, and even many other passages where meals, eating and drinking are mentioned, are read by Clement and Origen side by side with explicit Eucharistic text, the one context influencing the interpretation of the other. Though Origen theoretically admits that "*est differentia in panibus*", he has not been able to show the difference between the Eucharistic bread and other forms of heavenly bread. On the contrary, in practice he does his best not to allow any privilege nor monopoly to the Lord's Supper, emphasizing that there also the believer is faced with the same Word as in other contexts. The actual eating itself is quickly passed over, since the elements are symbols of something else, that is, Christ the Word, and contain a mystery, an invisible reality. Clement agrees so far with Origen in that he admits that the spiritual eating is more important than the physical. But he takes a more positive attitude towards the physical man in general, and pays more attention to the actual eating and drinking in connection with the Eucharist than Origen. The Eucharist brings holiness, not only to the soul but also to the body. It does this by quenching the bodily passions, which evidently is part of sanctification.

Origen was an ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός, teaching and preaching in his congregation. Thus he was well acquainted with life in a local congregation. Therefore, he was able to comment on the wording of the Eucharistic prayer, on the attitudes of the simple believers towards the Eucharist, and to discuss sexual abstinence as preparation for it with his reluctant fellow Christians. However, there is a theological difference not easily surmount-

⁷³ *Comm. in Matth.* XI 14 (translation: ANF X 443).

ed between Origen and his audience. To Origen the word, not matter, is what matters, whereas to his empirically orientated brothers the physical act of eating and drinking the Eucharistic elements was central. Both parties could accept that the body of Christ is present, but they meant altogether different things with the term “body”. It should, however, be noted that Origen’s position is in the middle between two more radical opinions, that is, the materialist and the altogether spiritualistic ones. Origen was not willing to leave the theological disagreement with his parish members as it was, but instead tried to instruct the simpletons to a more spiritual understanding of the Eucharist. There were topics in his theology that he was not willing to discuss openly, but the Eucharist is not one of them. It seems his relative taciturnity was less a consequence of *disciplina arcani* than of his theological conviction that the Word is always the same, irrespective of its external form.

Bibliography

Sources

1. Clement of Alexandria

Paedagogos. GCS 12. Leipzig 1936

— Translation: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. II Fathers of the Second Century

Stromata. GCS 15, Leipzig 1939, and GCS 17, Leipzig 1909

— Translation: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. II Fathers of the Second Century

2. Origen of Alexandria

Commentary on John. GCS 10. Origenes Werke 4. Leipzig 1903

— Translation: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. X

Commentary on Matthew. GCS 40. Origenes Werke 10. Leipzig 1935

Commentary on Matthew, Commentariorum series. GCS 38. Origenes Werke 11. Leipzig 1933

Commentary on the Song of Songs. GCS 33 Origenes Werke 8. Leipzig 1925

— Translation: *Origen*. Translation and Introduction by Rowan A. Greer. *The Classics of Western Spirituality*. London 1979

Commentary on 1 Corinthians. *Journal of Theological Studies* IX–X, 1908–1909

Contra Celsum. GCS 2 and 3. Origenes Werke 1 and 2. Leipzig 1899

— Translation: Henry Chadwick, *Contra Celsum*. Translated with an Introduction and Notes. Cambridge 1953

On Prayer. GCS 3. Origenes Werke 2. Leipzig 1899.

— Translation: *Origen*. Translation and Introduction by Rowan A. Greer. *The Classics of Western Spirituality*. London 1979.

De Principiis. GCS 22. Origenes Werke 5. Leipzig 1913

De Principiis. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (eds): *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. WBG Darmstadt 1976

Dialogue with bishop Heraclides: *Entretien d’Origène avec Héraclide*. Introduction, texte, traduction et notes de Jean Scherer. *Sources Chrétiennes* 67. Paris 1960

Fragments in Revelations. J-P. Migne, *Patrologia graeca* XI

Homilies on Exodus. GCS 29. Origenes Werke 6. Leipzig 1920.

— Translation: Donald E. Heine, *Fontes christiani* 71.

On the Passover: *Peri Pascha*. *Christianisme Antique* 2 (1979), ed. Guéraud-Nautin.

— Translation: *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen With Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul*. Translation by Robert J. Daily. *Ancient Christian Writers* vol. 54.

Literature

- “AQUARIANI”. *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da Angelo Di Berardino. Volume I AF. Casale Monferrato. Casa Editrice Marietti 1983.
- BIGG, CHARLES, *The Christian Platonists of Alexandria*. Being the Bampton Lectures of the year 1886. Repr. with some additions and corrections. Oxford 1913.
- BOULEY, ALLAN, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharisti Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*. The Catholic University of America 1981
- CHADWICK, HENRI, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*. Oxford 1966.
- CROUZEL, HENRI, *Origen*. Translated by A. S. Worrall. T&T. Clark 1989.
- Origène et la «connaissance mystique». *Museum Lessianum section théologie* n. 56. Toulouse 1961.
- CULLITON, BRIAN, *The Eucharist in the Ante-Nicene Church. Clement of Alexandria and Origen*. http://onefold.com/?page_id=58. Consulted 23.7.2012.
- EDWARDS, MARK JULIAN, *Origen against Plato*. Aldershot (UK) and Burlington, VT (USA): Ashgate 2002.
- AF HÄLLSTRÖM, GUNNAR, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*. *Commentationes Humanarum Litterarum* 76 1984. Diss. Helsinki. Societas Scientiarum Fennica 1984.
- “More than Initiation?”, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176/II), Berlin/Boston 2011, 989–1009.
- KRETSCHMAR, GEORG, “Abendmahl III/1”, in: *TRE* Bd. 1, 59–89.
- LEWY, HANS, *Sobria ebrietas: Untersuchung zur Geschichte der antiken Mystik*. Beihefte zur Zeitschrift der neustamentlichen Wissenschaft 9. Giessen 1929.
- LIES, LOTHAR, *Die dreigestaltige Eucharistieauffassung nach SerMt 85 u. 86. Origeniana secunda*. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20–23 septembre 1977). Textes rassemblés par Henri Crouzel – Antonio Quacquarelli. “Quaderni di “Vetera Christianorum” 15. Edizioni dell’Ateneo, s.p.a. 1980, 205–214.
- *Origenes’ Eucharistieauffassung zwischen den Konfessionen*. Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1985). Hrsg. Lothar Lies. Innsbrucker theologische Studien 19. Innsbruck-Wien 1987, 471–483.
- *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*. Innsbrucker theologische Studien 1. Innsbruck-Wien-München 1978.
- MCGUCKIN, JOHN ANTHONY (ed.), *The SCM PRESS A–Z of Origen*. SCM press London 2006
- THE OXFORD HANDBOOK ON EARLY CHRISTIAN STUDIES. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (eds). Oxford University Press 2008.
- PERLER, OTHMAR, *Arkandisziplin*. *RAC* I 671–676.
- QUASTEN, JOHANNES, *Patrology* vol. II: *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Christian Classics, Inc. Westminster, Maryland 1984 (original text by Spectrum, Utrecht, 1950).
- REICKE, BO, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*. Uppsala Universitetets Årsskrift 1951:5. Uppsala 1951.
- VÖLKER, WALTHER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Beiträge zur historischen Theologie 7. Tübingen 1931.

Eating with Apostles

Eucharist and Table Fellowship in the Apocryphal Acts of the Apostles – The Evidence from the *Acts of John* and the *Acts of Thomas*

Joseph Verheyden

Abriss

Der Aufsatz präsentiert zunächst einen kurzen Überblick über die Forschungslage zu (eucharistischen) Mahlszenen im Corpus der apokryphen Apostelakten. Es folgt eine genaue Analyse aller einschlägigen Passagen (in ihren jeweiligen Kontexten) zweier der bekannteren Schriften des Corpus: den Johannesakten (Kapitel 46; 58–86; 106–115; 93 und 94–96) und den Thomasakten (6–9; 17–29; 42–51; 76; 119–133; 150–158; 159–170). Wie sich zeigt, bieten diese zwei Apostelgeschichten einen nahezu vollständigen Einblick in die Art der Darstellung des Abendmahls und seine Einbindung in Texte, die nie eine Aufnahme in den Kanon anstrebten. Die Akten stellen weder eine Abhandlung über christliche Sakramente dar, noch vertreten sie eine normierte Liturgie, noch handelt es sich bei ihnen um Gebetbücher. Die Gebete, die sie enthalten, wurden möglicherweise nie in der Kirche rezitiert. Obwohl die Akten oftmals nah an populärer Literatur angesiedelt und voller fiktiver Szenen sind, sind sie dennoch wertvolle Zeugen für die Darstellung eines zentralen Aspekts des christlichen Lebens, auch außerhalb formeller liturgischer Kontexte.

1. Introduction: a Brief Survey of Some Problems and Issues

It is a most wonderful world one enters when reading the corpus of texts that is commonly referred to as the apocryphal Acts of the Apostles.¹ It is a world full of missionary zeal, dangerous journeys, strange encounters, and at times quite adventurous theology as

¹ Scholars have long been used to focus on “the big five” (the *Acts of Andrew, John, Paul, Peter, and Thomas*), dated to the late second and the third century, and largely to disregard the rest as late or of less importance. The distinction is not really useful, as some of the smaller Acts are equally early (cf. the *Acts of Xantippe and Polyxena*) and some of the late ones, such as the *Acts of Philip* (early fifth century), contain interesting material and are proof that the genre continued to have some success in a period in which hagiographical literature involving more recent “heroes” was gradually becoming the more popular genre.

For an introduction to the corpus and useful surveys of the major problems, see, among others, the relevant section in WILHELM SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, ⁶1997, 71–367; J. KEITH ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 229–533; FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *Les Actes apocryphes des apôtres*; FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*; and the series of volumes edited by Jan N. Bremmer (see the bibliography). On the Eucharist in the Pseudo-Clementines, which display many features of the Acts and are in part comparable in genre, see the essay by JÜRGEN WEHNERT, “Mahl und Mahlgemeinschaft in den Pseudoklementinen”, in this volume, 1061–1089.

well. The Acts constitute a corpus of texts that has been characterised, specifically also with regard to the way they deal with food, meals and the Eucharist, as showing “unity in diversity”.²

This qualification rightly puts the emphasis on the unity rather than on the diversity, though the latter may be the more interesting part from an historical point of view. To a significant degree the unity stems from the fact that the writings that are commonly assigned to the corpus more or less follow the same or similar rules with regard to composition, the selection of topics, and the way these are developed. In some instances the unity or similarity may be explained in terms of literary dependence,³ but this is surely not the major explanation. Genre and a general recourse to common tradition are the more important factors. The diversity is to be explained by certain specific purposes of the author and by the influence of local traditions. With regard to Eucharistic meals, this diversity is seen above all in the prayers that accompany the ritual, but also in the species used for it (bread and wine, or water, or a mixture of both).⁴

Eucharistic scenes play an important role in all of the Acts, and there are quite a number of these. As it is simply impossible to discuss in some detail all of this material, this essay deals with two of the more important writings, the *Acts of John* (Jo) and the *Acts of Thomas* (Th). These two Acts will be studied on the overall hypothesis that the meal scenes not only play a role in shaping the stories, but should be regarded as an integral part of the missionary strategy of the apostle. Consequently, they are not just more or less fanciful descriptions of a “possible” ritual meal or Eucharist, but actually reflect a genuine understanding of its meaning and purpose. That said, it should be borne in mind that none of these Acts obviously were ever meant to be formal tractates on the Eucharist, hence that perhaps not too much should be made of the variations in gestures and prayers that can be observed, and also that there is no need to conclude that (and often also no way to find out if) these rituals and prayers always directly and completely correspond to the liturgical praxis the author and the readers were familiar with.

There are probably several ways to tackle the issue; in the following I have opted for systematically reading through the texts of Jo and Th and for studying the relevant scenes within their context. This approach has the benefit of showing how these scenes function in the story and how variation or new material are introduced and incorporated into the story. But before turning to these two Acts it may be helpful to make some additional comments of a more general nature.

As might perhaps be expected, the apocryphal Acts receive only marginal attention in general surveys on the reception history of the institution narratives or the origins of the Eucharist in the early Church.⁵ However, over the past twenty-five years, in line with

² ANDREW MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 184.

³ This is probably the case for the famous “Quo vadis” episode in *Acts of Peter* 35 that would have been borrowed from *Acts of Paul* 13.2; cf. DENNIS MACDONALD, “The Acts of Paul and the Acts of Peter”, 214–224.

⁴ It should be noted that Eucharistic prayers, though important, are not the only type of prayer and that not all prayers are linked to ritual. On the structure of these prayers and on prayer discourse in general in the Acts, see HUGH HOUGHTON, “Discourse of Prayer” (pointing out the diversity and “freedom” in style and content of Christian prayers as contrasted to pagan ones, which he in part explains as the result of a polemical attitude) and BORIS PASCHKE, “Prayer to Jesus” (comparing the prayers addressed to Jesus to that of Stephen in Acts 7:59–60).

⁵ Some notable exceptions from older literature that spend a few pages on these writings are PIERRE BATIFFOL, *L'Eucharistie*, 190–196 and HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 238–249, both on evidence

the growing interest in apocryphal literature as a whole, a number of studies have been published that deal explicitly with the Eucharist or ritual meals in one or all of the Acts. Some of these are rather mere surveys of the material;⁶ others focus on specific aspects – the interest in more ascetic forms of Eucharistic meals,⁷ baptismal Eucharist as part of the initiation of neophytes,⁸ the function and origin of the prayers and the *epicleses*,⁹ the importance of Eucharist scenes for detecting the reception of the formulas of the institution accounts in the gospels,¹⁰ or even their role in shaping the text's theology.¹¹ This short list may already give an idea of the complexity of the problem and the many aspects that are involved in studying this material.

Not all meals are necessarily also ritual or Eucharistic meals, and the latter are not always easily identifiable. Some of these scenes are quite long (Jo 85–86; Th 49–51), whereas others are rather mere references, but nevertheless may be of some interest. Several of them are linked to specific situations, which in turn offer opportunities for introducing or focusing on specific interests (baptism, thanksgiving after being rescued from danger, etc.). Baptismal Eucharist, occasionally also including anointing, takes an important place in the corpus and reflects early Christian praxis.¹² The balance between baptism (and ointment) and Eucharist / ritual meal can shift; in some instances the first is the more important one, but in other it is rather the Eucharist that seems to have the author's attention (so in Th 49–51). Together these rituals constitute the “seal” and climax of a character's conversion.¹³ But there are also other types of Eucharistic scenes. These include having a ritual meal / Eucharist (in the form of an agape) at a tomb,¹⁴ in prison,¹⁵ on

for “ascetic” meals without wine. For a recent study, see JENS SCHRÖTER, *Abendmahl*, 102–110. Passing references, often just a mere list of passages or some excerpts, in, among many others, JOHANNES BETZ, *Eucharistie*, 100, 157, 175, 324 (Jo and Th); JEAN DE WATTEVILLE, *Sacrifice*, 128–131; HUGH M. RILEY, *Christian Initiation*, 253; PAUL F. BRADSHAW, *Search*, 120–121 and 169–170 (Th) and *Reconstructing*, 85–86 (Th); MAXWELL E. JOHNSON, *Rites*, 43–46 (Jo, Th); PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON, *Eucharistic Liturgies*, 35–38 (Jo, Th) and 115–118 (Jo: on the Sanctus); BERND KOLLMANN, *Ursprung*, 36, 148–149, 184, 202, 257; DAVID POWER, *Mystery*, 86–88; MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 8–9 and 392–394 (Jo 94–96). See now also CLEMENS LEONHARD, “Mahl”, 1098 and 1103.

⁶ See, e.g., JEAN-MARC PRIEUR, “Leucharistie”, 253–269.

⁷ MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 183–194.

⁸ JIPHY FRANCIS MEKKATTUKULAM, *Thomas*; HANS-ULRICH WEIDEMANN, “Taufeucharistie”, 1483–1530 (*Acts of Paul and Th*).

⁹ HANS ROLDANUS, “Eucharistie”, 72–95 (Jo); GABRIELE WINKLER, “Beobachtungen”, 181–192 (Th) and 192–199 (Jo); REINHARD MESSNER, “Grundlinien”, 25–36 (Th and Jo); specifically on Th: GÜNTHER BORNKAMM, *Mythos*, 89–103 (a religion-historical approach that explains these passages against a Manichaean background, a position that is now largely ignored); HEINZ KRUSE, “Thomasakten”, 33–53; GERARD ROUWHORST, “Thomas”, 51–77; CAROLINE JOHNSON, “Epicleses”, 171–204; REINHARD MESSNER, “Eucharistie”, 493–513; SUSAN E. MYERS, *Spirit Epikleses*.

¹⁰ JEAN-MARIE VAN CANGH, “Eucharistie”, 393–414, arguing, on the basis of evidence in the apocryphal Acts, though not exclusively, that the original wording of the words of the institution consists of Mark 14:22 (his body) and 25.

¹¹ ANNETTE MERZ, “Paulusakten”, 269–295.

¹² See, e.g., the survey in MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 19–53.

¹³ See *Acts of Andrew* 5; *Acts of Paul* 3.5 (followed by a speech of the apostle that is mirrored after the Beatitudes in the Sermon on the Mount). A brief reference to a meal after conversion, but without mentioning baptism in *Acts of Peter* (codex Berol. 8502).

¹⁴ Cf. below on Jo 72 and 85–86. See also *Acts of Paul* 3.25.

¹⁵ *Acts of Paul* 9.21; on the connection between being liberated from prison and receiving baptism in these Acts, see GÉRARD POUPON, “L'accusation de magie”, 86–93.

a journey,¹⁶ or as part of a departure scene – on a journey or before departing from life.¹⁷ Occasionally, elements of other genres can be mixed in. Some Eucharist scenes display elements of the feeding stories in the gospels; others have elements of an exorcism rite,¹⁸ a resuscitation story,¹⁹ or even a punishment miracle warning that those who are not duly prepared for it cannot take part in the meal, though this feature on other occasions is also completely disregarded.²⁰ The potential of these scenes and of the various mixtures and combinations should not be underestimated. These texts are meant to promote a kind of missionary zeal that ultimately is based on the trust that the hero's efforts will be successful; this success is translated in terms of converting and winning over individuals to the "true" faith. On the level of the story one will also appreciate the potential that lies in the tension that is created by the often-repeated motif of the convert finding rest and a "home-coming" in the baptism and in the Eucharist after a long and often terrible journey – literarily or existentially, a rest that is granted him by the power of a tireless traveller, the missionary hero.

Some of the meal scenes seem to have been more or less inspired by similar scenes in the canonical Acts or allude to the feeding stories in the gospels, the passion of Jesus (the prayer in Th 155ff), and also to the Last Supper, though far less than one might perhaps have expected. Apart from the "normal" components that are found in many of these passages (gestures, hymns, liturgical formulas, a kind of homily or instruction connected with the meal), there are also a few remarkable absences (or near-absences). Little is made, in terms of explicit reflexion, of the link with Easter, maybe because this was not an issue in the context of the story.²¹ Very rarely a link is made with the Sunday (but see below on Jo 106). Only exceptionally others than the apostle preside over the meal,²² This may be due to the genre in which the latter naturally takes the leading role. On the other hand, one occasionally also encounters some rather more remarkable or idiosyncratic concerns. The *Acts of Andrew* show an interest in warning against excessive diets, presenting the opponent of the apostle for that reason as a kind of semi-bestial figure who suffers from his stomach (46 and 13).²³ The *Acts of Andrew and Matthew* go one step further still, and contrast the Christians' pure diet of bread and water to the cannibalistic one of the pagans they meet in one city, thus warning and polemicizing against pagan sacrifices and the dangers of blood offerings, admittedly a not unimportant issue in view of certain accusations that were brought against Christian ritual meals.²⁴ Perhaps even stranger is

¹⁶ The *Acts of Xantippe and Polyxena* have a baptismal Eucharist taking place during a journey on a boat, much as is this the case in Acts 27. See also *Acts of Peter* 5.

¹⁷ For the former, see *Acts of Andrew* 20 (leaving for Thessalonica, as told by Gregory of Tours); *Acts of Peter* 2 (Paul leaving Rome); *Acts of Paul* 12.5 (Paul leaving for Rome); for the latter, see below on Jo 106–110.

¹⁸ See below on Th 158.

¹⁹ See Jo 85–86; *Acts of Paul* 11.1; *Passion of Matthew* (ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 523).

²⁰ *Acts of Peter* 2.

²¹ Such an interest is shown in the *Epistle of the Apostles*, which does not really belong to this genre of the Acts; see ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 565: "And you therefore celebrate the remembrance of my death, which is the Passover" (Ethiopic), with a variant in the Coptic: "And you remember my death. If now the Passover takes place".

²² Th 169; maybe also *Acts of Philip* 8.2.

²³ Cf. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 190.

²⁴ DENNIS MACDONALD, *The Acts of Andrew and Matthew*, 70–71.

the motif of animals asking to partake of the Eucharist (*Acts of Philip* 12).²⁵ Less strange and rather more important is the phenomenon of the “ascetic” Eucharist, as it has been called, in which water replaces wine as the better or even the only admitted component of the ritual meal.²⁶ This combination of seriousness and extravagance, a characteristic of the genre,²⁷ certainly puzzles the modern reader, as it may also have puzzled the ancient one. But it is interesting to see how a central theme of Christian initiation and liturgical praxis has been used in a particular literary genre by very diverse communities, at various periods of time, and also to serve various purposes. These meal scenes can have a paradigmatic function:²⁸ they can be used to instruct, to remediate, or to exhort; occasionally they may even have entertained the reader (or so it seems); and all these purposes also had their effect on how the matter is presented.

2. The Acts of John

2.1. Introduction

The *Acts of John* have not been retained in full and have to be put together from a number of witnesses.²⁹ They tell the story of the missionary activities of John the apostle in Ephesus and in various other cities of Asia Minor. The beginning is lost, but seems to have contained an episode on the apostle’s visit to Milet (Jo 18), probably also some information on his call as a missionary of Asia Minor, and maybe on his decision to remain a virgin (cf. Jo 113). The first section that has been preserved deals with the apostle’s journey to Ephesus and his first public ministry in the city, including the healing of some older women in its theatre. The contents of the second lacuna can be reconstructed (in part?) on the basis of information that is found in Jo 87–105 and 58–86 (and the so-called Manichean Psalter) that figure a couple of recent converts by the names of Drusiana and Andronicus.³⁰ It must have contained an account of how Drusiana meets with John and is

²⁵ Cf. FRÉDÉRIC AMSLER, *Acta Philippi*, 358–362; CHRISTOPHER MATTHEWS, “Articulate Animals”, 225–231 (calling them “Eucharistic’ animals”). The *Acts of Philip* show a particular interest in Eucharistic meal scenes: cf. see 11.9–10 and the *Martyrdom* 32, 33, 37, and see the references in the next note.

²⁶ See esp. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*. Cf. *Acts of Philip* 1.2–3; the same pre-occupation, but not always in a liturgical context, in 4.3 (on fasting); 5.26 (eating bread and vegetables only); 11.1 (on fasting before partaking of the Eucharist).

²⁷ Often indicated with the German word “Erbauungsliteratur”.

²⁸ So WEIDEMANN, “Taufeucharistie”, 1502 for Th 27–29 and 49–50.

²⁹ The ancient edition by Bonnet with its division into 115 chapters is now superseded by that of E. Junod/J.-D. Kaestli. See MAXIMILIANUS BONNET, *Acta*, II/1, 151–216; ÉRIC JUNOD/JEAN-DANIEL KAESTLI, *Acta*. The latter have also re-arranged the order, while keeping to the chapter numbering of BONNET (*ibid.*, 71–107). The work now runs as follows: lacuna (Bonnet’s chapters 1–17 are spurious); 18–36; second lacuna; 87–105; third lacuna; 37–55; fourth lacuna; 56–57; fifth lacuna; 58–86; 106–115. The standard commentary on the work is that by Junod/Kaestli; see further also PIETER J. LALLEMAN, *John*; JAN BREMMER (ed.), *John*. On the composition history of the text, see LALLEMAN, *John*, 25–68. On the research history, ÉRIC JUNOD/JEAN-DANIEL KAESTLI, “Le dossier des Actes de Jean: état de la question et perspectives nouvelles”, 4293–4362. On the rich and diversified reception history of the work, ÉRIC JUNOD/JEAN-DANIEL KAESTLI, *Histoire*.

³⁰ Women take a prominent, though not always evident and uncomplicated, place in the apocryphal Acts. Thecla is no doubt the most famous amongst them, but some of the others are interesting characters in their own right. On this topic, see STEVAN DAVIS, *Revolt of the Widows*, and VIRGINIA BURRUS, *Chastity as Autonomy*.

converted to a life of chastity, against the will of her husband Andronicus who imprisons her in a tomb, together with the apostle, but finally also finds faith. Chapters 87–105 are a long discourse of the apostle instructing his converts. The content of the next lacuna cannot be reconstructed anymore, but must have played in Ephesus, as he plans to leave this city for Smyrna and other cities in Jo 37–55. The fourth lacuna may have contained details of the journey, for in Jo 56–57 the apostle reaches Smyrna and heals the sons of one Antipatros. Nothing has been preserved of the journey to neighbouring cities that had been planned, except that he must have met some other people (Jo 59) and that he must have passed through Laodicea on his return journey to Ephesus (Jo 58), the scene of the last two sections and the place where the apostle will meet his end and be buried.

The work contains five references to a Eucharistic meal; three of these occur in the last two sections during the second stay of the apostle in Ephesus. The author shows a certain sense for creativity in combining the meal scenes with a goodbye scene and in playing with allusions to relevant phraseology and motifs from the canonical gospels (not only John³¹).

Originally composed in Greek, Jo (or parts of it) was circulated widely and translated in several other languages.³² Direct information about its origin and author is lacking. There is no consensus with regard to provenance, but Egypt and Asia Minor (Ephesus) have the best chances.³³ The work is now commonly dated in the second half of the second century, with perhaps a slight preference towards the earlier part of this period.³⁴ The label “gnostic” applies only to part of the work (Jo 94–102 and 109), which has therefore been regarded as an ancient interpolation in an otherwise more mainstream work with a rather poor theology.³⁵ The work displays similarities or can be compared with a large number of other writings and in some parts shows influences of the canonical Acts, but does not directly depend on any other work.³⁶ Its Christology is polymorph³⁷ and shows clear traces of Docetic tendencies, even though the work does not pose as an explicit manifesto for such an interpretation of the person of Jesus.³⁸ The author shows an interest in more ascetic forms of Christian life.³⁹ It may be the work of a recent convert to Christianity which may echo the more spiritualised form of religious praxis that characterises part of the pagan tradition of that time.⁴⁰

³¹ The relation of Jo to the latter seems to be a bit strained (or outright critical: so LALLEMAN, *John*) and has been studied recently by HAROLD ATTRIDGE, “The Acts of John and the Fourth Gospel”, 255–265 (265: “The critical elements ... are clear, but the foundation on which the Acts is built is also decidedly ‘Johannine’”) and in a less convincing way by ISTVÁN CZACHESZ, “The Gospel of the Acts of John” (arguing for a common source, Proto-John).

³² A Latin paraphrase of Jo 62–86 and 106–115 called the *Virtutes Iohannis*; some citations in *Pseudo-Titus*; a Coptic version of 106–115; the Syriac *History of John* does not directly depend on Jo. On these other texts, see JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 109–158, 317–419, 703–886; LALLEMAN, *John*, 5–24.

³³ In favour of the first are JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 689–694; for the alternative, see LALLEMAN, *John*, 262–266.

³⁴ JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 694–700 and “Jean”, 983; LALLEMAN, *John*, 268–270.

³⁵ JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 581–677; LALLEMAN, *John*, 30–39.

³⁶ The intertextual relations are surveyed in great detail by LALLEMAN, *John*, 69–152.

³⁷ PIETER LALLEMAN, “Polymorphy of Christ”, 97–118.

³⁸ On Jo’s Christology, see LALLEMAN, *John*, 153–215.

³⁹ See LALLEMAN, *John*, 217–244.

⁴⁰ So JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 684–687. LALLEMAN, *John*, 64–66, rather thinks the author left the main church of which he had been a member for quite some time already. On the communal-religious dimension of

2.2. Acts of John 46

Leaving aside the interpolation for now, a first brief reference to a (Eucharistic) meal occurs in Jo 46. It is preceded by a long section informing the reader of how John turns down an offer of his companions to depart from Ephesus to preach the gospel in Smyrna and instead makes a last effort to raise the populace against the temple of Artemis in the city. The section is openly modelled on Paul's mission in Ephesus as told by Luke in Acts, but John's is more successful (Jo 37–45).⁴¹ He alternates speech and prayer, and this in a most efficient way. In the former he threatens his audience that "his God" will kill them all, unless they destroy their temple, or else that he will perish through the deity, which has the audience cry out that it does not wish to die (39–40). As a consequence, John prays for the altar to tumble down, together with the sacrifices and several statues (41–43), which impresses all those standing by and causes them to step in to finish the job and do penance (44), much to the satisfaction of the apostle (45). John's strategy consists of threatening the audience, of challenging the deity, and of rallying against the temple, its cult, and its rituals, including the sacrifices, hence sacred meals. The audience responds several times with formulas that could be likened to liturgical praises of God, to doxologies, and to confessional prayers (see Jo 44). The scene ends with John encouraging his audience for its enthusiastic support of his preaching and promising to feed it on milk, as with infants (45). The whole scene looks like a "counter-liturgy", with food and prayer and preaching all very much present.⁴²

After that, John retires to the home of one of his companions. Here he presides over a celebration that also seems to include a meal scene. The gathering is attended by the relative of the priest of Artemis who was crushed by a pillar when half of the sanctuary came down (42). At the end of the gathering John addresses the relative and praises his faith and compassion for his priest by explaining to the audience that the man had come to be saved himself and in the hope that the deceased would be revived and in turn be won for Christianity, which is indeed what happens (46–47).⁴³ It is a rather odd story. The description of the celebration that takes place in the house is limited to the bare minimum:

ὁ οὖν Ἰωάννης μετὰ τὴν ὁμιλίαν τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὴν εὐχὴν καὶ τὴν εὐχαριστίαν καὶ [μετὰ] τὴν χειροθεσίαν τὴν ἐφ' ἑκάστου τῶν συνεδρευόντων ποιησάμενος ἔφη ἐν τῷ πνεύματι ...

"After John's homily to the brethren, prayer and eucharist, and the laying on of hands on each person assembled, he said, moved by the Spirit, ..." ⁴⁴

Instead of focusing on the ritual, the author is rather more interested in the dialogue with the relative and in the revivification story that follows right after.⁴⁵ So it looks as if very little is to be found here for our purpose. No wonder that the passage is simply mentioned

meals in Greco-Roman antiquity, see, from a wealth of literature, HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl*, 91–165 (mystery cults); WOLFGANG SPEYER, "Mahl"; INGE NIELSEN/HANNE SIGISMUND NIELSEN (eds.), *Meals in a Social Context*.

⁴¹ Cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 494–506; ECKHARD PLÜMACHER, "Apostolische Missionsreise", 259–278.

⁴² Pace MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 187.

⁴³ Cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 506–514; VAN CANGH, "Eucharistie", 395: "un récit de miracle destiné à la conversion du bénéficiaire". The man is presented as a sort of catechumen (cf. JORG CHRISTIAN SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, 287)

⁴⁴ Unless otherwise indicated, the translation for Jo is that of ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*.

⁴⁵ JUNOD/KAESTLI regard it as a prototypical example of a miracle story (*Acta*, 507–511).

in surveys of meals scenes, with hardly a word of comment.⁴⁶ Yet, when read in a broader perspective – that is, in the light of the preceding and of the whole of chapters 46–47 –, the brief description may perhaps tell more about the celebration that is taking place than the few words the author spent on it might suggest. That this might well be the right perspective, and indeed the purpose of the author, can be shown from the setting and the content of the section. These are not purely incidental, and it rather looks as if the author invites the reader to discover or establish a link between this scene and the preceding.

This said, it should immediately be added that the text is not without its problems. Jo merely mentions four elements one after the other: a homily addressed to the brothers, a prayer, “the Eucharist”, and an imposition of hands on those present. It is not explicitly stated that they are all part of one and the same ritual, but that seems to be the most natural reading and the easiest way to make sense of the description as a whole. Several of these elements occur together also in the canonical Book of Acts and are there part of the same liturgical performance.⁴⁷ The contents of the homily are not given and neither is the wording of the prayer; nor is it explained that or how the latter is related to what follows.⁴⁸ As the audience is in part the same as the one that had heard John rallying against the temple, the author may have regarded the first as containing some kind of further explanation of what had happened and the second as a form of a thanksgiving hymn to God or a doxology, but this is not stated explicitly.⁴⁹ The third component, the εὐχαριστία, might refer to another prayer or to a ritual involving food and a meal in a liturgical context. As a prayer had already been said, the latter may well be the more plausible option, even though it is not said of what this Eucharist consisted, nor that the participants actually shared a meal.⁵⁰ When read in line with the preceding, this “Eucharist”, unlike the ritual (and the food) in the temple, is not destroyed but continues to be performed (and eaten). It is certainly not sufficient to conclude that this Christian meal is understood in terms of sacrifice, but in a sense at least it is seen as replacing the sacrifices performed in pagan temples. The χειροθεσία (on all of those present) seems to be an integral part of the ritual, though again its place and function is not further explained.⁵¹ It is obviously not this act that causes John to speak in the spirit in what follows, and it is not said that this is what brought about the conversion of the relative of the priest, but at least it allowed the apostle to approach the man in a solemn and protecting way, quite in contrast to how he had treated his audience and the clergy of Artemis just before. Of course, nothing of this amounts to positive evidence for the hypothesis that the ritual should be read in the light of the preceding, but the lack of such kind of evidence may itself be indicative of the author’s purpose: he does not care to explicate anything about what is said and done

⁴⁶ PRIEUR, “L’eucharistie”, 255.

⁴⁷ They may indeed reflect contemporary praxis; cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 512.

⁴⁸ Was the homily a substitute for a reading from Scripture, which is missing? So SALZMANN, *Lehren und Ermahnungen*, 285.

⁴⁹ JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 512, refer to Jo 106–108 for illustrations of the content, but these are not necessarily the first and best parallel.

⁵⁰ JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 512, again just refer to Jo 85–86 and 109–110 and understand the word as a cover for both the Eucharistic prayer and the gesture of breaking the bread. This is probably correct, but as with the homily and the prayer the author apparently feels no need to dwell on it.

⁵¹ In this instance, the best parallel is perhaps to be found in Jo 110: it is a gesture for invoking divine protection over the participants (so JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 512) and in that sense appropriate for an apostle (so SALZMANN, *Lehren und Ermahnungen*, 284).

in the celebration at home precisely because it is considered to be the repetition and the Christian counterpart of what John had said and done just before. The reader is invited to imagine the homily would be like recalling and further explaining what had happened. The prayers are the apostle's response to what the audience had said when it cried for help or felt it was saved from the threats John had been uttering against it. The meal imposes itself as the new ritual of sharing food that has replaced the old one. The protective laying on of hands contrasts with the thundering threats the audience had heard before. When looked at it from this perspective, the celebration very much looks like a liturgy of thanksgiving, which also includes a meal.

But certainly the most strange thing about this scene is the presence of a stranger. He has slipped in, anonymously and unnoticed, though not to John, and is supposed to have taken part in the whole of the ritual, including the meal. We are ill-informed about the ways Christians protected their gatherings in the earliest times, but that they did so is most plausible, while most natural, and that they took precautions to seal off part of the ritual for those who were not yet fully initiated is amply documented for later times. So why does the author sin against the rule? The easy (and in my opinion: correct) answer is: because he wished to do so for the sake of the story. It allows him to integrate the scene still further into the immediate context, adding a follow-up on the preceding and indeed bringing the confrontation with Artemis to an end, and a good one at that. By leaving his deceased parent at the door and seeking salvation, as he formulates it himself when addressed by John, the man acts out the rule laid down in Luke 9:59–60.⁵² As a matter of fact, he does even more, for he believes that his decision will in the end also save his parent. That is what he tells John and the audience.⁵³ His plan works and he is successful, even beyond his stoutest dreams, for the apostle encourages him, telling him that reviving a deceased person is not a big deal, takes the man by his hand, and in doing so passes on to him the divine power necessary to perform the resuscitation himself by just speaking this one word: ἀνάστα (47). Then John takes over again, addressing the priest and asking him whether he wishes to have faith in the one who has revived him and receive eternal life, which the man obviously confirms by believing in Christ and becoming John's loyal companion.⁵⁴ The episode is a total success: the pagan temple is destroyed, the populace impressed and brought to the faith, a former priest revived and converted – the latter through the mediation of one who had been initiated in the greatest mysteries, as John calls it (ἀνδρὶ μεγάλων μυστηρίων κρατοῦντι⁵⁵), without even being baptised into the faith (but see below). This is perhaps not the best of sacramental theology, and certainly not from the perspective of church discipline and church rulings, but that is clearly not the author's concern. The point is that it works, and the Eucharist is presented as an ini-

⁵² Cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 513.

⁵³ Jo 46: ἄμεινον ἐμὲ τοῦ ζῶντος φροντίζειν ἢ τοῦ νεκροῦ μου συγγενοῦς· οἶδα γὰρ ὅτι ἐπιστρέψαντός μου πρὸς κύριον καὶ διασώσαντος τὴν ἑμαυτοῦ ψυχὴν οὐκ ἀντερεῖ ὁ Ἰωάννης καὶ τὸν νεκρὸν ἀναστήσαι – “It is better to care for the living than for the body of my relative. For I know that by turning to the Lord and saving my own soul John will not refuse to raise the dead”.

⁵⁴ The author's (and the apostle's) interest is of course in saving a soul, but I wonder whether it also involves relativizing the miracle of the resuscitation (so JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 513); the latter is the necessary condition for the former when the subject had passed away before having converted.

⁵⁵ The phrase is a bit obscured by the lamentable state of the text, but probably does not express an interest in any form of esotericism (so rightly JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 513).

tiation that yields an immediate and most impressive effect. So there is more to be found in this little passage than one might perhaps have thought.

2.3. *Jo 58–86*

2.3.1. *Planning an Agape Meal*

The peculiar character of the scene in chapter 46 stands out even more sharply if one moves from this passage to the next one that mentions a Eucharist. It is found towards the end of a long episode that runs from chapters 58 to 86 and that is again set in Ephesus.⁵⁶ The meal scene in chapters 85–86 has elements that are comparable to the previous one, but also differs from it in not unimportant ways. The episode, which has everything of a good ancient novel,⁵⁷ opens most dramatically. John travels in the company of Drusiana and her husband Andronicus, who had been brought to the faith through his wife, and of a number of others (59) and stays in the house of Andronicus, a native of Ephesus (62). Right after their arrival Drusiana is coveted by one Callimachus, “a servant of Satan”, who cannot be convinced by his friends to refrain from this and approaches the woman. The latter rather prefers to commit suicide than to be dishonoured in this way (63–64). The husband is destroyed by grief (65). After the burial John addresses the group about the meaning of death, the essentials of Christian life, and the dangers posed by Satan (66–69).⁵⁸ The wicked lover does not leave it there, bribes Andronicus’ steward to bring him to the tomb of Drusiana to violate the corpse, but while they are already in the tomb the steward is suddenly killed by a snake’s bite and the lover fainting from fear before he can proceed with his plan (70–71).⁵⁹

As can be expected, there follows a visit to the tomb for a funerary meal in the presence of the deceased early in the morning (72):

Τῇ δὲ ἐξῆς ἡμέρᾳ ὁ Ἰωάννης ἄμα τῷ Ἀνδρονίκῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ἐξ ἑωθινῆς παραγίνεται εἰς τὸ μνήμα – τρίτην ἡμέραν ἔχουσης τῆς Δρουσιανῆς – ὅπως ἄρτον κλάσωμεν ἐκεῖ.

“On the following day John and Andronicus and the brethren went at the break of the day to the tomb in which Drusiana had been for three days, so that we might break bread there.”

The whole scene is heavily inspired by motifs from the women’s visit of the tomb of Jesus in the gospels, including the time of the visit, the worries about getting in the tomb (Andronicus’ keys cannot be found as they were stolen by his steward!), the miraculous opening at John’s command, and the encounter with a beautiful youth (72–73);⁶⁰ but the purpose of the visit is a different one: the group wishes to take a meal at the tomb.⁶¹ The

⁵⁶ JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 527–563.

⁵⁷ See the discussion in JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 547–551.

⁵⁸ If the structure of the speech poses some problems, it displays some artistic qualities and is well in the genre of the funerary discourse: see JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 555–557 (“méditation en face de la mort”).

⁵⁹ On the role of the snake in this and parallel scenes, see JANET SPITTLER, *Animals*, 110–116.

⁶⁰ Cf. ROLDANUS, “Eucharistie”, 76 n. 9.

⁶¹ The author clearly is familiar with the tradition of holding a funerary meal at, in, or near the tomb. On the ritual, which is not unconnected with pagan praxis (VAN CANGH, “Eucharistie”, 395), see the classic study by FRANZ JOSEPH DÖLGER, *Ichthys*, II, 555–569. This passage has often been cited in studies on this ritual. Perhaps the strangest element in the account is the apostle’s reaction to the news that the keys are lacking. He thinks they are not needed, since Drusiana is not in the tomb anymore. He obviously means that her body will be found there, but not her “real person”. I am not sure this reflects a form of critique on (or indifference for)

identity of the youth is not revealed, but he is known to John and the way he is greeted by the apostle invites recalling the scene in Jo 87 where Drusiana, imprisoned in a tomb, meets a youth which she identifies as Christ. He tells the company he has come to resuscitate the lady, while also drawing its attention to the body of the wicked lover laying by. But before anything happens, the youth ascends to heaven and the group is left to discover the corpse of the steward and the body of the lover guarded by the snake. John is perplexed and adds to the exceptional character of the story by asking himself and his companions what this may mean and, more importantly still, why he, as an apostle of the Lord, was not even warned or informed, something that had never happened before.⁶² Andronicus quickly realises what may have happened and asks John first to revive wicked Callimachus – they all think he is dead as well – in order to find out more (74). He seems to be more interested in hearing the aggressor than in having his wife been brought to life again! And of course, the meal clearly is the least of their concerns now and is completely forgotten. The author, for his part, seems to have forgotten that the man had not died but only fainted and now presents it as if he had indeed been dead.⁶³ John gives in to Andronicus' wish, and this time, unlike in chapter 46, performs the act himself after having said a prayer to God, but he also already informs the widower of his plan to turn the deceased into a "servant of Jesus Christ" (75; contrast 63). Once revived, Callimachus tells the apostle and Andronicus how he met his death (76 τὸ μᾶλλον με ἀνελὸν καὶ νεκρὸν θέμενον), pronounced by a beautiful youth in a rather mysterious way (Καλλιμάχε, ἀπόθανε ἵνα ζήσης, repeated somewhat later in the same chapter), and also how this youth covered the body of Drusiana again. He continues by confessing his sins, looking for repentance, expressing his wish to become a Christian, and urging the apostle to instruct him in the mysteries of the faith. His confession ends most impressively with a double triad of what makes up the old man and the new: ἀπέθανε γὰρ ἐκεῖνος ὁ ἄπιστος, ὁ ἄτακτος, ὁ ἄθεος· ἐγήγερμαι δὲ ὑπὸ σοῦ ὁ μέλλων πιστός, ὁ μέλλων θεοσεβής, ὁ ἀλήθειαν γνωρίζων.⁶⁴ The man knows nothing of the faith, has no idea of what it really means to be a Christian – the wording he uses is most general –, but he is all open for it (76).⁶⁵ It inspires John to a long prayer of praise to Christ (77) and to receive him into the group (78).⁶⁶

Andronicus now finally also urges for the resuscitation of his spouse, which follows promptly when John takes her by the hand and recites another prayer, comparable to the

the ritual, as JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 554–555, suggest. John does not accompany the widowed husband out of compassion or pastoral concern, but rather because he knows that great things can be achieved by it.

⁶² Jo 73: ἢ διὰ τί μοι ὁ κύριος οὐκ ἐνεφάνισε τὰ ὄδε πραχθέντα, μηδέποτε μου ἀμελήσας; – "Or why did the Lord not reveal to me what took place here, for he was always concerned for me?"

⁶³ The tension between the two ways of presenting his case is perhaps more real than JUNOD/KAESTLI seem to suggest (*Acta*, 552: "équivalent à la mort").

⁶⁴ "For that unbeliever, godless, lawless man, is dead; I am raised by you as a believer, faithful and godly, that I may know the truth, which I ask of you to reveal to me" (76).

⁶⁵ Cf. ROLDANUS, "Eucharistie", 76: "durch sein spontanes Sündebekentnis macht sich Callimachus sozusagen seiner Rückkehr würdig". The same happened with the priest of Artemis in Jo 46, the man's salvation is the real interest of the apostle and the real purpose for his resuscitation (JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 552).

⁶⁶ One should above all note the interest in using a vocabulary that is typical for negative theology when praising God. The final praise may reflect liturgical praxis, but is not necessarily directly borrowed from any particular prayer and can be the author's creation. Callimachus is embraced by the apostle and receives a kiss, as was done at baptism to signify that a person had now entered the group of faithful, and in this case seems to be a substitute for baptism itself. See on both elements JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 559–560.

one said before raising Callimachus and calling upon God to revive the deceased (79).⁶⁷ Unlike Callimachus, Drusiana immediately leaves the tomb and upon hearing what has happened, most clemently, joins the others in their joy and praise (80) and even urges the apostle also to raise the wicked steward, which Callimachus tries to prevent with the reasonable argument that this is not what the youth had told him, only to be rebuked by the apostle for his vengefulness (81 οὐκ ἐμάθομεν, τέκνον, κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδοῦναι). Drusiana is then ordered, and here the story joins the one in chapter 46, to perform the raising herself, which she does in much the same way as the apostle did to her, saying a long praise, not to God, but to Jesus Christ, who is God (82). There follows a formal address to the steward, a formula of resuscitation, to the effect that the man raises from the dead, tells the group he is not worthy of this honour, and flees the scene, much as the women fled in Mark 16:8 (83). His act is interpreted by John as a sign of his unwillingness to be saved, the first one to react in this way.⁶⁸ It inspires the apostle to yet another long intervention, not a prayer this time, but rather a combination of a lament and a warning to the man to stay away from the faithful and their rituals and religious praxis (84), on which more below.

So three people have been resuscitated in a setting and in circumstances that openly recall that of Jesus' resurrection. The author has skilfully played on the similarities without ever giving the impression that he thought the two were identical. Three people have been brought to life again, but only one has been resurrected.

We have almost reached the end of the episode, and it is only now that John returns to the purpose of his visit – to share a meal with his companions, which by now of course has totally been changed (85). But this is not the end of the story, for that is reserved for justice – or is it divine vengeance after all? –, when John sends somebody to check what happened to the steward, who is found dying from his wound. So in the end one individual is given up, not to God, but to the devil (86 ἀπέχει τὸ τέκνον σου, διάβολε). The apostle's reaction is mentioned right after, in the first line of the next chapter (106): John rejoices in the Lord. It sounds strange, even when the reaction is meant to refer to the good part of the outcome, or to the meal scene only. After all, a man has died.

2.3.2. *Sharing the Eucharist in a Tomb*

Much has happened between the visit to the tomb in 72 and the end of the story in 86, much also that was completely unexpected. The original purpose for visiting the tomb is dramatically overturned by the discovery in the grave and what followed from it; the meal is forgotten about, or so it seems, but then in the end a meal takes place after all, be it in a completely different situation. The opening line of Jo 85 goes as follows:

καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰωάννης ἐπευξάμενος καὶ λαβὼν ἄρτον ἐκόμισεν εἰς τὸ μνήμα κλάσαι καὶ εἶπε· [follows a prayer]

“After these words John prayed, fetched a loaf of bread to the tomb to break it, and said, ...”

⁶⁷ In no way her suicide is criticised; it rather is a sign of her chastity which is now rewarded by her being brought to life again. The motif is developed on the basis of “the short term” she stayed in the tomb (see JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 551), which should perhaps be compared to similar motifs in ancient literature about an undeserved and premature death.

⁶⁸ This has nothing to do with a deterministic view on a person's fate, as some have suggested; see the reply to such a view in JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 553.

The ritual is completed at the beginning of the next chapter:

καὶ εὐχάμενος οὕτως καὶ δοξάσας ἐξῆει τοῦ μνήματος, κοινωνήσας τοῖς ἀδελφοῖς πᾶσι τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας·

“Having thus prayed and praised God, he made all the brethren partake of the eucharist of the Lord and then left the tomb.”

The ritual consists of four acts – taking bread, praying, breaking the bread and sharing it. The description is brief and the wording quite traditional, but it also contains two accompanying acts that refer to the setting (taking the bread into the tomb and the apostle leaving the tomb). The order in which the acts are mentioned is a bit ambiguous, though this should not pose too much of a problem.

The meal scenes in the gospels and Acts – the feeding stories (Mark 6:41–43 parr.; 8:6.8 par.) and the Last Supper (Mark 14:22 parr.), Emmaus (Luke 24:30), Paul at Troas (Acts 20:7.11) and on the boat to Rome (27:35) – provide the primary model for describing the ritual,⁶⁹ even though there is no need to assume direct literary dependence on any particular passage, as the various components were of course well known. Part of the wording is similar or even identical, but there are also some differences. Bread is used for the meal, but there is no mention of wine or water. No thought is spent on whether the portion John and his companions brought with them would be sufficient as the company has now been extended by two, but apparently the group was apparently already a relatively large one (in 72 it was said that “the brothers” are with). The motif of “taking” the bread is known from the NT models. Wherever it is mentioned there, it holds first place in the description; in none of these instances it is said that the bread is “taken” into or towards something. John, on the contrary, is presented as taking the bread into the tomb and λαβών is preceded by ἐπευχάμενος. The difference is probably immaterial. Of course, John carries the loaf into the tomb, but this is expressed by the main verb (ἐκόμισεν) and not by the participle (λαβών), which is syntactically connected rather with that other participle on praying. In the same way, the fact that ἐπευχάμενος precedes λαβών does not necessarily imply a reversal of the order that is found in the gospels.

The opening phrase in 85 is most probably not to be understood as if John says two prayers, one before he takes the bread and one after that (the text of which is then recited), but more naturally as if ἐπευχάμενος ... καὶ εἶπε belong together, with the latter introducing the contents of the former. The connection between the two participles also allows to conclude that the author wants the reader to imagine that the prayer precedes the act of breaking the bread, as this is the case also in the gospel parallels that mention this latter motif. John’s praying is merely referred to in general terms and not further qualified as a blessing or a thanksgiving, as this is the case in the gospel accounts, which also demonstrate that these two qualifications were apparently easily interchangeable (see εὐλόγησεν in Mark 6:41, but εὐχαριστήσας in Mark 8:6 par. Matt and in Luke 22:19 diff. Mark/Matt εὐλογήσας). But from the wording of the prayer as cited in 85 it is clear that thanksgiving is an important element, even though the prayer is then also qualified in 86 as a glorification (δοξάσας), which is indeed how it opens.

It is not said *expressis verbis* that John breaks the bread, but that is obviously intended by the infinitive, in line with what had been said already in 72. It is a common feature

⁶⁹ Less complete forms in Acts 2:42.46.

also of the NT parallels, including those in Acts 2:42.46, and is left out only in John 6:11, though in this last instance it is of course implied in the distribution.⁷⁰

The conclusion in Jo 86 shows the same kind of problems as the opening in 85. The components of the ritual are expressed by participles, while the main verb refers to the setting and the act of leaving the tomb. There is no reason to think that only part of the ritual took place in the tomb, but that the sharing of the bread happened outside. The ritual is held together by the participles; the main verb is used for referring to the setting.⁷¹

Unlike in the NT parallels, the author puts the emphasis on sharing rather than on the act of passing on (“giving”) and distributing the bread.⁷² The difference may have some significance. John presides over the ritual and acts out all its components, but then he also shares the meal with the participants, something that is not said as such in the feeding stories, but is alluded to in the scene of the Last Supper. The apostle regards himself as a member of the community. The author does not add that those present also actually ate from the bread, a motif that is mentioned for itself in most of the NT parallels, using various verbs. Maybe the author thought it was not necessary to point this out as it is obviously implied in the motif of sharing food. It is not said either that the participants were satisfied, nor that they collected what was left. But again this difference is perhaps not so important, as both these motifs are missing from most of the meal scenes in the gospels and Acts and only mentioned in the Feeding Narratives where they are an essential element of the story (the audience was hungry and the fact that so much was left over adds to the miraculous character of the passage). In that sense the scene in chapters 85–86 is closer to the Last Supper, and to liturgical praxis: the community does not gather because it is hungry.

Three more things need perhaps some further comment: the meal is held in the tomb, but it is not called an agape meal; the ritual in which the group is invited to partake is referred to in Jo 86 as “the Eucharist of the Lord”; and no mention is made of drinking. In describing the ritual the author does not give much of a clue of how to interpret any of these. It has left scholars pondering whether the second of these elements bears any special meaning at all and whether this was perhaps a particularly ascetic form of a Eucharistic meal that did not include any kind of drinking. While none of this can be excluded, it may be worth drawing attention to a passage from the immediate context that seems to point into a different direction.

The dramatic confrontation in the tomb is closed in Jo 84 with a long tirade of the apostle against wicked Fortunatus,⁷³ burdening him under all sorts of threats and insults and solemnly ordering him to keep away from all possible practices and attitudes that characterise the life of the Christian. This list goes as follows:

⁷⁰ On the possible influence of the summaries in Acts on the *Acts of Paul*, see MERZ, “Paulusakten”, 274. On the motif of “breaking bread” in the canonical Acts, see KOLLMANN, *Ursprung*, 71–78; JUSTIN TAYLOR, “La fraction du pain”, 281–295.

⁷¹ Cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 292 n. 1. The somewhat strange syntax or placing of the main verb does not affect the meaning.

⁷² In that respect, Elliott’s “partake” is probably closer to the Greek than JUNOD/KAESTLI’s “distribua” (*Acta*, 292). PRIEUR (“Leucharistie”, 256 n. 6) suggests a possible influence of Tob 4:17, which in view of the condemnation of one of the company, is not impossible.

⁷³ ROLDANUS (“Eucharistie”, 75) calls it “ein Bannspruch”.

καταργήθητι ἀπὸ τῶν ἐλπίζόντων πρὸς τὸν κύριον, ἀπὸ ἐννοιῶν αὐτῶν, ἀπὸ τοῦ νοός, ἀπὸ τῶν ψυχῶν, ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἀπὸ πράξεως, ἀπὸ βίου, ἀπὸ ἀναστροφῆς, ἀπὸ πολιτείας, ἀπὸ ἐπιτηδεύματος, ἀπὸ συμβουλίας, ἀπὸ ἀναστάσεως τῆς πρὸς τὸν θεόν, ἀπὸ εὐωδίας ἢς κοινωνεῖν <οὐ> μέλλεις, ἀπὸ νηστειῶν, ἀπὸ δεήσεων, ἀπὸ λουτροῦ ἁγίου, ἀπὸ εὐχαριστίας, ἀπὸ τροφῆς σαρκός, ἀπὸ πότου, ἀπὸ ἐνδύματος, ἀπὸ ἀγάπης, ἀπὸ κηδείας, ἀπὸ ἐγκρατείας, ἀπὸ δικαιοσύνης· ἀπὸ πάντων σε τούτων, ἀνοσιώτατε καὶ θεοῦ ἐχθρὲ Σατανᾶ, καταργήσει σε Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ τοὺς ὁμοίους σου τοὺς ἔχοντάς σου τὸν τρόπον.

“Vanish away from those who hope in the Lord – from their thoughts, from their mind, from their souls, from their bodies, from their action, from their life, from their conversation, from their activity, from their deeds, from their counsel, from their resurrection to God, from their fragrance which you will share, from their fastings, from their prayers, from their holy baptism, from their eucharist, from their nourishment of their flesh, from their drink, from their dress, from their agape, from their acts of mourning, from their continence, and from their righteousness. From all these, most unholy and abominable Satan, shall Jesus Christ, our God and judge of those who are like you and your nature, remove you.”

The passage poses a number of problems. Formally addressed to an unbeliever, it clearly also has in view the reader, who obviously is Christian. However, it is not said why the latter has to be informed in this emphatic way that non-Christians are to be kept out. Was there a real danger that such people actively tried to intrude on Christian gatherings or, for whatever reason, were allowed to assist in these? Moreover, the structure of the in total twenty-five phrases with ἀπό, a number of which are of a more general nature while the precise meaning of some others is open for discussion, looks a bit chaotic and dissolute and seems to switch from liturgical or sacramental rituals to daily-life situations and back again. Some of the elements combine rather well or are mentioned also in other writings;⁷⁴ for others this is less obvious (see below). In addition, it is not clear how one should imagine non-believers to become involved in such things as Christian ἐγκρατεία or δικαιοσύνη. Are they warned against trying to imitate them?

One might perceive a certain tension between this strongly formulated interest in safekeeping Christian practices from intruders and such people that are deemed unworthy of participating in them and the remarkable flexibility by which others are then allowed to partake after all. In the previous chapter Callimachus was said to have come to believe – if that is the correct reading,⁷⁵ and apparently is assumed to have joined the group in sharing its bread in the tomb without having received any further instruction or any other form of initiation. Still more remarkable is the case of the relative of the priest of Artemis attending the gathering in Jo 46 without formally having converted or expressed an intention to do so. It is hard to imagine that this would have become normal praxis at the time the Acts were written, but its author does not seem to care much about clarifying this. More important to him, so it seems, is the disposition of the individual, and in this respect the steward fails miserably when exclaiming that he rather would have wished to have remained dead than to witness the triumph of the apostle (83). He is interested in a person's attitude as an illustration of the success of the apostle's mission.

⁷⁴ The last two concepts in the list occur also together in Acts 24:25. For the imperative that reigns the whole series, see Gal 5:4 and Rom 7:2.6 (cf. ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, *Actes*, 27 n. 49).

⁷⁵ The text reads πεπιστευμένον, which the editors think might be a corruption of πεπεισμένον, but they nevertheless retain the reading: JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 288 n.

The list contains such common Christian practices as fasting and praying and rituals as baptism (λουτρόν) and the Eucharist (εὐχαριστία), which occur in this order. The combination of baptism and Eucharist obviously is a most natural one, and proof, if need be, that εὐχαριστία refers to a liturgical meal and not to a thanksgiving. It cannot be excluded that the author intended the fasting and the praying to be regarded as part of the same process of conversion and initiation, though this is by no means necessary. After mentioning baptism and the Eucharist he continues with: ἀπὸ τροφῆς σαρκός, ἀπὸ πότου, ἀπὸ ἐνδύματος, ἀπὸ ἀγάπης, ἀπὸ κηδείας. The whole makes for a rather strange combination and is confusing.

The first two elements seem to evoke some sort of association with the Eucharist in that they speak of eating and drinking. However, they most probably do not refer to the ritual but rather to daily-life praxis.⁷⁶ If taken in this way the apostle seems to warn against sharing any form of common meal with outsiders. That sounds almost like a Jewish(-Christian) concern. John would promote a strict and absolute separation of Christian and non-Christian, a rule he then breaks himself when inviting unbaptized individuals to take part in the Eucharist. It is all a bit confusing. The confusion is even bigger with the third motif. While there is ample evidence in early Christian literature for linking clothing with baptism, there seems to be little to go on for connecting it also with a ritual meal. One might think of the parable in Matt 22:1–14, where a meal is celebrated that could easily be taken for the model of the heavenly liturgy and where appropriate clothing plays an important role, but with the two previous motifs we seem to have moved away from a ritual context. But then again, in Jo 38 those attending a service (a sacrifice?) at the temple of Artemis are dressed in white cloths and take issue with John being dressed in black, and the next motif brings us back to ritual. However, as nothing is said about clothing in the meal scene that follows in 85–86, it is probably safer not to link it to a ritual context. Confusion reigns. Then the author adds two more motifs. Jo knows the concept of Christian love (63; 109 v.l.), but this is probably not what is in view here. Of course, the list is not limited to types of ritual praxis and also includes more general principles of Christian behaviour. It moves from attitudes to convictions (belief in the resurrection) and rituals and back to more general aspects (ἀπὸ ἐγκρατείας, ἀπὸ δικαιοσύνης), but ἀγάπη follows shortly after εὐχαριστία and is itself followed by κηδεία, which refers to another ritual. So there is all reason to assume the author was thinking of the agape ritual, as distinct from the Eucharist, even though he does not care to explain this any further.⁷⁷

The point I wish to make is that the author is rather careless in writing about rituals and other Christian practices. The same attitude can be seen in the context and may explain why he can switch from “the Eucharist” to “the Eucharist of the Lord” (86), which is probably just a synonym and does not carry any special meaning, why he does not bother to mention whether they also drank at the ritual after he had almost mixed up the

⁷⁶ See Elliott’s translation above, and cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 290: “leur nourriture charnelle”. See also ROLDANUS, “Eucharistie”, 79; SCHRÖTER, *Abendmahl*, 104: “irdische Lebensgüter”. It is a bit confusing then also to read that Roldanus (80–81) wants this passage to be proof that the community of Jo knew a Eucharist with bread only; the comparison with John 6 is a bit adventurous in this respect, and is apparently also sensed in this way by the author (“Dies sind vorläufig reine Vermutungen”).

⁷⁷ So also PRIEUR, “L’eucharistie”, 256. ROLDANUS (“Eucharistie”, 79) and SCHRÖTER (*Abendmahl*, 104) are more sceptic. Eucharist and agape are mentioned together also in the Greek recension of Th (50), but there the latter does probably not refer to a meal (see below).

Eucharist to eating and drinking in daily life situations (84), and why he does not say that the ritual in the tomb was originally meant to be an agape and then turned into a normal Eucharist. They are all illustrations of the same kind of negligence, or indifference, on the part of the author. In so far as this is correct, no special meaning is probably to be given to the phrase “Eucharist of the Lord”. The phrase is unique in Jo anyway and its precise meaning, if one was intended, is not further explained. In view of Jo 84, there is probably no reason to think that the author wished this to mean that the bread had received a new meaning or a new dimension in the ritual. He refrains from introducing any allusion to Jesus’ passion and death and avoids all connotations of this being a sacrificial ritual.⁷⁸ It may just be a way for evoking the presence of the Lord at the ritual, however that is to be understood, in line with the way Christ is addressed in the prayer in Jo 85 (see below).

In the same way, not much should be concluded from the absence of a reference to drinking. Any argument for such a praxis based on this passage would in any case only be an argument *e silentio*. And nothing is to be made from the fact that the word agape is not mentioned for the meal in the tomb – not in Jo 72, and not in 86. Jo 84 shows that the author was familiar with the praxis, but that is as far as it gets.⁷⁹

2.3.3. The Prayer

The long episode at the tomb that had started in 72 and ends in 86 is interrupted on several occasions for a prayer. Usually this is said by John, once also by Drusiana. The prayers are of various kinds and formats.⁸⁰ John says a prayer to God when raising Callimachus (75); he says another one, this time a thanksgiving to Jesus Christ, after hearing Callimachus’ story (77); and yet another one, to God, when raising Drusiana (79).⁸¹ The latter then prays to Jesus Christ to have Fortunatus revived (82),⁸² which should be contrasted to John’s lamentation upon realising that the man has not changed his mind at all (84). Finally John says glory and a thanksgiving to Jesus Christ at the Eucharist (85). The origin of these prayers remains open. They all have an identity of their own and none of them is a mere repetition of the other. All but the last prayer have to do with the revivification of one of the characters of the story. Their sheer number, the prominence given to these prayers, and the fact that some share the same phrases and elements invites comparing them among each other. Several elements are worth mentioning. First, prayers asking for the revivification of a deceased can be addressed both to God and to Christ (see 75 and 79, but also 82). Apparently the two can be interchanged without any problem. In the same way, John’s prayer to God in 75 is accompanied by a thanksgiving to Christ in 77.

⁷⁸ So rightly JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 562–563: “Tout ce qu’on peut établir avec certitude, c’est que, aux yeux de l’auteur des AJ, l’eucharistie n’a rien d’un sacrifice et qu’elle est sans relation avec la mort et la résurrection du Christ. Elle est un rite spirituel par lequel la communauté célèbre le Dieu bon et transcendant. Apparemment le pain est dépourvu de toute fonction symbolique”.

⁷⁹ Jo is among the earliest witnesses for the praxis of having a meal at a tomb after three days. The more common praxis, it seems, was to gather there one year after the funeral, for a meal or, later, for praying; see the evidence cited in PRIEUR, “L’eucharistie”, 257 n. 12–13.

⁸⁰ See the commentary in JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 555–563.

⁸¹ The latter is a rather long but beautifully composed invocation that ends in an impressive formula of praise; cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 560.

⁸² The sole prayer not said by the apostle and clearly of a lesser quality: “une banale prière de demande” that is close to the details of the story and was obviously meant this way by the author who gives full credit for everything that has happened to the real intermediate, who is the apostle: JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 560–561.

Second, the thanksgiving in 77 is in a sense counterbalanced by the lament in 84 (see the repeated use of ὦ) that expresses the disillusion upon the quasi-failed miracle: Fortunatus has indeed been revived, but it was to no avail.⁸³ The latter can also be contrasted with how in 75 hope is expressed that the resurrection of Callimachus will be a beneficial act. Third, all these prayers for revivification (as well as the thanksgiving and the lament) consist of a series of – at times slightly artificial – titles and phrases describing, invoking, or glorifying God's or Christ's name, essence, and power, followed by a more concrete part in which the resuscitation of a particular person (or his damnation in the case of the lament) is asked for. Fourth, the relation between prayer and the act of revivification is not explicitly reflected upon, but it should be obvious that the apostle (and certainly Dru-siana) are merely instrumental and not the source of the power that raises the deceased: they pray for such a power to be activated. In that sense, even though the net result is the same, these prayers have a different status from Jesus speaking a word in the healing or revivification stories in the gospels.

The last prayer is spoken before sharing the meal:

Δοξάζομέν σου τὸ ὄνομα τὸ ἐπιστρέφον ἡμᾶς ἐκ τῆς πλάνης καὶ ἀνηλεοῦς ἀπάτης· δοξάζομέν σε τὸν παρ' ὀφθαλμοῖς δεῖξαντα ἡμῖν ἃ εἶδομεν· μαρτυροῦμέν σου τῇ χρηστότητι ποικίλων φανεῖση· αἰνοῦμέν σου τὸ ἀγαθὸν ὄνομα, κύριε, <τὸ> ἐλέγξαν τοὺς ὑπὸ σοῦ ἐλεγχομένους· εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι πεπεισμεθα <... > ἀμετάβολον οὖσαν· εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ χρήσαντι [φύσιν] φύσεως σφζομένης· εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ τὴν ἀπαραίτητον <πίστιν> ἡμῖν δεδωκότι ταύτην ὅτι σὺ μόνος <θεός> καὶ νῦν καὶ ἀεί· οἱ σοι δοῦλοι εὐχαριστοῦμέν σοι μετὰ προφάσεως συλλεγόμενοι καὶ ἀναλεγόμενοι, ἄγιε.

“We praise your name, who have converted us from error and unmerciful lusts. We praise you who have brought before our eyes that which we saw. We bear witness to your goodness manifested to us in various ways. We hallow your gracious name, Lord, and thank you who have convicted those who are convicted by you. We thank you, Lord Jesus Christ, that we believe in your unchangeable mercy [after Bonnet's conjecture]. We thank you that you are in need of a saved human nature. We thank you that you gave this sure faith, that you alone are God, now and for ever. We, your servants, thank you, O holy One, we who are assembled with good reason and risen from the dead.”⁸⁴

This prayer stands a bit apart, yet it also contains elements that link it back with the others.⁸⁵ At first it is not clear whether God or Christ is addressed, but then it becomes clear that the second is the addressee. The prayer consists of eight phrases – all in the first person plural –, using four different verbs to express, in this order, glorification (2), witnessing (1), praise (1, but not εὐλογέω), and thanksgiving (the last four). It does not mention the bread, nor any of the gestures listed in the opening phrase of the chapter. It certainly is not a prayer on the species, and Jesus' words at the Supper are not hinted at.⁸⁶ Christ is invoked and thanked for what he has done, but apparently he is not expected

⁸³ In the end he has not proven to be worthy of partaking in the ritual. This motif is important to the author. It is also played upon in *Did.* 9–10 (so ROLDANUS, “Eucharistie”, 78), even though this passage most probably did not have any direct influence on Jo (see n. 86).

⁸⁴ For the last clause, see below.

⁸⁵ See JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 562–563.

⁸⁶ But one will nevertheless note the obvious connection of verb (εὐχαριστεῖν) and noun (εὐχαριστία); cf. SCHRÖTER, *Abendmahl*, 105. The author does not care to explain where the prayer hails from; it might be an indication that it was borrowed from common tradition (so SCHRÖTER, *Abendmahl*, 105), though this must not necessarily be the case as the text may also have been modelled after some other prayer (so PRIEUR,

to be present or to intervene in any sense in the ritual, as this was the case in the prayers in the resuscitation scenes. Some of the phrases are of a more general nature; a few seem to hint at what had happened. That may be the case with the first one, glorifying Christ for having protected the group from being misled (an echo of what was said about the fight against Satan in the earlier part of this section?), and is most probably so for the second, which is perhaps best understood as a reference to the resuscitations that have taken place. The third phrase speaks more generally of Christ's goodwill, but the fourth is probably again closer to the immediate context. The point of the first thanksgiving is a bit unclear, because the phrase is incomplete, but probably alludes to Christ's trustworthiness; the second seems to imply that God in some sense has a need for humankind to be saved;⁸⁷ the text of the third one is again a bit shaky;⁸⁸ the final phrase seems to be the only one to refer to the gathering itself, thanking Christ for having brought this group together and for having restored it.⁸⁹ The connection between the contents of the prayer and the ritual that is taking place may perhaps be a bit weak or indirect, or not immediately obvious, but it is not altogether absent and some effort is made after all to recall what had preceded and to turn the gathering into an expression of thanksgiving for Christ's beneficial intervention. The ritual itself does not bring about salvation; it is not presented or interpreted in terms of being restored to life or anything like this.⁹⁰ The meal is part of an act of commemoration and thanksgiving for what had happened.⁹¹ Thankfulness, praise, and joy dominate this ritual and the minds of this little group of faithful that had been so frighteningly tested, but had endured in its faith and even won over a new member.

2.4. *Jo 106–115*

The reader had to wait a long time before encountering a relatively detailed meal scene with clear Eucharistic features. But then there are two at a time, for immediately after chapters 85–86 there follows another such scene. Again it is part of a larger section, the

"Leucharistie", 256–257: "certainement rédactionnelles", just like the ritual as a whole may well reflect the praxis and understanding of the Eucharistic meal in the community of the author).

JUNOD/KAESTLI (*Acta*, 56) and PRIEUR ("Leucharistie", 256 n. 7) see no reason to look for any substantial link with the prayers in *Didache* 9–10, as was suggested by LIETZMANN (*Messe*, 241–242) for *Jo* 85 and 109 (242: "in der Mitte zwischen der *Didache* und *Serapion*"; except that *Jo* does not mention wine). ROLDANUS ("Eucharistie", 87–89) compares with Justin Martyr and stresses the more "spiritualised" understanding of the Eucharist in *Jo*.

⁸⁷ JUNOD/KAESTLI (*Acta*, 291 n. 1) compare with the *Acts of Paul and Thecla* 17. The soteriological character of the prayer is stressed also by ROLDANUS, who points out that the incarnational aspect is not clearly defined ("Eucharistie", 82–83).

⁸⁸ The editors have added the word *θεός*, which turns it into a very strong and outspoken way for addressing Jesus.

⁸⁹ Again the text is shaky and poses some problems: should one read *ἀναλεγόμενοι* (so the manuscripts and the editors), or go with Schimmelpfeng's conjecture and prefer *ἀναγεννώμενοι*, which would also make good sense and for which one can cite a passage from the *Acts of Andrew* (5); cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 292 n. 3)?

⁹⁰ So correctly, ROLDANUS, "Eucharistie", 77.

⁹¹ Which may include an element of confirmation, but is not to be limited to this; in this regard it may perhaps be wiser not to speak of the meal as a "Bestätigung" of the hope on resurrection (so SCHRÖTER, *Abendmahl*, 107) or only of the former (ROLDANUS, "Eucharistie", 77: "Die Eucharistiefeyer hat also eher Bestätigungs- als Versprechungscharakter").

final one of Jo, that describes the farewell of the apostle.⁹² It is situated on the next day – a Sunday – and involves the same characters that are said to have “come together” (συλλεγόντων, as in the last phrase of the prayer in 85)⁹³. It sets out with a long discourse by the apostle pointing out to the audience that they know God and what He has done for them and that they should remember this in order not to afflict Him (107 μὴ οὖν λυπείσθω).⁹⁴ Large parts of the discourse consist of listing the benefits God brought to them (106) and the reactions the group’s faithful attitude will bring about in God (107). It ends, however, on a different and more ominous tone, when the apostle then also warns the audience to stay aware of the fact that God forgives those who sinned by ignorance, but not those who after repenting sin again, for in that case no mercy or reward is to be expected (107 οὐχ ἔξετε μέρος ἢ ἔλεος ἐν αὐτῷ).⁹⁵

The discourse is followed by a prayer in which John calls upon Jesus, Lord and God (108 θεὲ Ἰησοῦ Χριστέ κύριε; see already 107), to protect those who have put their hope in him against “the on-going machinations of the enemy” (τοῦ πανταχῆ ἡμῶν ἀντιδικοῦ τὰς τέχνας).⁹⁶ Then he proceeds to a Eucharistic meal ritual that also includes a prayer (109–110):

Καὶ αἰτήσας ἄρτον εὐχαρίστησεν οὕτως λέγων· Τίνα αἶνον ἢ τίνα προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλώντες τὸν ἄρτον τοῦτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ’ ἢ σὲ μόνον, Ἰησοῦ; δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ σοῦ πατρὸς ὄνομα· δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ σοῦ υἱὸν ὄνομα· δοξάζομέν σου τὴν εἴσοδον τῆς θύρας· δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διὰ σοῦ ἀνάστασιν· δοξάζομέν σου τὴν ὁδὸν· δοξάζομέν σου τὸν σπῶρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὴν πίστιν, τὸ ἄλας, τὸν ἄλεκτον μαργαρίτην, τὸν θησαυρὸν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην, τὸ μέγεθος, τὸ διάδημα, τὸν δι’ ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνώσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν, τὴν παρησῖαν, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγὴν. σὺ γὰρ εἶ, κύριε, ἡ ρίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων, ὁ λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι’ ἡμᾶς ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος ἀθεώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαρὸς δὲ θεωρητὸν μόνον ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενοις. [v.l. ἐπίδε ἐπὶ τοὺς σοὶ πεπιστευκότας ἐν ἀληθείᾳ· εὐλόγησον τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν πνεύματι ἁγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.]

(110) Καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν ἡμῖν, ἐκάστῳ ἀδελφῷ ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσθθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου χάριτος καὶ τῆς ἀγιωτάτης εὐχαριστίας. γευσάμενος δὲ καὶ αὐτὸς ὁμοίως καὶ εἰρηκῶς Κάμοι μέρος ἔστω μεθ’ ὑμῶν καὶ εἰρήνη, ἀγαπητοί.

“And having asked for bread, he gave thanks, saying, ‘What praise or what sort of offering or what thanksgiving shall we invoke as we break the bread, but you only, Lord Jesus? We glorify the name spoken by the Father. We glorify the name spoken through the Son. We glorify you as the entrance door; we glorify your resurrection manifested to us through you. We glorify your way; we glorify your seed, your word, your grace, your faith, your salt, your unspeakable pearl,

⁹² Cf. the commentary in JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 564–580.

⁹³ Correct the edition (συλλεγέντων) and note the variants συναχθέντων and παρόντων (JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 293). For early evidence of a Sunday liturgy, see Justin, 1 *Apol.* 66–67 (WILLY RORDORF, *Sonntag*, 266–268), but in Jo no mention is made of a link with the Last Supper or of anything like the institution of the Eucharist (so correctly PRIEUR, “L’eucharistie”, 256).

⁹⁴ “ce qui est le cas quand on désobéit à ses commandements” (JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 571).

⁹⁵ “La conclusion étonne par son ton sévère” (JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 572).

⁹⁶ One should note the combination of a whole series of metaphors that echo common Greco-Roman vocabulary for addressing benefactors in the prayer, the interest in the community all through this final section, and the more distinctly Christian way of describing the apostle’s followers as “brethren, fellow-servants, co-heirs, and co-partners in the Kingdom of the Lord” in Jo 106. See JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 573–574.

your treasure, your plough, net, greatness, diadem, him called Son of man for our sakes, who has given us [v.l. τὸν χαρισάμενον ἡμῖν] truth, rest, knowledge, power, commandment, trust, hope, love [v.l. τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀγάπην], freedom, and place of refuge in you. For you alone [v.l. μόνος], O Lord, are the root of immortality and the fountain of incorruption, and seat of the ages; you [v.l. σὺ εἶ ὁ ὢν, κύριε] have been called all these names for our sakes, so that now we, calling upon you through them, may recognize your greatness, which we cannot see at the present, but which is only visible to the pure, solely in the image of the man portrayed in you!" [Elliott does not translate the doxology]

(110) "And having broken the bread, he gave it to us, praying for each of the brethren, that he might be worthy of the grace of the Lord and his most holy eucharist. He also partook of it and said, "To me also let there be a portion with you, and peace be with you, my beloved' ..."

Bread is asked for and thanks is given – to Jesus, not to God.⁹⁷ The second is a common element; the former might recall Jesus asking for bread in the feeding narratives, but maybe it is just meant to be an element in the story.⁹⁸ The prayer is spelled out in full and takes up a much longer part than the description of the ritual that is kept most summarily, as was the case also in chapter 85. Its wording and contents has raised quite some discussion. It has been regarded as part of a section of (probably Valentinian) gnostic origin that also includes Jo 94–102.⁹⁹ If the prayer in Jo 108 shows some interesting similarities with those in Jo 82 and 85 in terms of structure (note the litany genre) and addressee (Jesus as God), it obviously is not a mere repetition and the wording hardly ever is identical. Most remarkable perhaps is the strong emphasis on the exclusivity of Jesus-God's character (see the repeated use of μόνος) and on the protective character of his intervention.

The prayer differs from all of the preceding ones in two respects. First, the verb δοξάζομεν is now all-dominant (six phrases), even though the opening line also speaks of αἶνον and εὐχαριστίαν, which here means the act of thanksgiving while breaking the bread, not the meal ritual itself. The two are accompanied (and separated from each other) by τίνα προσφοράν.¹⁰⁰ The word is found only here in Jo and introduces a dimension that one might say is most appropriate for a Eucharistic prayer, yet is not developed any further.¹⁰¹ Second, the focus is on naming Jesus (v.l. "only": μόνος!) by his many names, but now the list is much longer, much more varied, and more daring and richer than this was the case in 85.¹⁰² The first two δοξάζομεν phrases have to be read together. They have puzzled the copyists and have been transmitted in three forms. The one reproduced above indicates that Jesus was the one who has revealed to humankind God's name as "Father" and his own as "Son": Jesus reveals the Father and by the same account also his own identity.¹⁰³ The motif has a parallel in Jo 98, which also contains a comparable list of names and titles for Jesus. The many other names in the list are largely borrowed from the

⁹⁷ Cf. PRIEUR, "L'eucharistie", 256: "une louange de la personne de Jésus présenté comme révélateur".

⁹⁸ If the Feeding Narratives were somehow in view, this might explain the absence of the motif of drinking, if such an explanation is needed. In any case, it should caution us against comparing Jo too readily with the *Acts of Paul*; cf. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 187: "a broadly similar ritual picture to that of the Acts of Paul, although there is a pattern of bread alone rather than bread and water".

⁹⁹ See the extensive commentary in JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 581–677 and 700–702.

¹⁰⁰ SCHRÖTER (*Abendmahl*, 106) sees a link with *Did.* 14

¹⁰¹ It is also found in the *Acts of Paul* (PHamb 6:37–38). MERZ ("Paulusakten", 291 n. 60) connects it with Eph 5:17–20.

¹⁰² ROLDANUS, "Eucharistie", 85, who notes that this an important feature of this and the previous prayer.

¹⁰³ For a discussion of the variants, see JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 300 n. 1; cf. also 617–621.

gospels and include both abstract notions (Jesus as the resurrection, the Logos, grace, the truth, ...) and a whole scale of concrete ones. It looks as if the author has been trying to recuperate every possible concept and every possible simile from the gospel parables and elsewhere (“refuge”) and apply it to Jesus.¹⁰⁴ The phrase τὸν ἄλεκτον μαργαρίτην is remarkable, as it is the only one that carries a further qualification, unless it is the result of a dittography of the preceding τὸ ἄλλας that has been adapted to its context;¹⁰⁵ or should one suspect an original ἀλέκτωρ? Another remarkable, if not unique identification is with a plough.¹⁰⁶ In the last phrase the author seems to have turned to another register. The threefold ἡ ρίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγή τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων has a remarkably close parallel in the *Trimorphe Protennoia*.¹⁰⁷ The prayer ends with expressing the hope and assurance that “the pure” once will see his greatness (μέγεθος, a word that was used already before in the prayer and occurs frequently in gnostic texts). Very little, if anything, in this prayer has a direct bearing on the meal ritual itself.¹⁰⁸

After that the bread is broken and distributed to the partakers, all of whom are prayed for in person by the apostle in order that they might be worthy “of the grace of Christ and of receiving the most holy Eucharist”.¹⁰⁹ Whereas the first two elements are common ingredients of any ritual meal scene, the third introduces a new element. In the first phrase of the prayer in Jo 85 the faithful thank Christ for having guarded and protected them from evil, hence guaranteed their purity, but this is not the same, as it is now supposed that the faithful, even at the moment of partaking in the Eucharist, may be in need of this extra attention. The motif probably picks up on the apostle’s concern for worthiness and for avoiding sinfulness that was expressed in the discourse in Jo 107, and maybe also on that of purity as expressed at the end of the prayer in 109. The prayer over the faithful is not presented as a separate ritual, but rather as a part of the meal. It is not said how the gesture is to be understood – as an act of protection, or rather a way for washing off one’s sins? The faithful are apparently not entitled or able to make such a prayer for themselves and confess their sins; the apostle acts for them. The precise words are not given, though the phrase about grace and the Eucharist may have been meant to reflect at least the gist of the prayer. It certainly also indicates the effect that is expected from partaking in the meal. One is made the recipient of God’s (or Christ’s) beneficial grace and of the Eucharist. However, the exact relation between the two components of the phrase remains obscure and it is not explicitly said that one comes to share divine grace in and through the Eucharist, though such an understanding is certainly not excluded either.¹¹⁰

This time it is also said that the faithful actually ate from the bread by referring to what the apostle does (γευσάμενος δὲ καὶ αὐτὸς ὁμοίως), who on that occasion says a prayer also over himself. This one is again spelled out and seems to be different from the

¹⁰⁴ Cf. ROLDANUS, “Eucharistie”, 84, with a critical note on RONALD H. MILLER, “Liturgical Materials”, 375–381, who is sceptic about Jo’s knowledge of the Fourth Gospel and reckons only with gospel tradition.

¹⁰⁵ So JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 301 n. 3.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 301 n. 4.

¹⁰⁷ Cf. NHC XIII₁, 46,14–6: “the ineffable, incorruptible, incommensurable, and inconceivable Word” and 46,23–5: “the Silence hidden from the face of the All and inimitable, an incommensurable light, the source of everything, the root of the whole Eon, the base that supports all movement of the eons, ...”.

¹⁰⁸ Cf. ROLDANUS, “Eucharistie”, 84.

¹⁰⁹ Cf. SCHRÖTER, *Abendmahl*, 106.

¹¹⁰ PRIEUR (“Leucharistie”, 255) connects it (“correspond à”) with the apostle laying his hands on the faithful, but he does not further comment on it.

one he spoke over the faithful, though this is not explicitly said. If it remains silent about the apostle's state of purity, it does express the same conviction that partaking in the Eucharist is beneficial, which is here formulated as receiving peace.

It is the end of the meal scene, but not of the story that takes a most unexpected and remarkable turn when John then urges Verus¹¹¹ to summon two youngsters and accompany him with baskets and shovels to a place outside the city near the tomb of a deceased brother-in-faith. If the reader may perhaps be anticipating yet another resuscitation scene, especially after it is said that John orders the two to start digging, it soon becomes clear that this is not what the apostle has in mind. They are not opening the grave, but instead digging a trench while the apostle continues to instruct them and those who have accompanied him. The apostle takes off his clothes, except for his vest, puts them in the trench, as if forming a bed, and says yet another prayer, to God this time, though including a formula similar to the one in 107 (112 "God Lord Jesus"), to the effect of glorifying God and imploring Him to receive the body of the apostle (δέξαι καὶ τοῦ σοῦ Ἰωάννου τὴν ψυχὴν τάχα ἡξιωμένην ὑπὸ σοῦ). The request turns up again in the second part of the prayer that goes on in chapters 113–114 (end of 113), in which John reviewing his own life first recalls how God had appointed him to His service (113) and then asks God to protect him on this long voyage he is to undertake and to make sure the gates of hell remain closed for him (114). Then in a moving gesture the apostle steps into the trench, expressing his trust in God and wishing peace to the brothers, giving up his spirit in joy (115 παρέδωκε τὸ πνεῦμα χαίρων).

The author obviously does not wish the reader to see this as a case of suicide, but he does not really care to explain why this happens. It should warn us for making speculations or unwarranted claims about what the author has in mind by having the Eucharist followed with an account of the death of the apostle, but perhaps this much can be said after all: the ending throws a different light also on the meal. The gathering that began as a "normal" Sunday Eucharist turns out to be a farewell – and a definite one – that had not been anticipated during the ritual itself, or in any case not in an explicit way. The motif of a farewell meal is of course not unknown. The scene in Troas in Acts 20:7–12 comes to mind, but there are also echoes of the Lord's Supper. The various elements of the ritual are not described in so formal a way as this is the case in Jo 85–86 or in the gospels – the apostle taking the bread is replaced by him asking for it, which is close enough a parallel, but the blessing is missing. Instead the emphasis rather seems to be on the thanksgiving prayer and perhaps even more on the fact that the apostle now is said to distribute the food among the faithful and also to partake of it (as does Paul in Acts 20 and Jesus at the Supper). The formula he speaks over himself at the ritual, and which combines the wish to share in the food (μέρος) with that to receive peace, gets its true meaning and fulfilment in what follows when the apostle is hoping to be granted eternal peace. The burial scene adds a very different dimension to the meal, one that goes beyond the perspective that is in view in Acts 20 and rather comes closer to the one that is spoken of by Jesus at the Supper. A meal can prepare for the final goodbye.

The two major meal scenes in Jo are thus interconnected not only by the fact that they follow one after the other, but also by the characters involved, the setting and the outcome: both involve a situation of burial annex resuscitation, first of a faithful follower

¹¹¹ Also called Eutyches in one of the manuscripts; cf. Acts 20:9 (so JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 305 n. 2).

brought to life again by the apostle and described for the reader, then of the apostle's own burial and his hope to be resurrected for eternity.¹¹² It is important to point out that while this latter scene is closer to the Lord's Supper in that it looks forward to the death of the protagonist, Jo differs from the gospel accounts by not making the apostle's a violent death or a martyrdom and by carefully avoiding any thought of its salvific character. If anyone is saved, it is the apostle himself – or so he ardently hopes: καταξίωσόν με τῆς σῆς ἀναπαύσεως τὸ ἐν σοὶ τέλος χαριζόμενός μοι, ὅπερ ἐστὶν ἄρρητος καὶ ἄφθεγκτος σωτηρία (113). But it is also true that he has “accomplished his mission” (οἰκονομίαν ἐτέλεσα), which was to instruct the audience given to him, as is clear from the flashback of his life in the preceding phrase, and in that sense it can be said that he showed them the way towards salvation.

2.5. Jo 93 and 94–96

Two more passages remain to be mentioned. They are the most puzzling of all. Earlier in the text, in the midst of the second section (87–105), John briefly recalls a meal scene from the past, when Jesus was still with his disciples. The text runs as follows (93):

εἰ δέ ποτε ὑπὸ τίνος τῶν Φαρισαίων κληθεὶς εἰς κλήσιν ἐπορεύετο, συναπήμεν αὐτῷ· καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐλάμβανε τακτὸν ἄρτον ἓνα ὑπὸ τῶν κεκληκότων, ἐν οἷς καὶ αὐτὸς ἐλάμβανεν ἓνα· τὸν δὲ αὐτοῦ εὐλογῶν διεμέριζεν ἡμῖν· καὶ ἐκ τοῦ βραχείος ἕκαστος ἡμῶν ἐχορτάζεται καὶ οἱ ἡμῶν ἄρτοι ὀλόκληροι ἐφυλάσσοντο, ὥστε ἐκπλήττεσθαι τοὺς καλοῦντας αὐτόν.

“Now, if at any time he were invited by one of the Pharisees and went where he was invited, we went with him. And there was set before each one of us a loaf of bread by our host, and he also received a loaf. And he would bless his own and divide it amongst us; and from that little piece each of us was filled, and our own loaves were saved intact, so that those who had invited him were amazed”.

The passage is the second last in a series of twelve testimonies to the polymorph character of the Lord which includes three accounts of his transfiguration, details about his peculiar super-human outlook, and other “evidence”.¹¹³ Obviously the Pharisee's invitation was not meant as a gathering for the Eucharist and the scene lacks most of the usual elements of such a ritual. No prayer is cited, though a blessing is spoken the wording of which is not transmitted. The author rather seems to be inspired by the feeding stories: emphasis is given to the fact that those partaking ate to satisfaction and that an abundant rest was left, except that those benefiting from Jesus' largesse are apparently only his own disciples (“we”). But the point the author wishes to make is not that Jesus would have performed a miraculous feeding, let alone that he would have presided over some sort of Eucharist in the presence of people that were hostile to him.¹¹⁴ The latter are said to be amazed, but apparently for the wrong reason, for there is more to this story – something the hosts do not know about, but only the disciples (or maybe only John). The scene is the second of three recollections of the apostle about the divine character of Jesus as evidenced by a crass form of Docetism: Jesus did not abstain from eating on this one

¹¹² But as elsewhere in Jo, the precise link between the Eucharistic meal and the hope for resurrection remains unarticulated (see above at n. 89).

¹¹³ Cf. JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 474–477.

¹¹⁴ Pace, MILLER, “Liturgical Materials”, 376; ROLDANUS (“Eucharistie”, 94) is more reserved (fragwürdig).

occasion – he had no need for a human’s food, just as at other times his body was incorporeal and left no trace when he walked the earth.¹¹⁵ However, this miraculous character of Jesus’ person and of his acts is not singled out to promote this type of preaching, for the apostle immediately adds that while such things may strengthen the faith, it is better to keep silent about miracles as they cannot be grasped (ἄρρητα ὄντα καὶ τάχα οὐ δυνάμενα οὔτε λέγεσθαι οὔτε ἀκούεσθαι). This quasi-Johannine critique of a faith based on signs is the real point of interest, though obviously without fully invalidating the force of this kind of information about Jesus for furthering the faith.

The apostle then goes on recalling Jesus’ last encounter with the group of his disciples. This was not at his arrest, as in the canonical gospels, nor at the Last Supper, as one might perhaps have expected, but, most strangely, an occasion on which Jesus had invited them to join him in a hymn and a dance (Jo 94–96), after which they flee from him “as men gone astray or dazed with sleep” (97).¹¹⁶ All of these elements have a parallel also in the gospels after the Supper (cf. Matt 26:30.43.56 par. Mark), but no meal is mentioned. Instead the emphasis is on the hymn which is cited in full. Its contents are very different from any of the prayers at the meal scenes. The opening lines are a song of praise and thanksgiving of the Trinity (94).¹¹⁷ Jesus then explains that he will give the reason for their thanksgiving and continues in 95 by speaking of himself in the first person and in very short verses, twenty-four in total, that are all answered by the disciples with “Amen” (as was the case also in 94). The first eight verses all follow the same pattern, contrasting the active and the passive infinitive of the same verb ruled by an emphatic θέλω. If the latter may echo Jesus’ prayer in Gethsemane (Matt 26:39 par. Mark), the verbs in part seem to refer to the passion (λύω, τρώω), and also reflect an awareness that this fate will be salvific (σώζω). The fifth one “sounds Eucharistic” (φαγεῖν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω. Ἀμήν) and has been interpreted in this way.¹¹⁸ The objection that this would not fit the gnostic tone of the text and rather has to be read symbolically, referring to the wish for being fed by the divine truth represented in the person of the Saviour,¹¹⁹ might miss the point as this actually may be a way for understanding the Eucharist. However, as this is the only such reference to eating or a meal in the whole of the hymn and as it does not take a prominent place in it (at its beginning or end), it is probably safer to conclude that the hymn and the dance were supposed somehow to replace the final meal Jesus had with his disciples according to the gospels.¹²⁰ But then again, this may have been the perspective in the original version, but it does not need to be the one that the author of Jo had in mind. It is in any case remarkable that the final strophe, in which Jesus identifies himself as a lamp, a mirror, a door, and a way (three of the images occur also in the gospels), invites a comparison with the (longer) list of similar identifications in the prayer in Jo 109 (there

¹¹⁵ So also JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 478, who speak in this respect of “la fine pointe du témoignage” (477) and cite evidence from ancient discussions about whether Jesus did ever eat (478 n. 1).

¹¹⁶ The passage is part of the larger section 94–102 that is commonly regarded as an originally independent section that was inserted here (see above n. 35).

¹¹⁷ A remarkable difference from the previous prayers; so ROLDANUS, “Eucharistie”, 93.

¹¹⁸ Cf. DĒMĒTRIOS I. PALLAS, “Ὁ ὕμνος τῶν πράξεων τοῦ Ἰωάννου κεφ. 94–97”, 223.

¹¹⁹ So JUNOD/KAESTLI, *Acta*, 648.

¹²⁰ *Ibid.*: “l’hymne et la danse d’AJ 94–96 sont destinés à se substituer à la Cène du récit évangélique”. That is probably as far as one can go without stretching the evidence to see in this episode a “real” (though esoteric or secret) “sacramental” liturgy, as PAUL G. SCHNEIDER “A Perfect Fit”, 520 and ROLDANUS, “Eucharistie”, 90–92 have argued.

of course spoken by the apostle), which, as said above, is followed by a meal and is made part of it. So maybe the meal motif is not fully given up on here either.¹²¹

3. The Acts of Thomas

3.1. Introduction

The *Acts of Thomas* (Th) tell the story of the apostle Judas Thomas, a carpenter by profession (like his “twin brother” Jesus), who by divine will is sold into slavery to the king of India in order to spread the good news; on his journey to his new master he preaches the gospel, performs healings and exorcisms, and by his model life, his teaching, and his demonstration of divine power wins people for the faith, including the king’s wife and some other courtiers; his mission is met with opposition from the king and some of his advisers and leads to the apostle dying a martyr.¹²²

Baptism and partaking from the Eucharist are an integral part of the initiation process and indeed are regarded as the signs that mark one’s conversion. The large majority of the passages discussed below belong to this category. In this respect, they have very much the same function as in Jo.¹²³

The *Acts of Thomas* have been preserved in full in Syriac (S) and in Greek (G), and in a more fragmentary format in Latin and in several oriental languages.¹²⁴ The work is subdivided into “acts”, followed by an account of the apostle’s martyrdom and an epilogue, but the manuscript tradition is not consistent in this and uses various subtitles.¹²⁵ S and G basically agree on the overall structure and content, but quite frequently differ in the details. G at times looks more archaic; yet S is not a translation of G, but rather a different recension, and it is not possible systematically to give precedence to either S or G.¹²⁶ This is to be taken into consideration when discussing the variants between the accounts, also with regard to the passages on the Eucharist. The Acts are a composite work, but its com-

¹²¹ The motif of getting to know Jesus’ true identity occurs in both 96 and 109.

¹²² A substantial bibliography of secondary literature on Th up to 2002 in ALBERTUS F. J. KLIJN, *Thomas*. For more recent publications, see MYERS, *Spirit Epikleses*.

¹²³ For literature on the Eucharist (and baptism) in Th, see the literature cited above in n. 5.

¹²⁴ See KLIJN, *Thomas*, 1–4; PAUL-HUBERT POIRIER/YVES TISSOT, “Thomas”, 1327. Cf. also MAURITS GEERARD, *Clavis*, 148–152. The Syriac was edited by WILLIAM WRIGHT, *Apocryphal Acts*, I, 172–333 (text); II, 146–298 (translation). This edition was reproduced by PAUL BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum syriace*, III. The Syriac is cited after the translation of Klijn, who as a rule reproduces a somewhat modernised version of Wright’s translation. Occasionally also the French translation of Poirier/Tissot is cited. The Greek is cited after BONNET, *Acta*, II/2, 99–291; the English translation of the Greek is that of ELLIOTT (*The Apocryphal New Testament*) who basically follows Bonnet’s edition (though with some adjustments for chapters 144–148).

¹²⁵ For G this division is as follows: Act I (Th 1–16), II (17–29), III (30–38), IV (39–41), V (42–50), VI (51–61), VII (62–67), VIII (68–81), IX (82–118) X (119–133), XI (134–138), XII (139–149), XIII (150–158), Martyrdom (159–170), Explicit (171). S has in part a different order: I-II = G, III (29–38), IV (39.1), V (39.2–41), VI = G V, VII = G VI, VIII (62–81), IX (82–98), X (99–113), XI (114–121), XII (122–130), XIII (131–141), XIV (142–149), XV (150–161), XVI (162–170).

¹²⁶ Cf. KLIJN, *Thomas*, 8–9; POIRIER/TISSOT, “Thomas”, 1324. Th was probably originally composed in Syriac. G could (basically) be a translation of this original, whereas S would be a later recension with some orthodox influence.

position history cannot be retraced in all detail.¹²⁷ The composite character can be seen most easily from the hymns and prayers, some of which are preserved only in part of the tradition.¹²⁸

The work is commonly dated to the first half of the third century. Its provenance is unknown. Traditionally the apostle's tomb was situated in Edessa. Such a location would explain that the text was circulated in Syriac and in Greek, but this is not an absolute indicator; in particular, it remains puzzling that the author is apparently rather confused about the geography, situating the latter part of the account in India, but giving its king a Parthian name, as if he had been trying, with not too much success, to combine various traditions.¹²⁹ The work cannot be attributed to one group or milieu. It has often been said that the Acts shows an interest in asceticism, as is illustrated from the emphasis on sexual continence and the apparent abstention from drinking (pure) wine at the Eucharist. This is true, but only to a certain degree, for as a matter of fact this interest is unevenly divided throughout the work. It is more prominent in the second part, but is balanced by a more commonly accepted view on the basics of Christian ethics in the first, even though ascetic tendencies have crept into the latter.¹³⁰ It seems then that various groups cherishing various traditions have made the Thomas story "their own".

3.2. *Th* 6–9

The first act contains a double reference to eating (and drinking) in *Th* 7, but it is a rather problematic instance, in part because the Syriac and the Greek differ considerably. The apostle is sold off to a middleman of king Gudnaphar (Syriac; Greek: Gundaphoros) of India, in need of an expert carpenter to build him a palace, and sent on his way to his new master. The company enters a city celebrating the wedding of the king's daughter and decides to join in the festivities as an expression of loyalty. Thomas draws the attention of a Jewish girl playing the flute, because he refuses to partake in the meal, and is harassed by a cupbearer slapping him in the face. The man is cursed and the apostle sings a song about a royal wedding (the so-called Wedding hymn in *Th* 6–7), after which it is described how the curse comes true and the man is torn apart by dogs, to the astonishment of the audience that wonders about the identity of this stranger.¹³¹ The scene consists of a festive meal, a hymn, and a punishment miracle, with an epiphany on top of it. It is a most strange combination. The hymn does not allude to the incident, and on the literary level it merely seems to be a way for creating a time gap between the moment the curse is

¹²⁷ See YVES TISSOT, "Recueil composite", 223–232; POIRIER/TISSOT, "Thomas", 1324: "Ces Actes présupposent une élaboration longue et complexe. On pourrait même les qualifier de composition agglutinante".

¹²⁸ See above all the famous Hymn of the Pearl/Soul (*Th* 108–113) that is preserved in only one Syriac and one Greek manuscript and should be considered an extension of an earlier version of the text. Cf. ANTHONY ASHLEY BEVAN, *Soul*; PAUL-HUBERT POIRIER, *Hymne*; KLIJN, *Thomas*, 182–198.

¹²⁹ On the significance of the "fictitious" in *Th*, see BORNKAMM, *Mythos*; JAMES F. McGRATH, "History and Fiction"; on its geographical perspective in general, cf. GEORGE HUXLEY, "Geography", 71–80. On the apostles being designated for mission in a particular region and on Thomas and Parthia, see Origen in Eusebius, HE 3.1.1. Cf. ÉRIC JUNOD, "Origène", 239–240; JEAN-DANIEL KAESTLI, "Attribution", 252–254.

¹³⁰ See YVES TISSOT, "Encratisme", 109–119 and "L'encratisme", 4415–4430; cf. also the comments in POIRIER/TISSOT, "Thomas", 1324–1325, esp. the comparison between *Th* 86 and 28.

¹³¹ I am not sure if the punishment should be connected with a negative estimation about wine and feasting, as MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 193, suggests.

formulated and its execution. Yet the hymn should probably also be linked to the story itself, and this maybe in two ways. It serves to reveal something of the singer's identity, for all can witness how his outlook is changed, even if, apart from the girl, they do not understand what this unexpected guest had been saying, for he spoke in Hebrew (Th 8). In addition, it may also contain an element of critique on the wedding that is taking place, at least in the Syriac version. The Greek speaks of a young girl's wedding (ἡ κόρη, actually a princess) and of a joyous and generous king providing for his subjects, and praises the heavenly father and divine wisdom in the final verses. The Syriac, by contrast, identifies the girl as "the Church", which rather invites identifying the king with the heavenly figure mentioned at the end. The Greek may well be the more original here,¹³² but the identification of the bride with the Church is not a *novum*, nor is it exceptional.¹³³ As a matter of fact, the Greek may just be a somewhat less explicit way of formulating the same motif, for here, as well, there seems to be a link between the (earthly) king providing for his subjects and the heavenly Father.

The king's generosity is illustrated a first time at the beginning of the hymn in Th 6:

"and He feeds those who dwell with him beneath" (S; line 8 in Klijn's outline)

τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ τοὺς ἐπ' αὐτὸν ἰδρυμένους.

"Feeding with his own ambrosia those who live under him."¹³⁴

The second passage, towards the end of the hymn, in Th 7, refers to those who praise the Father for the light they have received and the splendour with which they have been enlightened:

"of whose food they have received, which never has any excrement, and have drunk of the life which makes those who drink of it long and thirst (for more)."¹³⁵

οὐ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν ἐδέξαντο μηδὲν ὄλωσ ἀπουσίαν ἔχουσαν, ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ οἴνου τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος καὶ ἐπιθυμίαν.

"Whose ambrosial food they received, of which there is no deficiency, and drank also of his wine, which brings to them neither thirst nor desire."

The difficulties mentioned in the notes notwithstanding, the two passages obviously refer to a meal that is provided for by a figure who is called king, lord and father. There may be some confusion about the identity of the provider, but the way the food and the drink is qualified, both in the Greek and in the Syriac, makes it very plausible that some form of a Eucharistic(-like) meal is intended. Literally, ἀπουσία (the Syriac has just transliterated it) means "absence", but in this context probably refers to food that is incorruptible,

¹³² Cf. KLIJN, *Thomas*, 30.

¹³³ Examples in KLIJN, *Thomas*, 30.

¹³⁴ Klijn agrees with Wright's identification of the subject of the clause as a heavenly figure ("He"; Wright also wrote "Him"); but in his commentary he proposes to translate "those who dwell with him beneath" as "his dwellers or his citizens" (*Thomas*, 32). Poirier/Tissot stay closer to Wright's translation, but do not use capitals and do not comment on the identification. Syntactically the antecedent of ἐπ' αὐτὸν in G must be the king himself, of whom it is said in the previous line, καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἰδρυται ὁ βασιλεὺς (S reads, "above her head dwells the King"), but the prepositional phrase remains awkward. The Syriac seems to have intended a contrast between "above" and "beneath", but the precise referents remain vague.

¹³⁵ POIRIER/TISSOT translate as, "dont ils ont reçu les vivres qui sont depuis toujours sans déchet. Ils ont bu à la vie dont ils ont ardemment désiré s'abreuver et dont ils ont eu soif" ("Thomas", 1337).

i.e., without any blemish, and can (should) be eaten wholly.¹³⁶ It is “ambrosial food”, of heavenly origin, provided for by God.¹³⁷ The Syriac does not speak of “wine”, but of “life”, which may be due to its interest in things ascetic.¹³⁸ The substitute adds to the overall impression that this is not the usual cup of wine one drinks at a meal; and this impression is further strengthened by the way the wine/life is qualified in the Greek and in the Syriac, for the wording may differ, but the point is the same: this is not an ordinary drink, but one that is always longed for (S) and that (really) quenches one’s thirst (G).

It may all be a bit indirect and laborious, but a scene is evoked that looks like a wedding banquet, with elements of a heavenly setting and using a vocabulary to refer to food and drink that could easily be connected with the Eucharist. Other elements of the ritual, such as a Eucharistic prayer, are lacking, but that may be due to the specific context and the purpose of the passages, which are part of a hymn (hence a kind of prayer, after all?) and meant as a half-hidden critique of the party that was going on and from which the protagonist wishes to distance himself calling to mind this other meal that matters much more to him. As a way to introduce the theme of the Eucharistic meal, the scene is not without any elegance and importance and the motif of providing food and drink is a prominent one all through the Acts.

3.3. *Th 17–29*

The second act brings Thomas to India, where he is supposed to build the royal palace, but instead spends the budget on supporting the poor, until he is pressed to show the result and in reply tells the king that he will be granted a palace in heaven. The opening chapters (Th 17–20) thrive on contrasts. Thomas thanks the Lord, who died for the life of many, for having him sold into slavery, as this gives an opportunity to liberate so many others (Th 19); he is said by the king’s friends to be either a sorcerer or “an apostle of the new God”

¹³⁶ The motif is known, in variant forms, in Jewish (for the manna) and in early Christian tradition (for the way Jesus takes his food). See the evidence cited in PAUL-HUBERT POIRIER, “Ἀπουσία”, 427–435; KLIJN, *Thomas*, 37–38; POIRIER/TISSOT, “Thomas”, 1337.

¹³⁷ The same motif of the incorruptible, heavenly, food (and drink) occurs repeatedly in Th. See Th 36 “we speak ... of the incorruptible food of the tree of life, and the draught of life” and λέγομεν ... περί τῆς ἀμβροσιώδους τροφῆς καὶ τοῦ ποτοῦ τῆς ἀπέλου τῆς ἀληθινῆς. In praising Christ in Th 61, Thomas speaks more directly of “be filled with his divine nourishment” and καὶ κορεσθῶμεν τῆς αὐτοῦ τροφῆς τῆς θεϊκῆς. Cf. also Th 25 “feed them in your meadows, and let them drink of your fountain, which is never turbid and the stream thereof never fails” and φέρων αὐτοὺς ἐν τοῖς σοῖς λειμῶσι· πότισον δὲ αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἀμβροσιώδους σου πηγῆς τῆς μὴ τεθολωμένης μήτε ληγοῦσης (“bring them into your meadows. Give them to drink of your ambrosial fountain, which is never fouled and never dries up”). G agrees with S in mentioning the motif of guarding against wolves, hence also keeps to the setting of the shepherd and his flock, which adds a specific connotation to the feeding motif that is not incompatible with a Eucharistic reading and with the mention of baptism in the context (on the latter, see KLIJN, *Thomas*, 72). The same image of the shepherd, with the combination of nourishing, guarding, and the fountain, occurs again in Th 39 “our nourisher and guardian; the giver of life to our bodies and the giver of life to our souls; sweet spring that never fails, and clear fountain that is never polluted” and somewhat differently in G: σωτήρ ἡμῶν καὶ τροφεύ, διαφυλάσσων ἡμᾶς καὶ ἀναπαύων ἐν σώμασιν ἀλλοτρίοις· ὁ σωτήρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν· ἡ βρύσις ἡ γλυκεία καὶ ἀληκτος, ἡ πηγὴ ἡ εὐκατάστατος καὶ καθαρὰ καὶ μηδέποτε θολουμένη (but with the motif of the shepherd following).

¹³⁸ So KLIJN, *Thomas*, 38. The same interest is found in several other instances. See the passage from Th 36 cited in the previous note. Klijn explains “the draught of life” by “(of the water) of life” (*Thomas*, 103), though this is not in the text; G here continues with good Johannine phraseology. The biblical image of the fountain (KLIJN, *Thomas*, 72–73) in Th 25 and 39 should probably best not be explained in this way, but rather is part of the overall pastoral imagery that characterises these passages.

(Th 20; G also calls him δίκαιος); and his ascetic lifestyle contrasts with the Lord's generosity towards orphans and widows the apostle preaches (Th 19 and 20).¹³⁹ His asceticism consists of much fasting and praying, sober dress ("one garment"), and a diet of bread and salt and water (Th 20).¹⁴⁰ This and similar diets are known also from other sources for expressing the ascetic's frugality, apparently without any clear "ranking" amongst them.¹⁴¹ Nothing recalls or refers to the Eucharist, but the information characterises the protagonist, introduces a topic that is dear to the author, and at least allows the reader to assume that the meals of the community will probably not be that much different.

The confrontation with the king that follows when the apostle's behaviour is made known soon takes a most unexpected turn when the king's brother dies, sees the heavenly palace that has been prepared for his brother, and upon returning on earth informs his brother of what is prepared for him, which ultimately leads to the two converting (Th 21–24). The passing and highly poetical references to eating and drinking from God's provisions in Thomas' thanksgiving (Th 25) are but a preparation for what is to follow.¹⁴² This second act concludes with two Eucharist scenes on two subsequent mornings. At their request to be baptised (Th 26), Thomas gladly invites the king and his brother

"to partake of the Eucharist and the blessing of the Messiah whom I preach."

λαβεῖν τὴν σφραγίδα ταύτην, καὶ κοινωνῆσαι μοι εἰς τὴν εὐχαριστίαν ταύτην καὶ εὐλογίαν τοῦ κυρίου, καὶ τελειωθῆναι ἐν αὐτῇ.

"to receive this seal, and to take part with me in this eucharist and blessed meal of the Lord, and to be made perfect by it."

That a meal is meant, and not just a thanksgiving, is clear from the verb that is used, from the combination with baptism, and from Th 27, where the baptism is indeed followed by a meal.¹⁴³ Th 27 shows a certain contrast between the interest in the baptism, which is told at length, including the recitation of a baptismal prayer,¹⁴⁴ and the brief mention of the meal early in the morning after the nocturnal baptism:

"And when it dawned and was morning, he broke the Eucharist and let them partake of the table of the Messiah and they were glad and rejoicing. And when many were added and were coming to the refuge of the Messiah, Judas did not cease to preach and says to them: ..."

αὐγους δὲ γενομένου καὶ διαφάσαντος κλάσας ἄρτον κοινωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ. ἔχαιρον δὲ καὶ ἡγαλλιώντο. πολλοὶ δὲ καὶ ἕτεροι πιστεύοντες προσετίθεντο καὶ ἦρχοντο εἰς τὸ καταφύγιον τοῦ σωτῆρος.

¹³⁹ The combination of "orphans and widows" in Th 19 is a natural one that is attested both in the OT and the NT; in this context the primary influence might have come from the latter (see Matt 6:25–34, and the contrastive motif in Mark 12:40, with a v.l.) rather than from Ps 67:6LXX (pace KLIJN, *Thomas*, 65).

¹⁴⁰ G adds "in summer and winter" to the dress. The same diet is mentioned also in Th 104. MCGOWAN (*Ascetic Eucharists*, 191) compares with the character of Peter in the Pseudo-Clementines.

¹⁴¹ Compare the diet of the Therapeutes, according to Philo (*De vita contemplativa*, 37), and that prescribed as in agreement with Torah in *Pirqe Aboth* 6.4. Cf. KLIJN, *Thomas*, 66; POIRIER/TISSOT, "Thomas", 1347.

¹⁴² Cited above in n. 137.

¹⁴³ Cf. the useful survey of occurrences of the word "Eucharist" in S and G in MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 377–381.

¹⁴⁴ On this prayer and its parallel in Th 50, see KRUSE, "Thomasakten", 35–43; WINKLER, "Beobachtungen", 182–184; MYERS, *Spirit Epicleses*, 87–106 and 181–219 (in a more thematic format); and most recently, ROUWHORST, "Hymns", 206–207 (drawing attention to the parallel use of the invocation "Come" in pagan tradition).

“And when dawn came and it was light, he broke bread, and made them partakers of the eucharist of Christ. And they rejoiced and exulted. And many others also believed and were added to the faithful, and came to the refuge of the Saviour.”

The ritual takes place “at dawn”. The timing is not made a topic as such with regard to the significance of the meal, but it indicates a link to the baptism.¹⁴⁵ The purifying and transforming character of the latter is duly stressed and it is obviously assumed to be a necessary condition for receiving the Eucharist.¹⁴⁶ “The Eucharist of Christ” recalls Jo’s “the Eucharist of the Lord” (see above at 86) and might refer to the ritual as such, but perhaps more probably to the bread that is shared (see below on Th 29). As in Jo, the precise referent, if such was intended, is not articulated. The phraseology for describing the ritual is the classic one (“breaking”), but the description is limited to this one act.¹⁴⁷ The outburst of joy that goes with it, or is caused by it, recalls Matt 5:12, whereas the immediate effect of this fraternal conversion on “many others” evokes scenes such as the one in Acts 11:24,¹⁴⁸ but there is no direct link to any of the meal scenes in the gospels or Acts beyond the use of the phrase “breaking bread”.¹⁴⁹

The meal is followed in Th 28 by a session of teaching of the apostle that apparently is regarded as an integral part of the gathering.¹⁵⁰ The warning against “the service of the belly” (ἡ ἐργασία τῆς κοιλίας) leads into citing from Matt 6:34 and 6:26 (adding in also the ravens of the parallel in Luke 12:24) and a couple of other verses from that same gospel (16:27; 11:29–30).¹⁵¹ The discourse is followed by a meal of bread and olives (G has bread, oil, herbs and salt) – no drinks are mentioned, at the request of the audience, but not before the apostle has pointed out to them that they should eat moderately (Th 29).¹⁵² The Syriac and the Greek differ not only with regard to the food, but also contradict one another when the former has the apostle take part in the meal, breaking his usual fast, “because the Sunday was dawning”, whereas the other emphasises that he continued to fast for precisely the same reason.¹⁵³ The practice of breaking fast on Sunday was of course known in Christian tradition.¹⁵⁴ This one is not a Eucharistic meal.¹⁵⁵ That follows early

¹⁴⁵ “dazwischen liegt also eine Vigilie” (GEORG KRETSCHMAR, “Taufgottesdienst”, 117).

¹⁴⁶ Cf. KARL OLAV SANDNES, “Seal and Baptism”; WEIDEMANN, “Taufeucharistie”, 1503 n. 95; MYERS, *Spirit Epicleses*, 111–115. For a detailed study of the motif and image of the seal in this passage, see MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 98–100 and 114–119.

¹⁴⁷ See the survey of the evidence for the motif in Th in MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 371–375.

¹⁴⁸ KLIJN, *Thomas*, 84.

¹⁴⁹ It may be worth noting that Eucharist (S) and bread (G) are apparently considered to be interchangeable. It is probably best not to make too much of the absence of a reference to drinking; so correctly PRIEUR, “Leucharistie”, 260, with reference to Th 158.

¹⁵⁰ On preaching in Th, see SALZMANN, *Lehren und Erwähnen*, 298–304.

¹⁵¹ Note also the phrase “we did not know” used as an unacceptable excuse for ignoring Jesus and his message (cf. Matt 25:10–12.31–46) and the play with light and darkness (cf. Isa 9:1 cited in Matt 4:17).

¹⁵² Syriac: “And he spoke a blessing over the bread and the olives and gave to them. And he himself ate, because the Sunday was dawning”. Greek: Καὶ εὐλογήσας αὐτοὺς ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἄλας, καὶ εὐλογήσας ἔδωκεν αὐτοῖς· αὐτὸς δὲ παρέμεινεν τῇ ἑαυτοῦ νηστείᾳ, ἔμελλεν γὰρ ἡ κυριακὴ ἐπιφέρειν (“And having blessed them he took and blessed bread, oil, herbs, and salt, and gave to them. But he continued in his fasting, for the Lord’s day was about to dawn”).

¹⁵³ The Syriac would reflect common praxis in orthodox Christianity; cf. FESTUGIÈRE, *Actes*, 59 n. 10; VAN CANGH, “Eucharistie”, 400 n. 13.

¹⁵⁴ See Tertullian, *de corona* 3; Constit. Apost. 5.20.19.

¹⁵⁵ PRIEUR, “Leucharistie”, 260 n. 21. Some commentators have called it an agape meal (cf. SALZMANN, *Lehren und Erwähnen*, 299; MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 330).

next morning after a short speech of the apostle who is about to depart and takes leave of his newly converts with a Eucharist that is shared by all those present and that consists of no other ingredients but bread only:

“And when he had spoken thus, he laid his hand upon them, and broke the Eucharist and gave to all of them, and said to them: ‘Let this Eucharist be to you for grace and mercy, and not for judgment and vengeance.’ And they said: ‘Amen.’”

Καὶ ταῦτα εἰπόντος αὐτοῦ ἐπέθηκεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εὐλόγησεν αὐτούς· καὶ κλάσας ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν αὐτοῖς εἰπών· Ἔσται ὑμῖν αὕτη ἡ εὐχαριστία εἰς εὐσπλαγχνίαν καὶ ἔλεος, καὶ μὴ εἰς κρίσιν καὶ ἀμοιβήν. Καὶ αὐτοὶ εἶπον Ἄμην.

“And having thus spoken he laid his hands upon them and blessed them. And having broken the bread of the eucharist, he gave it to them, saying, ‘May this eucharist be to you for compassion and mercy, and not for judgement and retribution!’ And they said, ‘Amen.’”

The ritual is described in the usual way, with the elements of breaking the bread and distributing it. Probably not much should be made of the difference between S and G in referring to the bread.¹⁵⁶ The blessing is connected with the prayer that accompanies the ritual, or is part of it.¹⁵⁷ The extra element of the apostle laying his hands upon them is an act of blessing (so G, who had it also at the previous “normal” meal) and protection by the one who is about to leave his flock. His words are answered with a common “Amen”. Similar prayer formulas are found in Th 50 and 158 (see below). The quasi-magical and somewhat ominous formula is not explained but rather taken for granted, which might indicate that it reflects common knowledge.¹⁵⁸ Its function in this instance remains obscure. Some clarification is given in Th 50–51, as part of the narrative (see below). The whole scene is proof that the Eucharist takes a central place in the apostle’s missionary labour and strategy. It concludes his first, and indeed already impressive, successes as “the apostle of India”.

3.4. *Th 42–50(51)*

The third (Th 30–38) and the fourth act (Th 39–41) contain some Eucharistic(-like) vocabulary and imagery, but no formal meal scene. A Eucharist is mentioned again most emphatically at the end of the fifth act (49–50), which consists of an exorcism of a woman that is heavily tributary to similar scenes in the gospels, including an interaction between the protagonist and the demon. But unlike in the gospels, the exorcism is now concluded with baptism and a Eucharistic meal. After the exorcism (Th 46) and a speech of thanks and praise to Jesus (Th 47–48), the apostle lays his hands on the woman and blesses her calling the Lord’s grace over her in eternity (Th 49). At her request, he immediately proceeds to baptise the lady, and many of those standing by (the same motif occurs in Th 27), and then goes on making preparations for the Eucharist:

¹⁵⁶ Cf. ROUWHORST, “Thomas”, 57–58 (58: “le mot ‘eucharistie’ signifie tout d’abord ‘pain eucharistique (consacré)’”).

¹⁵⁷ *Ibid.*, 58. The evidence for this motif is gathered in ΜΕΚΚΑΤΤΟΥΚΟΥΛΑΜ, *Thomas*, 376–377.

¹⁵⁸ Compare with the so-called *Anaphora of Serapion*: καὶ ποιήσων πάντες ... φάρμακον ζωῆς λαβεῖν ... μὴ εἰς κατάκρισιν ... μηδὲ εἰς ... ὄνειδος (ed. FRANK EDWARD BRIGHTMAN, *Liturgies*, 106). See the commentary in ENRICO MAZZA, *Origins*, 219–238. Cf. KLIJN, *Thomas*, 89; VAN CANGH, “Eucharistie”, 400 n. 14. On magical features in the apocryphal Acts in general, see ΠΟΥΡΟΝ, “L’accusation de magie”, and below n. 168.

“And the Apostle ordered his deacon to make ready the Eucharist; and he brought a bench thither, and spread over it a linen cloth; and he brought (and) placed upon it the bread of the blessing.”

ἔκέλευσεν δὲ ὁ ἀπόστολος τῷ διακόνῳ αὐτοῦ παραθεῖναι τράπεζαν· παρέθηκαν δὲ συμπέλλον ὁ εὐρον ἐκεῖ, καὶ ἀπλώσας σινδόνα ἐπ’ αὐτὸ ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας.

“And the apostle ordered his deacon to set out the table. And they set out a stool which they found there. And having spread a linen cloth upon it, he put on it the bread of blessing.”

The woman is convinced that the baptism has a prophylactic meaning, protecting her against the return of the demon. The apostle does not contradict her and performs the ritual using a Trinitarian formula (cf. already Th 27). Apparently the meal is due to follow right after the baptism. There seems to be no need for any further catechumenal instruction. The preparation scene introduces a new element. A servant¹⁵⁹ deacon is summoned to prepare the *qtsata* (G παραθεῖναι τράπεζαν). The word denotes the bread before the consecration.¹⁶⁰ It is then again referred to as “the bread of the blessing” (S and G), which may echo Paul’s “the cup of the blessing” in 1 Cor 10:16¹⁶¹ and probably just means the bread that is destined for the meal and not any special sort of bread. The bread is placed on a table covered with a cloth (the function of the stool in G is not explained). This reference to a basic form of festive community gathering adds weight to the whole scene which is further expanded with two prayers (Th 49 and 50).

No information is given on the origin of the prayers, or whether they were actually used in the liturgy; also, there is no explanation or interpretation of what happens, or when and how, in reciting the texts.¹⁶² The first prayer is addressed to Jesus, as was the case also already with those in Th 47–48 following the exorcism. The Syriac version of the first prayer is significantly longer than the Greek and also in part different in tone and content:

“Jesus, who has deemed us worthy to draw near to your holy body and to partake of your life-giving blood, and because of our reliance on you we are bold and draw near and invoke your holy name, which has been proclaimed by the prophets as your godhead willed; and you are preached by your apostles through the whole world according to your grace and are revealed by your mercy to the just: we beg of you that you would come and communicate with us for help and for life and for conversion of your servants to you, that they may go under your pleasant yoke and under your victorious power, and that it may be to them, for the health of their souls and for the life of their bodies in your living world.”

Ἰησοῦ ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματος σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ αἵματος κοινῶνῃσαι, ἰδοὺ τολμῶμεν προσέρχεσθαι τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐπικαλεῖσθαι σου τὸ ἅγιον ὄνομα· ἔλθε καὶ κοινῶνησον ἡμῖν.

“Jesus, who has deemed us worthy to partake of the eucharist of your holy body and blood, behold, we are emboldened to come to your eucharist and to invoke your holy name; ‘come and commune with us.’”

In the Syriac, Jesus is first thanked for deeming the participants worthy of approaching his “holy body” and partaking of his “life-giving blood” and giving them the courage to

¹⁵⁹ So, more correctly, POIRIER/TISSOT, “Thomas”, 1374; “deacon” may be too technical a translation.

¹⁶⁰ ROUWHORST, “Thomas”, 61; KLIJN, *Thomas*, 124; POIRIER/TISSOT, “Thomas”, 1374.

¹⁶¹ KLIJN, *Thomas*, 124.

¹⁶² This may of course be due to the genre (a narrative account, not a tract on the Eucharist), though a short note indicating that this was a commonly used prayer could easily have been inserted in the account.

do so. The combination of body and blood obviously picks up on the tradition of the institution of the Lord's supper, including the reference to the salvific meaning of his death, but without presenting it as words of Jesus and without keeping to the wording in the gospels. The reference to the blood assumes that the meal consists of eating and drinking, but the latter is not mentioned later on.¹⁶³ Maybe not too much should be made of it, though it reflects a certain negligence on the part of the author that is not uncharacteristic of other passages as well.¹⁶⁴

The motif of being worthy is dear to Th and used in various ways.¹⁶⁵ Apparently certain conditions have to be met and a form of judgement is to be passed before one is allowed to partake in the meal, though it is not said how this is conceived, nor who is to decide on the outcome (apart from Jesus). The concern seems to stand in tension with that of the apostle generously sharing the Eucharist with all those present (so in Th 50), but this is then somewhat balanced (or corrected) by the episode that follows in Th 51 (see below). The request for boldness and the phrase "holy name" for Jesus were mentioned already in the two prayers at the occasion of the baptism of the king (see Th 25 and 27). The link with the epiclesis of Th 27 is furthered strengthened when the apostle then calls upon Jesus to come and "communicate" (S) or "share" (G) with those participating in the meal. This is of course not a convocation, but a wish on the part of the community speaking through the apostle ("we beg"). Jesus' presence is beneficial and transformative; it brings about conversion. The prayer expresses the deep conviction that the ritual is effective only through Jesus. Submission to his power is imperative, and the community expresses this awareness by calling itself his "servants" ready to bear his "pleasant yoke" and enjoy his victory. The combination of yoke and victory is a natural one, though the qualification of the former and the readiness to accept this fate introduces a twist on the primary connotations the image brings forth; this sought-for tension is further enhanced in the final phrase by linking submission to receiving health and life. One might have wished the author to be somewhat more specific or explicit about how this whole process is to be imagined and understood. Apparently, Jesus' coming is not something of the future, but is thought to happen in the ritual and in the meal. The latter is not just a sign of his "victorious power", nor an act of remembrance, but the very occasion on which his presence is acted out and salvation, now formulated by using semi-medical terminology (health and life of body and soul), is offered and realised.

The whole process that is evoked may be in need of some clarification, but the overall impression is evident and at least that much can be said: if baptism secures protection from evil, the Eucharist brings healing and life. It is not formally said that the two stand in such a relation to one another, or that the latter seals the procedure inaugurated by the former, but the passage as a whole seems to suggest something along this line. The interest in the healing effect of the Eucharist fits well in the context of an exorcism and may well have been introduced here for that purpose, which means that (some of) the Eucharist scenes in Th are in part also shaped by the narrative in which they occur. But it does not

¹⁶³ The tension was noted by LIETZMANN (*Messe*, 244) who took the prayer for "ein wirkliches altes Eucharistiegebet".

¹⁶⁴ MCGOWAN (*Ascetic Eucharists*, 192) thinks this is "awkward", and points to orthodox intervention.

¹⁶⁵ KLIJN, *Thomas*, 69–70.

have to mean that the prayer was created for the occasion; it may well reflect a broader understanding of the meaning and purpose of celebrating the Eucharist.

There follows a second prayer in Th 50, another epiclesis, but now taking the format of a litany. The Greek and Syriac again differ considerably; the latter has thirteen components introduced with “Come”, the other only nine, and several of these are formulated differently.

“Come, gift of the Exalted; come, perfect mercy; come, holy Spirit; come, revealer of the mysteries of the chosen among the prophets; come, proclaimer by his Apostles of the combats of our victorious Athlete; come, treasure of majesty; come, beloved of the mercy of the Most High; come, (you) silent (one), revealer of the mysteries of the Exalted; come, utterer of hidden things, and shewer of the works of our God; come, Giver of life in secret, and manifest in your deeds; come, giver of joy and rest to all who cleave to you; come, power of the Father and wisdom of the Son, for you are one in all; come, and communicate with us in this Eucharist which we celebrate and in the offering which we offer, and in the commemoration which we make.”

Ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια, ἔλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος, ἔλθὲ ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια τοῦ ἐπιλέκτου, ἔλθὲ ἡ κοινωνοῦσα ἐν πᾶσι τοῖς ἄθλοις τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ, ἔλθὲ ἡ ἡσυχία ἡ ἀποκαλύπτουσα τὰ μεγαλεῖα τοῦ παντός μεγέθους, ἔλθὲ ἡ τὰ ἀπόκρυφα ἐκφαίνουσα καὶ τὰ ἀπόρρητα φανερά καθιστώσα, ἡ ἱερὰ περιστερὰ ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννώσα, ἔλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ, ἔλθὲ ἡ φανερά ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτῆς καὶ παρέχουσα χαρὰν καὶ ἀνάπαισιν τοῖς συνημμένοις αὐτῆ· ἔλθὲ καὶ κοινωνήσων ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ ἣν ποιούμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, καὶ τῇ ἀγάπῃ ἣ συνήγημεθα ἐπὶ τῇ κλήσει σου.

“Come, perfect compassion; come, fellowship with the male; come, you who know the mysteries of the Chosen One; come, you who have partaken in all the combats of the noble combatant; come, rest, that reveals the great deeds of the whole greatness; come, you who discloses secrets and make manifest the mysteries; come, holy dove, who bears the twin young; come, secret mother; come, you who are manifest in your deeds; come, giver of joy and of rest to those who are united to you; come and commune with us in this eucharist, which we celebrate in your name, and in the agape in which we are united at your calling.”

This time it is not Jesus but the Spirit who is invoked.¹⁶⁶ The Spirit is addressed through a series of highly poetic and some rather more abstract concepts that all allude or refer to his role as the mediator revealing God’s mysteries in Jesus Christ.¹⁶⁷ The latter in turn is referred to by different names and titles, some of which are found also elsewhere (for Christ as an athlete see Th 39) or are used indistinctively for Jesus and for the Spirit (the

¹⁶⁶ So S; G ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος; cf. Th 27 and the double use of a form of κοινωνέω in this same prayer. This Spirit epiclesis distinguishes this prayer and the one in Th 27 from the others that are all Christocentric: cf. WEIDEMANN, “Taufeucharistie”, 1504. On the interest in Jesus Christ in Syriac prayer tradition, see PETER BRUNS, “Das Gebet zu Jesus” and GERARD ROUWHORST, “Bénédiction”.

¹⁶⁷ For commentaries on this prayer, see KRUSE, “Thomas-Akten”, 44–53; ROUWHORST, “Thomas”, 59–64; WINKLER, “Beobachtungen”, 184–186; MESSNER, “Eucharistie”, 504–509; MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 349–355 and 474ff.; MYERS, *Spirit Epicleses*, 89–106 and 181–219. One will especially note a phrase like “secret mother”, which points to an interest that is above all attested in Syriac Christianity, even though it is missing from S. While this and similar prayers are most interesting for the information they contain about liturgical vocabulary and phraseology, and probably also illustrate common liturgical praxis, these invocations are not specifically connected with the Eucharist and do not particularly allude to this ritual; so correctly PRIEUR, “Leucharistie”, 261.

Much in these prayers remains obscure or debated (see the discussion on the origin of the image of the dove in MYERS, *Spirit Epicleses*, 194–196), which sometimes gives rise to rather more speculative suggestions (the “twin” referring to “water and spirit”, so FESTUGIÈRE, *Actes*, 68 n. 14, or to the relation that is created between the Son and the faithful; cf. VAN CANGH, “Eucharistie”, 401).

title “perfect mercy” in Th 10).¹⁶⁸ The Spirit in part also does what Jesus is said to do elsewhere in Th (“bring rest”) and in the first prayer: he too is begged to “come” and bring life and “to communicate with us in this Eucharist”. Again, Th remains silent on how one has to imagine this second or double coming and how it relates to that of Jesus, but it is probably correct to give due weight to the Trinitarian formula in the second last invocation in the Syriac. In the Eucharist the faithful meet with the Trinity. In that respect this second prayer acts like a complement to the first one. The Eucharist itself (the very word appears now also in S) is said to be a celebration, an offering, and a commemoration (S). The second element may refer to the sacrificial character of the meal; it occurs also in Th 169 S (see below). The third recalls again the institution of the supper.¹⁶⁹ The Greek also speaks of ἀγάπη, but it is not certain that this refers to the same meal¹⁷⁰ or another one; or maybe rather to Christian fraternal love, as there is no reason to mention an agape meal.¹⁷¹

After this, the apostle proceeds to the ritual itself:

“And he made the sign of the cross on the bread, and began to give (it). And he gave first to the woman, and said to her: ‘Let it be to you for the remission of transgressions and sins and for the everlasting resurrection’. And after her he gave to the persons who were baptised with her. Then he gave to everyone, and said to them: ‘Let this eucharist be to you for life and rest, and not for judgement and vengeance’; and they said: ‘Amen.’”

Καὶ εἰπὼν ταῦτα διεχάραξεν τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρὸν, καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδόναι. καὶ πρῶτον τῇ γυναικὶ ἔδωκεν εἰπὼν· Ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ αἰωνίων παραπτωμάτων· Καὶ μετ’ αὐτὴν ἔδωκεν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν τοῖς τὴν σφραγίδα δεξαμένοις.

“And having thus spoken he made the sign of the cross upon the bread, broke it, and began to distribute it. And first he gave it to the woman and said, ‘This shall be too you for remission of sins and everlasting transgressions.’ And after her he gave also to all the others who had received the seal.”

There is no mention of wine, only of bread, the “blood” in Th 49 notwithstanding, but its absence is not commented upon. The bread is marked with the sign of the cross¹⁷² and distributed, first to the woman, then to those who were baptised with her, and finally to all the others present. Apparently, the victim’s faith and the speech are considered to be sufficient for the new converts’ instruction to be able to share in both rituals, as this was also the case with the royal brothers. The Greek does not have the third group, but mentions the breaking of the bread (κλάσας). The latter is a constitutive, hence obvious, element of any meal scene; its absence in the Syriac should probably not be given too much weight. The absence of the third group is quite understandable, as it might give the impression that everyone was admitted to take part in the Eucharist, regardless of whether one is baptised; but it does not necessarily have to mean that the Greek is a correction of the Syriac.

¹⁶⁸ So KLIJN, *Thomas*, 125. This kind of incantations shows an (uneasy) relationship with pagan practice. See ROUWHORST, “Thomas”, 63; C. JOHNSON, “Epicleses”, 184–191; PRIEUR, “Leucharistie”, 261 n. 26; ROUWHORST, “Hymns”, 207, 211.

¹⁶⁹ Cf. POIRIER/TISSOT, “Thomas”, 1375.

¹⁷⁰ KLIJN (*Thomas*, 126) thinks it refers to two parts of the same meal.

¹⁷¹ PRIEUR (“Leucharistie”, 261 n. 25) warns against using the word for arguing that the Eucharist took place during an (agape) meal (diff. ROUWHORST, “Thomas”, 64, who is open for this possibility, and VAN CANGH, “Eucharistie”, 401 and MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 192, who just accept this is the case).

¹⁷² A well-known ritual in the Jacobite church; cf. KLIJN, *Thomas*, 126.

The woman is addressed with a formula that is only partially identical in the two versions. The interest in the resurrection (S) and in the remission of sins fits in with that in the life-giving capacity of the Eucharist and with the reference to conversion that was mentioned in Th 49. Both motifs also occur together in similar epiclesis formulae in Syriac liturgy, and as such the formula is not exceptional or unique.¹⁷³ Some variation was probably allowed. In the Syriac, the larger group of attendants (or is it both groups?) is spoken to with a different formula that is almost identical to the one in Th 29, except that “mercy and love” are now replaced with “life and rest”.¹⁷⁴ This may reflect different liturgical traditions, or maybe just a sense for variation on the part of the author playing on motifs from the second prayer. The first one was also mentioned in Th 28, but without affecting the formula in Th 29. If the rewards are obviously to be linked to the salvific effect the author assigns to the Eucharist, the negative element is most plausibly to be explained in light of Paul’s warning in 1 Cor 11:29 against unworthily participating in the ritual.¹⁷⁵ In addressing the latter motif specifically to those who are not yet baptised, though they are already allowed to partake in the Eucharist (a situation that is most probably not in view in Paul’s letter), the formula becomes as much a warning as an invitation to convert and fully become a member of the Church. This missionizing aspect would fit well within the whole of the apostle’s ministry. Participating in the Eucharist can help in “making” one a Christian, but it is not unconditional.

This is illustrated in the opening lines of the sixth Act (Th 51–61) from the case of the troubled youth who seeks to partake of the Eucharist and is struck by divine punishment (Th 51):

“And there was there a young man, who had committed a very hateful deed; and he came and took the Eucharist, and was going to put it into his mouth, but both his hands dried up and did not come to his mouth.”

ἦν δέ τις νεανίσκος διαπραξάμενος πράγμα ἀθέμιτον, προσελθὼν δὲ ἔλαβεν τῆς εὐχαριστίας τῷ ἰδίῳ στόματι, αἱ δὲ δύο χεῖρες αὐτοῦ ἐξηράνθησαν, ὡς μὴ δύνασθαι μηκέτι προσαγαγεῖν τῷ ἰδίῳ στόματι.

“Now there was a certain young man, who had committed a nefarious deed. He came and partook of the eucharist. And his two hands withered, so that he could no longer put them to his mouth.”

The episode apparently continues the preceding one and takes the story over the division in “acts”, a clear indication of the relative importance the author gives to this structure. Alarmed by the bystanders the youth confesses his crime to the Apostle, who mercifully heals him and even brings back to life the girl he had murdered for what he thought was a just cause (Th 51–58). The whole long account, a combination of a punishment and a revivification story with an outlook into hell, should not obscure that the fortunate outcome was initiated by the youth’s desire to participate in the Eucharist. He did not meet the conditions, but he repented and was found worthy, and what more is, he gave the apostle an opportunity to show the forgiving and restoring power of the Lord, which brought many to believe and “surrender to the living God and to Jesus the Messiah” (Th 59). No baptism scene is mentioned, and no Eucharist, but the latter is alluded to towards

¹⁷³ See the one cited by KLIJN (*Thomas*, 126) from BRIGHTMAN, *Liturgies*, 295.

¹⁷⁴ Cf. PRIEUR, “Leucharistie”, 260 n. 22.

¹⁷⁵ The formula occurs also in Th 66, but not in the context of the Eucharist.

the end of the apostle's speech to the multitude that had witnessed his intervention when referring to the "divine nourishment" the Father is providing (Th 61), a far echo of the hymn of Th 6–7.

3.5. Th 76

The Eucharist is not mentioned in the seventh (Th 62–67), eighth (Th 68–81), or ninth act (82–118), except for one passing but not uninteresting reference in Th 76. In a dispute between the apostle and a demon, the latter draws a daring comparison between his opponent's good deeds and his own works, arguing that just as the other works for the good, he by nature serves evil. Christian life and liturgical praxis is summarised and contrasted to "the anti-liturgy" promoted by the demon:

"and as you take pleasure in your prayers and in your good works, and in the Eucharist, and in his chants of praise and psalms and hymns, so I too take pleasure in murder and adultery, and in sacrifices and libations of wine on the altars, and as you turn men to everlasting life, so I too turn men to me, to everlasting perdition and torment; and you receive your reward, and I mine."

καὶ ὡσπερ σὺ τῇ εὐχῇ σου καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις ἐπαναπαύῃ ἐν ταῖς πνευματικαῖς σου δοξολογίαις, οὕτως καὶ ἐπαναπαύομαι φόνους τε καὶ μοιχείαις καὶ θυσίαις ταῖς διὰ οἴνου γινομέναις ἐν τοῖς βωμοῖς καὶ ὡσπερ σὺ ἐπιστρέφεις τοὺς ἀνθρώπους εἰς ζωὴν αἰώνιον, οὕτως καὶ ἐποστρέφω τοὺς ὑπακούοντάς μοι εἰς ἀπώλειαν καὶ κόλασιν αἰώνιαν· καὶ σὺ τοὺς ἰδίους δέχῃ καὶ ἐμὸς.

"And as you enjoy your prayer and good works and spiritual hymns, so I enjoy murders and adulteries and the sacrifices offered with wine upon the altars. And as you turn men over to everlasting life, I turn those who obey me to everlasting damnation and punishment. You receive your reward, I mine."

The contrast is almost perfect with each element on the Christian side being contrasted to something on the other side. The Greek and Syriac are largely identical, though the former misses out on the Eucharist, which is mentioned first in the liturgical part. Without pushing the contrast too far, it is worth noting that wine libations are listed on the demonic side (also in G), while the Christian one lacks any reference to drinking. The apostle also explicitly picks up on these sacrifices in his riposte (Th 77).¹⁷⁶ The two lists contain quite some words and concepts that also occur in a good Christian description of the effect of the Eucharist, including the notions of reward and punishment, as was shown in previous passages. The devil knows his adversary well.

3.6. Th 119–133

Most of the ninth act deals with the encounter between the apostle and one Mygdonia, the wife of a kinsman of the king, who had come to hear him, much against the will of

¹⁷⁶ G also explicitly mentions food and adds water as an element of sacrifice: θύοντες αὐτοῖς καὶ τὰς τροφὰς προσάγοντες ἐν σπονδαῖς καὶ διὰ οἴνου καὶ ὕδατος προσφέροντες καὶ ἀναθήμασιν. It is again very difficult to say how much emphasis should be laid on this one element and how it should be interpreted. The accusation of spending wine on pagan gods has a long history. See Justin Martyr, *1 Apol.* 66.4, and cf. ΚΛΙΝ, *Thomas*, 155. It certainly may reflect normal praxis in specific Christian groups (so MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 193), though in this case it may also just be part of the overall polemics. On the cultic use of wine in antiquity, see the classic study by KARL KIRCHER, *Bedeutung des Weines*.

her husband Karish, who has Thomas put in jail and plots with the king how to have him killed. The opening chapters of the tenth act relate the story of how the woman receives baptism and the Eucharist. The section opens in a most dramatic way, which recalls the encounter of the annunciation story in Luke, when the imprisoned apostle suddenly stands before the grieving woman who immediately asks him to receive baptism and the Eucharist. For that is meant by her request in Th 120 to give her “the sign of Jesus the Messiah” and to receive “his gifts from your hands” (also G). In a rather amusing scene Mygdonia convinces her nurse to join her in sharing “in the everlasting life” and help her in receiving “the perfect education”, both perfect phrases for denoting the initiation into Christian life, and commands her secretly to fetch “a loaf of bread” and “a mingled draught of wine” and “have pity on me a freeborn woman”. The ignorant nurse replies she is happy to provide plentiful of bread and wine, which leads Mygdonia to repeat and spell out once more what she needs:

“Many flagons are of no use to me, but a mingled draught in a cup, and one whole loaf, and a little oil, even if (it be) in a lamp, bring to me.”

μετρῆτῶν οὐ δέομαι, οὐδ’ αὐτῶν τῶν πολλῶν ἄρτων. τοῦτο δὲ μόνον, κρασὶν ὕδατος καὶ ἓνα ἄρτον καὶ ἔλαιον κόμισσον.

“I need no gallons, nor the many loaves, but bring only this: a small measure of water, a loaf, and oil.”

No water is mentioned, but from the next scene (Th 121) it appears that this was on hand when the apostle proceeds to baptise the woman in “the basin of their conduit”, hence in “living water”, after he had first cast the oil on her head and ordered the nurse to anoint her mistress with it and put a cloth on her for entering the water. The tactful apostle performs the baptism in the name of the Trinity and also recites a somewhat longer prayer at the anointing, before then passing on to the meal, which follows right after and is described most succinctly:

“And when she had come out and put on her clothes, he fetched and broke the Eucharist and (filled) the cup, and let Mygdonia partake of the table of the Messiah and of the cup of the Son of God. And he said to her: ‘Now then you have received the sign and gained to yourself your life for ever and ever’. And a voice was heard from heaven which said: ‘Yes, amen and amen.’”

ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ἐνεδύσατο, ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπεν· Ἐδέξω σου τὴν σφαγίδα, κτίσαι σεαυτῇ ζωὴν αἰώνιον. Καὶ παραχρῆμα ἠκούσθη ἄνωθεν φωνὴ λέγουσα· Ναί, ἀμήν.

“And when she was baptized and had dressed herself, he broke bread, took a cup of water, and made her partake of the body of Christ and of the cup of the Son of God, saying, ‘You have received your seal and obtained eternal life!’ And instantly a voice was heard from above saying, ‘Yea, Amen!’”

The handling of the bread is limited this time to a mere breaking; no mention of blessing or signing it with a cross. Mygdonia is also invited to drink from the mixture of wine and water she had prepared.¹⁷⁷ There is some confusion about what she is given to drink. The Syriac had first referred to it as “a mixture” (“a mingled draught”); it does not further

¹⁷⁷ So the Syriac. The Greek now speaks of a cup of water only, in contradiction with the preceding, which may indicate that the interest in a more ascetic representation of the Eucharist is maybe not always on the author’s mind and should perhaps not be exaggerated.

specify this on the second mention, but seems to think of a mixture of water and wine, which would be the natural reply to one who offers to bring plenty of wine.¹⁷⁸ The Greek now speaks of “a cup of water” (ποτήριον ὕδατος), though before it had used the κρασὶν ὕδατος, which is probably best taken to refer to a similar kind of mixture. The translation “a small measure of water” (above) is a somewhat unhappy attempt at harmonising the two passages. Maybe it is better (and in any case closer to the text) not to obscure the difference at this point, maybe while taking into account that water may have been the dominant element.¹⁷⁹ It is not clear what conclusions precisely should be drawn from it. If it is proof of an intervention on the part of G (or its model) to make a claim for a more ascetic form of Eucharist, the result is rather disappointing. The author did not succeed in making his point in a consistent way. He missed out on an indication to the contrary in the immediate context, and he does not seem to have sensed the potential of the phrase “the body of Christ and the cup of the Son of God” for linking the ritual to the Last Supper and the reference to wine that is made there. So once more, confusion, or carelessness and indifference, reign.

The apostle distributes the bread and the “mixture”, which are referred to as a “sign” (G σφραγίς), but it is not said that he himself joins the woman in the eating and drinking. This is referred to in a way that is peculiar to this scene and combines cup and table (or “the body”, as G reads) with two Christological titles. The effect of the ritual – most probably referring to both baptism and Eucharist, here taken together – is duly mentioned and in a way that is by now familiar to the reader of the Acts: it is life-giving in eternity. The label picks up on the first and most clear of the three labels Mygdonia had used in Th 120 for describing the effect she expects the rituals will have on her. The whole scene is divinely approved in a way that combines an echo of Jesus’ baptism in the gospels (the voice from heaven) with the more commonly used “amen” of the gathered community. This in turn creates yet another effect, for it convinces the nurse to join Mygdonia in her initiation. Two more souls have been won for the Lord. The apostle can peacefully retreat to prison again after this nocturnal excursion.

A second initiation follows in Th 133 at the end of this act when Sifur the general, who had been open to Thomas’ preaching from the beginning, asks to “receive the sign”, together with his family.¹⁸⁰ Thomas begins by briefly to instruct the man about baptism and the remission of sins and then quickly passes on to the ritual, which he has immediately followed by a Eucharist, of which nothing had been said so far. The ritual is accompanied by two prayers:

“And when they were baptised and had put on their clothes, he brought bread and wine and placed it on the table and began to bless it and said: ‘Living bread, the eaters of which do not die! Bread, that fills hungry souls with your blessing! You are worthy to receive the gift and to be for the remission of sins, that those who eat you may not die! We name the name of the Father over you; we name the name of the Son over you; we name the name of the Spirit over you,

¹⁷⁸ ROUWHORST (“Thomas”, 65–66) and VAN CANGH (“Eucharistie”, 402) see here the “orthodox” reviser at work.

¹⁷⁹ Cf. PRIEUR, “L’eucharistie”, 261 n. 28: “Le débat porte certes sur la quantité, mais on peut aussi relever une opposition entre le vin et le mélange d’eau et de vin”; 262. On mixing water and wine, see the evidence in Justin, 1 *Apol.* 65,3 and the polemics of Irenaeus against the Marcosians (*adv. Haer.* 1.13.2).

¹⁸⁰ It remains unclear whether he asks for both sacraments. The Greek merely says he prepares a coach for the apostle to teach.

the exalted name that is hidden from all.’ And he said: ‘In your name, Jesus, may the power of the blessing and the understanding come and abide upon this bread that all souls which take of it may be renewed and their sins may be forgiven them.’ And he broke and gave to Sifur and to his wife and daughter.”

Βαπτισθέντων δὲ καὶ ἐνδυσμαμένων ἄρτον καταθείς ἐπὶ τὴν τράπεζαν ἠλόγησεν καὶ εἶπεν· Ἄρτον ζωῆς ὃν οἱ ἐσθιοντες ἀφθαρτοὶ διαμείνωσιν· ἄρτος ὁ κορεννὸς ψυχᾶς πεινώσας τοῦ αὐτοῦ μακαρισμοῦ· σὺ εἶ ὁ καταξιώσας δέξασθαι δωρεὰν ἵνα γένη ἡμῖν ἀφεσις ἁμαρτιῶν καὶ οἱ ἐσθιοντέες σε ἀθάνατοι γέωνται· ἐπιφημιζόμεν σε τὸ τῆς μητρὸς ὄνομα, ἀπορρήτου μυστηρίου ἀρχῶν τε καὶ ἐξουσιῶν κεκρυμμένων· ἐπιφημιζόμεν σου ὀνοματί σου Ἰησοῦ. Καὶ εἶπεν· Ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος, ἵνα πᾶσαι αἱ μεταλαμβάνουσαι ψυχᾶι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἀπολούσονται. Καὶ κλάσας ἐπέδωκεν τῷ τε Σιφόρῳ καὶ τῇ γυναίκει αὐτοῦ καὶ τῇ θυγατρὶ.

“And when they were baptized and had dressed, he put bread on the table, and blessing it said, ‘Bread of life, those who eat of which shall be imperishable; bread which satisfies hungry souls with its blessedness – you have been deemed worthy to receive a gift, that you may become to us a forgiveness of sins, and those who eat you immortal; we name over you the name of the mother, the hidden mystery of the hidden dominions and powers, we name over you the name of Jesus.’ And he said, ‘Let the power of blessing rest upon the bread, that all souls who partake of it be delivered from their sins.’ And he broke the bread and gave it to Siphor and to his wife and daughter.”

The Greek and Syriac differ from each other in four respects.¹⁸¹ There is no mention of the wine in Greek¹⁸² (and in part of the Syriac tradition), which also lacks the Trinitarian blessing formula that is more appropriate for a baptismal scene and had been used just before in Th 132, and instead speaks somewhat more mysteriously of “the name of the mother and of Jesus” and of a hidden power that recalls the baptismal scene.¹⁸³ Jesus is not mentioned any more in the second prayer, which also remains silent about the renewing power of the bread (as of the baptismal water in Th 132 S). The two agree in having the bread addressed as if personified and in duly stressing the remissive power of the ritual, just as this had also been emphasised before in Th 50 and in Th 132 for the baptism (G uses a verb that is more at home in a baptism scene).¹⁸⁴ Overall, then, the two rituals are closely linked in both versions. Initiation in the faith happens through baptism and through participating in the Eucharist. Both are transforming events that witness to the power of the divine that is called over the gifts and over the water and that have an everlasting character (for the Eucharist). The interest in the consecratory dimension of the Eucharistic prayer introduces an aspect that had not been focused on so far;¹⁸⁵ it will be picked up more clearly still in Th 158. The apostle adds another triumph to his mission, and the author is keen to give it due attention. Winning people over to the true faith is his core business and he takes time to seal his success in person.

¹⁸¹ For a commentary on this prayer, see ROUWHORST, “Thomas”, 66–67; WINKLER, “Beobachtungen”, 188–189, 191–192; MESSNER, “Eucharistie”, 509–513; MEKATTUKULAM, *Thomas*, 344–345.

¹⁸² As pointed out by LIETZMANN, *Messe*, 246, in line with his overall thesis that these apocryphal Acts only knew the Eucharist with bread (and occasionally water).

¹⁸³ Cf. KRETSCHMAR, “Taufgottesdienst”, 124; KLIJN, *Thomas*, 215–216 and see Th 27. The notion of a hidden power is also present in S. Could “the mother” refer to the Spirit? The phrase ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι is a bit odd and seems to stem from another register.

¹⁸⁴ VAN CANGH, “Eucharistie”, 403.

¹⁸⁵ Cf. PRIEUR, “L’eucharistie”, 262. Note that the S has a variant with bread “and wine” (*ibid.*, 262 n. 30).

3.7. *Th 150–158*

Of course, success does not come without a price, and does not always come immediately. The apostle's encounter with Tertia, the wife of the king, ends in the latter intruding in the home where they are gathered and dragging Judas Thomas out of it to stand trial (*Th 134–138*). Yet even this failure will prove to have a fortunate outcome when the king's son Ouzanes (*Vizan*) takes an interest in the apostle, wishes to be instructed by him, and finally will receive baptism and the Eucharist, but not before the whole scene is brought to a first climax when the apostle is visited in prison by *Mygdonia*, her nurse, and the king's wife who had all been imprisoned for their faith but miraculously escaped and managed to get access to the apostle by bribing the guard. Tertia informs the apostle that she had been put in jail by the king to protect her from the dangers of getting bewitched by his rituals recalling the king's very words (*Th 152*):

“That conjuror has not yet got power over you, because I have heard that he bewitches with oil and water and bread and wine and he has not yet bewitched you. ... For I know that as long as he has not given to you water and oil and bread and wine he has not yet got full power over you.”

Οὐδέπω σου περιγέγονεν ὁ μάγος ἐκεῖνος, ἐπειδήπερ ὡς ἀκούω ἐλαίω καὶ ὕδατι καὶ ἄρτω τοὺς ἀνθρώπους μαγεύει, καὶ σὲ οὐδέπω ἐγοήτευσεν· ... οἶδα γὰρ ὅτι ἐὰν οὐδέπω σοὶ ἔλαιον καὶ ὕδωρ καὶ ἄρτον ἐπέδωκεν, περιγενέσθαι σου οὐκ ἴσχυεν.

“The magician has not yet become master over you, because, as I hear, he enchants the people with oil, water, and bread, but he has not yet enchanted you. ... For I know that if he has not yet given you oil, water, and bread, he has not been able to have power over you.”

The king's good intentions make little impression on his wife, most probably also because he at the same time also threatens to kill her (*G* and the apostle). She had bravely resisted his threats and replied with the very words Jesus had spoken in *Luke 12:4–5* and had now come to request from the apostle “the sign” (*G* “the seal”, as usual) that would cut off the king's hope to save her from this magician. The scene is a most interesting one, both because of the irony that speaks from it – a king with a Persian name (*Mazdai*) fearing magi! – and because of how he thinks about the rituals the apostle is using. Baptism, anointment, and the Eucharist (in *G* again without mentioning the wine) are all magical procedures and means to bewitch people.¹⁸⁶ One might say this is a one-sided and uninformed view on the rituals, the view of an outsider, but actually it is slightly more complicated as the king plays on the very words and themes that are integral to the way the author has represented the effect of the rituals. Indeed, the apostle had been invoking a power over the bread and the water and he had been speaking most explicitly of the transforming effect and of the power these rituals can perform. This irony, however, seems to be lost on the author who obviously only wishes to stress the erroneous view of the king.

From then on things move quickly and the reader is blown away by a series of miraculous events. The apostle's reply to Tertia is immediate and impressive. The guards had ordered the prison to be darkened and the inmates to go asleep, but the Christians among them are all awake and the prison is enlightened as by day (*Th 153*). *Vizan* is sent ahead to “prepare for us what is needful for our service”, his reservations about how he would manage to get out being belittled by the apostle (*Th 154*). On his way home he meets his

¹⁸⁶ Cf. WEIDEMANN, “Taufeucharistie”, 1502.

wife who is heading for the prison, guided by a youth, to thank the apostle for the healing she has been granted. The company comes home, still directed and protected by a divine light (Th 155). The apostle sends up a long prayer, in which he thanks and glorifies God and Christ, invokes divine help for saving the faithful, and already alludes to what is to follow when speaking of Christ as “the satisfier of our thirsty souls”, “the healer” and “physician”, and the one who will provide shelter and purity and protect against corruption (Th 156). Baptism follows, and anointment (Th 157), and then comes the Eucharist, accompanied by a long, impressive and touching prayer and concluding not only this episode but also this last act (Th 158):

“And after they had been baptised and had come up he brought bread and the mingled cup and spoke a blessing over it and said: ‘Your holy body which was crucified for our sake, we eat and your life-giving blood which was shed for our sake we drink. Let your body be to us for life and your blood for the remission of sins. For the gall which you drank for us, let the bitterness of our enemy be taken away from us. And for your drinking vinegar for our sake, let our weakness be strengthened. And (for) the spit which you received for us, let us receive your perfect life. And because you received the crown of thorns for us, let us receive your perfect life. And because you received the crown of thorns for us, let us receive from you the crown that does not wither. And because you were wrapped in a linen cloth for us, let us be girt with your mighty strength which cannot be overcome. And because you were buried in a new sepulchre for our mortality, let us too receive intercourse with you in heaven. And as you arose let us be raised and let us stand before you at the judgement of truth’. And he broke the Eucharist and gave to Vizan and Tertía and to Manashar and Sifur and Mygdonia and to the wife and daughter of Sifur and said: ‘Let this Eucharist be to you for life and rest and joy and health and for the healing of your souls and of your bodies’. And they said: ‘Amen’, and a voice was heard saying to them: ‘Yes and Amen’. And when they heard this voice they fell on their faces. And again the voice was heard saying: ‘Be not afraid, but only believe.’”

Ἐλεθόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ἄρτον καὶ ποτήριον εὐλόγησεν καὶ εἶπεν· Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίωμεν καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχυθὲν εἰς σωτηρίαν πίνομεν· γένηται οὖν ἡμῖν τὸ σῶμά σου σωτηρία καὶ τὸ αἷμά σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· ἀντὶ δὲ τῆς χολῆς ἧς ἔπιες δι’ ἡμᾶς περιαιρείσθω ἀφ’ ἡμῶν ἡ τοῦ διαβόλου χολή· ἀντὶ δὲ τοῦ ὄξους οὗ πέπωκας ὑπὲρ ἡμῶν ἐνδυναμούσθω ἡ ἀσθένεια ἡμῶν· ἀντὶ δὲ πτύσματος οὗ ἐδέξω δι’ ἡμᾶς δεξώμεθα δρόσον τῆς σῆς χρηστότητος· καὶ ἐν τῷ καλάμῳ ᾧ ἔτυψάν σε δι’ ἡμᾶς δεξώμεθα τὸν οἶκον τὸν τέλειον· ὅτι δὲ ἀκάνθινον στέφανον ἔλαβες δι’ ἡμᾶς, στέφανον ἀναδησώμεθα ἁμαράντινον οἱ ἀγαπήσαντές σε· ἀντὶ δὲ σινδόνης ἧς ἐνειλῆθης καὶ ἡμεῖς περιζωσθώμεν τὴν ἀήττητόν σου δύναμιν· ἀντὶ δὲ μνημείου καινοῦ καὶ ταφῆς ἀνακαινισμὸν τῆς ψυχῆς δεξώμεθα καὶ τοῦ σώματος· ὅτι δὲ ἀνέστης καὶ ἀνεβίωσας, ἀναβίωσαντες ζήσομεν καὶ στώμεν πρὸ σοῦ ἐν κρίσει δικαία· Καὶ κλάσας τὴν εὐχαριστίαν ἔδωκεν Οὐαζάνη καὶ Τερτία καὶ Μνησάρα καὶ τῇ τοῦ Σιφόρου γυναίκα καὶ θυγατρὶ καὶ εἶπεν· Γενέσθω ὑμῖν ἡ εὐχαριστία αὐτῆ εἰς σωτηρίαν καὶ χαρὰν καὶ ὑγίειαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν· Καὶ αὐτοὶ εἶπον· Ἀμήν· Καὶ φωνῆ ἠκούσθη λέγουσα· Ἀμήν· μὴ φοβείσθε ἀλλὰ μόνον πιστεύσατε.

“When they came out of the water, he took bread and a cup, blessed and said, ‘We eat your holy body, crucified for us; and we drink your blood, shed for us for redemption. May your body be redemption for us, and your blood be for the forgiveness of sins! For the gall which you drank for our sakes, may the gall of the devil around us be taken away; and for the vinegar which you drank for us, may our weakness be strengthened; for the spittle which you received for our sakes, may we receive the dew of your goodness, and for the reed with which they struck you for our sakes, may we receive the perfect house! Because you received a crown of thorns for our sakes, may we who have loved you crown ourselves with an imperishable crown! And

for the linen, in which you were wrapped, let us be clothed with your invincible power; for the new tomb and burial let our souls receive renewal of soul and body. Because you rose again and came to life, let us rise again and live and stand before you in righteous judgement!’ And he broke the bread of the eucharist and gave it to Vazan, Teria, and Mnesara, and to the wife and daughter of Siphor, and said, ‘may this eucharist be to your salvation and joy and to the healing of your souls!’ And they said, ‘Amen.’ And a voice was heard saying, ‘Amen. Be not afraid, only believe!’”

As usual, the Syriac and the Greek do not fully agree, but the differences should not be overestimated, as they do not really affect the general picture.¹⁸⁷ By now many of the themes and much of the phraseology sound familiar, but this final prayer also brings to the fore a couple of elements that so far had not been given this kind of prominence and emphasis. Bread and cup are mentioned, the latter as a mixture in S (as in Th 120), but unspecified in G (and S Sinai).¹⁸⁸ They are now most explicitly identified with the body and blood of Jesus and with his passion and death.¹⁸⁹ It is not further specified how this is to be understood, but the author seems to have a rather “realistic” or “materialistic” view when writing that the faithful will eat Jesus’ body and drink his blood. It looks as if he thinks the bread and the cup do not just represent, but somehow “are” Jesus’ body and blood. But the lack of precision and of an interest of the author for being more precise makes it difficult to be too affirmative in this respect.

What is clear, however, is that the prayer emphatically links the ritual to the passion, and spells this out in much detail. Six (seven in G: καὶ ἐν τῷ καλάμῳ...) elements or episodes of the gospel account on Jesus’ passion and death are mentioned, “en une sorte d’anamnèse”,¹⁹⁰ and used to explain or illustrate a facet of the effect the Eucharist has on those partaking from it. They all have in common that this particular element of Jesus’ suffering was beneficial for the faithful.¹⁹¹ In a couple of instances the association is quite direct or “natural”, as when gall is linked to bitterness and vinegar to strength, but in others the link is less obvious and rather more general or abstract, as when the crown of thorns and the mockery and spitting are linked to receiving “perfect life” (not so in G that uses different imagery and instead speaks of “the dew of your goodness”¹⁹²), the linen cloth regarded as what provided the faithful with strength, and Jesus’ burial as what made the encounter with him possible. The various elements point to concrete topics from the Passion account; what they bring about are all well-known rewards and benefits the faithful can hope for; but the type or sort of links – causes, or substitutes, or results – the author wishes the reader to see between what Jesus suffered and what it brought about

¹⁸⁷ For a commentary of the prayer, see ROUWHORST, “Thomas”, 68–70; MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 344–346.

¹⁸⁸ VAN CANGH, “Eucharistie”, 403.

¹⁸⁹ Cf. ROUWHORST, “Thomas”, 70. The word on the cup can be compared to the one in Matt 26:26–27 par. Mark. The identification of the bread and the cup with the body and blood of Jesus recalls Justin, *1 Apol.* 66.2; cf. PRIEUR, “L’eucharistie”, 262. The phraseology may reflect a tendency to adapt to a more orthodox position in matters of Eucharistic praxis, but if that were the case, one can hardly assume the elements may also have been understood as referring to “other substances, such as gall, vinegar, and spittle, which feature in the passion narratives” (so MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 192). FESTUGIÈRE (*Actes*, 114 n. 119) takes it as evidence that the cup contained also wine.

¹⁹⁰ PRIEUR, “L’eucharistie”, 262.

¹⁹¹ *Ibid.* Cf. WEIDEMANN, “Taufeucharistie”, 1505: “durchzogen von Anspielungen an die Passion”.

¹⁹² On this motif and image, its roots in biblical tradition and its use in Syriac liturgical tradition, see KLIJN, *Thomas*, 243.

for the faithful are not always clearly defined or definable. One may guess it belongs to the dynamics of prayer as a genre.

The six (seven) are crowned by a seventh (eighth) element – the resurrection – in which Jesus has preceded his faithful in order that they might benefit from it in the same way as he did. In this final element the link is somewhat different from the preceding, because the faithful are now supposed to experience what Jesus had experienced, though they will also still have to pass judgement but can be assured of a favourable outcome. It is not further explained how this experience of resurrection is thought to happen in the Eucharist itself, but the latter nevertheless is said and believed to bring about “life and rest and joy and health”, all rewards and benefits that are known from other such Eucharist scenes.¹⁹³

It is worth mentioning that this is as much an initiation scene of newly converts, as it is a Eucharistic gathering of the faithful, for others who had already converted are present as well. The demonstration that this whole ritual met with divine approval, a motif that had been mentioned before (Th 27), is now formulated in a twofold way – by the usual “amen” formula, and by a phrase that recalls Mark 5:36 par. Luke 8:50. It is a strong ending of an impressive finale and it strengthens the view that this particular scene of a Eucharistic gathering, and the interpretive prayer that goes with it, was probably meant to be read as a convenient summary of what Eucharist is about and what it performs in those partaking of it, hence as an invitation to understand previous scenes in light of this one. It truly is the author’s final word on the Eucharist, concluding the last act of the story, but it is not his last one.

3.8. *Th* 159–170

The apostle has freed all the prisoners who had been ready to follow him to the house of the king’s son to be initiated into the faith, but they then return to their cell. The missionary’s task is not yet perfected. Three more things remain to be done. The reader is entitled to know what happened to the protagonist, to the converts, and to the main antagonist. The apostle and the king meet for a last time. The confrontation takes the form of a trial and ends with the king promising that he will root out the evil the apostle has brought and the other assuring his opponent that this will never be possible (Th 163) before he is executed against the will of the people (Th 168). As for the faithful, in a scene that recalls the gospel account of the appearance at the tomb (see the phrase “I am not here” in Th 169 and compare Matt 28:6 par. Mark/Luke), Sifur and Vizan are granted a visitation by the deceased who encourages them while at the same time informing them that they will soon be gathered to him. The women who had converted are finally released by a desperate king and free to go their own way. The scene concludes (in S, not in G) with a final brief reference to a Eucharistic meal taking place after the death of the apostle in the presence of Sifur and Vozan who had been made a priest and a deacon:

“And all the brothers who were there were assembling together and praying and offering the (Eucharist) and breaking (bread) ...”¹⁹⁴

¹⁹³ On the motif of rest in Th, see KRISTINE RUFFATO, “The Concept of Rest”.

¹⁹⁴ One version of the Greek speaks only of gathering and rejoicing: συνήγοντο δὲ οἱ ἀδελφοὶ καὶ ἠγαλλιῶντο ἐν τῇ χάριτι τοῦ ἁγίου πνεύματος. The other version only of gathering (συνήγοντο). The Eucharist is not linked to a baptismal scene: see MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 331–332.

As for the king, he too finally gives in and converts after the deceased has appeared to him and healed his son. The apostle dies a martyr, the evil king ultimately saves his own life, and the community is reconstituted and continues to exist as is proven by its sharing in the Eucharist – it is the perfect happy ending.

4. Conclusion

We have analysed in some detail two of the more important texts from the Acts corpus. The information they provide on Eucharistic meal scenes does not cover all of what this corpus has to say on the topic, but they at least deal with several of the more important aspects and they illustrate the fact that such scenes can take various forms and serve various purposes. The differences bear on the way specific gestures and elements of the ritual are described (or passed over) and especially also on the prayers and instruction that accompanies the ritual. These writings show a genuine interest in the matter, but obviously they are not tractates on the Eucharist or early Christian liturgy. They provide no information on the origins of the prayers that are recited, or whether these were currently in use at that time. They are illustrations, and within these boundaries may display a certain authority, but they do not formulate any strict rules, if there would have been a need for this. As a consequence it may be hazardous to use qualifications like “heretic” or “heterodox” for labelling a praxis that may well not have been intentional (only bread, no wine) and could well have been more widely used than the evidence allows us to conclude.¹⁹⁵ Their authors clearly were not intent on promoting a standard type of Eucharist with fixed prayers and ritual enactments, but rather seem to allow for variation and to invite the reader to read the separate scenes as so many ways of performing a Eucharistic meal.¹⁹⁶ The latter can be part of an initiation rite into the Christian faith after the neophyte has received baptism.¹⁹⁷ This is an important but not the sole moment in which such a meal takes place. The Acts show evidence of an agape meal and seem to hold a rather loose view on who can partake in it, at times using the ritual even as an opportunity for attracting new converts. The prayers display a certain poetic skill, combine elements of praise and thanksgiving, and excel in playing with names and images for describing Christ or the Father.¹⁹⁸ Little or no attention is paid to linking the meal with the scene of the Last Supper and to the words of the institution, which are never repeated as such but occasionally alluded to or at best paraphrased. In line with the preceding, the effects of the ritual are not formally stated but rather referred to in various ways which may include

¹⁹⁵ The reader will have noticed the author’s reticence in drawing too firm conclusions in this regard. See also ROUWHORST, “Thomas”, 72–73 and the significance of the phrase “une célébration hétérodoxe?”

¹⁹⁶ Scholars have been keen on reconstructing at least a fixed structure from the several passages (see ROUWHORST, “Thomas”, 70–71 and MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 337–338 and *passim*), and there is good reason to do so, but it was not the author’s first concern.

¹⁹⁷ The combined presence of both initiation rites (with also anointing) must have been fruitful also for interchanging representations and probably also liturgical formulas and prayers from one ritual to the other. This is particularly pointed out by WEIDEMANN, “Taufeucharistie”, 1507.

¹⁹⁸ The praising is absent or less prominent in Jo than in Th; cf. PRIEUR, “Leucharistie”, 265. There are also good reasons and quite some potential for comparing the prayers with other material from a more or less contemporary period. The *Anaphora of Addai and Mari* has received much attention in this respect, as did Ephrem’s thought on the Eucharist and evidence from the wider Syriac area; see ROUWHORST, “Thomas”, 73–76; MEKKATTUKULAM, *Thomas*, 365–370.

the hope for an afterlife, for reaching a state of rest, joy, and peace. The presence of Christ is invoked, but not made a formal issue in most of the meal scenes. Yet all of this is somehow present throughout the different scenes and illustrates that the authors showed an interest in communicating to the reader some information on the purpose of this type of Christian gathering. It is probably the most one can expect from this genre of popularising literature, wandering between missionary propaganda and hagiography, and as such the scenes remain well within the genre when combining narrative and drama with a pinch of theological reflection.

Bibliography

- AMSLER, FRÉDÉRIC, *Acta Philippi. Commentarius* (CC SA 12), Turnhout 1999.
- ATTRIDGE, HAROLD W., “The Acts of John and the Fourth Gospel”, in: PATRICIA WALTERS (ed.), *From Judaism to Christianity: Tradition and Transition*. FS Th.H. Tobin (NTSup 136), Leiden/Boston 2010, 255–265.
- BATIFFOL, PIERRE, *L’Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, Paris ⁵1913.
- BEDJAN, PAUL, *Acta martyrum et sanctorum syriace*, III, Paris/Leipzig 1892.
- BETZ, JOHANNES, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1, Freiburg 1955.
- BEVAN, ANTHONY ASHLEY, *The Hymn of the Soul Contained in the Syriac Acts of St. Thomas* (Texts and Studies 5/3), Cambridge 1897.
- BONNET, MAXIMILIANUS (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2 vols., Leipzig 1903; repr. Darmstadt 1959; Hildesheim 1972.
- BORNKAMM, GÜNTHER, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus* (FRLANT 49), Göttingen 1933.
- BOVON, FRANÇOIS, et al. (eds.), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève 1981.
- BOVON, FRANÇOIS, et al. (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles* (Harvard Divinity School Studies), Cambridge, Mass. 1999.
- “Die kanonische Apostelgeschichte und die apokryphen Apostelakten”, in: JÖRG FREY, *Die Apostelgeschichte* (BZNW 162), Berlin 2009, 539–62.
- BOVON, FRANÇOIS/GEOLTRAIN, PIERRE (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1997.
- BRADSHAW, PAUL F., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford 1992, ²2002.
- *Reconstructing Early Christian Worship*, London 2009.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E., *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, Minn. 2012.
- BREMMER, JAN N. (ed.), *The Apocryphal Acts of John* (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1), Leuven 1995.
- *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla* (SAAA 2), Leuven 1996.
- *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism* (SAAA 3), Leuven 1998.
- *The Apocryphal Acts of Andrew* (SAAA 5), Leuven 2000.
- *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6), Leuven 2001.
- BRIGHTMAN, FRANK EDWARD, *Liturgies Eastern and Western*, I, Oxford 1896.
- BRUNS, PETER, “Das Gebet zu Jesus in der frühen syrischen Überlieferung”, in: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino* (SEAug 66), Roma 1999, 147–158.
- BURRUS, VIRGINIA, *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts* (Studies in Women and Religion 23), Lewiston, NY 1987.
- VAN CANGH, JEAN-MARIE, “Les origines de l’eucharistie. Le cas des Actes des apôtres apocryphes”, in: ALAIN MARCHADOUR (ed.), *L’évangile exploré* (Lectio Divina 166), Paris 1996, 393–414.

- CZACHESZ, ISTVÁN, "The Gospel of the Acts of John: Its Relation to the Fourth Gospel", in: TUOMAS RASIMUS (ed.), *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel* (NTSup 132), Leiden/Boston 2010, 49–72.
- DAVIS, STEVAN, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale IL 1980.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, *Ichthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, II, Münster 1922.
- ELLIOTT, J. KEITH, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993.
- FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN, *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques* (Cahiers d'Orientalisme 6), Genève 1983.
- GEERARD, MAURITS, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti* (CC SA), Turnhout 1992.
- GRAPPE, CHRISTIAN (ed.), *Le Repas de Dieu* (WUNT 169), Tübingen 2004.
- HOUGHTON, HUGH A. G., "The Discourse of Prayer in the Major Apocryphal Acts of the Apostles", in: *Apocrypha* 15 (2004) 171–200.
- JOHNSON, CAROLINE, "Ritual Epiclesis in the Greek Acts of Thomas", in: FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, 171–204.
- JOHNSON, MAXWELL E., *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Colledgeville, Minn. 1999.
- JUNOD, ÉRIC, "Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres (Eusèbe, *HE* III,1,1–3)", in: FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *Les actes apocryphes des apôtres*, 233–248.
- JUNOD, ÉRIC/KAESTLI, JEAN-DANIEL, *L'histoire des actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle: Le cas des Actes de Jean* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 7), Genève/Lausanne/Neuchâtel 1982.
- *Acta Iohannis*, 2 vols. (CC SA 1–2), Turnhout 1983.
- "Le dossier des Actes de Jean: état de la question et perspectives nouvelles", in: *ANRW* 2.25.6, Berlin/New York 1988, 4293–4362.
- "Actes de Jean", in: FRANÇOIS BOVON/PIERRE GEOLTRAIN (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, 973–1037.
- HUXLEY, GEORGE, "Geography in the Acts of Thomas", in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24 (1983) 71–80.
- KAESTLI, JEAN-DANIEL, "Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes", in: FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *Les actes apocryphes des apôtres*, 249–264.
- KIRCHER, KARL, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (RGVV 9.2), Giessen 1910.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTAbh NF 15), Münster 1982.
- KLIJN, ALBERTUS F. J., *The Acts of Thomas. Introduction, Text, and Commentary* (NT.S 5), Leiden 1962; revised ed. (NT.S 108), Leiden/Boston 2003.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Freiburg 1996.
- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeiern* (GTA 43), Göttingen 1990.
- KRETSCHMAR, GEORG, "Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche", in: KARL FERDINAND MÜLLER/WALTER BLANKENBURG (eds.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* V, Kassel 1970, 1–348.
- KRUSE, HEINZ, "Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten", in: *OrChr* 69 (1985) 33–53.
- LALLEMAN, PIETER J., "Polymorphy of Christ", in: JAN N. BREMMER (ed.), *Acts of John*, 97–118.
- *The Acts of John. A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism* (SAAA 4), Leuven 1998.
- LEONHARD, CLEMENS (and ECKHARDT, BENEDIKT), *Mahl V* (Kultmahl), in: *RAC* 23 (2009) 1012–1105.
- LIEZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin 1926, 1955.
- MACDONALD, DENNIS, *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthew in the City of the Cannibals* (SBL Texts and Translations 33; Christian Apocrypha 1), Atlanta 1990.
- "The Acts of Paul and the Acts of Peter: Which Came First?", in: *SBL 1992. Seminar Papers*, 214–224.
- MATTHEWS CHRISTOPHER R., "Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Acts of the Apostles", in: FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, 205–232.
- MCGOWAN, ANDREW, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.

- McGRATH, JAMES F., "History and Fiction in the Acts of Thomas: The State of the Question", in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17 (2007–8) 297–311.
- MAZZA, ENRICO, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, Collegeville, Minn. 1995.
- MEKKATTUKULAM, JIPHY FRANCIS, *L'initiation chrétienne selon les Actes de Thomas. L'unité liturgique et théologique du don de l'onction-baptême-eucharistie». Étude historique, liturgique et théologique des cinq récits d'initiation chrétienne selon les versions syriaque et grecque des Actes de Thomas*, 2 vols., diss. Paris, Sorbonne IV – Institut Catholique de Paris 2007.
- MERZ, ANNETTE, "Tränken und Nähren mit dem Wort. Der Beitrag der Mahlszenen zur narrativen Theologie der Paulusakten", in JUDITH HARTENSTEIN/SILKE PETERSEN/ANGELA STANDHARTINGER (eds.), „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 269–295.
- MESSNER, REINHARD, "Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese", in: HANS-JÜRGEN FEULNER (ed.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OchrA 260), Roma 2000, 493–513.
- "Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Hochgebets in der frühen Kirche", in: ALBERT GERHARDS et al. (eds.), *Prex Eucharistica* III/1 (Spicilegium Friburgense 42), Fribourg 2005, 3–42.
- MILLER, RONALD H., "Liturgical Materials in the Acts of John", in: *Studia Patristica* 13 (1975) 375–381.
- MYERS, SUSAN E., *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas* (WUNT II/281), Tübingen 2010.
- NIELSEN, INGE/NIELSEN, HANNE SIGISMUND, (eds.), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 1), Aarhus 2001.
- PALLAS, DÉMÉTRIUS I., "Ο ὕμνος τῶν πράξεων τοῦ Ἰωάννου κεφ. 94–97", in: *Mélanges à O. et M. Merlier*, II, Athens 1956, 221–264.
- PASCHKE, BORIS, "Prayer to Jesus in the Canonical and the Apocryphal Acts of the Apostles", in: *ETL* 89 (2013) 49–71.
- PLÜMACHER, ECKHARD, "Apostolische Missionsreise und statthalterliche Assisetour. Eine Interpretation von Acta Johannis c. 37–45 und 55", in: *ZNW* 85 (1994) 259–278.
- POIRIER, PAUL-HUBERT, "Ἄποισία. Note sur un mot des Actes de Thomas", in: *ARAM* 5 (1973) 427–435.
- *L'Hymne de la perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire* (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve 1981.
- POIRIER, PAUL-HUBERT/TISSOT, YVES, "Actes de Thomas", in: FRANÇOIS BOVON/PIERRE GEOLTRAIN (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, 1321–1470.
- POUPON, GÉRARD, "L'accusation de magie dans les Actes apocryphes", in: FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *Les actes apocryphes des apôtres*, 71–93.
- POWER, DAVID N., *The Eucharistic Mystery. Revitalizing the Tradition*, Dublin 1992.
- PRIEUR, JEAN-MARC, "L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres", in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu / Das Mahl Gottes* (WUNT 169), Tübingen 2004, 253–269.
- RILEY, HUGH M., *Christian Initiation* (CUA Studies in Christian Antiquity 17), Washington 1974.
- ROLDANUS, JOHANNES, "Die Eucharistie in den Johannesakten", in: JAN N. BREMMER (ed.), *Acts of John*, 72–96.
- RORDORF, WILLY, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (ATHANT 43), Zürich 1962.
- ROUWHORST, GERARD, "Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le judaïsme et les célébrations eucharistiques des Chrétiens syriaques", in: *QL* 61 (1980) 211–240.
- "La célébration de l'eucharistie dans l'Église primitive", in: *QL* 74 (1993) 89–112.
- "La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas", in: CHARLES CASPERS/MARC SCHNEIDERS (eds.), *Omnes Circumstantes. Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy* (FS Herman Wegman), Kampen 1990, 51–77.
- "Hymns and Prayers in the Apocryphal Acts of Thomas", in: CLEMENS LEONHARD/HERMUT LÖHR (eds.), *Literature or Liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity* (WUNT II/363), Tübingen 2014, 195–212.
- RUFFATO, KRISTINE, "The Concept of Rest in the Greek Acts of Thomas", in: *OCP* 75 (2009) 133–155.
- SALZMANN, JORG CHRISTIAN, *Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT II/59), Tübingen 1994.

- SANDNES, KARL-OLAV, "Seal and Baptism in Early Christianity", in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (BZNV II/176), Berlin / New York 2011, 1441–1481.
- SCHNEEMELCHER, WILHELM, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II*, Tübingen 1997.
- SCHNEIDER, PAUL G., "'A Perfect Fit': The Major Interpolation in the Acts of John", in: *SBL 1991 Seminar Papers*, 518–532.
- SCHRÖTER, JENS, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006; repr. as *Nehmt – esst und trinkt. Das Abendmahl verstehen und feiern*, Stuttgart 2010.
- SPEYER, WOLFGANG, "Das Mahl als religiöse Handlung im Altertum", in: Id., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften III* (WUNT 213), Tübingen 2007, 121–136.
- SPITTLER, JANET E., *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles* (WUNT II/247), Tübingen 2008.
- TAYLOR, JUSTIN, "La fraction du pain en Luc-Actes", in: JOSEPH VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142), Leuven 1999, 281–295.
- TISSOT, YVES, "Encratisme et actes apocryphes", in: FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *Les actes apocryphes des apôtres*, 109–119??
- "Les Actes apocryphes de Thomas, exemple de recueil composite", in: FRANÇOIS BOVON et al. (eds.), *Les actes apocryphes des apôtres*, 223–232.
- "L'encratisme des Actes de Thomas", in: *ANRW II.25.6*, Berlin/New York 1988, 4415–4430.
- DE WATTEVILLE, JEAN F. N., *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel 1966.
- WEHNERT, JÜRGEN, "Mahl und Mahlgemeinschaft in den Pseudoklementinen" in this volume, 1061–1089.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, "Taufe und Taufeucharistie. Die postbaptismale Mahlgemeinschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts", in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (BZNV II/176), Berlin / New York 2011, 1483–1530.
- WINKLER, GABRIELE, "Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten", in: *OrChr* 80 (1996) 177–200.
- WRIGHT, WILLIAM, *Apocryphal Acts of the Apostles*, 2 vols., London/Edinburgh 1871, repr. Amsterdam 1968.

Mahl und Mahlgemeinschaft in den Pseudoklementinen

Jürgen Wehnert

Abstract

The meal traditions preserved in the Pseudo-Clementine romance (2nd to 4th century) provide an insight into the development of Jewish-Christian groups in Syria. These groups live removed from the major church and promote their own theology and practice. Water baptism is the admission into this community of the pure who live in the conviction of being citizens of the coming divine aeon. The purity which is attained by water baptism shall be preserved through strict ethical and ritual practice. This includes the restriction to the consumption of few pure dishes which are in accordance with the will of God. Partially, in extreme ascetic intensification, hardly more than water and bread are permitted. Sacred meals with sacred dishes are unknown in these groups.

Die unbekanntenen Autoren bzw. Redaktoren des pseudoklementinischen (pskl.) Romans¹ und die religiösen Gruppen, aus denen er hervorgegangen ist, kennen weder heilige Mähler noch heilige Speisen. Die verschiedenen Schichten und Versionen dieses frühchristlichen Erzählwerkes aus dem 2. bis 4. Jh. setzen sich jedoch in Aufnahme jüdischer Tradition mit einem eng verwandten Thema auseinander: Was darf ein Mensch essen und trinken, um seine Reinheit zu bewahren, die er durch die Taufe erlangt, und welche Speisen und Getränke muss er meiden, um diese Reinheit, die Voraussetzung für seine Bürgerschaft in Gottes endzeitlichem Reich ist, nicht zu gefährden?² Die Position

¹ Trotz ihrer zahlreichen romanhaften Motive möchte ISTVÁN CZACHESZ, „The Clement Romance“, die Pseudoklementinen nicht dem Genus des Romans, sondern dem der antiken Biographie zuschlagen. Soweit dieses m.E. irreführende Urteil auf den breiten philosophisch-theologischen Abschnitten des Werkes beruht, wird man sagen müssen, dass genau darin „eine christliche Antwort auf die paganen Romane“ gegeben wird (JULIA WEITBRECHT, *Aus der Welt*, 32). Zur christlichen Adaption des antiken Romans in den Pseudoklementinen vgl. ferner MARK J. EDWARDS, „The Clementina“, sowie umfassend MEINOLF VIELBERG, *Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen*, bes. 131–169 („Gattungstradition und Gattungskontrafaktur“).

² Obwohl die Erzählhandlung aller Literarschichten der Pseudoklementinen fiktional ist, zeigt der wiederholt darin erhobene Anspruch, die Leserschaft mit der von Gott verordneten Religion (ἰσχυραία) vertraut zu machen (*Hom* 7,8,1), dass im Hintergrund reale jüdisch-christliche Gruppen stehen, die mit originellen literarischen Mitteln und unter Beanspruchung der überragenden Autorität des Apostels Petrus für ihre theologischen Positionen und ihre daraus resultierende rituelle Praxis in missionarischer Absicht werben. Die von HANS LIETZMANN ohne eigene Textuntersuchungen im Anschluss an EDUARD SCHWARTZ („Unzeitgemäße Beobachtungen“) aufgestellte Behauptung, bei den PsKl handle es sich um „einen frei erfundenen Roman (...), der für die Erforschung der christlichen und judaistischen Frühzeit schlechterdings gar keine Bedeutung hat“ (*Geschichte der alten Kirche I*, 197), unterschätzt die religionsgeschichtliche und pragmatische Relevanz des komplexen Werkes völlig und übersieht, dass es sich theologisch in die frühe Kirchengeschichte Syriens plausibel einordnen lässt (s.u.).

des Paulus, dass der Heilsstand der Getauften grundsätzlich unabhängig von der Wahl ihrer Nahrung und folglich auch von der ihrer Tischgenossen sei (1.Kor 14,7–13; Röm 14,1–6.14–18; vgl. Kol 2,16), ist für die pskl. Autoren inakzeptabel und einer der Gründe für ihre scharfe Ablehnung des Heidenapostels samt dem sich auf ihn berufenden Zweig des frühen Christentums.³ Obwohl die pskl. Autoren heilige Mahlzeiten, etwa das Passah oder das Herrenmahl, nicht kennen, sind für sie Nahrung und Tischgenossenschaft soteriologisch hoch bedeutsam.

Als „heilig“ gilt den Pseudoklementinen (PsKl) die von Gott geschenkte einmalige Taufe, das „reinste/heiligste Eintauchen“ (ἀγνοτάτη βαφή; Homilien 7,8,1; vgl. Rekognitionen 10,49,3: „sanctum baptisma“). Die Taufe reinigt den durch seine Sünden besudelten Menschen und eröffnet ihm den Zugang zum göttlichen Äon, dessen Anbruch in Bälde erwartet wird.⁴ Zur rituellen Praxis der Getauften gehört deshalb die Wahl von Speisen und Getränken, deren Genuss ihre in der Taufe erworbene Reinheit nicht beeinträchtigt. Nie wird ein Mahl oder Mahlelement als „heilig“ (ἅγιος, ἄγνος, ὁσιος/sacer, sanctus) bezeichnet, denn eine Speise oder ein Getränk kann den Menschen nicht rettend an die Seite Gottes ziehen – sakramentale Bedeutung haben Mähler und ihre Bestandteile in den PsKl also nicht.⁶ Genießen aber die Getauften verunreinigende Speisen und Getränke, kann das ihren Heilsstatus gefährden, weil der Empfang einer zweiten Reinigungstaufe ausgeschlossen ist. Die Getauften haben deshalb allen Grund, ihre Nahrung und ihre Tischgenossen mit großer Sorgfalt zu wählen.

Diese rituelle Grundposition der PsKl lässt sich mit Blick auf seine verschiedenen Literarschichten erheblich differenzierter beschreiben, als das in der Forschung bisher geschehen ist.⁷ Zu diesem Zweck skizziere ich zunächst die Entstehungsgeschichte des pskl. Erzählwerks, wie sie sich mir darstellt.⁸ Danach untersuche ich die Aussagen über Mähler, Mahlelemente und Mahlgemeinschaft, die sich in den einzelnen Literarschichten finden. Durch dieses chronologische Vorgehen kann die Entwicklung aufgezeigt werden, die sich vom Ende des 2. bis zum Anfang des 4. Jh. n. Chr. im Mahlverständnis der Trägergruppen der PsKl vollzogen hat. Am Ende des Resümées streife ich die Frage, ob die pskl. Mähler in Kontinuität zu speziellen Mahlformen des antiken Judentums stehen (Qumran, Therapeuten).

³ Hierzu JÜRGEN WEHNERT, „Antipaulinismus in den Pseudoklementinen“.

⁴ Zur Taufe in den PsKl s. JÜRGEN WEHNERT, „Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen“.

⁵ Das Adjektiv ἱερός fehlt in der griechischen Überlieferung der PsKl.

⁶ So auch das Fazit von HANS-JOSEF KLAUCK nach seinem Kurzreferat der pskl. Mahlbelege in *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 229–232.

⁷ Vgl. etwa die Darstellung GEORG STRECKERS in seiner einflussreichen Monographie *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 209–213. – Die Interpretation der pskl. Mahlaussagen ist von deren literarkritischer Beurteilung nicht zu trennen. Eine von der literarkritischen Diskussion absehbende Forschungsgeschichte zur Mahlthematik in den PsKl kann deshalb nicht geschrieben werden.

⁸ Ältere Positionen zu den Einleitungsfragen referiert F. STANLEY JONES, „The Pseudo-Clementines: A History of Research“, 8–33 (auch in: Ders., *Pseudoclementina*, 56–80). Den aktuellen Diskussionsstand fasst FRÉDÉRIC AMSLER, „État de la recherche récente sur le roman pseudo-clémentin“, zusammen. S. dort bes. 35–37 die Skizze des literarkritischen Entwurfs von Bernard Pouderon, der von dem hier vorgeschlagenen Ansatz abweicht. POUDERONS Arbeiten zur Entstehung der PsKl sind jetzt bequem zugänglich in dem Sammelband *La genèse du Roman pseudo-clémentin* (vgl. dort 339f. den Überblick „La genèse de l'intrigue“). Zur näheren Begründung meines literarkritischen Modells s. JÜRGEN WEHNERT, „Abriß der Entstehungsgeschichte des pseudoklementinischen Romans“, sowie *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung*, 30–36.

1. Zur Entstehung des pskl. Romans

Die beiden überlieferten Fassungen des um den Ich-Erzähler Klemens kreisenden Romans – die Homilien („Predigten“, im Folgenden *Hom*) und die Rekognitionen („Wiedererkennungen“, *Rek*) – wurden in griechischer Sprache verfasst. Die Rekognitionen sind in der Originalsprache bis auf wenige Zitate verschollen und seit der Spätantike nur noch in lateinischer (L) und teilweise in syrischer Übersetzung (S = *Rek* 1,1,1-4,1,4) bekannt.⁹ Durch den Übersetzungsvorgang haben sich zwangsläufig Eingriffe in den *Rek*-Text ergeben, die sich auch auf die Wiedergabe der Mahlterminologie erstrecken. Das erschwert den für die Untersuchung der PsKl beständig notwendigen synoptischen Vergleich der *Hom* mit den *Rek* (= L und S) zusätzlich.¹⁰

Hom und *Rek* sind zwei Bearbeitungen eines verschollenen Klemensromans, der, wie vor allem markante Veränderungen der Erzählperspektive erkennen lassen, seinerseits eine längere literarische Vorgeschichte hat:

- a) Älteste Schicht der PsKl ist eine Novelle, die die Auseinandersetzung um die wahre Religion zwischen dem Apostel Petrus und seinem Widersacher, dem Zauberer Simon Magus, schildert. Klemens spielt darin noch keine Rolle. Der Kampf der beiden Kontrahenten vollzieht sich in drei Akten: Der erste schildert eine Disputation zwischen Simon und Petrus im jüdischen Cäsarea, die mit der Flucht des Magiers endet. Der zweite Teil erzählt eine Verfolgungsjagd von Cäsarea bis in das syrische Antiochien. Petrus heftet sich an die Fersen seines Gegenspielers, der die Bewohner verschiedener phönizischer Küstenstädte gegen den Apostel aufwiegelt – jedoch vergeblich: Petrus zieht die irregleitete Bevölkerung durch machtvolle Predigten stets auf seine Seite, gründet in allen Städten christliche Gemeinden und setzt Bischöfe über sie ein. Den Schluss bildet eine weitere Disputation, in der Petrus den Magier abermals überwindet.

Die Datierung dieser Novelle ergibt sich daraus, dass sie die apokryphen Petrusakten voraussetzt und motivisch fortspinnt. Die Petrusakten stammen aus den letzten Jahrzehnten des 2. Jh.¹¹ und schließen mit der endgültigen Niederlage des Simon Magus und mit dem Tod des Apostels Petrus in Rom. Die vor-pskl. Petrus/Simon-Novelle dürfte Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh. verfasst worden sein – vordergründig, um Lücken im Erzählbericht der Petrusakten zu schließen, die sich, soweit erkennbar, auf Ereignisse in Jerusalem und Rom beschränken. Literarkritisch lässt sich die Petrus/Simon-Novelle u.a. dadurch von den jüngeren Schichten der PsKl abheben, weil sie in auktorialer Erzählperspektive entworfen wurde. Zu erkennen ist dies daran, dass der spätere Romanverfasser die von ihm mithilfe der Klemens-Figur eingeführte Ich-Erzählung nur oberflächlich auf die übernommenen Teile der Novelle ausgedehnt hat. Bisweilen hat er änderungsbedürftige Formulierungen in dritter Person unkor-

⁹ Die maßgebliche Edition von *Hom* und *Rek* (L) in den GCS stammt von BERNHARD REHM (*Hom*: 1953, ²1969, ³1992; *Rek*: 1965, ²1994). Für S wurde herangezogen WILHELM FRANKENBERG, *Die syrischen Klementinen mit griechischem Paralleltext*. Inzwischen liegt eine Neuausgabe der syrischen Texte vor: F. STANLEY JONES, *The Syriac Pseudo-Clementines*.

¹⁰ Eine synoptische Textausgabe der PsKl ist ein wichtiges Desiderat der Forschung; sie wird von einer Arbeitsgruppe der „Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne“, Lausanne/Genf/Paris, vorbereitet.

¹¹ WILHELM SCHNEEMELCHER, „Petrusakten“, 255 („vor ca. 190 entstanden“); die neuere Untersuchung von JAN N. BREMMER, „Aspects of the Acts of Peter“, 18, gelangt zu der gleichen Datierung.

rigiert stehen lassen, sodass nun der merkwürdige Eindruck entsteht, Klemens sei in der Erzählung seines eigenen Lebens phasenweise nicht präsent; s. etwa die Notizen *Hom* 8,24,3 und 9,1,1: „Petrus blieb mit seinen Vertrauten (statt: mit uns) dort“, „Petrus ging mit seinen Gefährten (statt: mit uns) hinaus“.

- b) Die Umarbeitung der Petrus/Simon-Novelle zu einem autobiographisch stilisierten Ich-Roman erfolgte Mitte des 3. Jh. Der Terminus post quem ergibt sich daraus, dass der Autor als weiteren Prätext das *Buch der Gesetze der Völker* des Syrer Bardesanes (gestorben 222 n. Chr.) herangezogen hat. Fiktiver Erzähler des Romans ist nun der adlige Jüngling und spätere römische Bischof Klemens. Das Werk besteht aus zwei disparaten Teilen. Die erste Hälfte (*Hom* 1–11 par. *Rek* 1–6) ist ein Entwicklungsroman: Der von den Sinnfragen des Lebens umgetriebene Klemens hört in Rom eine Predigt des Jesus-Schülers Barnabas, reist daraufhin nach Judäa, schließt sich dort dem Schülerkreis um Petrus an, wird von diesem zum Christentum bekehrt und getauft. Die zweite Hälfte (*Hom* 12–20 par. *Rek* 7–10) ist ein Familien- bzw. Wiedererkennungsroman – ein traditioneller Stoff, in den der Verfasser die Klemens-Figur ebenso nachträglich eingetragen hat wie in die Petrus/Simon-Novelle¹²: Mitten im Werk erfährt der Leser überraschenderweise, dass Klemens in seiner Jugend auf tragische Weise von seinen Zwillingenbrüdern, seiner Mutter und seinem Vater getrennt worden war, die seitdem verschollen sind. Dank der Hilfe des Petrus wird Klemens im Laufe der Verfolgungsjagd von Cäsarea nach Antiochien nach und nach wieder mit allen Familienmitgliedern vereint.
- c) Der Ich-Roman wurde bald darauf (Mitte bis Ende des 3. Jh.) mit einem neuen Erzählrahmen versehen: Zwei einleitende Briefe des Petrus bzw. des Klemens an den Herrenbruder Jakobus – *Epistula Petri* (nachfolgend: *EpP*), der eine *Diamartyria* („feierliche Beschwörung“; *Diam*) beigegeben ist, und *Epistula Clementis* (*EpCl*)¹³ –, einige Zusätze (bes. *Hom* 3,59–73 par. *Rek* 3,63–67) sowie gelegentlich eingestreute Du-Anreden (z.B. *Hom* 1,20,2f. par. *Rek* 1,17,2) lassen das Werk nun als überdimensionale briefliche Mitteilung an den Leiter der Jerusalemer Gemeinde erscheinen, der in den älteren Literarschichten nicht auftrat. Jakobus gilt dieser Bearbeitung des Romans, die nur in den ersten Kapiteln durchgeführt wurde, als christlicher Oberbischof („Bischof der Bischöfe“, *EpCl* 1,1), der die ordnungsgemäße Verkündigung aller Apostel zu überwachen habe. Zu diesem Zweck müssen ihm regelmäßig Mitschriften der Petruspredigten übersandt werden – eine Aufgabe, die Klemens, obwohl noch ungetauft, in neuer Rolle als Sekretär des Apostels erledigt (*EpCl* 19,2; 20; *Hom* 1,20,2f. par. *Rek* 1,17,2f.; *Rek* 3,74,4).
- d) Der teilweise zum Brief mutierte Klemensroman war Grundlage für die beiden überlieferten Fassungen des Werkes. *Hom* und *Rek* stammen aus dem Ende des 3. oder aus dem Anfang des 4. Jh. Die dafür verantwortlichen Redaktoren haben den Stoff unabhängig voneinander nochmals bearbeitet. Dabei haben die 20 Bücher der Homi-

¹² S. z.B. die holprige Formulierung *Hom* 14,1,2; vgl. JÜRGEN WEHNERT, *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung*, 202 Anm. 2.

¹³ Zum Nachweis, dass die beiden Briefe und die damit korrespondierenden Passagen der PsKl zu den jüngsten (und nicht, wie die frühere Forschung annahm, zu den ältesten) Teilen des Romans gehören, s. JÜRGEN WEHNERT, „Literarkritik und Sprachanalyse“.

lien die Vorlage oft besser bewahrt als die zehn Bücher der Rekognitionen¹⁴. In *Rek* ist vieles gestrichen oder entschärft, was in großkirchlichen Kreisen Häresieverdacht hätte erregen können. Dazu gehören vor allem Lehrtraditionen eines jüdisch geprägten Christentums, die in die älteste Schicht des Werkes, die Petrus/Simon-Novelle, eingebettet waren. Andererseits hat der Rekognitionist in seinem ersten Buch (*Rek* 1,27–71) eine z.T. um den Herrenbruder Jakobus kreisende jüdisch-christliche Schrift (entstanden um 200 n. Chr.¹⁵) eingearbeitet, deren Lehrinhalte Berührungen mit denen der Petrus/Simon-Novelle aufweisen. Im jetzigen Kontext wirkt diese Einfügung deplatziert, weil dem Herrenbruder, dem fiktiven Adressaten des Werks, nun Ereignisse aus seinem eigenen Leben berichtet werden. Trotzdem dürfte die Aufnahme dieser Quelle gerade durch die vorausgehende Redaktion Ad Jacobum motiviert worden sein.

2. Das Mahlverständnis in den pskl. Literarschichten

Aussagen über Mahl und Mahlgemeinschaft finden sich in allen Schichten der PsKl, in den Redeabschnitten ebenso wie in den erzählenden Passagen. Methodisch verfare ich so, dass ich die einzelnen Mahlaussagen im Zusammenhang derjenigen Literarschicht behandle, mit der sie organisch verbunden sind – von deren Autor bzw. Redaktor, so die nächstliegende Annahme, dürften sie stammen. Das schließt die Möglichkeit nicht aus, dass Reden oder Teile daraus Zusätze von späterer Hand sind, doch bedarf ein solcher Verdacht in jedem Fall genauer Begründung.

2.1. Mahltraditionen in der Petrus/Simon-Novelle

In der vor-pskl. Novelle wird wiederholt auf eine Reihe von rituellen und ethischen Vorschriften Bezug genommen, die eine nirgends hinterfragte, ehrwürdige Autorität besitzen. Sie spiegeln das religiöse Selbstverständnis der hinter dem Novellisten stehenden Gruppe in besonderer Weise wider, da sie in der Erzählung mehrfach eingesetzt werden, um die von ihr angesprochenen (potentiellen) heidnischen Konvertiten in den Grundsätzen „christlicher“ Religion zu unterweisen. Vier Passagen aus den Predigten des Petrus an die von Simon gegen ihn aufgestachelten Heiden sind hier von besonderem Interesse:¹⁶

a) Die Rede des Petrus an die Bewohner der Stadt Tyrus schließt mit einer Paränese (*Hom* 7,4,2–5 o. par.). Darin heißt es:

„Die Dinge aber, die Gott gefallen, sind: zu ihm zu beten, ihn zu bitten als den, der alles nach einem gerechten Gesetz gibt, dem Tisch der Dämonen fernzubleiben, totes Fleisch nicht zu genießen, Blut nicht anzurühren, von jeder Verunreinigung sich abzuwaschen. Das übrige aber

¹⁴ Bei der Untersuchung der *Rek* ist zu beachten, dass ihre lateinische Fassung zweimal nachträglich erweitert wurde: Die Kapitel 10,52,2–65,5 sind (vermutlich vom Übersetzer Rufin) aus *Hom* 20,11–23 nachgetragen. (Rufin erwähnt im Prolog zu seiner Übersetzung [8f.], dass ihm zwei Versionen des Romans vorlagen – eine enthielt die Verwandlung von Klemens' Vater Faustus [in R: Faustinianus] in den Zauberer Simon [= *Hom* 20,11–23] nicht; diese Fassung dürften die griechischen Rekognitionen gewesen sein, die andere die Homilien.) Noch jünger ist der Anhang L 10,65a–72, in dem der gegenüber dem Christentum skeptische Faustus nun seinen Glauben bekennt und getauft wird; dieser Zusatz bleibt im vorliegenden Beitrag unberücksichtigt.

¹⁵ So der Datierungsvorschlag von F. STANLEY JONES, *An Ancient Jewish Christian Source*, 163.

¹⁶ Detaillierte Analysen dieser Abschnitte bei JÜRGEN WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 148–167.

hört auch ihr alle in *einem* Wort, so wie es die Gott verehrenden Juden gehört haben, indem ihr, obwohl ihr viele seid, *eine* Überzeugung annehmt: Was ein jeder sich selbst Gutes wünscht, das soll er auch seinem Nächsten wünschen!“ (7,4,2f.)

- b) Von Tyrus reist Petrus weiter nach Sidon. Seine Predigt an die Sidonier schließt ähnlich wie die an die Tyrer (*Hom* 7,8 o. par.):

„Die von ihm (sc. Gott) verordnete Religion (θρησκεία) aber ist diese: allein ihn zu verehren und allein dem Propheten der Wahrheit zu glauben und zur Vergebung der Sünden sich taufen zu lassen und dann durch das heiligste Eintauchen neu geboren zu werden für Gott durch das rettende Wasser, am Tisch der Dämonen nicht teilzunehmen – nämlich an Götzenopferfleisch, Totem, Ersticktem, von Raubtieren Gerissenem, Blut –, nicht unrein zu leben, sich nach dem Beischlaf mit einer Frau zu waschen, dass sie (sc. die Frauen) jedoch auch die Menstruation beachten und dass alle tugendhaft sind, Gutes erweisen, kein Unrecht tun (und) von dem Gott, der alles vermag, ewiges Leben erhoffen und es erlangen, wenn sie ihn durch Gebete und unablässige Bitten anflehen.“ (7,8,1f.)

Form und Inhalt beider Abschnitte weisen Analogien auf – offenbar sind sie Varianten eines dreiteiligen Kurzkatechismus. Von den Bekehrungswilligen wird gefordert: 1. die alleinige Verehrung des *einen* Gottes (und das Vertrauen in seinen wahren Propheten), 2. die Befolgung bestimmter Enthaltungs- und Reinheitsvorschriften und 3. ein gerechter Lebenswandel (der sich an der Goldenen Regel orientiert). Diese Unterweisung geht jedenfalls auf Tradition zurück, da sie kaum christliche Elemente enthält und ausdrücklich auf das jüdische Vorbild hinweist (*Hom* 7,4,3). Besonders deutlich zeigt sich der traditionelle Charakter an den Vorschriften des zweiten Teils, die mit dem so genannten Aposteldekret (Apg 15,20.29; 21,25) in direktem Zusammenhang stehen dürften. Dessen auf Lev 17f. zurückgehende Bestimmungen¹⁷ – Christen aus der Völkerwelt sollen sich vor Verunreinigungen durch Götzen(opferfleisch), Unzucht, Ersticktes und Blut hüten – sind in den Katechismus eingegangen.¹⁸ Sie wurden jedoch in einer für das religiöse Milieu des vor-pskl. Autors charakteristischen Weise um ähnliche rituelle Vorschriften aus der jüdischen Tradition erweitert. Hierzu zählen das Gebot bestimmter Waschungen und das Verbot, Gerissenes zu verzehren.

Auf diesen Katechismus mit seinen hier interessierenden Speisevorschriften spielen noch zwei andere Passagen der Petrus/Simon-Novelle an:

- c) In der Schlussparänese seiner ersten Rede an die Bewohner der Stadt Tripolis (*Rek* 4,36 o. par.¹⁹) warnt Petrus davor, die in der Taufe erlangte Reinheit (das „Taufgewand“) durch religiöse, ethische oder rituelle Verfehlungen einzubüßen („zu beflecken“):

„Die Ursachen aber, durch die dieses Gewand befleckt wird, sind diese: Wenn sich jemand von Gott dem Vater und Schöpfer aller Dinge abwendet, indem er einen anderen Lehrer als Christus annimmt, der der einzige zuverlässige und wahre Prophet ist (...), und wenn jemand über die Substanz der Gottheit, die alles überragt, anders denkt, als es sich geziemt. Dies sind die Dinge, die bis zum Tod das Taufgewand beflecken. Die Dinge aber, die (das Gewand) durch

¹⁷ Zur Begründung s. WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“*, 209–238. Die Auffassung, dass die Klauseln des „Aposteldekrets“ rituelle Bestimmungen aus Lev 17f. reflektieren, hat sich weitgehend durchgesetzt; s. etwa WILHELM PRATSCHER, „Der Beitrag des Herrenbruders Jakobus“, 34–36.

¹⁸ Die vom Dekret geforderte Enthaltung von πορνεία wird in den PsKl als Verbot des Ehebruchs interpretiert (s. die beiden folgenden Textbelege), was der jüngeren Texttradition von Apg 15,20.29; 21,25 entspricht.

¹⁹ Der Homilist hat die ursprünglich eintägige erste Tripolisrede des Petrus (*Rek* 4) auf zwei Tage verteilt (*Hom* 8 und 9) und im Zuge dieser redaktionellen Arbeit den Abschnitt *Rek* 4,34,2–36,4 in *Hom* 8,21–23 abgekürzt.

ihre Ausführung beflecken, sind diese: Morde, Ehebrüche, Hass, Habgier, üble Begierde. Die Dinge aber, die zugleich Seele und Leib beflecken, sind diese: an Dämonenmahlzeiten teilzunehmen, das heißt von Geopfertem zu kosten oder von Blut oder von Kriepertem, das erstickt ist, oder wenn es irgendetwas (anderes) ist, das den Dämonen geopfert wurde.“ (4,36,1–4)

- d) Die erste Rede des Petrus in Tripolis ist der Dämonologie gewidmet. Ein wichtiger Gegenstand ist das so genannte Dämonengesetz – eine von Petrus im vollen Wortlaut zitierte Anweisung Gottes, in welchen Fällen Dämonen über Menschen herrschen oder sie belästigen dürfen (*Hom* 8,19 o. par.²⁰). Bestandteil dieses wahnwitzigen Dokuments sind zwei Lasterkataloge (8,19,1 und 3), die abermals die bekannten Enthaltungsvorschriften reflektieren:

„Das beschließt der alles sehende Gott: Ihr (Dämonen) sollt über keinen Menschen herrschen und auch niemanden belästigen, es sei denn, jemand unterwirft sich euch freiwillig, indem er euch anbetet und opfert und Trankopfer darbringt und an eurem Tisch teilnimmt oder etwas anderes vom dem vollbringt, was man nicht darf, sei es, dass er Blut vergießt oder von totem Fleisch kostet oder vom Überrest eines Tieres oder von Abgetrenntem oder von Ersticktem oder sich mit irgendetwas anderem Unreinen sättigt. (...) Wenn aber einige von denen, die mir ergeben sind, sich vergehen, indem sie entweder Ehebruch oder Zauberei treiben oder unrein leben oder irgendetwas anderes tun, was mir nicht gefällt, dann werden sie auf meinen Befehl hin etwas durch euch oder durch andere erleiden müssen. (...)“ (19,1.3)

Die Abschnitte *Rek* 4,36 und *Hom* 8,19 spielen auf den oben beschriebenen Elementarkatechismus an und nutzen seine Autorität zur Ausformulierung von Strafkatalogen. Besonders deutlich ist das in *Rek* 4,36, wo an der dreiteiligen Grundstruktur festgehalten wird. Neu ist hier im Grunde nur, dass die ethischen vor den rituellen Vorschriften angesprochen werden. Im „Dämonengesetz“ wird analog zunächst die Abkehr von der Gottes- zur Dämonenverehrung und dann die Übertretung der sittlichen und rituellen Weisungen Gottes behandelt (letztere werden nicht genau voneinander getrennt). Erneut gehen die Enthaltungsvorschriften über die Anforderungen des Aposteldekrets hinaus, wenn sie auch den Verzehr von Aas (vgl. oben *Hom* 7,8,1: Verbot von „Gerissenem“, was letztlich auf dasselbe hinausläuft) und von abgetrennten Teilen eines Tieres verbieten. Bemerkenswert ist der Zusatz, dass auch die Sättigung mit „irgendetwas anderem Unreinem“ (*Hom* 18,19,1; vgl. *Rek* 4,36,4) zu dämonischer Kontaminierung führt. Diese generalisierende, in den anderen Belegen fehlende Formulierung dürfte redaktionell sein und die Position des vor-pskl. Novelisten markieren.

Reduzierte man die Untersuchung der Speisethematik auf die zitierten Enthaltungsvorschriften, ergäbe sich der Befund, dass in der Petrus/Simon-Novelle weder Vegetarismus gefordert noch zwischen reiner und unreiner vegetarischer Nahrung unterschieden wird. Der Tradition des Aposteldekrets folgend, wären nur Götzenopferfleisch, Blut und nicht ausgeblutetes Fleisch (in welcher Form auch immer) vom Genuss ausgeschlossen. Tatsächlich gehen aber die Anforderungen des Novelisten

²⁰ Der Rekognitionist hat den wohl als anstößig empfundenen Abschnitt über das Dämonengesetz (*Hom* 8,18–20) aus der Tripolisrede gestrichen. Trotzdem findet sich in *Rek* 4,13,1 der Satz „a deo ponitur lex quae vivendi modum doceret“ (= *Hom* 8,18,1: über die Dämonen „wurde von Gott (...) ein Gesetz festgelegt, wie sie zu leben hätten“) – ein ebenso sicherer Hinweis darauf, dass *Rek* das ursprünglich hier eingeschaltete „Dämonengesetz“ gekannt hat wie die Notiz *Rek* 4,34,1 (= *Hom* 9,23,1, ein Rückverweis auf 8,19,1; 20,3) sowie das Referat dieses Gesetzes in *Rek* 8,55,4–6.

bzw. seiner religiösen Gemeinschaft an erlaubte reine Nahrungsmittel deutlich über die Tabuisierung dieser drei Elemente hinaus.²¹ Die Intention der überlieferten Enthaltungsvorschriften scheint für den Novellisten darin zu liegen, dass sie die Getauften exemplarisch vor allen Speisen warnen, durch die sie sich rituell kontaminieren können (s.o. *Hom* 18,19,1; *Rek* 4,36,4). Während die Bestimmungen des Aposteldekrets Mitte des 1. Jh. n. Chr. verhindern sollten, dass Heidenchristen ihre jüdischen Glaubensgeschwister durch soziale Kontakte kultisch verunreinigten, wird die Gemeinschaft hinter der Petrus/Simon-Novelle von einer ganz anderen Sorge umgetrieben: Die endzeitliche Rettung ihrer getauften Mitglieder ist davon abhängig, dass sie jede dämonische Kontamination mit ihren irreversiblen tödlichen Folgen vermeiden.

Laut Dämonengesetz werden die Menschen immer dann von Dämonen infiziert, wenn sie an heidnischen Kulte, speziell an deren Speis- und Trankopfern sowie den damit einhergehenden kultischen Mahlzeiten, teilnehmen. In seiner Rede an die Tyrrer stellt Petrus diesen Zusammenhang sehr anschaulich dar:

„Ich höre nun, dass er (sc. Simon Magus) ein Rind geopfert und euch mitten auf der Agora bewirtet hat. Anschließend habt ihr euch durch viel Wein hinreißen lassen und habt zusammen mit den bösen Dämonen (auch) ihren Fürsten freundlich aufgenommen. Infolgedessen sind die meisten von euch von Krankheiten ergriffen worden, weil ihr aus Unwissenheit das Schwert des Verderbens mit eigenen Händen gegen euch selbst gezückt habt. Denn die Dämonen hätten nicht die Macht über euch gewonnen, wenn ihr nicht zuvor Tischgenossen (ὄμοδιαιτοι) ihres Fürsten geworden wäret.“ (*Hom* 7,3,1f.; vgl. 8,20,1f. und zur Argumentation 1.Kor 11,29f.)

Nun dürfte es der christlichen Gruppe, die die Petrus/Simon-Novelle hervorgebracht hat, nicht schwer gefallen sein, jedem heidnischen „Dämonentisch“ (*Hom* 7,4,2; 7,8,1; 8,19,1 u.ö.; *Rek* 4,36,4; vgl. 1.Kor 10,21) fernzubleiben, doch war die Gefahr dämonischer Verunreinigung damit keineswegs gebannt. Den Grund dafür erkannte man in der Natur der bösen Geister: „Dass die Dämonen danach trachten, in die Körper der Menschen einzudringen, hat folgende Ursache: Weil sie Geister sind und die Begierde nach Speisen und Getränken und Geschlechtsverkehr haben, das aber nicht bekommen können, weil sie Geister sind und ihnen die zur Verrichtung geeigneten Organe fehlen, gehen sie in die Körper von Menschen hinein, damit sie gleichsam willfähige Organe erhalten und in der Lage sind, die Dinge zu erlangen, die sie (haben) wollen, seien es Speisen durch die Zähne eines Menschen, sei es Geschlechtsverkehr durch seine Schamglieder.“ (*Hom* 9,10,1f.) Zwar befriedigt der heidnische Kult, der Dampf von heißem Fett und das Aroma von Wein, die Gier der Dämonen in besonderer Weise (*Hom* 11,15,6–8 par. *Rek* 5,32,3–33,1)²², doch steht darüber hinaus zu befürchten, dass jeder Verzehr von Fleischspeisen und Wein todbringende Dämonen anlocken kann: Kein „Tisch“ (Mahl) ist kultisch neutral (vgl. 1.Kor 10,14–22).

Leider enthalten die im pskl. Roman aufgenommenen Abschnitte der Petrus/Simon-Novelle keine Beschreibung einer Mahlzeit des Petrus und seiner Schülerschaft. Die in der religiösen Gemeinschaft des Novellisten gepflegte Tischgemeinschaft mit

²¹ Vgl. HANS JOACHIM SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, 192: Bei dem Vegetarismus dieser Christen handele es sich um „eine Verschärfung des kompromißlerischen Standpunktes ihrer Väter auf dem Apostelkonzil“.

²² Vgl. *Hom* 3,13,3: Die vom „Geist der Unordnung“ Verwirrten liegen „betrunken und vom Fettdampf gesättigt neben den Altären“.

dem guten „Fürsten zur Rechten“ (*Hom* 7,3,3²³) lässt sich also hinsichtlich der dabei verzehrten Speisen nicht genau beschreiben. Immerhin kann aus den eben zitierten Passagen abgeleitet werden, dass alle „Dämonenspeisen“ strikt gemieden wurden, also – über die Anforderungen des Aposteldekrets hinaus – zumindest der Genuss von Fleisch aller Art und der von Wein. Die Tabuisierung aller bluthaltigen Speisen ergab sich für die Verfechter der „rettenden (sc. jüdischen) Gottesverehrung“ (*Hom* 9,19,2 par. *Rek* 4,32,1) ohne weiteres aus dem biblischen Verbot des Blutgenusses, wie es u.a. in *Gen* 9,4 (vgl. *Hom* 8,15,4) und *Lev* 17,10–15 (daraus sind die Bestimmungen des Aposteldekrets abgeleitet) unmissverständlich formuliert wird.²⁴ Zwar scheint *Gen* 9,1–6 den Fleischgenuss prinzipiell zu erlauben, doch lehnt der Novellist dieses Textverständnis ab: Im Zuge einer Disputation zwischen dem Apostel Petrus und dem Magier Simon begründet er das Theologumenon, dass Gott keine Opfer und folglich keine Tierschlachtungen will (alle Opfer-Perikopen der Tora stehen daher unter dem Verdacht der Fälschung). Fleischgenuss führe vielmehr zum Tod, was Petrus mit *Num* 11,31–34 und *Gen* 1,29 beweist: „Diejenigen, die Fleisch begehrten, wurden vernichtet, sobald sie davon aßen, und nach ihrer Beerdigung wurde dem Grab der Name ‚Hügel der Begierden‘ gegeben. Er (sc. Gott), der von Anfang an über das Schlachten von Tieren zürnte und nicht wollte, dass sie geschlachtet werden, ordnete keine Opfer an, als ob er sie begehrte, und beanspruchte keine Erstlinge. Denn ohne das Schlachten von Tieren können weder Opfer vollzogen noch Erstlinge dargebracht werden.“ (*Hom* 3,45,1f.) Entsprechend hasst auch der von Gott gesandte wahre Prophet „Opfer, Blut und Trankopfer“ (*Hom* 3,26,3). In *Hom* 8,15–17 (Fragmente daraus finden sich in *Rek* 1,29,3; 8,51,4) wird die angebliche Erlaubnis des Fleischgenusses in *Gen* 9,1–6 durch Kombination mit *Gen* 6,1–4 diskreditiert: Die von den Engeln mit den Menschen gezeugten Bastarde (Giganten) verschmähen das von Gott geschenkte reine Manna; sie trachten „nach dem Geschmack von Blut“ und verzehren als erste Fleisch, anfangs Tier-, später Menschenfleisch. Die ekelhaften Speisen der blutrünstigen Giganten, die später den Namen „Dämonen“ erhielten (*Hom* 8,18,1), sind für die wahren Verehrer Gottes jedenfalls ungenießbar.

Der Genuss von Wein – nach *Jub* 6,3 sprengte ihn Noah über sein Opfer – ist hier wie in allen Literarschichten der PsKl tabuisiert.²⁵ Sogar das Wort „Wein“ wird gemieden. In *Hom* begegnet es nur 7,3,1; 11,15,6 (beide Stellen dürften vom Novellisten stammen): Wie Blut und Fleisch entfaltet der Wein seine verderbliche Wirkung vor allem in den heidnischen Opferriten; durch seine Aromen werden die in den Menschen lauernden Dämonen genährt.²⁶ In *Rek* wird Wein nur einmal, auch hier im

²³ Wie diese symbolische (?) Tischgemeinschaft vorzustellen ist, bleibt im Dunklen; vgl. unten zu *Hom* 2,19,2f. (Teilnahme der Christen am „königlichen Tisch“). Zur Lehre vom guten und vom bösen König s. besonders *Hom* 20,2,5–3,6; *Rek* 3,52,4. Das Verhältnis dieser Zweireichelehre zur pskl. Syzygienlehre (vom „jochweisen“ Auftreten der negativen weiblichen und der positiven männlichen Prophetie) bedarf weiterer Klärung; s. dazu STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 159f.

²⁴ Deshalb kann in *Hom* 9,16,1 o. par. behauptet werden, dass den Juden, „due to their superior mode of worship“, die als Götter angesehenen Dämonen nicht erscheinen (ANNETTE YOSHIKO REED, „Jewish Christianity“, 219).

²⁵ Dass sich das Weintabu auch auf alle anderen berauschenden Getränke erstreckt, wird wohl als selbstverständlich vorausgesetzt (Begriffe wie μέθυ, οίκερα/temetum fehlen in den PsKl).

²⁶ Ein Zusammenhang zwischen Weingenuss und der Überwältigung durch „böse Geister“ wird in der jüdischen Tradition erstmals in TestXII hergestellt: „Der Wein macht den Verstand abspenstig von der Wahr-

Zusammenhang heidnischer Religiosität, erwähnt: Der Wein ist für Liber/Bacchus bestimmt (10,27,4) und keinesfalls, so darf der Gedanke vervollständigt werden, für die wahren Verehrer Gottes.

Zusammenfassung: Der Überblick zeigt, dass hinter der vor-pskl. Novelle eine in jüdischer Tradition verwurzelte christliche Gruppe steht. Sie lebt nach dem (von falschen Perikopen gereinigten) Gesetz Gottes auf Distanz zur verunreinigenden, Krankheit und Tod bringenden Sphäre der Dämonen und ihren abscheulichen Speisen. Die traditionellen Reinheitsbestimmungen des Aposteldekrets hat sie als Wegweiser zur Beherrschung der Dämonengefahr verstanden. Über dessen Anforderungen hinaus dürfen die Mitglieder der Gemeinschaft nur solche Speisen und Getränke zu sich nehmen, die ihre in der Taufe erworbene Reinheit nicht gefährden. Infrage kommen für ihr „fürstliches“ Mahl (*Hom* 7,3,3) allein vegetarische Speisen, die der göttlichen Anordnung von *Gen* 1,29 (diff. *Gen* 9,3) entsprechen, sowie unvergorene Getränke. Es gilt, dass der gottesfürchtige Mensch nur von den Früchten des Feldes isst, die Gott zum Zwecke seiner Ernährung erschaffen hat (*Hom* 3,33,3; 11,23,1 par. *Rek* 6,7,4; *Hom* 19,14,3) und um derentwillen er Regen über das Land führt (*Hom* 3,36,1; *Rek* 3,38,3f.). Über Einschränkungen in der vegetarischen Kost verlautet nichts, doch steht zu vermuten, dass wegen *Gen* 2,17; 3,1–6 (vgl. Simon Magus' Anspielungen darauf in *Hom* 16,6,2; *Rek* 2,39,5; 2,53,4) auch Baumfrüchte gemieden wurden.²⁷ Als reines Getränk steht Wasser zur Verfügung, das Gott für alle Menschen aus den Quellen sprudeln lässt (*Hom* 3,36,2; 11,23,2 par. *Rek* 6,7,4). Andere unvergorene Getränke, etwa Milch²⁸, finden keine Erwähnung.

Der Aufrechterhaltung der rituellen Reinheit dienen darüber hinaus bestimmte Waschungen – dadurch und durch ihre apotropäische Nahrung bleiben die Mitglieder der Gemeinschaft äußerlich und innerlich ‚taufrein‘. Bemerkenswert ist, dass Sexualität, ebenfalls ein Einfallstor der Dämonen (s.o. *Hom* 9,10,2), von ihnen praktiziert werden darf, freilich nur im Rahmen strenger Monogamie: Ehebruch – vgl. das πορνεία-Verbot des Aposteldekrets – führt wie Mord oder Zauberei zum Verlust des „reinen Taufgewandes“ (s.o. *Rek* 4,36,3; *Hom* 8,19,3).

Diese Befunde zur rituellen Praxis gehören zu den wenigen belastbaren Hinweisen auf die Identität jener von jüdischer Tradition geprägten Christen. Dass sie im (süd-)westlichen Syrien zu lokalisieren sind, dem geographischen Ziel sowohl der vor-pskl. Novelle als auch des pskl. Romans, liegt nahe.²⁹ Die lückenhafte Kenntnis der frühen Kirchengenge-

heit“ (*TestJud* 14,1) und verführt zur Sünde, denn „in ihm sind vier böse Geister, (nämlich die) der Begierde, der Brunst, der Ausschweifung und der Raffgier“ (16,1). Das bezieht sich jedoch nur auf starken Weingenuss, der zu Kontrollverlust mit unvorhersehbaren Konsequenzen führen kann; maßvoller Genuss wird toleriert (14,7; 16,2). Von der weisheitlichen Warnung vor den bösen Weingeistern in *TestXII* (vgl. Philon, *VitCont* 74: Wein als Gift, das Tollheit erzeugt) zur Behauptung einer dämonischen Kontamination jedes Weintrinkers bei PsKl führt schwerlich ein direkter Weg.

²⁷ Keine Literarschicht der PsKl nennt Obst und Obstsaft als Nahrungsmittel; als einzige Baumfrucht wird im Klemensroman der sagenhafte goldene Apfel aus den Gärten der Hesperiden erwähnt (*Hom* 6,2,8–10; 15,1,4; *Rek* 10,40,3; 41,9).

²⁸ In *Rek* 8,25,2; 32,3 wird immerhin Muttermilch als Nahrung für Jungtiere bzw. Kleinkinder genannt.

²⁹ Vgl. die etwa zeitgleich mit der Novelle entstandene Sonderquelle, die in *Rek* 1,27–71 verarbeitet ist (s.u. „2.5. Mahltraditionen in den Rekognitionen“). Der Schlussabschnitt dieser Erzählung (Auszug von 5000 Jerusalemer Christen) scheint die Tradition von der Flucht der Jerusalemer Christen ins Ostjordanland vorzusetzen; als letzte Orte werden Jericho und Damaskus erwähnt (*Rek* 1,71,2–5; vgl. 1,39,3 und Epiphanius' Lokalisierungsversuche der „Ebioniten“ in *Haer.* 30,18,1).

schichte Syriens machen weitere Spezifizierungen schwierig. Aufgrund der Nachrichten bei den christlichen Häresiologen (u.a. Irenäus, *Haer.* 1,26,2; 5,1,3; Hippolyt, *Ref.* 7,34; 10,22; Euseb, *HE* 3,27; Epiphanius, *Haer.* 30) ist die Gruppe mit den sog. Ebioniten in Zusammenhang gebracht worden³⁰, doch sind diese weithin polemischen Berichte hinsichtlich der darin verarbeiteten Traditionen so ungewiss, dass sich kein klares Bild gewinnen lässt.³¹ Symptomatisch ist das ellenlange Ebioniten-Referat des Epiphanius, das u.a. Lese-früchte aus dem pskl. Roman aneinanderreihet. Da die Bezeichnung „Ebioniten“ (πτωχοί/„pauperes“; vgl. Epiphanius, *Haer.* 30,17,2) in den PsKl weder als als Fremd- noch als Eigenbezeichnung von Christen begegnet, muss ganz unsicher bleiben, ob sich die (vor-)pskl. Christen als Teil einer „ebionitischen“ Bewegung verstanden haben. Ihre Selbstbezeichnung ist unbekannt.

Immerhin finden sich an anderer Stelle Hinweise auf die Existenz von syrischen Christen, die die oben beschriebene rituelle Praxis pflegten. Die wohl Mitte des 3. Jh. in Syrien entstandene *Didaskalia*³² polemisiert breit gegen jüdische Christen, die „die nichtigen Verpflichtungen“ beobachten, nämlich „Reinigungen, Besprengungen und Waschungen und den Unterschied der Speisen“ (128,24–26). Dem Didaskalisten sind mehrere Gruppen solcher „häretischer“ Christen bekannt, die er anhand ihrer besonderen Ritualpraktiken unterscheidet: Dazu zählen solche, die sich „des Fleisches und Weines“ enthalten (121,25–31; 122,8–11). Als weitere Gegnerfront erscheinen enkratitische Christen, die die Ehelosigkeit propagieren (121,22–25; 122,7f.). Die kurzen Notizen über diese Gruppen enthalten keine Details über Orte, Personen usw., spiegeln aber konkrete Auseinandersetzungen katholischer Christen mit einem erstaunlich breiten Spektrum anderer christlicher Gruppen im Syrien des 3. Jh. wider. Offenbar fürchtet die *Didaskalia* den Einfluss dieser Gruppen auf die Mitglieder der eigenen Gemeinden: „fliehst dergleichen Gebräuche und haltet euch fern davon“ (142,32f.). Man darf mit einiger Zuversicht annehmen, dass die fleisch- und weinfeindlichen (vor-)pskl. Christen eine dieser konkurrierenden ‚kleinkirchlichen‘ Gruppen gewesen sind.³³

2.2. Mahltraditionen im pskl. Roman

Im Unterschied zur Petrus/Simon-Novelle gilt dem Autor der PsKl die Taufe als sakramentales Ritual, in dem der Täufling eine von Gott geschenkte, unverlierbare „Neugeburt“ erlebt.³⁴ Trotz dieser soteriologischen Aufwertung der Taufe halten die PsKl an der traditionellen Reinheitsparänese fest, wie sie die von ihnen fortgeschriebene Novelle vertritt.³⁵ Eine theologische Reflexion darüber findet nicht statt: Obwohl die Getauften zu den Geretteten zählen, bleiben die Speiserestriktionen nicht nur in Kraft, sondern

³⁰ Vgl. aus der älteren Forschung z.B. WILHELM BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 306; SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, 457–479.

³¹ GEORG STRECKER, „Ebioniten“, zeigt, dass „die von der Großkirche getrennt lebenden Judenchristen“, „die an der Beobachtung des jüdischen Gesetzes festhalten“ (488), keine einheitliche Bewegung waren, die sich unter dem Begriff der „Ebioniten“ subsumieren ließe.

³² Die *syrische Didaskalia* wird nachfolgend mit Seiten- und Zeilenangaben der deutschen Übersetzung von Hans Achelis/Johannes Flemming zitiert.

³³ So bereits SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, 191.

³⁴ Dazu WEHNERT, „Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen“, 1084–1092.

³⁵ Nur die in der Gemeinschaft des Novellisten geübten Waschungen büßen in den PsKl ihre rituelle Bedeutung ein und dienen nun primär der Körperpflege; s. WEHNERT, ebd., 1086 A 51.

werden weiter verschärft. Sie haben nun vor allem die Funktion, die Distanz der Taufreinen zur verlorengehenden Welt unübersehbar zu markieren. Darauf weisen mehrere vom Autor der PsKl neu geschaffene Szenen hin, die sein Mahlverständnis bzw. das Mahlverständnis der christlichen Gruppe, die er repräsentiert, zum Ausdruck bringen. Diese Passagen thematisieren zum einen das besondere reine Mahl dieser Gruppe als Ausdruck ihres Heilsstandes, zum anderen die Unmöglichkeit einer Mahlgemeinschaft mit Außenstehenden.

Vorab erscheinen einige Hinweise zur Mahlterminologie des Romanverfassers sinnvoll³⁶: τροφῆς μεταλαμβάνειν (in L dafür „cibum sumere“ oder „cibum capere“) ist in den PsKl der häufigste Ausdruck für die Teilnahme an einer Gemeinschaftsmahlzeit.³⁷ In den vom Romanverfasser übernommenen Teilen der Petrus/Simon-Novelle ist diese in der antiken Literatur häufige Wendung (im NT vgl. Apg 2,46; 27,33f.) nicht sicher nachweisbar.³⁸ In der Novelle fehlen auch zwei andere Bezeichnungen für das gemeinschaftliche Mahl bzw. die Teilnahme daran, die für den Roman charakteristisch sind, nämlich τραπέζης μεταλαμβάνειν (in L z.T. mit „participare mensae“ übersetzt) und ἁλῶν³⁹ μεταλαμβάνειν (in L fehlt ein genaues Äquivalent): teilhaben am Tisch bzw. an den Salzen.⁴⁰ Der Esstisch (τράπεζα) ist in der Antike gängige Metapher für die aufgetragenen Speisen (im NT vgl. 1.Kor 10,21; Apg 6,2; 16,34). Während der „Tisch“ in der Novelle ausschließlich negativ konnotiert wird (als „Dämonentisch“ des heidnischen Opferbanketts: *Hom* 7,4,2; 7,8,1 par. *Rek* 4,36,4 usw.), ist im Roman der „Tisch“ bzw. die Teilnahme daran auch übliche Bezeichnung für die Mahlzeiten der pskl. Gemeinde. Exklusiv für die Gemeindemahlzeiten wird die feierliche Formulierung ἁλῶν μεταλαμβάνειν (*Hom* 11,34,1 par. *Rek* 6,15,1; *Hom* 13,11,4 par. *Rek* 7,36,4 u.ö.) verwendet. Dieser Ausdruck mag von dem seltenen, schon im frühen Christentum begegnenden Verb συναλιζεσθαι⁴¹ (gemeinsam „Salz“ essen: *Hom* 13,4,3; vgl. Apg 1,8) abgeleitet sein⁴². Soweit τροφή, τράπεζα und ἄλες⁴³ für das Mahl der pskl. Gemeinde stehen, bezeichnen sie austauschbar und ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied die gemeinschaftlich genossenen reinen Speisen⁴⁴; s. bes. *Hom* 13,8,4: κοινῇ ἁλῶν καὶ τραπέζης μεταλαβεῖν, par. *Rek* 7,33,4 L: „cibum et mensam habere communem“. Die Begriffsverbindungen „Salze und Tisch“ bzw. „Speise und Tisch“ sind als Hendiadyoin aufzufassen⁴⁵; Rufins Wiedergabe von ἄλες mit „cibus“ (= τροφή) ist daher sachgemäß.

³⁶ Zur pskl. Mahlterminologie vgl. JEAN MICHEL HANSENS, „L'Agape et l'Eucharistie“, 551–560; EMIL DONCKEL, „Sale sumpto“, 104–107; STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 210f.

³⁷ Daneben begegnet das geläufige Verb συναλιζεσθαι (z.B. *Hom* 13,4,3–5; 9,1f.; 14,1,4).

³⁸ Die Belege in *Hom* 8,24,3; 9,23,3; 16,21,5 dürften Teil der vom Homilisten neu geschaffenen Rahmung seiner 20 Bücher sein.

³⁹ Der Plural steht schon im klassischen Griechisch oft für den Singular; vgl. HANSENS, „L'Agape et l'Eucharistie“, 554.

⁴⁰ Außerhalb der PsKl findet sich diese Terminologie kaum; s. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 211.

⁴¹ Zu diesem vieldiskutierten Wort vgl. z.B. HORST BALZ, „συναλιζομαι“.

⁴² So SCHWARTZ, „Unzeitgemäße Beobachtungen“, 158.

⁴³ Auch bei Philon kann das Salz (ἄλες) als pars pro toto für die gesamte Mahlzeit stehen: SpecLeg III 96. Zur breiten Semantik des Salzbegriffs bei Philon vgl. die Übersicht von MICHAEL LATTKE, „Salz der Freundschaft“, 56f.

⁴⁴ Vgl. HANSENS, „L'Agape et l'Eucharistie“, 555.

⁴⁵ Vgl. bereits Philon: Beim Gastmahl werden „Salze (ἄλες) und Tisch“ geteilt (Jos 196; 210).

Die wichtigsten pskl. Aussagen zu Mahl und Mahlgemeinschaft sind im Folgenden zusammengestellt:

- a) Klemens reist von Rom nach Cäsarea und trifft dort den Apostel Petrus. Dieser begrüßt und unterrichtet ihn, verweigert ihm aber danach die Teilnahme an seiner Abendmahlzeit (*Hom* 1,22,3–5 par. *Rek* 1,19,3–5):

„Und nachdem er (sc. Petrus) dies gesagt und allein Nahrung zu sich genommen hatte (τροφῆς αὐτὸς μεταλαβὼν ἰδίᾳ), forderte er auch mich (sc. Klemens) auf zuzulangen (μεταλαβεῖν). Als er über der Nahrung den Lobpreis und nach der Sättigung den Dank gesprochen (εὐλογῆσας δὲ ἐπὶ τῆς τροφῆς καὶ εὐχαριστήσας μετὰ τὸ κορεσθῆναι) und mir den Grund dafür erklärt hatte, fügte er hinzu: ‚Gebe Gott, dass du mir in jeder Hinsicht gleich wirst und nach der Taufe mit mir an derselben Mahlzeit teilnimmst (τῆς αὐτῆς μοι μεταλαβεῖν τραπέζης)!“ (*Hom* 1,22,3–5)⁴⁶

Dieser Passus ist wohl so zu verstehen, dass Petrus und Klemens im Anschluss an ihre Unterredung nacheinander essen, weil die fehlende Taufe des Klemens eine gemeinsame Mahlzeit verhindert. Die beiden sind aber nicht räumlich getrennt, sodass Klemens den in einem Hysteron-Proteron nachgetragenen rituellen Rahmen des Petrusmahls (Lobpreis und Danksagung) miterlebt. So kann ihm der Apostel nach Beendigung der Mahlzeiten diesen Ritus erläutern.

Der Text erlaubt zwei Feststellungen zum Mahlverständnis der PsKl: 1. Mitglieder der pskl. Gemeinschaft dürfen mit Nichtmitgliedern, d.h. mit Ungetauften, keine Tischgemeinschaft halten.⁴⁷ Grund dafür ist das Reinheitsbewusstsein der Gruppe, das in jüdischer Tradition steht: Unreine Ungetaufte verletzen die Reinheitssphäre des Mahls der Getauften, weil deren Reinheit die Unreinheit der Ungetauften nicht beseitigen kann; vgl. *Rek* 2,71,2 (Petrus begründet Klemens die Verweigerung der Tischgemeinschaft mit ihm): „vereor ne forte mihi quidem noceam, ipsis (sc. den Ungetauften) autem nihil prosim“. Nur die gemeinsame Teilhabe an der reinigenden Taufe ermöglicht die Teilhabe am gemeinsamen reinen Mahl (vgl. *Rek* 2,72,4–6). 2. Das offenbar ungegliederte, einfache Mahl der pskl. Gemeinschaft hat einen rituellen Rahmen: Der einleitende Lobpreis (vgl. *Rek* 2,72,7) charakterisiert es als ein durch Gottes Güte ermöglichtes Mahl, der abschließende Dank der Gesättigten antwortet Gott darauf. Da dieser Ritus einem Heiden erklärt werden muss, wurzelt auch er in jüdischer Tradition, was in *Hom* 10,26,3 par. *Rek* 5,36,4 (s.u.) ausdrücklich gesagt wird.

- b) Am Beispiel der syrophönizischen Frau (vgl. Mt 15,21–28 par. Mk 7,24–30) wird Klemens von Petrus über das gottgefällige Mahl belehrt (*Hom* 2,19,2f. o. par.):

„Er (sc. Jesus) aber sagte auch auf unsere Bitte hin: ‚Es ist nicht erlaubt, die Heiden zu heilen. Sie gleichen Hunden, weil sie bei ihren Speisen und Handlungen keine Unterschiede machen, während die königliche Mahlzeit (τράπεζα) den Söhnen Israels vorbehalten ist.‘ Als sie dies hörte und von eben dieser Mahlzeit (τράπεζα) wie ein Hund an den herabfallenden Brocken Anteil zu erhalten (συμμεταλαμβάνειν⁴⁸) begehrte, hatte sie sich von dem abgewendet, was sie

⁴⁶ S bietet denselben Text wie *Hom*, in L finden sich einige sicher sekundäre Änderungen: Petrus trennt sich von Klemens, „ut cibum caperet cum suos“ (Angleichung an den Kontext), scheint Lobpreis und Dank nach der Mahlzeit zu sprechen („post cibum cum laudem dedisset deo et gratias egisset“; wohl ungenaue und deshalb missverständliche Übersetzung) und spricht in der wörtlichen Rede kontextgemäß zweimal von „uns“ statt von „mir“.

⁴⁷ Ähnliches gilt für die Gebetsgemeinschaft: Wenn Petrus beten will, muss sich der ungetaufte Klemens zurückziehen (*Hom* 3,29,3 par. *Rek* 2,19,5; *Rek* 4,37,3).

⁴⁸ Hapaxlegomenon in *Hom*.

war. Weil ihre Lebensweise nun den Söhnen des Königreiches entsprach, erlangte sie, wie sie gebeten hatte, die Heilung für ihre Tochter.“

Dieser Abschnitt erlaubt zwei weitere Feststellungen zum pskl. Mahlverständnis: 1. Heiden ist deshalb die Tischgemeinschaft zu verweigern, weil sie hinsichtlich ihrer Speisen und Handlungen indifferent (ἀδιάφορος) sind: In Unkenntnis der göttlichen Weisungen für das endzeitliche Geschlecht nehmen sie verbotene Speisen zu sich und begehen verbotene Taten. Sie können sich aber über ihren Irrtum aufklären lassen und sich durch (die Taufe und) eine veränderte Praxis auf die Seite „der Söhne des Königreiches“ schlagen. 2. Das Mahl der pskl. Gemeinde ist Ausdruck ihres eschatologischen Selbstbewusstseins: Ihre Mitglieder sind die gehorsamen „Söhne (und Töchter) Israels“, denen die Bürgerschaft im kommenden göttlichen Reich bzw. Äon vorbehalten ist. Als „Söhne (und Töchter) des Königreiches“ dürfen sie angesichts ihrer bevorstehenden endzeitlichen Errettung schon jetzt am „königlichen Tisch“ essen (vgl. Lk 22,30).

- c) Nach Abschluss seiner zweiten Rede in der Stadt Tripolis weist Petrus seine Schüler (einschließlich Klemens) an, sich im Schatten der Bäume ihrem Rang nach auf Polstern niederzulegen.

„Anschließend nahmen wir Nahrung zu uns. Nachdem er nun den Lobpreis gesprochen (εὐλογήσας) und Gott für den Genuss (des Mahls) gedankt hatte (ἐπευχριστήσας), wie es dem vertrauten Glauben der Hebräer entspricht, gestattete er uns, weil noch viel Zeit war, zu fragen, wonach wir wollten.“ (*Hom* 10,26,2f. par. *Rek* 5,36,3f.; eine weitere Parallele bietet *Rek* 4,37,3.)

Der Passus entspricht im Wesentlichen *Hom* 1,22,3–5 par. *Rek* 1,19,3–5 (s.o.). Das Gemeinschaftsmahl, bei dem sich die Teilnehmer ihrer Würde nach lagern, besitzt einen liturgischen Rahmen, der hier ausdrücklich auf jüdische Tradition zurückgeführt wird (*Rek* 5,36,4 L: „Hebraeorum ritu“). Der Wortlaut der einleitenden Lobpreis- und die abschließenden Dankesformeln, die den Rahmen auch der einfachsten jüdischen Mahlzeit bilden, werden von PsKl weder hier noch sonst mitgeteilt. An welche Formeln zu denken ist, mag das von Billerbeck gesammelte Material zum Ritual jüdischer Mähler veranschaulichen.⁴⁹

Wohl auf unbedachte Redaktion des Homilisten geht zurück, dass er hier den noch ungetauften Klemens am Gemeinschaftsmahl teilnehmen lässt.⁵⁰ *Rek* 5,36,4 dürfte dem Originaltext näherstehen: „atque ita cibo sumpto, (...) gratias deo agens (...) iubet (sc. Petrus) nos de quibus velimus percontari“. Wie in *Hom* 1,22,3–5 par. *Rek* 1,19,3–5 scheint Klemens beim Mahl des Petrus und der Seinen räumlich anwesend, ohne selbst daran teilzunehmen (das gilt vielleicht auch für die Parallele *Rek* 4,37,3, obwohl die Formulierung in L missverständlich ist).

- d) Die Taufe des Klemens durch Petrus und seine anschließende Aufnahme in die Mahlgemeinschaft – lange vorbereitete Pointe des ersten Romanteils – wird vom Verfasser

⁴⁹ S. Bill. IV:2, 612–639 („Ein altjüdisches Gastmahl“). Zur Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern s. insbesondere Did 9f. und vgl. dazu die Beiträge von ANDERS EKENBERG, „The Eucharist in Early Church Orders“ und DIETRICH-ALEX KOCH, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ (Kap. 7f.) im vorliegenden Band.

⁵⁰ Denselben Lapsus begeht der Homilist mehrfach: In 2,53,3 o. par. darf der Ich-Erzähler mit Petrus und dessen Begleitern gemeinsam zu Abend essen, in 4,6,1 o. par. mit den Begleitern des Petrus an den „Salzen“ teilhaben.

in *Hom* 11,35,1f. par. *Rek* 6,15,2f. derart beiläufig abgehandelt, dass sich die Leserschaft nur wundern oder ärgern kann:

„Nachdem nun drei Monate vergangen waren, befahl er (Petrus) mir, einige Tage zu fasten. Dann führte er mich zu den Quellen, die in der Nähe des Meeres waren, um mich in nie versiegendem Wasser zu taufen. Danach ließen es sich unsere Brüder wegen meiner gottgeschenkten Neugeburt wohl schmecken.“ (*Hom* 11,35,1f.)

Die Notiz bietet zwei neue Gesichtspunkte: 1. Die Aufnahme des Klemens in die Mahlgemeinschaft der christlichen Gruppe bildet den Abschluss eines dreiteiligen Ritualkomplexes: mehrtägiges Fasten, Taufe in fließendem Wasser, Teilnahme am Gemeinschaftsmahl. Letzteres symbolisiert die Zugehörigkeit des Getauften zur Gruppe der Geretteten und scheint, so deutet das hier gewählte Verb εὐωχεῖσθαι an, üppiger als die normalen Mahlzeiten der Gemeinschaft auszufallen⁵¹ (εὐωχεῖσθαι bzw. εὐωχία bezeichnet sonst den Götzenopferschmaus: *Hom* 4,4,3; 11,13,4f.; 11,14,1). 2. Über den Verlauf dieses Mahls und die dabei gereichten Speisen und Getränke verläutet, wie auch sonst in den PsKl, nichts – falls dies mit Bedacht geschieht, verfolgt die Kürze der Darstellung auch einen pragmatischen Zweck: Nur wer sich taufen lässt, wird die Einzelheiten der Mahlgemeinschaft der Reinen kennenlernen. – Die Schlussverse des Kapitels (*Hom* 11,35,2b–36,3 par. *Rek* 6,15,3b–6) sind vom Redaktor Ad Jacobum gestaltet bzw. überarbeitet worden, wie die Hinweise auf Jakobus und den differenzierten Klerus der Gemeinde (sonst nur in *EpCl* und in *Hom* 3,67–71 par. *Rek* 3,66f.) erkennen lassen. Die Mahlnotiz in *Hom* 11,36,2 par. *Rek* 6,15,4 ist daher unter „2.3. Mahltraditionen in der Redaktionsschicht Ad Jacobum“ zu behandeln.

- e) Im Zuge der Verfolgung seines Widersachers Simon gelingt es Petrus, Mattidia, die verschollene Mutter des Klemens, aufzufinden und sie mit diesem und dessen Zwillingsbrüdern zu vereinen (*Hom* 13f. par. *Rek* 7). Da Mattidia Heidin ist, darf sie, trotz ihres dringenden Wunsches, nicht mit ihren Söhnen essen, sondern muss zuvor die ersten beiden Teile des Ritualkomplexes (Fasten und Taufe) in geordneter Weise durchlaufen. Nachdem sie von Petrus über die Gründe dafür unterrichtet worden ist (s.u.), folgt ein an den Grenzen religiösen Kitsches sich bewegender Disput über die Dauer des unverzichtbaren Nahrungsverzichts, die schließlich auf die Länge eines Tages festgesetzt wird (*Hom* 13,12,1 par. *Rek* 7,37,1; vgl. *Did* 7,4). Nach dieser Fastenzeit und ihrer anschließenden Taufe im Meer (*Hom* 14,1,1f. par. *Rek* 7,38,1; 8,1,1⁵²) tritt Mattidia in die Mahlgemeinschaft mit Petrus und ihren Kindern ein (*Hom* 14,1,4; *Rek* 7,38,2).

Die hier besonders interessierende Mahlschilderung ist in *Hom* wie in *Rek* redaktionellen Ursprungs verdächtig. Vielleicht fehlte in den PsKl ein Bericht über das Gemeinschaftsmahl mit Mattidia wegen der Begegnung des Petrus mit Klemens' Vater Faustus, die unmittelbar nach Mattidias Taufe stattfindet. In diesem Fall hätten beide

⁵¹ Vgl. *Hom* 8,22,4 (par. *Rek* 4,35,5f.), wo in einer Paraphrase des Gleichnisses Mt 22,1–14 das Gastmahl des Königs u.a. als εὐωχία („cena“) bezeichnet wird. Diese Abweichung von der Mt-Vorlage ist bemerkenswert, weil das Festgewand der Mahlteilnehmer (Mt 22,11f.) an gleicher Stelle symbolisch auf ihre zuvor empfangene Sündenvergebungstaufe gedeutet wird. *Hom* 8,22,4 par. *Rek* 4,35,5f. ist daher zumindest ein indirekter pskl. Beleg für die Verbindung von Taufe und festlichem Gemeinschaftsmahl.

⁵² In *Rek* 8,1,1, offenbar der ursprüngliche Ort des Berichtes über die Taufe der Mattidia, ist der Hinweis auf ihre Taufe entfernt, da andernfalls, so die Konstruktion der *Rek*, ihr Ehemann Faustus (in L: Faustinianus) Zeuge des Vorgangs geworden wäre.

Bearbeiter versucht, den erzählerischen Mangel zu beheben: *Rek* gibt nach einer (gegenüber *Hom* 14,1,1f. sekundären) summarischen Taufnotiz die läppische Auskunft: „Danach frühstückten wir⁵³ (sc. Klemens und seine Zwillingbrüder) mit ihr (sc. Mattidia) und priesen Gott“ (7,38,2). Der kurze Mahlbericht in *Hom* 14,1,4 weicht inhaltlich und sprachlich von den oben zitierten pskl. Belegen ab; vermutlich stammt er (einschließlich der Bezugnahme darauf in 14,8,5 o. par.) insgesamt vom Homilisten und ist daher unter „2.4. Mahltraditionen in den Homilien“ zu behandeln.

Weiteres Licht auf das pskl. Mahlverständnis wirft hingegen folgende Passage aus dem umfangreichen Mattidia-Kapitel des Romans:

Petrus erklärt Mattidia die Ordnung seiner Religion: „Wir leben wir nicht indifferent (ἀδιαφόρως) und genießen nichts vom Tisch der Heiden. Ebenso wenig können wir gemeinsam mit ihnen essen, weil sie unrein leben. Doch wenn wir sie überzeugt haben, zu denken und zu tun, was der Wahrheit entspricht, und wenn wir sie unter einer dreimal glückseligen Namensanrufung getauft haben, dann halten wir Mahlgemeinschaft mit ihnen (συναλιζόμεθα). Nicht einmal wenn es Vater oder Mutter wäre oder Frau oder Kind oder Bruder (...), können wir es wagen, gemeinsam mit ihm zu essen. Denn um der Religion (θρησκεία) willen machen wir hier einen Unterschied.“ (*Hom* 13,4,3f. par. *Rek* 7,29,3f.)

Die Petrusrede wiederholt die Bedingungen für eine Mahlgemeinschaft, wie sie in den zuvor behandelten Texten formuliert wurden. Ein Punkt wird jedoch präzisiert: Familiäre Bindungen sind gegenüber den göttlichen Ordnungen der Gemeinschaft irrelevant (vgl. Mt 12,46–50 parr.). Ungetaufte Eltern, Geschwister und Kinder sind und leben so unrein wie alle Heiden – ein Mitglied der Gemeinschaft darf nicht von ihren „Salzen“ (Speisen) essen noch dürfen es jene von der seinen. Obwohl die rettende Wirkung ihrer Taufe unverlierbar ist, gehören die afamiliären und asozialen Speisevorschriften der Gruppe zu ihren wesentlichen Identitätsmerkmalen: Sie markieren die Differenz zwischen denen, die gerettet werden, und denen, die nach pskl. Überzeugung verlorengehen.

- f) Vom Romanverfasser stammen ferner drei Notizen, die sein Mahlverständnis erhellen: Aus *Hom* 8,2,3,5 par. *Rek* 4,2,2; 3,1 geht hervor, dass Weizen(brot) die Hauptnahrung der pskl. Christen ist. Der gängige Ausdruck τροφῆς μεταλαμβάνειν wird hier präzisiert in σιτίων μεταλαμβάνειν (8,2,5; Hapaxlegomenon in *Hom*). Ebenso singulär ist der Passus *Hom* 12,6,4 par. *Rek* 7,6,4; hier äußert sich Petrus gegenüber Klemens zu den von ihm genossenen Speisen: „Ich benötige nur Brot und Oliven und selten Gemüse (λάχανα)“. In *Hom* 15,7,6 (Gespräch des Petrus mit Faustus; vgl. *Rek* 9,6,6 [dort redet Klemens mit Faustus]) heißt es schließlich, dass die Bürger des künftigen Königreichs von den Gütern dieser Welt „nur Wasser und Brot“ zu sich nehmen dürfen – im Gegensatz zu den Bürgern des gegenwärtigen Äons, die „üppig“ leben und sich ihren Vergnügungen hingeben (15,7,5). Hintergrund dieser Aussage ist die Theorie, dass der Mensch entweder nur dem gegenwärtig regierenden bösen Fürsten oder nur dem künftig regierenden guten Fürsten dienen kann – wählt er den guten, lebt er bis zum Anbruch von dessen Reich gleichsam in Feindesland und darf sich von

⁵³ „prandimus“ (Hapaxlegomenon in L).

den Produkten des jetzigen Äons lediglich das aneignen, was ihn vor dem Verhungern bewahrt (15,7,4–6; vgl. *Rek* 6,9,3–6).

Alle drei Textbelege demonstrieren das hohe eschatologische Bewusstsein der pskl. Gemeinschaft, die sich nur gastweise im zu Ende gehenden bösen Äon aufzuhalten wähnt. Dieses Bewusstsein schlägt sich in einer extremen vegetarisch-asketischen Mahlpraxis nieder, die allein das zu essen und zu trinken erlaubt, was die verbotene Selbsttötung (*Hom* 15,7,6) verhindert. Dass Petrus neben Brot und Oliven – Salz wird hier nicht eigens erwähnt – gelegentlich Gemüse (lt. *Röm* 14,2 die Speise der „Schwachen“) zu sich nimmt, soll wohl kaum die extreme Mangelernährung ausgleichen, sondern mag mit den in *Hom* 11,35,2 par. *Rek* 6,15,3 angedeuteten „üppigen“ Taufmählern in Zusammenhang stehen: Die Freude über ein neues Mitglied ist gibt der Gemeinschaft Anlass, ihr karges Speiserepertoire ausnahmsweise geringfügig zu erweitern.⁵⁴

Zusammenfassung: Die in der Petrus/Simon-Novelle erkennbare Tendenz zu einer streng vegetarischen Ernährung wird in der jüdisch-christlichen Gruppe des PsKl-Verfassers, trotz des zentralen Gedankens einer unverlierbaren rettenden „Neugeburt“ durch die Taufe, weiter verschärft. Das hohe eschatologische Selbstbewusstsein, als einzige dem bevorstehenden göttlichen Äon anzugehören, veranlasst ihre Mitglieder zu einer scharfen Abgrenzung von der gegenwärtigen Welt, ihren von Dämonen kontaminierten Bewohnern und deren widerwärtigen Speisen. Tischgemeinschaft können sie nur mit denen halten, die sich der heiligen Taufe unterzogen haben und die darin erworbene Reinheit durch eine ihr entsprechende ethische und rituelle Praxis demonstrieren. Familiäre oder sonstige Bande zu Ungetauften können diesen Grundsatz nicht in Frage stellen – seine wahre Familie findet der Getaufte in der Gemeinschaft der Getauften, die nach denselben göttlichen Gesetzen leben wie er. Diese Gemeinschaft ist der einzige Ort in der zu Ende gehenden Welt, an dem er sich mit seinen Glaubensgeschwistern auf das Dasein im kommenden Äon vorbereiten kann.

Die täglichen, wohl abends eingenommenen Gemeinschaftsmähler spiegeln das Selbstbewusstsein der pskl. Christen unmittelbar wider. Ihre Mähler haben zwar keinen sakramentalen Charakter, sind aber alles andere als profan: Es sind keine gewöhnlichen, sondern von Gott gesegnete besondere Mähler mit von Gott gebilligten reinen Speisen und Getränken, für deren Genuss die Mahlteilnehmer Gott abschließend danken. Einzelheiten über das Mahl – seine Vor- und Zubereitung, seine Teilnehmer (Männer, Frauen und Kinder?) und deren Rangordnung, sein Verlauf zwischen Lobpreis und Dank – werden nicht mitgeteilt; vermutlich darf man sie nur als Mitglied der Gemeinschaft kennenlernen. Deutlich ist jedoch, dass das Gemeinschaftsmahl nur aus wenigen Elementen besteht. Die wichtigste Speise ist das – zusammen mit Salz – verzehrte Weizenbrot, daneben werden lediglich Oliven und das gelegentlich (bei Taufmählern?) verzehrte Gemüse erwähnt.⁵⁵ Als reines Getränk gilt allein Wasser. Eine Durchsicht des Gesamtromans ergibt, dass wohl alle übrigen gängigen Speisen und Getränke – weit über Wein, Fleisch und Bluthaltiges hinaus – als ungenießbar angesehen wurden: Milch, Honig und Öl (in

⁵⁴ Vgl. ActPaul 25: In ihrer Freude über „die heiligen Werke Christi“ verzehren Paulus und die Seinen fünf Brote, Gemüse und Wasser.

⁵⁵ S.o. zu *Hom* 12,6,4 par. *Rek* 7,6,4; Oliven werden im Romanwerk sonst nur *Rek* 10,27,4 als Opfergabe für die Göttin Minerva erwähnt, Gemüse gar nicht mehr.

Sir 39,26 neben Salz und Mehl zum Lebensnotwendigsten des Menschen gerechnet⁵⁶) kommen ebenso wenig als Mahlelemente in den Blick wie Fisch, Eier, Pilze oder Obst.⁵⁷ Das karge gesegnete Mahl der Gemeinschaft, das einer jüdischen Armenmahlzeit entspricht, ist das demonstrative Gegenstück zu den opulenten Mahlfeiern des zugrunde gehenden Äons und seinen kulinarischen Genüssen. Die Tendenz des großkirchlichen Herrenmahls, „den Konsum der Lebenselemente auf einen symbolischen Restbestand zu reduzieren“⁵⁸, hat sich bei den weltdistanzierten pskl. Christen am Sättigungsmahl vollzogen.

Es steht zu vermuten, dass die pskl. Gemeinschaft eine jener asketischen bzw. enkratischen Gruppen des syrischen Christentums war, aus denen die monastische Bewegung hervorgegangen ist. Die Reduzierung der Nahrung auf Brot, Salz und Wasser, die auch in anderer syrischer Literatur dieser Zeit begegnet⁵⁹, wurde zum Vorbild für die mönchische Praxis. Ein spektakulärer Beleg sei angeführt: In seiner *Historia religiosa* erwähnt Theodoret, dass sich Symeon Stylites (ca. 390–453) vor dem Beginn einer österlichen Fastenzeit zur Steigerung seiner Entbehrungen einmauern ließ (26,9). Den anschließenden Bericht hat Hans Lietzmann prägnant zusammengefasst: „Zehn Brote und ein Faß mit Wasser wurden mit hineingestellt, um ihn vor dem Tode zu schützen; als man nach vierzig Tagen die Tür öffnete, fand man Symeon halbtot am Boden, aber die Brote und das Wasser unberührt.“⁶⁰ Mit seinem wochenlangen Verzicht auch auf Brot und Wasser hat Symeon gleichsam das pskl. Askese-Ideal auf eine nicht mehr zu überbietende Spitze getrieben.⁶¹

Da die „Salze“ als pars pro toto das gesamte pskl. Mahl bezeichnen können (vgl. oben zur Mahlterminologie), bleibt abschließend zu fragen, ob das Salz eine besondere rituelle Bedeutung für die pskl. Gemeinschaft hatte. Die untersuchten Textbelege deuten das nirgends an. Jeder Hinweis, dass das Salz allein oder zusammen mit dem Brot eine den Elementen der großkirchlichen Eucharistiefiern vergleichbare Funktion gehabt hätte, fehlt: Salz und Brot werden nicht christologisch gedeutet, sondern als (oft einzige) Lebensmittel täglich verzehrt.

Da das Mahl der PsKl in betont jüdischer Tradition steht, liegt die Vermutung nahe, dass auch ihr Verständnis des Salzes dadurch geprägt ist. Das Salz erfüllt im Judentum mehrere Funktionen: a) Unverzichtbar ist es bei der Zubereitung der Opfer (Lev 2,13 spricht vom „Salz des Bundes“; vgl. Ez 43,24; TestLev 9,14; Philon, *SpecLeg I* 289; Josephus, *Ant* 3,227). Die pskl. Gemeinschaft lehnt jedoch den Opferkult ab (s.o. „2.1. Mahltraditionen in der Petrus/Simon-Novelle“) und wird sich kaum mit dieser Vorstellung beschäftigt haben. b) Das Judentum teilt den gemein antiken Gedanke von der Kraft des Salzes, Gemeinschaft oder Freundschaft zu stiften bzw. zu erneuern (vgl. Philon, *Praem* 154: Salz als Symbol der Freundschaft, sowie Som II 210 den schönen Ausdruck

⁵⁶ Vgl. die in Dtn 32,13f. enthaltene Liste von Speisen, die Israel von Jhwh empfangen hat.

⁵⁷ Die Hauptnahrungsmittel im antiken Palästina stellt MAGEN BROSHI, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, 121–143, zusammen. Es sind dies, der Wichtigkeit nach geordnet, Brot, Hülsenfrüchte, Olivenöl und Obst. Zur Bedeutung des Weines als Alltagsgetränk s. 144–172.

⁵⁸ KLAUS BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 88.

⁵⁹ S. ActThom 20; 104 (der Apostel Thomas ernährt sich nur von Brot, Salz und Wasser) und vgl. STRECKER, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*, 210 Anm. 1 (mit Nachträgen 280).

⁶⁰ HANS LIETZMANN, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, 240. – Für den Hinweis auf Theodoret danke ich Frédéric Amsler.

⁶¹ Theodorets *Historia religiosa* liefert weitere Beispiele für solche mönchische Speiseaskese, etwa in seinem Bericht über Julianos Saba (4. Jh.), der sich von Hirsebrod, Salz und Quellwasser ernährte (2,2.13).

φιλοι ἄλλες, „Freundschaftssalz“). Gewiss dienen die gemeinsamen „Salze“ (Mähler) der pskl. Gemeinschaft dazu, die Zusammengehörigkeit ihrer Mitglieder zu stärken, doch weder nennen die pskl. Christen einander „Freunde“ noch schließen sie Freundschaft mit Außenstehenden. So mögen zwei andere Aspekte des Salzes für sie bedeutsam gewesen sein: c) Der Genuss von Salz ist lebensnotwendig (Sir 39,26 [s.o.]; vgl. Hiob 6,6: „Wird denn Brot [LXX; MT: Fades] ohne Salz gegessen?“⁶²), ein Mangel daran bedroht die Existenz des Menschen. So symbolisiert das Salz die Angewiesenheit des Menschen auf die lebenserhaltenden Gaben Gottes. d) Salz hat reinigende Kraft (vgl. 2.Kön 2,19–22; Ez 16,4) – ein Aspekt, der für die Gemeinde der Reinen von besonderer Wichtigkeit gewesen sein kann, wenn ihre Endzeitvorstellungen mit Reinigungsvorstellungen einhergingen (vgl. Mk 9,49: „Denn jeder wird mit Feuer gesalzen werden“). Der Konsum von Salz könnte dann die Reinheit der Getauften bis zu dem in Bälde erwarteten Tag des Gerichts symbolisiert haben.

2.3. Mahltraditionen in der Redaktionsschicht Ad Jacobum

Diese Bearbeitungsschicht spiegelt eine andere soziale und religiöse Lebenswelt wider als die der weltstanzdistanzierten pskl. Gemeinschaft. Der Bearbeiter Ad Jacobum entwirft das Bild einer Kirche von ökumenischen Ausmaßen, die vom Herrenbruder Jakobus als „Oberbischof“ (*EpCl* 1,1) geleitet wird. Ihre Tausende von Mitgliedern zählenden Gemeinden leben in den Städten und Metropolen des Römischen Reiches (exemplarisch vorgestellt werden Rom und das jüdische Cäsarea: s. *EpCl* und *Hom* 3,59–72 par. *Rek* 3,65f.). Während es dem Verfasser der vor-pskl. Novelle ausreichend erschien, dass in den vom Einfluss des Magiers Simon befreiten Städten ein Bischof aus den Reihen der Petrus begleitenden 16 Schüler (*Hom* 2,1 par. *Rek* 2,1) eingesetzt wird (s. *Hom* 7,5,3; 8,3; 12,2), bedürfen die Gemeinden der Ad Jacobum-Schicht eines großen, differenzierten Klerus, um der bekehrten Massen Herr zu werden: *EpCl* 5–13 nennt – nach dem Bischof – Älteste, Diakone, Katecheten; in *Hom* 3,67; 71 par. *Rek* 3,66⁶³ werden darüber hinaus Witwen und Waisen als besondere Stände erwähnt (vgl. *EpCl* 8,5; vgl. *Hom* 11,36,2 par. *Rek* 6,15,5).

Auch der Bearbeiter Ad Jacobum kennt die Initiationstaufe in fließendem Wasser, ein daran anschließendes Mahl erwähnt er jedoch nur einmal und fast beiläufig (*Hom* 11,36,2 par. *Rek* 6,15,4; s.u.) – wohl nicht zufällig, da ein Gemeinschaftsmahl nach der Taufe einer ganzen Stadt das Vorstellungsvermögen sprengt.

Insgesamt enthalten die auf den Redaktor Ad Jacobum zurückgehenden Erweiterungen des Klemensromans nur drei Passagen, die die Mahlthematik berühren:

- a) Nach *Diam* 4,3 soll ein Gemeindeglied, das Bücher mit geheimen Petruspredigten in Empfang nimmt, nach seinem Schwur, sie verborgen zu halten, gemeinsam mit dem, der ihm diese Bücher übergibt, „Brot und Salz teilen“ (ἄρτου καὶ ἄλατος [...] μεταλαβέτω). Die Funktion des symbolischen Mahles in dieser rein literarischen Szene (wenige Seiten später werden die „geheimen“ Petruspredigten vor der Leserschaft ausgebreitet) besteht darin, die unverbrüchliche Gemeinschaft zwischen dem Geber

⁶² Vgl. Josephus, *Ant IX* 62: Im Notfall dienen Vogelekrekmente als Salzersatz.

⁶³ In *Rek* 3,66,5 o. par. wird die Zahl der Ältesten mit zwölf und die der Diakone mit fünf angegeben, ähnlich auch in *Hom* 11,36,2 par. *Rek* 6,15,4.

und dem Empfänger der Bücher zum Ausdruck zu bringen.⁶⁴ Die Mahlterminologie („Brot und Salz“; vgl. *EpCl* 9,2) – und das ist wohl das einzig Interessante an dieser Stelle – scheint modifiziert aus dem pskl. Roman übernommen zu sein. Auffälligerweise verwendet der Redaktor statt des sonst üblichen Plurals ἄλες in *Diam* 4,3 die Singularform ἄλας.

- b) Nach *EpCl* 9,1–4 (vgl. *Hom* 3,69,1) findet die Liebe (ἀγάπη) zu den Mitchristen in der „gemeinsamen Teilnahme am Salz“ (ἡ κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις; L: „communem cibum vestrum mensamque“)⁶⁵, also in der Mahl- bzw. Tischgemeinschaft, ihren besonders angemessenen Ausdruck. „Bemüht euch deshalb, so oft ihr könnt, einander Tischgenossen (συνέστιοι) zu werden (L: der Vermögende „crebrius panes ac sales cum suis fratribus sumat“), damit ihr sie (sc. die Agape) nicht preisgebt.“ (9,1f.) Es geht hier offenbar um Sättigungsmahlzeiten (Hinweise auf einen rituellen Rahmen fehlen), die eine Form der Wohltätigkeit vermögender Gemeindeglieder zugunsten mittelloser darstellen. An der Frage, welche Speisen bei solchen Mählern gereicht werden dürfen oder sollen, scheint diese Bearbeitungsschicht nicht interessiert, sie bedenkt nur das Problem der Organisation: Verantwortlich für die Durchführung solcher Agapen, die ihren Spendern Rettung (σωτηρία) verheißen (9,2), sind die Presbyter. Mit dem exklusiven pskl. Mahl der Reinen haben diese in der römischen Gemeinde verorteten Sättigungsmähler nichts zu tun – sie sind eine von der Wohltätigkeit der Besitzenden abhängige Ausnahme, nicht die tägliche Regel.
- c) In *Hom* 11,36,2 par. *Rek* 6,15,4 wird berichtet, dass Petrus eine „große Menschenmenge“ aus dem phönizischen Tripolis, praktisch die gesamte Stadt, tauft. Danach, so heißt es in unüberbietbarer Kürze, „bricht er die Eucharistie“ und setzt einen Klerus für die Gemeinde ein. Die hier interessierende Formulierung εὐχαριστία κλάσας (L: „eucharistiam frangens“) findet in den PsKl eine Parallele nur in der noch jüngeren Passage *Hom* 14,1,4 (s.u. „2.4. Mahltraditionen in den Homilien“). Die Bezeichnung des bei der Mahleröffnung unter Danksagung gebrochenen Brotes als εὐχαριστία nimmt gewiss einen frühchristlichen Sprachgebrauch auf⁶⁶. Zu vergleichen sind neben *Did* 9 (Gott wird für die aus Becher und Brot bestehende εὐχαριστία [9,1] gedankt) und Justin, *Apol* 66,1 (ἡ τροφὴ αὐτῆ [sc. Brot und Wasserkelch] καλεῖται παρ’ ἡμῖν εὐχαριστία), vor allem die Belege in den eher aus Syrien als aus Ägypten stammenden Johannesakten, deren sakramentale Mahlzeit keinen Kelch kennt: *ActJoh* 85f.; 109f. wird das gebrochene, gesegnete und unter den „Brüdern“ verteilte Brot als εὐχαριστία bezeichnet.⁶⁷ Allerdings erschöpfen sich die Parallelen in der gemeinsamen Terminologie. Der Redaktor *Ad Jacobum* deutet nirgends eine christologische Bedeutung des

⁶⁴ Dass es berechtigt sein soll, den Brot-und-Salz-Ritus in *Diam* 4,3 und insgesamt in den Homilien „as a ‘eucharistic’ meal“ anzusprechen (ANDREW B. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 176), leuchtet mir nicht ein. Wenn das Fehlen christologischer Bezüge kein „absolute obstacle“ für die Verwendung dieses Terminus technicus ist (ebd.), gibt es überhaupt kein Kriterium, um eine Eucharistie von anderen rituellen Mählern zu unterscheiden.

⁶⁵ Vgl. die summarische Notiz *EpCl* 15,4: Die Mitglieder der Gemeinde sind „bisweilen vereint, συναλιζόμενοι, ausruhend“.

⁶⁶ Vgl. JORG CHRISTIAN SALZMANN, *Lehren und Ermahnungen*, 308 Anm. 10.

⁶⁷ Dazu ausführlich HANS ROLDANUS, „Die Eucharistie in den Johannesakten“; zum ähnlichen Befund in den Thomasakten vgl. bereits BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 306f.

mit Dank gebrochenen Brotes an und steht damit in der Tradition der älteren pskl. Erzählschichten.

Zusammenfassung: Der Ertrag aus den wenigen Mahlnotizen des Redaktors Ad Jacobum, der sich für die Popularisierung der PsKl in breiteren paganen Leserschichten eingesetzt zu haben scheint, ist schmal. Seine jüdisch-christliche Vision einer vom Herrenbruder Jakobus geleiteten Großkirche der christlichen Frühzeit hat rein literarischen Charakter. Durch die von ihm hinzugefügten Einleitungsschriften (*EpP*, *Diam* und *EpCl*) will er den Leser zur Lektüre der PsKl verleiten, indem er ihm suggeriert, er habe es hier mit petriner Geheimpliteratur zu tun, die vom weithin verehrten römischen Bischof Klemens zu Papyrus gebracht wurde. Die phantasievolle Ekklesiologie des Bearbeiters hat mit der kargen Realität der pskl. Gemeinschaft der Taufreinen wenig zu tun, ihr Ekel vor den Speisen der verlorengehenden Welt scheint ihm keiner Erwähnung wert. So bereichert der Bearbeiter unser Wissen über die Mähler der hinter den PsKl stehenden Gruppe nicht.

2.4. Mahltraditionen in den Homilien

Der Homilist bewahrt viele Mahltraditionen seiner mehrschichtigen Romanvorlage, ohne sich dabei um Vollständigkeit zu bemühen (vgl. seine Tilgung des Elementarkatechismus *Rek* 4,36,4 [s.o. „2.1. Mahltraditionen in der Petrus/Simon-Novelle“] in dem von ihm gestalteten Schlusskapitel des ersten Teils der Tripolisrede des Petrus *Hom* 8,23). Zu beobachten ist, dass er in seiner Mahlterminologie die pskl. Vorliebe für den „Salz“-Begriff teilt. Mehrfach trägt er ihn redaktionell in die neu geschaffenen Rahmennotizen seiner in 20 Kapitel gegliederten Erzählung ein, z.B. in *Hom* 4,6,1: „Sobald der Abend anbrach, nahmen wir Salze (= Nahrung) zu uns und gingen schlafen“ (vgl. ähnlich *Hom* 15,11,2; 19,25,5, vielleicht auch 20,16,5).⁶⁸

Unter Verwendung des Salz-Motivs gestaltet der Homilist auch den einzigen Mahlbericht, der mit einiger Sicherheit auf ihn zurückgeht. Wohl um eine Lücke in der pskl. Erzählung zu schießen (s.o. „2.2. Mahltraditionen im pskl. Roman“. e)), schildert er die erste gemeinsame Mahlzeit der soeben getauften Mattidia mit Petrus und ihren Söhnen: „Als aber Petrus nach etlichen Stunden kam, brach er das Brot unter Danksagung (τὸν ἄρτον ἐπ’ εὐχαριστίᾳ κλάσας), tat Salz darauf und reichte es zuerst der Mutter und nach ihr uns, ihren Söhnen. Anschließend aßen wir gemeinsam mit ihr und priesen (εὐλογήσαμεν) Gott.“ (*Hom* 14,1,4)

Der Text ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Hinsichtlich der Terminologie unterscheidet er sich von der des pskl. Mahlrituals (s.o. „2.2. Mahltraditionen im pskl. Roman“. a)). Dort beginnt die Mahlzeit mit dem Lobpreis (εὐλογεῖν) und schießt mit dem Dank (εὐχαριστεῖν) – hier ist es umgekehrt. Das hat in den PsKl sonst keine Parallele und könnte andeuten, dass der Homilist nicht in ungebrochener Kontinuität zur pskl. Mahltradition steht.⁶⁹ Der seltene Ausdruck τὸν ἄρτον ἐπ’ εὐχαριστίᾳ κλάσας ließe sich

⁶⁸ Zur im Übrigen konventionellen Mahlterminologie in den Rahmennotizen der *Hom* vgl. Anm. 38.

⁶⁹ Dieser Befund ist freilich nicht überzubewerten, da εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν im frühen Christentum oft ohne Bedeutungsunterschied verwendet werden; vgl. den Beitrag von DIETRICH-ALEX KOCH, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ (Kap. „Die Verwendung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν

im großkirchlichen Sinne mit „Brechen des Brotes zur Eucharistie“ deuten⁷⁰, doch ergäbe sich bei diesem Verständnis eine Spannung zum anschließenden Bestreuen des Brotes mit Salz, das eine Sättigungsmahlzeit einleitet. So wird die Formulierung ἐπ' εὐχαριστίᾳ auf den Mahleröffnungsritus zu beziehen sein: Das Brotbrechen geschieht „unter (= bei, während der) Danksagung“⁷¹. Auffällig an diesem Mahlbericht ist weiter sein familiärer Charakter. Symbolisiert in den PsKl das Taufmahl den Eintritt des Täuflings in die Gemeinschaft der Reinen, geht es hier um die Wiederherstellung der Mahlgemeinschaft zwischen Mattidia und ihren drei (bereits getauften) Söhnen; angesichts der Geringschätzung familiärer Bande in der pskl. Gemeinschaft (s.o.) ist deren Aufwertung zumindest ein neuer Akzent. Bedeutsam ist schließlich der in den PsKl ebenfalls singuläre Hinweis auf das Bestreuen der Brotstücke mit Salz. Angesichts des Rückbezuges darauf in *Hom* 14,8,4f. (das Mahl wird hier, singulär in *Hom*, als ἡ ἁλῶν κοινωvία [„Salzgemeinschaft“] bezeichnet) scheint die gemeinschaftsstiftende Bedeutung des Salzes für den Homilisten von besonderem Gewicht zu sein.

Zusammenfassung: Der Homilist (Ende 3./Anfang 4. Jh.) ist Tradent der asketisch-vegetarischen Mahltraditionen der pskl. Christen, scheint aber angesichts des von ihm angedeuteten abweichenden Mahlritus nicht mehr die Gemeinschaft des Romanverfassers zu repräsentieren. Möglich ist, dass die weltdistanzierte pskl. Gemeinde der asketischen Reinen (aufgrund ihrer unerfüllt gebliebenen eschatologischen Erwartungen?) sich bereits zur Zeit des Homilisten in einem Prozess der Auflösung bzw. der theologischer Neuorientierung befand (vgl. „2.2. Mahltraditionen im pskl. Roman“, Zusammenfassung). Der Homilist hält in diesem Prozess das Erbe einer jüdisch-christlichen Mahltradition wach – eine inhaltliche Annäherung an die Eucharistie mit Brot und Wein, wie sie etwa die Kirche seines Zeitgenossen Aphrahat feierte⁷², lässt er nicht erkennen.

2.5. Mahltraditionen in den Rekognitionen

Die sich beim Redaktor Ad Jacobum und beim Homilisten andeutende Distanzierung von den exklusiven Mählern der pskl. Taufreinen setzt sich in den ebenfalls aus Syrien stammenden *Rek*⁷³ fort. Die für die ältesten Schichten des Erzählwerks charakteristischen rigiden Speisevorschriften treten hier deutlich zurück. Der Bearbeiter hat die meisten einschlägigen Passagen gestrichen (s.o. „2.1. Mahltraditionen in der Petrus/Simon-Novelle“) und zeigt sich bei seiner Formulierung der „Grundlagen des Glaubens“ (*Rek* 1,25,7) davon unbeeindruckt: In seiner „Summe aller Religion und Frömmigkeit“ (*Rek* 1,25,4–7) fehlt jeder Hinweis auf Speiseregeln. Sie sind eine ehrwürdige christliche Tradition, wie

in den frühchristlichen Mahlgebeten und die Bezeichnungen ‚Eucharistie‘ und ‚Brotbrechen‘“) in dieser Publikation, 845–881.

⁷⁰ Evtl. hat Epiphanius seine seltsame Angabe, dass die Ebioniten „in Nachahmung der heiligen (Mysterien) in der Kirche“ einmal jährlich die Eucharistie (μυστήρια) zelebrieren (*Haer.* 30,16,1), aus dieser *Hom*-Notiz herausgesponnen.

⁷¹ SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, 308, erwägt daher für ἐπ' εὐχαριστίᾳ die Übersetzung „mit einer Beracha“. Zum temporalen Verständnis des ἐπ' vgl. auch SapSal 16,28: Dem Sonnenuntergang ist beim Dankgebet (ἐπ' εὐχαριστίᾳ) zuvorzukommen.

⁷² S. den Beitrag von MICHAEL LATTKE, „Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier bei Aphrahat“ in dieser Publikation, 1091–1119.

⁷³ Hierzu ausführlich NICOLE KELLEY, *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines*, 179–212.

Rek 4,36,4 erkennen lässt (s.o. „2.1. Mahltraditionen in der Petrus/Simon-Novelle“ c)), spielen aber in der gemeindlichen Praxis des Rekognitionisten kaum noch eine Rolle. Seine Haltung mag in den knappen petrinischen Anordnungen *Rek* 2,72,4f. (L und S) zum Ausdruck kommen: Jedem stehe es frei, nach einer Zeit der Reue getauft zu werden und dann mit Petrus (und den Seinen) zu essen – die Tischgemeinschaft ist wichtiger als die dabei verzehrten Speisen.

In dieser Position mag ein Bemühen der *Rek* um Nähe zur Großkirche zum Ausdruck kommen, das den Redaktor auch zur Tilgung vieler als bedenklich empfundener Theologumena insbesondere aus dem Stoff der Petrus/Simon-Novelle veranlasst haben dürfte. Angesichts dieser katholisierenden Tendenz wäre vorstellbar, dass der Rekognitionist ein sakramentales (eucharistisches) Mahl akzeptieren könnte, doch finden sich in den einschlägigen Abschnitten keine Indizien dafür. So reflektieren die *Rek* in 3,65–72 einen mit der Taufe verbundenen Ritualkomplex. Während einer dreimonatigen Taufvorbereitung (*Rek* 3,65,5; 3,67,1,3; 3,72 [so auch in S]), wohl der in der *Rek*-Gemeinde übliche Zeitraum, muss der Täufling ausgiebig fasten („ieiuniis frequentibus operem inpendat“; 3,67,3 L, in S ähnlich) und sich vom Bischof in die „Mysterien des Himmelreichs“ (3,67,2) einweisen lassen. Dann folgt die Taufe. Von einem anschließenden Mahl verläutet in *Rek* 3,65–72 nichts.⁷⁴

Auch die vom Rekognitionisten in 1,27–71 eingearbeitete Sonderquelle verrät nirgends eine positive Haltung zu sakralen Mählern. Die etwa zeitgleich mit der Petrus/Simon-Novelle entstandene Schrift teilt mit dieser die Ablehnung von Blutgenuss (1,30,1 [S und L] unter Anspielung auf Gen 9,4) und Opferkult (1,36f.), ohne dass daraus ein Verbot des Fleischverzehr abgeleitet wird. In 1,39,2 wird betont, dass Sündenvergebung nicht durch Opfer, sondern nur durch die Wassertaufe erfolgen kann; ein rettendes Mahl kommt dabei nicht in den Blick. Auffällig ist, dass sich von den seltenen Hinweisen der PsKl auf die Passion Jesu vier im Stoff der *Rek* 1-Quelle finden: 1,41,2; 42,3f.; 43,3 und 53,2. Eine auf Jesu Tod Bezug nehmende Mahlfeier wird jedoch nirgends erwähnt.⁷⁵ Umso bemerkenswerter ist die singuläre Notiz 1,63,3, wonach Menschen nur dann Rettung finden können, wenn sie die Taufe empfangen und „eucharistiam Christi domini sumere“. Dieser eucharistische Passus fehlt allerdings in der syrischen Version und ist gewiss sekundär (von Rufin?) in den lateinischen Text eingetragen worden. Der Zusatz macht deutlich, wie sehr von späteren Lesern der *Rek* ein Hinweis auf die Eucharistie vermisst wurde.

Zusammenfassung: Der Rekognitionist hat Anfang des 4. Jh. durch Streichung theologisch bedenklicher Passagen seiner Vorlage die PsKl für Leser aus großkirchlichen Kreisen akzeptabel gemacht. Die dadurch ermöglichte breite Rezeption der *Rek* hat das Romanwerk vor dem Vergessen bewahrt – ein Schicksal, dass die Homilien fast und die literarischen Vorstufen des Romans vollständig ereilt hat. Trotz aller Annäherung an

⁷⁴ Hinzuweisen ist allenfalls auf *Rek* 3,67,4: Die heiligen Dinge, die dort der Getaufte und mit heiligem Öl Gesalbte empfängt, bleiben unbestimmt. Es könnte (!) sich neben den eschatologischen Gütern auch um die Eucharistie handeln (WEHNERT, „Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen“, 1099–1101), doch ist wohl eher bezeichnend, dass der Autor jede Konkretisierung vermeidet.

⁷⁵ Dass jede Anspielung auf die Einsetzungsworte Mk 14,22–24 parr. in den PsKl fehlt, spiegelt indirekt ihren syrischen Ursprung wider: In der Liturgie der christlichen Mahlfeiern des syrischen Raumes fehlen sie bis ins 4. Jh. Vgl. GERARD ROUWHORST, „Eucharistic Meals East of Antioch“, sowie dessen Beitrag über die Entwicklung „Frühchristische Eucharistiefeiern“ im vorliegenden Band, 771–786.

großkirchliche Positionen bleiben die *Rek* in der sorgfältigen Aussparung eines heiligen oder sakramentalen Mahles der jüdisch-christlichen Tradition der PsKl verbunden. Das Problem erlaubter oder verbotener Speisen mag dem Bearbeiter gleichgültiger gewesen sein als seinen literarischen Vorfahren – die Vorstellung eines Mahles mit den christologisch gedeuteten Elementen Brot und Becher blieb ihm offenbar fremd. So vertraut ihm die Mahlsubstanz Brot war, so verabscheuungswürdig der Wein. Der Becher („calix“) ist ihm bekannt (*Rek* 7,36,1 diff. *Hom* 13,11,1), aber darin befindet sich lediglich Wasser.⁷⁶

3. Resümee

Der Überblick über die Mahltraditionen in den pskl. Literarschichten erlaubt Einblicke in die Entwicklung von frühen jüdisch-christlichen Gruppen Syriens, die in Distanz zur Großkirche leben und in Konkurrenz zu ihr für ihre eigene Theologie und Praxis werben. Das Profil dieser Gruppen wird insbesondere in der Petrus/Simon-Novelle und dem darauf aufbauenden pskl. Roman sichtbar. Zentrale rituelle Aspekte sind ihr Verständnis der Taufe und der Gemeinschaftsmähler. Durch den Vollzug der zunächst nicht sakramental verstandenen Wassertaufe wird der Mensch Teil der Gemeinschaft der sündlosen Reinen, die schon jetzt im Bewusstsein leben dürfen, Bürger des kommenden göttlichen Äons zu sein. Die in der Taufe erworbene Reinheit müssen (Novelle) bzw. sollen (Roman) die Konvertiten anschließend durch ihre rituelle und ethische Praxis bewahren und bewähren. Das kann ihnen nur in der Gemeinschaft der Getauften gelingen, die nach dem Gesetz Gottes leben: An ihren reinen Mahlzeiten nehmen sie teil, an ihrem Vorbild orientieren sie ihre Lebenspraxis.

Was unter „reinen“, d.h. von Gott erlaubten Speisen zu verstehen sei, war offenbar Gegenstand einer über lange Zeit geführten Diskussion. Während in der Frühzeit dieser Gruppen die Enthaltungsbestimmungen des Aposteldekrets maßgeblich waren, wurde das Regelwerk später auf analoge Vorschriften ausgedehnt, um schließlich in eine rigoristische Praxis einzumünden, die nur noch wenige vegetarische Speisen als dem jüdischen Gesetz konform anerkannte (Brot, Salz, Oliven, an Feiertagen Gemüse, als Getränk ausschließlich Wasser). Den Höhepunkt dieses antidämonisch begründeten Rigorismus markieren die Speiseregeln des pskl. Romans, die auf den Gedanken hinauslaufen, dass es für die Getauften besser wäre, gar nichts von den Gütern dieses Äons zu sich zu nehmen, schöbe dem nicht das Selbsttötungsverbot einen Riegel vor. So spiegeln die reinen Mahlzeiten, deren Riten vor der Leserschaft weitgehend verborgen bleiben, vor allem die intensive eschatologische Erwartung ihrer Teilnehmer wider. Zugleich stärken sie die Gemeinschaft, vergegenwärtigen in ihren gesegneten Mahlsubstanzen die Zuwendung Gottes und stellen im Übrigen das Existenzminimum der Mitglieder sicher.⁷⁷

Dieses rituelle Selbstverständnis verbindet sich unausgesprochen mit einer Aversion gegen das eucharistische Mahl der Großkirche, in dem die pskl. Christen eine abscheuliche dämonische Frivolität erblicken mussten: Die Furcht vor allen Dämonenspeisen schloss für sie jede Berührung von Blut und Wein aus; ein Mahl, das mit einem (wenn-

⁷⁶ ποτήριον/calix findet sich sonst nur im Mt-Zitat *Hom* 11,29,2 par. *Rek* 6,11,3 (= Mt 23,25f.).

⁷⁷ Das zusammenfassende Urteil von HANS-ULRICH WEIDEMANN über die Bedeutung der Taufe in den PsKl: „Taufe heißt (...) Initiation zur Tischgemeinschaft“ („Taufe und Taufucharistie“, 1508), ist daher zu einseitig.

gleich symbolischen) Blutritus einherging, dürfte für sie horribel gewesen sein. Dem entspricht ihre Christologie, die mit dem Leiden und Sterben Jesu keine soteriologische Bedeutung verbindet – Jesu Würde gründet in der wahren Lehre, die er als Inkarnation des „wahren Propheten“ verkündet.⁷⁸ Seine Passion ist daher nur ein beiläufiges Thema der PsKl.⁷⁹ Auch an den Traditionen über die Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Schülern sind die PsKl kaum interessiert.⁸⁰ Die Mahlberichte der sonst viel zitierten synoptischen Evangelien werden mit Stillschweigen übergangen.

Die ausbleibende Erfüllung ihrer hohen eschatologischen Erwartungen mag dazu geführt haben, dass sich die pskl. Gruppen Ende des 3. Jh. allmählich auflösten. Teile der Mitgliederschaft dürften sich anderen christlichen Kreisen Syriens angeschlossen haben, in denen sie ihre Literatur weiter pflegten. Wohl an unterschiedlichen Orten entstanden die jüngsten Bearbeitungen des pskl. Erzählstoffes: die phantasievolle Redaktion Ad Jacobum, die traditionsorientierte Bearbeitung des Homilisten und die um großkirchliche Kreise werbende Fassung der Rekognitionisten. Bei aller erkennbaren Relativierung des vegetarischen Rigorismus der (vor-)pskl. Tradition blieb diesen Bearbeitern das sakramentale Mahl, das die Großkirche spendete, fremd: Wie ihr einmütiges Schweigen über diesen Ritus zeigt, lehnen auch sie eine Eucharistie mit den christologisch gedeuteten Elementen Brot und Wein ab – mehr als die reinen, gesegneten Speisen ihrer jüdisch-christlichen Tradition kennen und empfehlen sie nicht.

Vergleiche mit Mahlfeiern anderer antiker jüdischer Gruppen sind leider kaum geeignet, die Herkunft der (vor-)pskl. Christen näher zu bestimmen. Auch dort, wo über die gemeinsamen rituellen Aspekte (z.B. liturgische Rahmung, Rangordnung der Teilnehmer) weitere gemeinsame Elemente vorliegen, etwa in der Betonung von Reinheit und Welttdistanz, liegen grundsätzliche Differenzen vor. Den pskl. „Tisch“ mit den Mahlfeiern der Qumran-Essener oder der ägyptischen Therapeuten in einen direkten Zusammenhang bringen zu wollen, scheitert daran, dass das Mahlverständnis dieser beiden Gruppen von priesterlich-kultischen Traditionen bestimmt ist, die von den pskl. Gruppen ausdrücklich abgelehnt werden (vgl. „2.1. Mahltraditionen in der Petrus/Simon-Novelle“ zur „Falsche-Perikopen-Lehre“).

Vor allem die von Josephus berichteten Eigentümlichkeiten des Essener-Mahls (*Bell* 2,129–133) scheinen Analogien zum pskl. Mahl aufzuweisen: Vor dem Mahl müssen sich die Teilnehmer reinigen, das Mahl hat einen rituellen Rahmen (Gebete zu Beginn und am Schluss), die schlichten, nur zur Sättigung dienenden Mahlelemente sind Brot, eine Schüssel (ἀγγεῖον) mit einer weiteren Speise sowie vermutlich Wasser, da die Essener „in ständiger Nüchternheit“ leben. Doch lässt Josephus zugleich erkennen, dass das streng geordnete Essener-Mahl in priesterlicher Tradition steht: Die Gebete, die es eröffnen und beenden, müssen von einem Priester gesprochen werden.

⁷⁸ Eine knappe Zusammenfassung der pskl. Christologie und Soteriologie findet sich bei MARCEL SIMON, „On some aspects of early Christian soteriology“, 516–521.

⁷⁹ Neben den oben („2.5. Mahltraditionen in den Rekognitionen“) genannten Belegen aus der *Rek* 1-Quelle vgl. nur noch *Rek* 3,47,4 (Jesus konnte sich nicht vom Kreuz befreien), *Rek* 6,5,5 par. *Hom* 11,20,4 (Jesus bittet „angenagelt“ [*Hom*]/„am Kreuz“ [L] um Vergebung für seine Mörder) und evtl. *Hom* 3,19,1 (Jesus „vernachlässigte sein eigenes Blut“).

⁸⁰ Eine Mahlgemeinschaft zwischen Jesus und seinen Schülern wird allenfalls in *Hom* 7,3,3 o. par. angedeutet (s.o. Anm. 23).

Die umfangreiche Diskussion der in den Qumran-Texten enthaltenen Mahlnotizen⁸¹ hat den priesterlich-kultischen Charakter der in Qumran gefeierten Mähler noch deutlicher herausgestellt – sei es, dass man diese Mähler als Ersatz bzw. als „spirituelle Version des Tempelkults“ interpretiert oder als „Antizipation des messianischen Banketts“⁸², bei dem wie selbstverständlich ein Priester den Vorsitz innehat, weil er den Messias im Rang übertrifft. Der priesterliche Hintergrund der Qumran-Mähler erklärt auch, warum sie realiter viel üppiger waren, als Josephus berichtet: In Qumran wurde Wein getrunken (תירור; vgl. 1QS 6,4f.), und die archäologischen Befunde lassen erkennen, „dass in der Siedlung Speise in Fülle serviert wurde“. „Oliven, Datteln, Feigen, Fleisch, vielleicht auch Salz und Gemüse (sc. wurden) verarbeitet und gegessen“⁸³ – Zeichen einer Opulenz, mit der das asketische pskl. Mahl nichts gemein hat.⁸⁴

Das in *De Vita Contemplativa* (die Frage der philonischen Autorschaft kann hier beiseite bleiben) beschriebene frugale Mahl der Therapeuten besteht aus „gewöhnlichem Brot und Salz (ἄλες) als Gewürz“ (*VitCont* 37).⁸⁵ Zur Verfeinerung dieser Speise kann Ysop verwendet werden. Als Getränk dient Quellwasser. Wein und Fleisch werden verschmährt (*VitCont* 37; 73). Als Vorbild für dieses Mahl dient die von Priestern bereitete Gottesspeise der sogenannten Schaubrote, die, mit Weihrauch und Salz bestreut (Lev 24,7 LXX; im MT fehlt das Salz), auf einem Tisch im Vortempel angerichtet wurden (*VitCont* 81; vgl. *SpecLeg I* 175; *VitMos II* 104). Der merkwürdige Zug, dass das Therapeutenmahl mit aromatischem Ysop verfeinert werden darf, wird durch das kultische Vorbild plausibel: Die Gewürzpflanze vertritt den auf die Schaubrote zu gebenden Weihrauch. Der Charakter der Therapeutenmahlzeit ist folglich ein grundsätzlich anderer als der des pskl. Tisches: Die Therapeuten nehmen göttliche Nahrung zu sich, die deshalb als „die allerheiligste Speise“ (*VitCont* 81; vgl. 1.Sam 21,5–7) bezeichnet wird. Die pskl. Christen kennen hingegen weder heilige Speisen, noch haben sie an den Ritualen des Jerusalemer Tempels das geringste Interesse.

Das pskl. Mahl, bei dem Priester und priesterliche Ordnungen keine Rolle spielen, hat daher mit den Mählern der Essener und Therapeuten insgesamt nicht mehr gemein als mit jeder anderen traditionellen jüdischen Mahlfeier auch. Einflüsse des zeitgenössischen, namentlich des rabbinischen Judentums sind nicht erkennbar. Man wird daher zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des pskl. Mahles kaum mehr sagen können,

⁸¹ Eine instruktive Zusammenfassung dieser Diskussion bietet CLAUDIA BERGMANN, „Rituelle Aspekte“; vgl. auch den Beitrag von JÖRG FREY, „Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran“ in dieser Publikation, 101–130.

⁸² BERGMANN, „Rituelle Aspekte“, 85. – Die in *Hom* 7,3,3 erwähnte Tischgemeinschaft mit dem guten „Fürsten zur Rechten“ dürfte eher eine Deutung der gegenwärtigen Mahlpraxis der (vor-)pskl. Christen sein als Ausdruck einer eschatologischen Erwartung (vgl. Anm. 23). Sie scheidet deshalb als Parallele zum qumranischen Bankett aus.

⁸³ BERGMANN, „Rituelle Aspekte“, 95f. Anm. 48.

⁸⁴ Die nach Auffindung der Qumrantexte ins Kraut schießenden Versuche, einen direkten Zusammenhang zwischen den Qumranfrommen und den „Ebioniten“ sowie deren Mahlpraxis herzustellen (z.B. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 252–255; OSCAR CULLMANN, „Die neuentdeckten Qumrantexte“), sind von bereits HERBERT BRAUN, *Qumran und das Neue Testament II*, 211–228, einer gründlichen, nach wie vor gültigen Kritik unterzogen worden.

⁸⁵ Eine detaillierte Darstellung des Therapeutenmahls enthält der Beitrag von JUTTA LEONHARDT-BALZER, „Die Funktion des Mahles für die Gemeinschaft bei Philo und Josephus“ (Kap. 2.3 Therapeuten) in dieser Publikation, 253–273.

als dass es ganz „dem Vorbild eines gewöhnlichen jüdischen Mahles“ folgt⁸⁶. Diesen Charakter hat es, trotz aller asketischen Zuspitzung, bis in die jüngsten Schichten der pskl. Literatur bewahrt.

Bibliographie

Ausgaben und Übersetzungen

- ACHELIS, HANS/FLEMMING, JOHANNES, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch: Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt* (TU 25:2), Leipzig 1904.
- CANIVET, PIERRE/ALICE LEROY-MOLINGHEN (eds.), *Théodoret de Cyr: Histoire des moines de Syrie (Histoire Philothée) I-II* (SC 234, 257), Paris 1977 und 1979.
- CIRILLO, LUIGI/SCHNEIDER, ANDRÉ, „Reconnaissances“, in: PIERRE GEOLTRAIN/JEAN-DANIEL KAESTLI (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Paris 2005, 1591–2003.
- FRANKENBERG, WILHELM, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung* (TU 48:3), Leipzig 1937.
- REHM, BERNHARD/PASCHKE, FRANZ/STRECKER, GEORG (eds.), *Die Pseudoklementinen I: Homilien* (GCS [42]), Berlin ³1992.
- *Die Pseudoklementinen II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (GCS [51]), Berlin ²1994.
- STRECKER, GEORG, *Die Pseudoklementinen III: Konkordanz zu den Pseudoklementinen. Erster Teil: Lateinisches Wortregister; Zweiter Teil: Griechisches Wortregister, Syrisches Wortregister, Index nominum, Stellenregister* (GCS), Berlin 1986 und 1989.
- WEHNERT, JÜRGEN, *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung* (Kommentare zur apokryphen Literatur 1:1), Göttingen 2010.

Literatur

- AMSLER, FRÉDÉRIC, „État de la recherche récente sur le roman pseudo-clémentin“, in: FRÉDÉRIC AMSLER et al. (ed.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 6), Lausanne 2008, 25–45.
- BALZ, HORST, „συναλιζομαι“, in: *EWNT* 3 (1983) 711f.
- BERGER, KLAUS, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel ²1995.
- BERGMANN, CLAUDIA, „Rituelle Aspekte der Mähler in den Schriftrollen von Qumran“, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum/Meals and Religious Identity in Early Christianity* (TANZ 56), Tübingen 2012, 79–102.
- BOUSSET, WILHELM, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1907.
- BRAUN, HERBERT, *Qumran und das Neue Testament. Band II*, Tübingen 1966.
- BREMMER, JAN N., „Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date“, in: JAN N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism* (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 3), Leuven 1998, 1–20.
- BROSHI, MAGEN, *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (JSPE.S 36), London/New York 2001.
- CULLMANN, OSCAR, „Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen“, in: OSCAR CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*. Hg. von Karlfried Fröhlich. Tübingen/Zürich 1966, 241–259.
- CZACHESZ, ISTVÁN, „The Clement Romance: Is It a Novel?“, in: JAN N. BREMMER (ed.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Leuven 2010, 24–35.
- DONCKEL, EMIL, „Sale sumpto. Randbemerkungen zu den verschiedenen Mahlberichten der Pseudoklementinen“, in: *EL* 47 (1933) 101–112.
- EDWARDS, MARK J., „The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel“, in: *CQ* 42 (1992) 459–474.
- EKENBERG, ANDERS, „The Eucharist in Early Church Orders“ in diesem Band, 957–992.

⁸⁶ STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 213.

- FREY, JÖRG, „Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran“ in dieser Publikation, 101–130.
- HANSENS, JEAN MICHEL, „L'Agape et l'Eucharistie“, in: *EL* 42 (1928) 545–571.
- JONES, F. STANLEY, „The Pseudo-Clementines: A History of Research. Part I–II“, in: *The Second Century 2* (1982) 1–33. 63–96; auch in: F. STANLEY JONES, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies* (Orientalia Lovaniensia Analecta 203), Leuven/Paris/Walpole, MA 2012, 50–113.
- *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71* (SBL.TT 37/SBL.CA 2), Atlanta, GA 1995.
- *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First Christian Novel* (Apocryphes 14), Turnhout 2014.
- KELLEY, NICOLE, *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines. Situating the Recognitions in Fourth Century Syria* (WUNT II 213), Tübingen 2006.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA N.F. 15), Münster 21986.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ in diesem Band, 845–881.
- LATKE, MICHAEL, „Salz der Freundschaft in Markus 9,50c“, in: *ZNW* 75 (1984) 44–59.
- „Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier bei Aphrahat“ in diesem Band, 1091–1119.
- LEONHARDT-BALZER, JUTTA, „Die Funktion des Mahles für die Gemeinschaft bei Philo und Josephus“ in dieser Publikation, 253–273.
- LIETZMANN, HANS (ed.), *Das Leben des heiligen Symeon Stylites. In Gemeinschaft mit den Mitgliedern des kirchenhistorischen Seminars der Universität Jena bearbeitet* (TU 32:4), Leipzig 1908.
- LIETZMANN, HANS, *Geschichte der Alten Kirche. 4./5. Auflage in einem Band*, Berlin/New York 1975.
- MCGOWAN, ANDREW B., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.
- POUDERON, BERNARD, *La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques* (Collection de la Revue des Études juives 53), Paris/Louvain/Walpole, MA 2012.
- PRATSCHER, WILHELM, „Der Beitrag des Herrenbruders Jakobus zur Entstehung des Aposteldekrets“, in: ÖHLER, MARKUS (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 33–48.
- REED, ANNETTE YOSHIKO, „Jewish Christianity' after the 'Parting of the Ways'. Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines“, in: ADAM H. BECKER/ANNETTE YOSHIKO REED (eds.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95), Tübingen 2003, 189–231.
- ROLDANUS, HANS, „Die Eucharistie in den Johannesakten“, in: JAN N. BREMMER (ed.): *The Apocryphal Acts of John* (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1), Kampen 1995, 72–96.
- ROUWHORST, GERARD, „Eucharistic Meals East of Antioch“, in: MARKUS VINZENT (ed.): *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Vol. 12: Ascetica – Liturgica – Orientalia – Critica et Philologica* (StPatr 64), Leuven/Paris/Walpole, MA 2013, 85–103.
- „Frühchristliche Eucharistiefiern: Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge“ in diesem Band, 771–786.
- SALZMANN, JORG CHRISTIAN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT II 59), Tübingen 1994.
- SCHNEEMELCHER, WILHELM, „Petrusakten“, in: *NTApo* 2 (51989) 243–289.
- SCHOEPS, HANS JOACHIM, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949; Reprint: (Gesammelte Schriften I:2), Hildesheim 1998.
- SCHWARTZ, EDUARD, „Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen“, in: *ZNW* 31 (1932) 151–199.
- SIMON, MARCEL, „On some aspects of early Christian soteriology“, in: ERIC J. SHARPE/JOHN R. HINNELLS (eds.): *Man and his salvation. Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, Manchester 1973, 263–279; auch in: Ders., *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia II* (WUNT 23:2), Tübingen 1981, 509–525.
- STRECKER, GEORG, *Das Judentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), Berlin 21981.
- „Ebioniten“, in: *RAC* 4 (1959), 487–500.

- VIELBERG, MEINOLF, *Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen. Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans* (TU 145), Berlin 2000.
- WEHNERT, JÜRGEN, „Literarkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinenforschung“, in: *ZNW* 74 (1983) 268–301.
- „Abriß der Entstehungsgeschichte des pseudoklementinischen Romans“, in: *Apocrypha* 3 (1992) 211–235.
- *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (FRLANT 173), Göttingen 1997.
- „Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen“, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNV 176/II), Berlin/Boston 2011, 1071–1114.
- „Antipaulinismus in den Pseudoklementinen“, in: TOBIAS NICKLAS/ANDREAS MERKT/JOSEPH VERHEYDEN (eds.): *Ancient Perspectives on Paul* (NTOA 102), Göttingen 2013, 170–190.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, „Taufe und Taufeucharistie. Die postbaptismale Taufgemeinschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts“, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNV 176/II), Berlin/Boston 2011, 1483–1530.
- WEITBRECHT, JULIA, *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters* (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), Heidelberg 2011.

Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier bei Aphrahat

Michael Lattke

Abstract

This article deals with the 12th Demonstration of Aphrahat, *On Pascha*. There are some introductory remarks on Christian Syrians and their works, especially on Aphrahat, his ܐܦܪܗܐܬ (taḥwyātā) and their sources. The main chapter concentrates on his description of a Christian ܦܫܗܐ (pešhā) which differed from both, the Roman celebration of Easter and the Pascha of the Quartadecimans (Quartodecimans). In six appendices Aphrahat's 23 Demonstrations are arranged and grouped (Appendix I and II); Jewish and Christian features are juxtaposed as they appear in *Dem.* 12,8 (App. III); the Syriac text of Aphrahat's citations from the Diatessaron is compared with the Eucharistic texts of the New Testament and the Peshitta (App. IV–VI).

1. Aphrahats ܐܦܪܗܐܬ (taḥwyātā) im Rahmen des syrischen Christentums der ersten vier Jahrhunderte

1.1. Syrische Autoren und Werke

Als ich meinen Beitrag über „Taufe“ und „untertauchen“ bei Aphrahat verfasste, an den sich der vorliegende Symposiumsbeitrag anschließt, bat mich der Herausgeber David Hellholm, auch eine Einführung in das syrische Christentum bis zum Konzil von Chalcedon zu schreiben. Ich möchte diese Einführung¹ hier nicht wiederholen, sie aber kurz ohne Zitate² zusammenfassen, bevor ich zu Aphrahats 12. Darlegung (Abschnitt 2) und zu der von ihm bezugten christlichen Paschafeier (Abschnitt 3) komme.

¹ MICHAEL LATTKE, „Taufe“, 1115–1119. Ich weise nun auch zusätzlich hin auf GEORG BERT, *Homilien*, VII–XXXVI (Einleitung); SEBASTIAN P. BROCK, „Aphrahat“, 25 (Quellen und Literatur); HANS LIETZMANN, *Schriften* I, 94–96 („Die Anfänge des Christentums in Syrien und seinem Hinterland“); JACOB NEUSNER, *Aphrahat*, 1–15 (Introduction); WILLIAM L. PETERSEN, „Christology“, 249–250 (Aphrahats Abhängigkeit vom Judentum und Judenchristentum); PAUL SCHWEN, *Aphrahat*, 3–10 (Biographisches); LUCAS VAN ROMPAY, „The East (3)“, Abschnitt „1.8.4 Aphrahat and Ephrem“. Ich danke Irmtraud Petersson für wertvolle stilistische Hinweise.

² Die Belege aus der Sekundärliteratur zu dieser Einführung sollen allerdings genannt werden: THEODOR NÖLDEKE, *Grammatik*, XXXI; JESSIE PAYNE SMITH, *Dictionary*, 370; ROBERT PAYNE SMITH, *Thesaurus*, 2585 (zu ܦܫܗܐ [sūrīyā] und Derivaten). – WALTER BAUER, *Wörterbuch*, 1583; AUGUST HORNEFFER/HANS WILHELM HAUSSIG, *Herodot.*, 49, 106, 462; DIRK KINET, „Syrien“, 763; ROBERT MURRAY, *Symbols*, 4; KARL PINGGÉRA, „Syrien“, 450 (zu Κοίλη Συρία, Σύρα, Συρία, Σύριος und Σύρος). – JULIUS ASSFALG, „Arabische Sprache“, 35; DERS., „Syrische Schrift“, 474–475; DERS., „Syrische Sprache“, 475; CARL BROCKELMANN, *Grammatik*, 4; HUBERT KAUFHOLD, „Kirche des Ostens“, 67; DERS., „Syrisch-orthodoxe Kirche“, 479; MICHAEL LATTKE, *Oden*, Bd. 3, XIII–XIV; NÖLDEKE, *Grammatik*, 1 (zur syrischen Schrift und Sprache). – HAN [HENDRIK] J. W.

Die von den Griechen als Syr(i)er bezeichneten Menschen nannten sich selbst „Aramäer“. Συρία ist der griechische Name für Syrien, mit Σύρα und Σύρος (auch Σύριος) werden Syr(i)er bezeichnet, als Adjektiv bedeutet Σύριος syrisch. Bei Herodot (z.B. 1,105; 2,17; 7,63) wird Syrien im Süden noch nicht von Palästina begrenzt. Syrien ist später weder auf die von Pompeius errichtete Provinz noch auf den Norden Mesopotamiens samt der östlichen Provinz Adiabene einzuschränken, weil so das zweisprachige Gebiet in und um Antiochien ausgeschlossen würde. Die zur semitischen Sprachengruppe gehörende syrische Sprache entwickelte sich in zwei Dialekten. Der östliche Dialekt wurde von den zum persischen Reich gehörenden Nestorianern gebraucht, der westliche von den unter römischer Herrschaft stehenden monophysitischen Jacobiten. Wenn wir von syrischem Christentum sprechen, meinen wir letztlich die Syrisch Sprechenden und Schreibenden Mitglieder der Kirche. Viele Syrer waren und sind bis heute auch anderer Sprachen mächtig (Griechisch, Lateinisch, Persisch, Arabisch).

Die wichtigsten Zentren des sehr früh christianisierten syrischen Gebiets waren nicht Antiochien (z.B. Apg 11,19–26) und Damaskus (z.B. Apg 9,2–27), sondern einerseits Edessa (Westsyrer), andererseits Nisibis, Arbel und Seleukia (Ostsyrer), wie ich in meinem früheren Beitrag ebenfalls ausführlicher gezeigt habe. Zur syrischen Übersetzungsliteratur gehören in erster Linie die Bibelübersetzungen: Tatians *Diatessaron* (Evangelium der Gemischten), Vetus Syra (Evangelium der Getrennten), Peschitta (Revision der Vetus Syra), Philoxeniana (Revision der Peschitta) und Harklensis. Auch apokryphe und pseudepigraphische Schriften wurden aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt (z.B. die *Oden Salomos*). Zur syrischen Originalliteratur vor Rabbūlā von Edessa (gest. 436) gehören das *Buch der Gesetze der Länder*, die *Thomasakten*, die Werke des syrischen Weisen (σοφός) Aphrem/Ephraem/Ephrem (306–374), das anonyme *Buch der Stufen* (*Liber Graduum*) und Aphrahats 23 ܐܦܪܗܬܐ (*taḥw̄yātā*).

Die Bezeichnung des nach 345 gestorbenen syrischen Verfassers ܐܦܪܗܬܐ (*Aḫraḥat*) als „der persische Weise“ bzw. als „Jakob, der persische Weise“ ist handschriftlich bezeugt. Im Griechischen wurde sein Name zu Ἀφραάτης, im Lateinischen zu Aphraates. Ich benutze hier wiederum die vereinfachte Umschreibung des syrischen Namens.

1.2. Aphrahats ܐܦܪܗܬܐ (*taḥw̄yātā*) und seine Quellen

Aphrahat, dieser in hohem Ansehen stehende *Sapiens Persa*, wohnte und wirkte im westlichen Sasanidenreich (vielleicht als Bischof in der Adiabene), war aber nicht irani-

DRIJVERS, „Addai“, 184–185; ANDREAS FELDTKELLER, „Syrien II“, 587–589; MARTIN ILLERT, *Doctrina*, 21–23; HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 638–643, Karten 2–4; KINET, „Syrien“, 764; MURRAY, *Symbols*, 4–8; JOSEF RIST, „Antiocheia“, 23; ANDREA SCHMIDT, „Syrische Literatur“, 468 (zu Syrien, den literarischen Zentren und der Abgarlegende in der *Doctrina Addai*). – SEBASTIAN P. BROCK, „Bibelübersetzungen“, 182–184 (zur Peschitta des AT) und BARBARA ALAND, „Bibelübersetzungen“, 190–194 (zur Vetus Syra, Peschitta, Philoxeniana und Harklensis des NT). – LATTKE, *Oden*; DERS., *Odes*; JOSEF RIST, „Oden“, 395 (zu den *Oden Salomos*). – SEBASTIAN P. BROCK, „Literatur“, 2003, 2005 (zu Übersetzungen ins Syrische und syrischer Originalliteratur). – WINFRIED CRAMER, „Bardanes“, 93; HENDRIK DRIJVERS, „Bardanes“, 207; MICHAEL LATTKE, *Hymnus*, 343–345 (zu Bardaisān). – HAROLD W. ATTRIDGE, „Thomasakten“, 378; JOHAN FERREIRA, *Hymn*, 4–6; ROBERT McLACHLAN WILSON, „Apokryphen“, 346–348 (zu den *Thomasakten* und zum Perlenlied). – ANTON BAUMSTARK, *Geschichte*, 30–31; GEORG GÜNTER BLUM, „Afrahat“, 625; PETER BRUNS, *Unterweisungen*, 35, 41–42, 44–46, 524, 579–580; LATTKE, *Hymnus*, 345–346 (zu Aphrahat). – PETER BRUNS, „Ephraem“, 1352; LATTKE, *Hymnus*, 347–353; ROBERT MURRAY, „Ephraem“, 756–759 (zu Ephraem). – PETER NAGEL, „Liber graduum“, 307; SCHMIDT, „Syrische Literatur“, 470 (zum *Liber Graduum*).

scher, sondern semitischer Herkunft.³ Sicher ist, dass er sich wie ܐܦܪܗܐܬ (ʿAḫrēm) zu den ehelosen und asketischen „Bundessöhnen“ (vgl. 6,4; 6,8 u.ö.) rechnete, wobei die genaue Bedeutung des Begriffs ܐܦܪܗܐܬ (ʿihīdāyē) ebenso umstritten ist wie der doppeldeutige Begriff ܩܝܡܐ (qyāmā).⁴

Die Übersetzung der von Aphrahat selbst verwendeten Werkbezeichnung ܐܦܪܗܐܬ (taḥwītā) durch „demonstratio“ (Parisot), „demonstration“ (Duncan) oder „Darlegung“ (Blum, Bruns) kommt der Sache am nächsten. Die Übersetzung durch „Homilie“ (Bert; vgl. Wright's *Homilies*) oder „Unterweisung“ (Bruns) ist weniger passend.⁵

In Appendix I steht wiederum eine Übersicht der Titel aller 23 ܐܦܪܗܐܬ (taḥwyātā) in lateinischer und deutscher Übersetzung.⁶ *Dem.* 12 gehört zu den zwölf akrostichischen Darlegungen (11–22), die in den Jahren 343–344 verfasst wurden. Während die ersten zehn in den Jahren 336–337 geschrieben wurden, stammt *Dem.* 23 aus dem Jahre 345.⁷ Als Appendix II erscheint eine thematische Gruppierung der 23 Darlegungen, die auf eine Anregung von John D'Alton⁸ zurückgeht. So wird sichtbar, dass *Dem.* 12 die zweite der antijüdischen Darlegungen ist, deren „first English translations“ sich auch bei Jacob Neusner finden.⁹ Nach Aphrahats eigenen Angaben in 22,25 bilden Darlegungen 11–13 eine kleine Untergruppe, in deren Zentrum *Dem.* 12 steht: „Nach der (Darlegung) über die Hirten habe ich über die Beschneidung geschrieben, deren sich das Volk der Juden rühmt. Nach der (Darlegung) über die Beschneidung habe ich über das Pascha geschrieben und über den vierzehnten Tag. Nach der (Darlegung) über das Pascha habe ich über den Sabbat geschrieben, auf den die Juden so stolz sind“ (P. 1,1041,15–20; Br. 519–520).¹⁰

³ Zu der eleganten und bilderreichen Sprache von Aphrahat vgl. BLUM, „Afrahat“, 626; PETER BRUNS, „Aphraates“, 3; JERZY WOŹNIAK, „Metapherverständnis“, 281–287. Zu beachten ist wiederum die folgende Warnung von ROBERT MURRAY, „Rhetoric“, 85: „Aphrahat may be a Persian and ignorant of Greek, but he inherited more of hellenistic culture than simply the calendar reckoned in 'years of the Greeks'“.

⁴ Vgl. SHAFIQ ABUZAYD, „Virginity“, 133; BLUM, „Afrahat“, 626, 632 (mit Belegen); BRUNS, *Unterweisungen*, 44–46; PETER NÄGEL, „Bundessöhne“, 153–154, der die „Bundessöhne“ als „Söhne der Auferstehung“ interpretiert, „da sie ja die Vita angelica in der Askese verwirklichten.“ Zur weiteren Diskussion vgl. LATCKE, „Taufe“, 1120, Anm. 44.

⁵ Warum „Unterweisungen“ statt „Darlegungen“ auf den Titelblättern von FC 5/1–2 erscheint, wird von Bruns nirgends erklärt.

⁶ Vgl. LATCKE, „Taufe“, 1132–1133. Zitierweise ähnlich wie dort: z.B. [*Dem.*] 12,6 (P. [= Parisot] 1,515–520 [syr./lat.]; Br. [= Bruns] 303–304 [dt.]). Bei einzelnen Wörtern und kürzeren Passagen eines Kapitels genügt ein Hinweis auf die syrische Spalte der Edition, gegebenenfalls mit Angabe der Zeile(n), z.B. „in Wahrheit“ am Anfang von 12,6 (P. 1,516,21; Br. 303). Die Spalten von Darlegung 23 stehen bei Parisot im zweiten Band (P. 2,1–150), gefolgt vom *Lexicon* (2,151–426), *Index analyticus* (P. 2,427–480) und *Syllabus locorum sacrae scripturae* (P. 2,481–486). Es ist zu beachten, dass ich hier die Abkürzung Br. für Bruns verwende, weil ich gelegentlich Bert zitieren werde, dessen Name nun durch B. abgekürzt wird. Seltener werde ich die Abkürzungen N. und W. für Neusner und Wright gebrauchen.

⁷ EDWARD J. DUNCAN, *Baptism*, 5. In der Edition von Parisot wird vokalisiertes *Serṭō* benutzt. Ich verwende hier wiederum (wie WILLIAM WRIGHT, *Homilies*, ܠܬܐܘܪܐܘܬܐ [ܐܦܪܗܐܬܐ] und *passim*) ʿEṣṣranglā mit einer Transkription von Klaus Beyer (vgl. LATCKE, *Oden*, Bd. 3, XIII–XIV).

⁸ John D'Alton ist PhD Student an der Monash University (Melbourne) und schreibt eine Dissertation über „Syrian Christian asceticism“ (<http://monash.academia.edu/JohnDALton>).

⁹ NEUSNER, *Aphrahat*, XI, 19–119. In Appendix II werden diese von Neusner übersetzten „Demonstrations“ durch Asterisk (*) gekennzeichnet.

¹⁰ Vgl. auch den Schluss von 13,1 (P. 1,541,15–20; Br. 315), der sich ebenfalls auf den Titel der 12. Darlegung bezieht. Sonst ist außer in Darlegung 12 nur noch zweimal in 11,12 vom ܦܥܫܐ (peṣḥā) die Rede (P. 1,501,27 und 1,504,3; Br. 296). Aphrahat stellt dort in typischer Weise dem „Pascha in der Ebene von Jericho“ das Pascha

In autobiographischer Weise nennt sich Aphrahat in 22,26 „Schüler der Heiligen Schriften“ (P. 1,1049,3–4; Br. 522), wodurch er die beiden biblischen „Testamente“ (P. 1,1045,18–19; Br. 521) als Quelle seiner Darlegungen bezeichnet.¹¹ Er zitiert die meisten Bücher des ersten (d.h. Alten) Testaments samt einigen Apokryphen. Welche Form der Präpeshitta und welche Targume ihm zur Verfügung standen, lässt sich immer noch nicht genau sagen. Wie wir später sehen werden, hat er statt der vier Evangelien des späteren (d.h. letzten/Neuen) Testaments¹² Tatians *Diatessaron* benutzt.¹³ Paulus, den Aphrahat auch als Verfasser des Hebräerbriefs betrachtet, spielt in den Darlegungen eine große Rolle.¹⁴ Apokalypse und katholische Briefe kommen bei ihm nicht vor, wohl aber Apostelgeschichte und der apokryphe Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus (III Kor), der „von der syrischen Kirche lange als kanonisch angesehen“ wurde.¹⁵ Eine direkte Abhängigkeit von rabbinischer Literatur und von Melitons *Passahomilie* ist nicht zu beweisen.¹⁶

unseres Erlösers Jesus „mit seinen Jüngern in Jerusalem“ gegenüber (B. 177–178; Br. 296, mit Hinweis auf Jos 5,10–12).

¹¹ Vgl. das Register der Bibelstellen bei BRUNS, *Unterweisungen*, 601–615.

¹² Schon Aphrahat gebraucht für die zwei Teile der Heiligen Schriften jeweils den Plural der Begriffe *ܩܕܡܝܐ* (*qadmāyā*) und *ܗܪܝܐ* (*hrāyā*), deren Bedeutung „first, fore; early, primitive, ancient“ bzw. „later, after, hinder“ ist (J. PAYNE SMITH, *Dictionary*, 11, 490).

¹³ Vgl. schon jetzt die abgewogene Zusammenfassung von TITZE BAARDA, *Gospel Quotations*, 346, bei WILLIAM L. PETERSEN, *Diatessaron*, 310. Petersen (45) weist mit Recht hin auf *Dem.* 1,10 (P. 1,21,8–9; Br. 87), wo Joh 1,1 als „Anfang des Evangeliums“ zitiert wird. Der syrische Wortlaut dieser Übersetzung von Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος stimmt mit der Peschitta überein.

¹⁴ „Das Fehlen von 2 Thess mag Zufall sein, der Philemonbrief fehlt auch bei Ephräm“ (BRUNS, *Unterweisungen*, 49). Zur Abhängigkeit Aphrahats von Paulus vgl. JOHN H. CORBETT, „Pauline Tradition“, 20–32, bes. 30.

¹⁵ BRUNS, *Unterweisungen*, 49–50. „Der Briefwechsel war durch die armenische Bibel und durch den Kommentar Ephraems des Syrer[s] zu den Paulusbriefen (ebenfalls armenisch erhalten) bekannt“ (WILHELM SCHNEEMELCHER, „Paulusakten“, 197), noch bevor der griechische Papyrus Bodmer X im Jahre 1959 veröffentlicht wurde.

¹⁶ Vgl. BLUM, „Afrahat“, 628; MICHAEL LATTKE, „Haggadah“, 348; NEUSNER, *Aphrahat*, 150–195. Ob Aphrahat eine syrische Übersetzung der sogenannten *Passahomilie* (Περὶ πάσχα) des Quartadecimaners Meliton von Sardes gekannt hat, lässt sich nicht sagen (vgl. STUART GEORGE HALL, *Melito*, xlvii, zu den syrischen Fragmenten; KURT ALAND/HANS-UDO ROSENBAUM, *Repertorium* II/1, 359–384, zu den griechischen Papyri). Die Gegenüberstellung von καινὸν καὶ παλαιόν (§ 2 u.ö.), der Gegensatz von τύπος und ἀλήθεια (§ 7 u.ö.) sowie die Wendungen τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον (§ 11 u.ö.) und τὸ πάσχα τῆς σωτηρίας (§§ 69, 103) zeigen jedenfalls gewisse Ähnlichkeiten mit Aphrahat. Zu Meliton als „Quartodezimaner“ (sic) vgl. GERARD A. M. ROUWHORST, „Bemafest“, 398–399, 406–407; zu seiner „Passa-Homilie“ vgl. BERNHARD LOHSE, *Passafest*, 15–16, 55, 75–76, 81, 90. Lohse hält „Quartadecimaner“ für „[d]ie korrekte Schreibweise“ der von „Quartadecimani“ abgeleiteten Bezeichnung derer, „die die quarta decima (sc. des Mondmonats) einhalten“ (*Passafest*, 9). Ich übernehme seine Schreibweise hier und werde die „spätere Wortbildung“ mit „Quarto-“ sowie die Schreibung mit „-dezimaner“ nur in Zitaten benutzen. Ich komme auf den Quartadecimanismus am Ende meines Beitrags zurück.

2. Aphrahats ܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ (*taḥwītā d-ḡeṣḡā*)

2.1. Terminologisches

Der syrische Begriff ܩܘܪܕܢܐ (*peṣḡā*)¹⁷ häuft sich in der 12. Darlegung, nachdem er am Ende der 11. Darlegung in Bezug auf den Gegensatz zwischen ܕܘܫܘܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ (*Yeššū' bar-Nūn*) und ܕܘܫܘܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ (*Yeššū' pārōqan*) zweimal vorkam, um auf das alttestamentliche „Pesach“ (פסח [*pèsah*])¹⁸ und das neutestamentliche „Pascha“ (πάσχα) hinzuweisen. Da das Hauptgewicht bei Aphrahat nicht auf dem „Pesach“ der hebräischen Bibel liegt und die syrischen Bibelübersetzungen stärker auf dem Griechischen als auf dem Hebräischen basieren, habe ich statt „Passa“ (wie in der Zürcher Bibel)¹⁹ das etwas schillernde Wort „Pascha“ gewählt für die Übersetzung von ܩܘܪܕܢܐ (*peṣḡā*), mit Variationen wie „Paschafeier“ oder „Paschalamm“. Hätte Aphrahat statt ܩܘܪܕܢܐ (*peṣḡā*) das griechische Fremdwort ܩܘܪܕܢܐ (*paskā*)²⁰ gewählt, wäre die Wahl von „Pascha“ noch begründeter. Die Entstehung der Umschreibung „Passa“ wurde folgendermaßen erklärt: „*Pèsah*, jüd.-aramäisch *pishā*, griech. *πάσχα* (daraus, mit Assimilierung des Kehllauts an *s* Passa) bedeutet sowohl die

¹⁷ In der Überschrift meines Beitrags habe ich ܩܘܪܕܢܐ (*peṣḡā*) bewusst vermieden, um das Katalogisieren und Zitieren zu erleichtern.

¹⁸ Zum ersten Vokal des hebräischen Wortes als „offenes e, è ... in betonter Silbe“ vgl. WILHELM GESENIUS/EMIL KAUTZSCH, *Grammatik*, 37–38. Ich vermeide also die im Deutschen manchmal gebrauchte Umschreibung des von Ex 12,11 bis 2 Chr 35,18 ca. 50mal vorkommenden Wortes durch *pəsah*. In der Septuaginta wird das hebräische Wort in den meisten Fällen durch *πάσχα* übersetzt. In 2 Chr wird es 12mal durch *φασεχ* und 6mal durch *φασεκ* wiedergegeben (ohne Akzente in der Handausgabe von Rahlfs). Auch in Jer 38,8 LXX steht *φασεκ* (ohne hebräisches Äquivalent in Jer 31,8). Zu *φασέκ/φασέχ* vgl. EDWIN HATCH/HENRY A. REDPATH, *Concordance*, 1425; zu *φασεκ/φασεχ* vgl. ECKHART OTTO, „*pəsah*“, 668. Die Vulgata hat im NT immer „pascha“, im AT mit wenigen Ausnahmen (z.B. Num 9,6; Ez 45,1) „phase“ mit dem Zusatz „id est transitus“ in Ex 12,11 (vgl. auch Ex 12,27). Die Diskussion über die englische Fehlbezeichnung (misnomer) „Passover“ (so auch NEUSNER, *Aphrahat*, 31–40 in den Überschriften, trotz seiner eigenen Wortbildung „paschal sacrifice“) überlasse ich gerne den englischsprachigen Kolleginnen und Kollegen. Ich stelle nur fest, dass keine sprachliche Verwandtschaft zwischen dem aus „pass over“ gebildeten Kunstwort und „Passa“ besteht. Ähnliches gilt für die zufällige Nähe zwischen „Pascha/Passa“ und „Passion“. Auf die selbst gestellte Frage τί ἐστὶν τὸ πάσχα; („What is the Pascha?“) lautet eine der frühchristlichen Antworten: „from suffer (*patheîn* [παθεῖν]) comes suffering (*páschein* [πάσχειν])“ (HALL, *Melito*, 22–23 [§ 46, lines 303–305]). Origenes kritisiert diese falsche Etymologie am Anfang seiner Schrift *περὶ πάσχα* (BERND WITTE, *Schrift des Origenes*, 88–89).

¹⁹ Die Lutherbibel von 1545 hat im AT meistens „Passah“ („Passahopfer“ in Ex 12,27) und im NT für *πάσχα* „Ostern“, „Osterfest“ und „Osterlamb“. In frühen Drucken von Luthers Traktaten erscheint übrigens auch „Passach“ neben „Passah“, wobei nicht klar ist, ob diese Schreibweise von Luther stammt oder von Druckern (z.B. MARTIN LUTHER, *Das dise Wort*, 16). Vielleicht ist es ein Hinweis darauf, dass „Passah“ ausgesprochen werden sollte wie „Passach“ (Passah), was darin Unterstützung findet, dass in der Transkription des hebräischen Alphabets in Grammatiken des 16. Jahrhunderts, z.B. denjenigen von SEBASTIAN MÜNSTER, *Institutiones* [1524] und *Grammatica* [1543], „h“ für „He“ und „Heth“ (sic) gebraucht wird. In der Weimarer Ausgabe des Traktats *Daß diese Wort Christi* stehen abwechselnd „passa“ und „passah“ (WA 23 [1901] 38–320, bes. 98–99). Weder „Passah“ noch „Passach“ ergeben einen Sinn. Dass Martin Luther 1545 „Osterfest“ (Ex 34,25), „Ostern“ (Num 33,3) und „Osterlamb“ (2 Chr 30,18) in seine Übersetzung des AT hineingeschmuggelt hat, ist bemerkenswert. Diese Übersetzungen sind nun ebenso wie an den übrigen Stellen des AT zu „Passa“ verbessert worden (vgl. die revidierte EKD-Fassung der Lutherbibel von 1964 in der zweisprachigen Ausgabe der *Biblia Hebraica*, *Das Alte Testament Hebräisch-Deutsch*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt¹⁶ 1971).

²⁰ J. PAYNE SMITH, *Dictionary*, 452a (*πάσχα*). Beide Lesarten kommen vor im 21. Kapitel der *Didascalia Apostolorum*, z.B. MARGARET DUNLOP GIBSON, *Didascalia in Syriac*, ܩܘܪܕܢܐ – ܩܘܪܕܢܐ, bes. ܩܘܪܕܢܐ, Z. 17; „Passover“ in der englischen Übersetzung dieses Kapitels: GIBSON, *Didascalia in English*, 92–101. In den einschlägigen deutschen Wörterbüchern und Lexika finden sich die Einträge „Pascha“ (EKL³; NBL), „Passa“ (EKL¹⁻²; TRT³), „Passah“ (RE; LThK) und „Pesach“ (TRE).

Passafeier als auch das Passalam (Exod. 12, 13 wird P. mit *pasáh* ‚schonend vorübergehn‘ in Verbindung gebracht).²¹ Man hätte also im Deutschen auch für Aphrahat die Wahl zwischen „Pascha“ und „Passa“ (samt entsprechenden Wortverbindungen). Für „Pascha“ spricht letztlich die Tatsache, dass diese Umschreibung auch in den Übersetzungen von Georg Bert und Peter Bruns sowie in der Untersuchung von Paul Schwen erscheint.²²

2.2. Inhalt und Struktur von Dem. 12

Dem. 12 lässt sich aufgliedern in 13 Abschnitte, deren eigentliches Zentrum (12,6–8) später zur Debatte steht.²³ Aphrahat beginnt mit einer Nacherzählung von Ex 12,3–13 und sagt über die biblischen Israeliten (بنو اسرائيل [bnay ʾIsrāʾēl]): „Und sie aßen das Pascha am 14. im ersten Monat, das ist der Nisan, ... des Jahres“ (P. 1,508,4–6; vgl. B. 184 und Br. 299).²⁴ Im kurzen zweiten Abschnitt taucht in dieser Darlegung Aphrahats Lieblingsausdruck رآذآ (rāzā)²⁵ zum ersten Mal auf, und zwar in Bezug auf die Feier (wörtlich: das Tun, wie griech. ποιέω) des israelitisch-jüdischen Pascha mit sehr freien gemischten Zitaten aus Ex 12,43–46 und Dtn 16,5–8. In Abschnitt 3 nimmt Aphrahat den Plural von رآذآ (rāzā) wieder auf und verneint emphatisch die rhetorische Frage, ob Israel heute, d.h. in der Zerstreuung „inter gentes alienas“ fern von Jerusalem, überhaupt „das Geheimnis des Pascha“ feiern darf (P. 1,508–509; B. 185; Br. 300).²⁶ Er bezieht sich dabei auf das noch zur Zeit Jesu geltende Gesetz von Dtn 16,2,5 (s.o. zu Dem. 11,12) und benutzt allerlei Zitate und Anspielungen für seine Argumentation (Ez 4,13–14; Hos 2,11; 3,4; Jer 3,16; 12,7–9; Dtn 32,21), die in folgendes Urteil gegenüber dem jüdischen „Disputationspartner“ (Br. 55) mündet: „If you make the paschal sacrifice anywhere in your settlement, you do it in transgression of the commandment“ (P.1,512,9–11; N. 33).²⁷ Abschnitt 4 handelt von

²¹ HERMANN L. STRACK, *Passafest*, 5*. Hinter der Schreibweise „Passah“ (HERMANN L. STRACK, *Einleitung*, 39–40) steht wahrscheinlich die Duden-Diktatur, die bis heute mächtig ist. Es ist nicht anzunehmen, dass Strack seine Meinung von 1911 zehn Jahre später geändert hätte. Selbst in Werken und Artikeln von Joachim Jeremias ist der Wechsel zwischen „Passa“ und „Passah“ zu beobachten. Sein letztes Wort in dieser Sache: „Die Schreibung Passah (mit Schluß-h) ist falsch“ (JOACHIM JEREMIAS, *Abendmahlsworte*, 9; vgl. LOHSE, *Passafest*, 9). „Pascha“ (Pas-cha) steht neben „Passah, Passa“ nun auch im Duden online und wird als „ökumenische Form von: Passah“ bezeichnet. Die vom Duden empfohlene Schreibung „Passah“ sollte ein für alle Mal verschwinden und ersetzt werden durch „Pascha“ und/oder „Passa“. Über die Varianten „Pesach“ und „Pessach“ (oder gar „Peßach“) sollen sich diejenigen streiten, die mit hebräischer Bibel und sonstiger jüdischer Literatur zu tun haben.

²² BERT, *Homilien*, 179–195; BRUNS, *Unterweisungen*, 297–313; SCHWEN, *Afrahat*, 104–106. Selbst ein bedeutender Alttestamentler, der das „Pesach“ in Bezug auf Quellen, Ursprung und Geschichte untersucht hat, bezeichnete „Ostern als das christliche Pascha“ (HERBERT HAAG, *Pascha*, 133–136).

²³ Die Übersetzung von Bert (B.) gliedert sich in 8 statt 13 Paragraphen. Die Gliederungen von Bruns und Neusner richten sich nach Parisot und stimmen überein. Angaben wie 12,6–8 gelten also nur für Br., N. und P., nicht für B.

²⁴ Durch die Übersetzung „essen“ (Br. 299) statt „assen“ (B. 184) wird der Eindruck erweckt, dass Aphrahat schon hier von seinen Zeitgenossen redet. Der Monat نيسان (*Nisān*) war der Monat der Blumen (Br. 299; N. 32) oder Blüten (B. 184); vgl. J. PAYNE SMITH, *Dictionary* 99 („flower, blossom“).

²⁵ Zur Bedeutung vgl. die Übersicht in LATTKE, „Taufe“, 1123–1124 (mysterium, secretum, typus, sacramentum).

²⁶ Hier irrt Aphrahat, weil es zu seiner Zeit schon die häusliche „Sederfeier“ gab, bei der „nach der Zerstörung des Tempels nichts Fundamentales verlorengegangen ist“ (FRANZ SCHNIDER, „Pesach II“, 238).

²⁷ Vgl. NEUSNER, *Aphrahat*, 123–149 („Aphrahat on Judaism“), bes. 127: „His occasional animadversions to the ‘debater of the people’, however, may well have been literary artifices, as in Justin and Celsus-Origen.“

der „Kirche der Völker“ (P. 1,512,19), auch bezeichnet als „Kirche aus den Völkern“ (P. 1,513,5–6) und „Kirche unter den Völkern“ (P. 1,513,10–11; Br. 301–302). Mit Zitaten aus Psalmen und Prophetenbüchern wird die Ankündigung der „Kirche“ (= „Gemeinde“ [B. 187; „Versammlung“ [Br. 302]] ins AT verlegt. Dem jüdischen „Volk“ (vgl. Dtn 32,21; Röm 10,19) werden die nichtjüdischen „Völker“ gegenübergestellt (P. 1,513,21–22; B. 187; Br. 302), indem für beide Größen der Begriff ܐܡܡܐ (*ammā*) gebraucht wird. Abschnitt 5 ist Überleitung und handelt noch nicht direkt von der christlichen Paschafeier.²⁸ Dem ersten Volk, d.h. Israel, wurde das „Symbol“ (ܠܝܚܐ [rāzā])²⁹ des „Pascha“ (ܦܝܫܗܐ [pešhā]) gegeben, dessen „Wahrheit“ (ܫܪܐܪܐ [šrārā]) nun zur Zeit Aphrahats „unter den Völkern verkündigt wird“ (P. 1,516,2–5; B. 187; Br. 302). Dass es ein großer „Festtag“ (ܝܘܡܐ ܕܪܒܘܢܐ ܕܝܘܡܐ ܕܝܘܡܐ [yawmā rabbā d-‘ad‘ēdā]) ist (P. 1,516,7; B. 187; Br. 302), gilt für Juden und Christen, aber über das „Wie“ seiner Observanz gibt es viel Verwirrung. Höhepunkt dieses Abschnitts ist die folgende begründende und überleitende Aussage, an die später Abschnitt 9 anknüpft: „Denn das wahre Lamm (ܦܝܫܗܐ ܕܫܪܐܪܐ [pešhā d-šrārā]) ist unser Erlöser“ (P. 1,516,8–9; Br. 303; vgl. „Lamm“ in Dtn 12,3–5; s.o. 12,1).

Auf den Anfang von Abschnitt 6 komme ich später zurück. Dem Bericht über das Paschamahl unseres Erlösers bzw. Herrn mit seinen Jüngern in der Nacht des 14. (Nisan), d.h. in der Nacht nach dem den 13. Nisan beschließenden Abend, folgen Bemerkungen über seine Gefangennahme, Verurteilung und Kreuzigung, obwohl er schon vorher durch die Gabe seines Leibes und Blutes „unter die Toten gerechnet“ worden war (P. 1,517,10.20; Br. 304). Seine Auferstehung erfolgte nach drei Tagen bzw. am dritten Tag nach seinem Sein „unter den Toten“ (P. 1,517,23; Br. 304) „zu der Zeit, da er seinen Leib und sein Blut seinen Jüngern überreicht hatte“ (B. 189).³⁰ Im nächsten Abschnitt zitiert Aphrahat mit direkter Anrede eines jüdischen – und wohl fiktiven – „Weisen“ (ܫܠܝܫܐ [šallīšā]) den Text von Mt 12,40 als Beweis für „die drei Tage und die drei Nächte, die unser Erlöser unter den Toten war“ (P. 1,520,6–8.15–18; B. 189; Br. 304–305). Er erwähnt wiederum den Weggang des Judas in der Nacht (vgl. vύξ in Joh 13,30) und beschließt Abschnitt 7 mit folgender Wiederholung: „In der Nacht des Sonntags (ܝܘܡܐ ܕܫܘܢܝܐ [hād b-šabbā]) stand er auf von den Toten“ (P. 1,521,6–7; vgl. B. 189; Br. 305; N. 36: „on the night of [= before] Sunday“).³¹ Der längere Abschnitt 8 (P. 1,521–526; B. 189–190; Br. 305–307) stellt in typischer – und manchmal etwas weithergeholter – Weise Jüdisches („jene“, „sie“, „Israel“) und Christliches („wir“ bzw. „uns[er]“) gegenüber, was sich am einfachsten tabellarisch darstellen lässt (Appendix III).

In Abschnitt 9 will Aphrahat in Anknüpfung an Abschnitt 5 seinen im „Briefton“ mit „mein Lieber“ (ܫܠܝܫܐ [šallīšā])³² angeredeten Adressaten genauer „über dieses Paschalamm (ܦܝܫܗܐ ܕܫܪܐܪܐ [pešhā d-šrārā]) belehren“ (P. 1,525,6; Br. 307). Er bezieht das

²⁸ Gegen NEUSNER, *Aphrahat*, 34, der „[t]he Christian Passover“ schon mit 12,5 beginnen lässt.

²⁹ Oder „Geheimnis“, d.h. „sein Vorbild, sein Typus“ (B. 187).

³⁰ „Mit dieser Chronologie hat APHRAHAT das biblische Drei-Tage-Schema genau eingehalten“ (BRUNS, *Unterweisungen*, 304, Anm. 7).

³¹ Man kann also eigentlich nicht sagen: „Hier bei Aphra[h]at fehlt in der Paschafeier die Feier der Auferstehung noch vollständig“ (BERT, *Homilien*, 179). Zum ersten Tag in der Woche vgl. J. PAYNE SMITH, *Dictionary*, 127 und 558.

³² Zum „Briefton der Schreiben“ Aphrahats vgl. BRUNS, *Unterweisungen*, 37. Von 1,1 an kommt diese Anrede oft vor, allein in dieser Darlegung fünfmal (12,2.3.5.10.11). Wie 12,11 zeigt, handelt es sich bei diesem Adressaten nicht um einen Juden.

„eine Haus“ von Ex 12,4 auf die „Gemeinde“ (B. 190) bzw. „Kirche Gottes“ (P. 1,525,8; Br. 307) und nennt dies eines der großen רָזְזֵי (*rāzē*), d.h. „Geheimnisse“ (B. 191) oder „Symbole“ (P. 1,525,23; Br. 307), zu welchen er natürlich auch das „wahre Lamm Christus“ rechnet ($\text{לֶמְנַחֵם דְּאַרְבָּעָה יָמֵי} [\text{?emrā dā-šrārā mšihā}]$; P. 1,525,24). Nach Zitaten aus Ex 12, Eph 6,16–17 und Joh 19,36 kommt er auf die Taufe³³ zu sprechen, der die Teilnahme „am Leib und Blut Christi“ folgt. Auf die eucharistischen Begriffe פַּגְרָא (*paḡrā*) und דְּמָא (*dmā*) komme ich später zurück. Auch Abschnitt 10 handelt vor allem von der Taufe.³⁴ Die johanneische Fußwaschung unseres Erlösers (פְּרֹדְקָא [*pārōqan*], s.o.) „in der Paschanacht“ ist „Symbol für die Taufe“ ($\text{רָזְזֵי דְּמַמְדִּיטָא} [\text{rāzā d-ma'mūdītā}]$; P. 1,528,25; Br. 308). Erst am Ende dieses Abschnitts „gab er ihnen seinen Leib und sein Blut“ (P. 1,532,13–14; B. 192–193; Br. 309). Die negative Israel-Typologie unter Berufung auf 1 Kor 10,1 gehört dabei zu den eher hinkenden Vergleichen. Abschnitt 11 dient als eine Art Rückblick, in dem Aphrahat „zur Verteidigung gegen die Juden“ auf „die Zeit des Paschafestes“ zurückkommt (s.o. 12,1) und in eigenartiger Weise mit allerlei alttestamentlichen Stellen wie in 12,3 beweisen will, dass das entsprechende „Gebot“ (פּוּקְדָנָא [*puqḏānā*]) von den Juden übertreten wurde und wird (P. 1,532,22; 533,2; B. 193; Br. 310).

Abschnitt 12 ist zunächst dem jetzigen „Zeitpunkt des Pascha“ ($\text{זַבְנָא דְּפֶשְׁחָא}$ [*zabnā d-ḡešḡā*]) gewidmet (P. 1,533,22; Br. 311), über den sich offenbar einige Söhne (und Töchter) in der Gemeinde bzw. Kirche des Adressaten den Kopf zerbrechen. Zusammenfassend heißt es: „Unser großer Tag ist der Freitag“ (P. 1,536,7–8; Br. 311; vgl. den Anfang von 12,8 in Appendix III). Wenn nun „der Tag des Pascha des Leidens unseres Erlösers“ ($\text{יָוֵם דְּכַוְנָא דְּפֶשְׁחָא דְּחַשְׁשֵׁה}$ [*yawmā d-ḡešḡā d-ḡašḡeh*]) auf einen Sonntag fällt, muss er nach dem Gesetz (וָדוּמָא [*vómos*]) am Montag gefeiert werden, um eine ganze Woche lang Observanz in seinem Leiden und im Ungesäuerten zu üben (אַק דְּתֶנְיָר [*ak d-tetḡar*]), wegen der „sieben Tage der ungesäuerten Brote“ (פַּתִּירֵי [*paṡṡirē*]; vgl. τὰ ἄζυμα) nach dem eigentlichen Paschatag (P. 1,533,24–26; 536,1–3; B. 194; Br. 311). Auf Aphrahats Chronologie der drei Tage zwischen dem Paschamahl Jesu am vierzehnten Nisan und seiner Auferstehung am sechzehnten komme ich später zurück. Für unser Thema ist seine Behauptung wichtig, „dass beim Anbruch des vierzehnten unser Herr das Pascha gefeiert [wörtl.: getan] und gegessen und getrunken hat mit seinen Jüngern“ (P. 1,536,25–537,2; B. 194). Abschnitt 13 ist eigentlich wichtiger für das Thema „Taufe“ als für unser Thema.³⁵ Aber nur hier spricht Aphrahat von $\text{בִּרְכָתָא דְּקֻדְשָׁא}$ (*burkātā d-quḏšā*), was zweideutig durch „Einssegnungen des Heiligen“ (B. 195) und unrichtig durch „blessings of the Holy One“ (N. 40) übersetzt wird.³⁶ Auch die Übersetzung durch „benedictiones consecrationis“ (P. 1,537,14; 538,13) ist zu frei. Richtig ist die Wiedergabe durch „die heiligen Segnungen“ (wörtl.: „die Segnungen der Heiligkeit“), die sich wahrscheinlich auf die „Eucharistie“ beziehen (Br. 56, 312).³⁷ Damit komme ich zur Sache dieses Beitrags.

³³ Vgl. dazu LATTKE, „Taufe“, 1125, 1128, 1134.

³⁴ Vgl. LATTKE, „Taufe“, 1122, 1125, 1126 (Korrektur: רָזְזֵי), 1129, 1131, 1134.

³⁵ Vgl. LATTKE, „Taufe“, 1135.

³⁶ Besonders oft gebraucht Aphrahat den Singular בִּרְכָתָא (*burkātā*), etwas seltener den Plural (vgl. P. 2,189). Der Begriff קֻדְשָׁא (*quḏšā*) erscheint auch recht häufig, natürlich nur im Singular (vgl. P. 2,368), und wird hier in üblicher Weise adjektivisch benutzt.

³⁷ Diese Stelle findet sich nicht bei SCHWEN, *Afrahāt*, 104–106 („Das Herrenmahl“), dessen unbestimmter Urteil ich nicht zustimmen kann: „Aus der engen Verbindung, in der (sic) Afrahāt das Abendmahl mit dem Pascha bringt – in XII ist bald das Abendmahl, bald das Osterfest das christliche Gegenstück zum jüdi-

3. Einsetzung und Vollzug der christlichen Paschafeier

3.1. Der Einsetzungsbericht in Dem. 12,6

Paul Schwen hat recht: „Der Wichtigkeit nach an zweiter Stelle steht das Herrenmahl. Ein eigentlicher Name dafür wird nicht genannt; wiederum bildlich bezeichnet es Afrahat als das Geheimnis (Sakrament) im Brote des Lebens“, wenn er in 11,12 (s.o.; P. 1,504,5–6; B. 178; Br. 296) in Bezug auf das Pascha Jesu mit seinen Jüngern in Jerusalem sagt: **ܘܝܬܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ** (*u-yab tammān rāzā b-laḥmā d-ḥayyē*).³⁸ In 12,6 bezieht sich Aphrahat auf die Tatsache, dass Jesu letztes Essen vor seiner Passion am jüdischen Pèsah-Fest stattfand (πάσχα im NT Mk 14,1; Mt 26,2; Lk 22,1) und ein Paschamahl war (πάσχα im NT Mk 14,16; Mt 26,18–19), an dem das Paschalamm geschlachtet und verzehrt wurde (πάσχα im NT Mk 14,12.14; Mt 26,17; Lk 22,11.15; vgl. Joh 18,28).³⁹ Genauer gesagt, bezieht sich Aphrahat auf die von Bernhard Lohse unter Einbeziehung von 1 Kor 5,6–8 schön beschriebene „älteste christliche Passafeier“.⁴⁰

Aphrahat leitet seinen Einsetzungsbericht dergestalt ein, dass er das Essen des Paschalammes (**ܩܘܪܝܢ** [*peṣḥā*]) irrigerweise in die „Nacht des Vierzehnten“, d.h. den „Abend vor dem 14. Nisan“ verlegt.⁴¹ In dieser Nacht „vollzog“ (wörtl. tat) er seinen Jüngern „in Wahrheit das Zeichen des Pascha“ (**ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ ܩܘܪܝܢ** [*āteh d-peṣḥā ba-šrārā*]; P. 1,516,21; Br. 303).⁴² Was auf den Weggang des Judas (vgl. Joh 13,30) folgt, stelle ich in Appendix IV tabellarisch dar („Einsetzungsbericht in Dem. 12,6“), indem ich gleichzeitig versuche, die griechische Vorlage des *Diatessaron* zu rekonstruieren, was natürlich mit einigen Fragezeichen zu versehen ist. Aphrahats vollständiger Text mit Transkription (P. 1,516,23–517,4)⁴³ wird in diesem Appendix von oben nach unten gelesen.⁴⁴ Um diesen eucharistischen Einsetzungsbericht kritisch beurteilen zu können, im Vergleich mit den Einsetzungsberichten des griechischen Neuen Testaments einerseits und ihren syrischen Übersetzungen in der Peschitta⁴⁵ andererseits, füge ich diesem Appendix zwei weitere hinzu, nämlich Appendix V („Joh 13,30 und die Einsetzung der Eucharistie bei Paulus und den Synoptikern in der Peschitta mit Varianten von C [sy^c] und S [sy^s]“)⁴⁶ und Ap-

schen Pascha –, könnte man fast den Schluß ziehen, daß die österliche Abendmahlsfeier die einzige im Jahre war“ (106).

³⁸ SCHWEN, *Afrahat*, 104; zur „Taufe“, dem wichtigsten Sakrament, und zum „Taufritus“ vgl. 103–104.

³⁹ Vgl. dazu z.B. die Diskussion von BÖSEN, *Jesusmahl*, 26–29 („Ein Paschamahl?“).

⁴⁰ LOHSE, *Passafest*, 101–112.

⁴¹ SCHWEN, *Afrahat*, 109; vgl. auch Dem. 12,1.8.12. Die „Differenzen der evangelischen Berichte über den Tag der Kreuzigung sowie über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern sind hier bei Aph[rahat] vollständig aufgehoben“ (BERT, *Homilien*, 180). Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass Aphrahat Tatians *Diatessaron* benutzt hat (181); vgl. schon THEODOR ZAHN, *Forschungen* I, 75.

⁴² Zum Begriff **ܩܘܪܝܢ** (*āṭā*) statt **ܩܘܪܝܢ** (*rāzā*) vgl. LATTKE, „Taufe“, 1124. Das Abendmahl ist für Aphrahat sozusagen ein weiteres σημεῖον Jesu; vgl. σημεῖα ποιεῖν im NT, z.B. Joh 9,16.

⁴³ Die Lesung *ḥdattē* (P. 1,517,1) ist zu korrigieren zu *ḥdattā*.

⁴⁴ Die einzelnen syrischen Wendungen werden natürlich von rechts nach links gelesen, ihre Transkriptionen nach der Methode von Klaus Beyer von links nach rechts.

⁴⁵ Ich benutze diese vereinfachte Transkription (vgl. Peshitta oder Peshitto im Englischen) statt **ܩܘܪܝܢ** (*Pšittā* oder *Pšittā?*); vgl. NÖLDEKE, *Grammatik*, 20 (§ 26.B) zu **ܩܘܪܝܢ**.

⁴⁶ Auch hier sind den syrischen Texten als Lesehilfe Transkriptionen beigegeben. Außerdem habe ich in den Synoptiker-Texten der Peschitta (sy^p) die vorhandenen Varianten aus der Vetus Syra (NESTLE/ALAND²⁷, 24*–25*) aufgeführt. Zu einer dieser Varianten in Mk 14,25 vgl. MICHAEL LATTKE, „Lesart“.

pendix VI („Einsetzungsbericht in einigen Übersetzungen von Tatians *Diatessaron*“).⁴⁷ Dann wird sofort sichtbar, dass es sich bei Aphrahats Einsetzungsbericht um einen gekürzten Text handelt, für den vor allem eine syrische Version des *Diatessaron* benutzt wurde. Möglich ist, dass Aphrahat dabei auch einen Blick auf eine syrische Version der Paulusbriege geworfen hat. Es ist zu beachten, dass die Peschitta jüngerer Datums ist als die *Vetus Syra* und Tatians *Diatessaron*. Eine – oder gar die ursprüngliche – syrische *Diatessaron*-Version ist ebensowenig erhalten wie eine griechische Vorlage bzw. Version derselben.⁴⁸ Aus Ephraems Kommentar zum *Diatessaron* lässt sich leider für den Wortlaut des Einsetzungsberichts sehr wenig gewinnen.⁴⁹

Die Erwähnung des Weggangs des Judas gehört zum *Diatessaron*. Fast alle Einzelstücke unseres Einsetzungsberichtes stammen auch aus dieser Harmonie, die ich der Einfachheit halber als „Vorlage“ Aphrahats bezeichne. Die erste Auslassung betrifft eine syrische Entsprechung von Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν (Mt 26,26) bzw. Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν (Mk 14,22), die sich nicht genau rekonstruieren lässt (vgl. Appendix V). Dass Jesus das Brot brach (ἔκλασεν), stand sicher auch in der Vorlage (كسّر [qṣā]). Diese Tatsache wird unterstützt durch die Übersetzungen des *Diatessaron* (vgl. Appendix VI) und durch „brak“ im Heliand (4634).⁵⁰ Die Reihenfolge der Aufforderung zu nehmen und zu essen und der Deutung des Brotes als Leib hat Aphrahat vielleicht deshalb vertauscht, weil er „ihr alle“ (كلحم [kullkōn]) aus dem folgenden Deutewort schon hierher gestellt hat (vgl. πάντες in Mt 26,27). Statt des Trinkgefäßes in seiner Vorlage (sicher كح [kāsā] für ποτήριον) erwähnt er den „Wein“ (سحر [hamrā]), der nur indirekt in den Einsetzungsberichten des Neuen Testaments (vgl. ἄμπελος in Mk 14,25; Mt 26,29; Lk 22,18) und im *Diatessaron* („Weinstock“ u.ä.) vorkommt.⁵¹ Dadurch wird die Aussage „Dies ist mein Blut“ eindeutig auf das Element „Wein“ übertragen. Die beiden Verben „Dank sagen“ und „segnen“ in Aphrahats Vorlage (vgl. Appendix VI), die sicherlich auf εὐχαριστήσας (Mk 14,23; Mt 26,27) und εὐλογήσας (vgl. Mk 14,22; Mt 26,26) basieren, werden hier auf das eine auch im Brot-Wort gebrauchte Verb reduziert (بارك [barrek]). Wahrscheinlich ist es in diesem Fall Entsprechung von εὐχαριστήσας und nicht von εὐλογήσας. Die Wiederholung von „er gab“ (جاب [yab]; in der Peschitta sogar in 1 Kor 11,25; ἔδωκεν in Mk 14,23 und Mt 26,27) hat sich Aphrahat auch gespart und konnte so das auf αὐτοῖς basierende indirekte Objekt (لῶن [lhōn]) eindeutig mit ومار (w-emar) verbinden (wie εἶπεν αὐτοῖς in Mk 14,24 im Gegensatz zur Zweideutigkeit von ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων in Mt 26,27). Die

⁴⁷ Stichproben in der lateinischen und altdeutschen Übersetzung des *Diatessaron* ergeben, dass πάσχα (vgl. syr. peṣḥā) durch „pascha“ (ERNST RANKE, *Codex Fuldensis*, 137) bzw. „ostrun“ (EDUARD SIEVERS, *Tatian*, 234, 401) wiedergegeben wird, wobei „ostrun“ gleichbedeutend ist mit „Ostern“. Im *Heliand* wird unterschieden zwischen dem „jüdischen Pascha“ (Giudeono [4459] bzw. Iudeono pāscha [4562]) und dem „Gastmahl“ Jesu mit seinen Jüngern (gōma [4529, 4541, 4549, 4560, 4562, 4632, 4644]) am „Abend“ (āband [4554]); vgl. OTTO BEHAGHEL, *Heliand*, 155–161, und 249, 267, 278 im Wörterbuch, wo „pāscha“ mit „Ostermahl“ und „Osterfest“ übersetzt wird.

⁴⁸ Das griechische *Diatessaron*-Fragment aus Dura führte zu der Folgerung „that even if he [i.e. Tatian] did not originally compose his harmony in Greek, he would have translated it into Greek almost at once, and so have issued it in Syriac and Greek from the outset“ (CARL H. KRAELING, *Fragment*, 17).

⁴⁹ Vgl. CHRISTIAN LANGE, *Ephraem*, 524–528, aber auch 689 im Register s.v. Eucharistie.

⁵⁰ Vgl. BEHAGHEL, *Heliand*, 160. Eine weitere Unterstützung lässt sich aus Ephraems Kommentar gewinnen, der nicht nur vom Brechen des Brotes, sondern sogar vom Brechen des Leibes spricht (vgl. LANGE, *Ephraem*, 527). Soweit ist Aphrahat nicht gegangen.

⁵¹ Zum „Wein“ in Ephraems Kommentar vgl. LANGE, *Ephraem*, 526.

Aufforderung zum Trinken (Mt 26,27) und das Trinken selbst (Mk 14,23), die sich auch in der Vorlage fanden, hat Aphrahat ebenfalls ausgelassen. Das Blut-Wort selbst bereitet die größten Schwierigkeiten, weil auch die erhaltenen Versionen des Diatessaron von einander abweichen (vgl. Appendix VI) und die Peschitta einen Mischtext aus 1 Kor/Lk und Mk/Mt bietet (vgl. Appendix V). Hinzu kommt, dass C (sy^c) und S (sy^s) im Text von Mt 26,28 mit Aphrahat dergestalt übereinstimmen, dass das griechische Fremdwort διαθήκη nicht im Genitiv erscheint (ܠܘܕܝܩܐ [d-diyatēqē]), sondern als Apposition gleichgesetzt wird mit dem für die Vielen⁵² vergossenen Blut (ܠܘܕܝܩܐ ܠܘܕܝܩܐ [diyatēqē ḥdattā] = ἡ καινή διαθήκη in 1 Kor 11,25; Lk 22,20). Ganz ausgelassen hat Aphrahat die Harmonisierung von Mk 14,25 (vgl. Mt 26,29) und Lk 22,18, die in seiner Vorlage stand (vgl. Appendix VI) und für die es in 1 Kor 11,25 keine Entsprechung gibt. Den Abschluss seines Einsetzungsberichts hat er aus seiner auf dem Brot-Wort von Lk 22,19 basierenden Vorlage zitiert und gleichzeitig wohl einen Blick auf Paulus geworfen (1 Kor 11,25). Dafür spricht, dass er den Nebensatz ὁσάκις ἐὰν πίνητε (ܠܘܕܝܩܐ ܦܝܢܝܬܐ, ܕܘܕܝܩܐ ܕܘܕܝܩܐ [kol 'emmat d-šātēn 'attōn]) für seine Zwecke umgewandelt hat in ܠܘܕܝܩܐ ܦܝܢܝܬܐ, ܕܘܕܝܩܐ ('emmat d-meṭkannšīn 'attōn).⁵³ Damit ist nicht mehr nur vom Trinken die Rede, sondern vom Zusammenkommen bei der Paschafeier generell.⁵⁴ Die Fortsetzung des eigentlichen Einsetzungsberichts lautet folgendermaßen (P. 1,517,4–9; Br. 303):

Unser Herr war noch nicht gefangengenommen worden. Dieses sprach unser Herr und erhob sich, nachdem er das Pascha vollzogen, seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Trank gegeben hatte [vgl. βρώσις und πόσις in Joh 6,55], und ging mit seinen Jüngern zu dem Ort, wo er gefangengenommen wurde.

Auf die seltsame Ansicht, dass Jesus durch das Essen seines Leibes und das Trinken seines Blutes unter die Toten gerechnet wird (P. 1,517,9–10; B. 188; Br. 304), habe ich oben schon hingewiesen.⁵⁵

3.2. Vollzug der christlichen Paschafeier

Die Fortsetzung des Einsetzungsberichts im weiteren Sinne weist nur darauf hin, dass der Herr vor seiner Kreuzigung eigenhändig „seinen Leib zur Speise“ und „sein Blut zum Trank“ gab (P. 1,517,11–13; B. 188). Aphrahat macht keinerlei Anstalten, dieses noch einige Male wiederholte Essen und Trinken⁵⁶ zu erklären. Er ist weit entfernt vom Streit über die

⁵² Zu ܠܘܕܝܩܐ (saggīyē) = οἱ πολλοί mit und ohne Objektzeichen ܕ (l-), allerdings nur das direkte Objekt betreffend, vgl. NÖLDEKE, *Grammatik*, 222 (§ 288.C).

⁵³ Diese „auffällige Form“ bei Aphrahat ist „eine freie Umbildung von 1.Kor. 11,25“ (JEREMIAS, *Abendmahlsworte*, 135); zu „Tatians Diatessaron“ vgl. 133–136.

⁵⁴ Zum reflexiven Passiv von συναγω vgl. BAUER, *Wörterbuch*, 1561 („sich versammeln, zusammenkommen“); zum Ethpa. von ܦܝܢܝܬܐ (knaš) vgl. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus*, 1771.

⁵⁵ Vgl. die passendere Übersetzung samt Diskussion von SCHWEN, *Afrahath*, 105: „wessen Fleisch man ißt und dessen Blut man trinkt, wird unter die Toten gerechnet“. Die richtige Bemerkung von BRUNS, *Unterweisungen*, 304, Anm. 6 („Dies bedeutet, wenn Christus seinen Leib zur Speise gibt, daß er dann bereits als tot anzusehen ist“), passt nicht so recht zu seiner Übersetzung: „Wer nämlich seinen (eigenen) Leib aß und sein Blut trank, wurde unter die Toten gerechnet“ (303–304).

⁵⁶ Vgl. z.B. BRUNS, *Unterweisungen*, 304–305, 306, 308–309.

Realpräsenz⁵⁷ und versteht ebenso wie Ephraem⁵⁸ „Leib“ und „Blut“ symbolisch.⁵⁹ Beim Gebrauch der Begriffe ܠܝܒܐ (‘*lībā*) und ܪܝܒܐ (*rāzā*) denkt er nicht nur isoliert an die Substanzen Brot und Wein,⁶⁰ sondern schließt auch immer die Handlungen des Gebens und Nehmens⁶¹ mit ein. Die Frage, ob die Elemente (Brot und Wein) Leib (oder gar Fleisch) und Blut des Herrn *bedeuten* oder *sind*, kommt gar nicht auf.⁶² Wäre er mit dieser Frage konfrontiert worden, hätte er wahrscheinlich mit orientalischer Betonung der Realität ähnlich wie im Westen Augustinus die Symbolik des gesamten Gedächtnismahls unterstrichen und noch einmal darauf hingewiesen, dass es sich bei dieser Gedächtnisfeier um eine Reduzierung und Umformung eines jüdischen Festes handelt. Ihr Ursprung liegt für Aphrahat, der ja Tatians *Diatessaron* benutzte, in der Nacht der Fußwaschung (vgl. Joh 13,1–30). Ihre Wiederholung fand ganz sicher jährlich⁶³ statt, wahrscheinlich aber öfter (am Morgen oder am Abend) beim regelmäßigen Zusammenkommen der Gemeinden

⁵⁷ Vgl. die verschiedenen Beiträge zu HERMUT LÖHR, *Abendmahl*, bes. VOLKER LEPPIN, „Ringeln“, 100–130. Es fällt auf, dass in diesem Sammelband Ephraem und Aphrahat nicht behandelt werden.

⁵⁸ Vgl. z.B. LANGE, *Ephraem*, 367–368, der betont ܪܝܒܐ (*rāzā*) mit „Sakrament“ übersetzt.

⁵⁹ Manches von dem, was Hofius über die „Gabeworte“ (nicht „Deuteworte“) in der paulinischen „Herrenmahlsparadosis“ sagt, gilt auch für Aphrahat, z.B. dass die „Elemente“ Brot und Wein „vom Akt der feierlichen Benediktion wie auch vom Akt der Austeilung und Kommunion nicht zu trennen“ seien (OTFRIED HOFIUS, „Herrenmahl“, 205, 224) oder dass „von einer Substanzidentität von Brot und Leib Christi einerseits und Wein und Blut Christi andererseits [...] keine Rede sein“ könne, sie aber dennoch „Gaben von überirdischer, himmlischer Herkunft und Art“ darstellten (227, mit Hinweis auf πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα in 1 Kor 10,3–4). Der Aufsatz von Hofius gehört zum Besten, was über „Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis“ (1 Kor 11,23b–25) geschrieben worden ist. Leider findet sich bei ihm auch nichts zu Aphrahat. Seine Meinung hätte gut zu dem gepasst, was er zur ostsyrischen „Epiklese“ sagt und aus der „ostsyrischen Apostel-Anaphora“ zitiert (235–237).

⁶⁰ Da in *Dem.* 12,6 gar nicht vom Kelch die Rede ist, sondern ausdrücklich vom Wein, ist die folgende Bemerkung irreführend: „Ob man im Kelche Wein, oder mit act. Thom. 21 Wasser ausspendete, läßt sich bei Afrahat nicht ausmachen“ (SCHWEN, *Afrahat*, 105).

⁶¹ Vgl. im Deutschen den Begriff Nahrungsaufnahme.

⁶² Eine solche Frage stellt sich im Syrischen viel weniger als im Griechischen und Lateinischen, weil es kein direktes Äquivalent für die Kopula ἔστιν bzw. *est* gibt. Dies gilt auch für eine etwaige aramäische Urform der Abendmahlsurkunde Jesu. Zum Streit mit Zwingli um „ist“ und „bedeutet“ in Bezug auf den „Leib“ vgl. z.B. LUTHER, *Das dise Wort*, 15–16, wo er den Schweizer Reformator „Zwingel“ nennt.

⁶³ Aphrahat gehört damit zu denjenigen, die eine wurzelhafte, wenn auch nicht ungebrochene Verbindung zwischen dem christlichen Osterfest und dem alttestamentlich-jüdischen Pascha vertreten (vgl. GRUSEPPE VISONÀ, „Ostern“, 518). „Das christliche Ostern kommt demnach im Verlauf des 2. Jh. zu seiner vollen Ausformung durch das Aufgehen des jüdenchristlichen Passafestes in den christlichen Sonntag und die Vereinigung des Sachgehaltes von Passa und Pfingstzeit (πεντηκοστή). Die entscheidende Trennungslinie verlief nicht zwischen Passa und Ostern, sondern zwischen jüdischem und christlichem Passa, und das bestimmende Moment dieser Scheidung ist die Typologie“ (519–520). Dass die „alte christliche Festbezeichnung“ πάσχα bzw. *pascha* „in den romanischen Sprachen“ fortlebt, wurde schon im Deutschen Wörterbuch von J. und W. Grimm in Frage gestellt: „PASCH, pasche, *m. und n., plur.* paschen, *nd. und md.* ostern ... — *ital.* pasqua und *franz.* pâque gehen auf eine mit pasqua (*weide d. h. ende der fasten*) vermischte *lat. form* pasqua ... zurück“ (Bd. 13, Sp. 1481 [online, Zugang 22.4.2013]).

zu diesem Zweck.⁶⁴ Es hat ja in diesen ostsyrischen Gemeinden „eine Sonntagfeier nicht gefehlt“ (vgl. P. 1,533,25–26; B. 194).⁶⁵

In seiner grundlegenden Studie *Messe und Herrenmahl* kommt Lietzmann auf Aphrahat zu sprechen, und zwar in dem auch für unser Thema wichtigen Kapitel XIII: „Abendmahl und Passamahl“.⁶⁶ Obwohl er mit guten Gründen die weit verbreitete „Meinung“ ablehnt, „daß der Ritus des christlichen Abendmahls in dem des jüdischen Passah seine Wurzeln und sein Vorbild habe, ebenso wie auch das letzte Mahl Jesu, bei dem die Stiftung erfolgte, ein Passamahl gewesen sei“, stellt er fest, „daß die älteste Gemeinde das jüdische Passah wirklich noch feierte und daß sich daraus in mannigfach gegliederter Stufenfolge das Osterfest entwickelt hat“.⁶⁷

Über die liturgische Gestaltung der jährlichen christlichen Paschafeier erfahren wir von Aphrahat gar nichts. Abgesehen von Teilen des neutestamentlichen Einsetzungsberichts (s.o. Abschnitt 3.1) erfahren wir aber auch nichts über die liturgische Gestaltung der regelmäßigen Eucharistie(feier).⁶⁸ Welcher Name für diese mindestens jeden Sonntag (vgl. *Dem.* 12,12) stattfindende Feier in den ostsyrischen Gemeinden vor und nach Aphrahat gebraucht wurde, wissen wir nicht. Es ist kaum anzunehmen, dass diese Feier den umständlichen Namen **ܩܘܪܒܢܐ ܕܠܗܡܐ ܕܗܝܝܝܐ** (*rāzā b-laḥmā d-ḥayyē*) trug, d.h. „Symbol/Sakrament im Brot des Lebens“ (*Dem.* 11,12; P. 1,504,5–6; Br. 66, 296).

3.3. Aphrahat und der altkirchliche Paschastreit

Zum Abschluss soll ganz kurz skizziert werden, in welcher Weise Aphrahat in den großen und äußerst verworrenen Zusammenhang des altkirchlichen Paschastreits gehört, in dem der Quartadecimanismus eine herausragende Rolle spielte.⁶⁹ „Der Terminus

⁶⁴ „Wir haben nicht die geringste Spur davon, dass die Eucharistie je als das neue Passa nur einmal jährlich gefeiert wurde“ (EDUARD SCHWEIZER, „Das Herrenmahl“, 354). Die Diskussion über „[die] älteste Form des Herrenmahles“ (352–359) kann hier auf sich beruhen. Für Aphrahat war Jesu letztes Essen mit seinen Jüngern ein „Passamahl“ (352); vgl. dazu DUNCAN, *Baptism*, 104–107. Es ist erstaunlich, dass in einem Buch über „Early Christian Meals“ (HAL TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal, passim*) über Pascha, Eucharistie oder Herrenmahl praktisch nichts zu finden ist. Besseres Augenmaß beweist JENS SCHRÖTER, *Nehmt*, 131–151 („Das Abendmahl im Kontext: Religiöse Gemeinschaftsmähler in der jüdischen und griechisch-römischen Antike“); vgl. dort auch 160–163 („Wann und wie feierten die frühen Christen das Abendmahl?“).

⁶⁵ SCHWEN, *Afrahat*, 112. Zum „Ursprung der christlichen Sonntagsfeier“ vgl. GEORG KRETSCHMAR, „Abendmahlsfeier“, 239.

⁶⁶ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 211–230.

⁶⁷ LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 211. Seine Folgerung aus *Dem.* 12,8 (P. 1,521,14–15), dass in Ostsyrien „zur Osterzeit auch das Essen ungesäuertes Mazzen üblich gewesen sei“ (211, Anm. 1), geht an der Tatsache vorbei, dass Aphrahat dem jüdischen, 7 Tage lang wirklich gegessenen Ungesäuerten nur metaphorisch „unser Ungesäuertes“ gegenüberstellt, und zwar als „das Fest unseres Erlösers“ (B. 189). Für die liturgische „Formel τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμα μου, ἡ καινὴ διαθήκη“ weist er hin auf *Dem.* 12,6 (P. 1,516,27–517,1; Br. 303), „wo sicherlich die altsyrische Liturgie vorliegt“ (217, Anm. 1). Zur Einordnung dieser Liturgie in den Prozess der „Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen“ vgl. auch HANS LIETZMANN, *Kleine Schriften* III, 3–27.

⁶⁸ Vgl. MURRAY, *Symbols*, 393 s.v. „Eucharist“ im General Index; SEBASTIAN P. BROCK, „Liturgy“, 250. Man könnte auch von „Abendmahl“ und „Abendmahlsfeier“ sprechen (BERT, *Homilien*, 181, 183–184; zu diesen beiden Begriffen vgl. die umfassenden Artikel von KRETSCHMAR, „Abendmahl“, bes. 59–60, 77–83, und „Abendmahlsfeier“, bes. 230–241, 257–260) oder abwechseln zwischen „Herrenmahl“ und „Abendmahl“ (SCHWEN, *Afrahat*, 104–106, der mit Recht den Begriff „Meßopfer“ abweist).

⁶⁹ Vgl. immer noch ADOLF HILGENFELD, *Paschastreit*, 215–320 („Der Quartadecimanismus und der römische Katholicismus im Streite über das christliche Pascha“), 321–400 („Das allmälige Absterben des Quar-

Q[uartodezimaner] geht auf die lat[einische] Übersetzung *quarta-* bzw. *quartodecimani* (5. Jh.) des häresiolog[ischen] Begriffs τεσσαρεσκαίδεκατίται (um 375) zurück u[nd] wird auf völlig versch[iedene] als Minderheiten unterlegene Parteien bes[onders] im Osterfeststreit des 2.–8. Jh. angewandt“, z.B. auch auf „Syrier des 3./4. Jh. mit unklarem Brauch“.70 Schauen wir zunächst auf das Ende des Streits im 4. Jahrhundert nach dem „Konzil zu Nicäa“ und der „Synode zu Antiochien“:

Zu derselben Zeit war in Mesopotamien ein Mönchsorden verbreitet, den Epiphanius (haer. 70) nach seinem Stifter Audius die Audianer nennt [...]. Sie feierten das jüdische Passah (Epiphan. l. c. § 9) und beriefen sich dafür auf eine apostolische Anordnung (Epiphan. l. c. § 10: παραφέρουσι τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν); [...] Die auch in Antiochien bestehende und von Chrysostomus bekämpfte Neigung, den Konzilsbeschlüssen zum Trotz an dem uralten Brauch festzuhalten, erstreckte sich demnach auch auf Mesopotamien. Für etwa dieselbe Zeit besitzen wir in Aphraates (hom. XII) einen Zeugen, der uns die kirchliche Sitte Ostsyriens, die sich von der mesopotamischen schwerlich unterschieden haben wird, mit genügender Deutlichkeit kennen lehrt.⁷¹

Die von Preuschen genannte „Anordnung“ bzw. „Anweisung“ stammt letztlich ebenso wie Aphrahats „gekünstelte Berechnung“ aus „Didascalia syriaca c. 21“, wobei „das seltsame Mißverständnis“ in Bezug auf den „14. Nisan“ und „15. Nisan“ auf seine eigene Rechnung geht.⁷² Gegen Ende dieses Kapitels heißt es: „Wherever, then, the Fourteenth of the Pascha falls, so keep it; for neither the month nor the day squares with the same season every year, but is variable.“⁷³

Was die vor mehr als 60 Jahren erschienene, aber immer noch als Standardwerk zu bezeichnende Untersuchung von Bernhard Lohse betrifft, muss ich mich hier mit einigen Anregungen zur weiteren Lektüre begnügen. Die wichtigsten Quellen zu den Quar-

todecimanismus und die völlige Ausbildung der katholischen Paschafeier“, bes. 372–400 („Der Quartodecimanismus nach der Synode zu Nicäa“). Im Gegensatz zu Melito von Sardes (250–287) kommt Aphrahat bei Hilgenfeld nicht vor. Es ist erstaunlich, dass es weder in *RE* noch in *TRE* einen Artikel über die Quartodecimaner gibt. Darum kann ich zunächst nur auf kürzere Artikel hinweisen (z.B. ROLAND KANY, WOLFRAM KINZIG, BERNHARD LOHSE, JOHANNES QUASTEN, jeweils „Quartodezimaner“ bzw. „Quartadezimaner“, mit älterer und neuerer Literatur). In einer sehr dubiosen Veröffentlichung wird Aphrahat als „eastern Quartodeciman“ zitiert (RICHARDSON CLOVER, *Festivals*, 280 [Zugang archive.org am 22.4.2013]). Im Gegensatz zu Hilgenfeld und anderen benutze ich den Begriff „Quartodecimanismus“ (im Anschluss an LOHSE, *Passafest*), nicht „Quartodecimanismus“.

⁷⁰ KANY, „Quartodezimaner“. Wie LOHSE, *Passafest*, 9 auf das „Substantiv οἱ τεσσαρεσκαίδεκατίτες“ kommt, weiß ich nicht; vgl. GEOFFREY WILLIAM HUGO LAMPE, *Lexicon*, 1389: „Τεσσαρεσκαίδεκατίται, οἱ, *Quartodecimans*, celebrating Easter on 14th day of paschal moon without reference to day of the week, i.e. on same day as Passover“. Dieser Begriff begegnet im 4. Jahrhundert bei Epiphanius, z.B. Panarion haer. 50 (GCS 31 [1922] 244–248).

⁷¹ ERWIN PREUSCHEN, „Passah“, 733–734.

⁷² PREUSCHEN, „Passah“, 734, vgl. 728. Für Epiphanius waren die Anhänger des Mesopotamiers Αὐδιος laut eigenem Inhaltsverzeichnis ἀφηνιασμός καὶ σχίσμα, οὐ μὲν τοὶ ἀρεσις. Zu unserem Thema heißt es dort, dass sie nicht nur Bischöfe tadelten (ψέγοντες), ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ Πάσχα ποιεῖν ἰδιαζόντως, ὅτε οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσιν (vgl. GCS 37 [1933] 232). „Als Epiphanius seinen Bericht schrieb (ca. 375), war die Sekte auch im Heimatlande so gut wie erloschen“ (GUSTAV KRÜGER, „Audianer“). Kap. 21 der um ein Jahrhundert früher entstandenen und vor allem in syrischer Sprache erhaltenen Διδασκαλία findet sich bei GIBSON, *Didascalia in Syriac*, ܡܨܕܘܟܘܬܐ, und *Didascalia in English*, 92–101; vgl. auch FRANCISCUS XAVIERIUS FUNK, *Didascalia*, I, 270–289.

⁷³ RICHARD HUGH CONNOLLY, *Didascalia*, 192; diese englische Übersetzung ist Online zugänglich: <http://www.earlychristianwritings.com/text/didascalia.html>. Denselben syrischen Begriff ܡܨܕܘܟܘܬܐ (*peṣḥā*) bzw. ܡܨܕܘܟܘܬܐ (*paškā*) übersetzt Connolly übrigens mit „Pascha“ (christlich) und „Passover“ (jüdisch).

tadecimanern werden in deutscher Übersetzung zitiert (allen voran natürlich Eusebius, Kirchengeschichte V 23–25) und ein ausführlicher „Überblick über die Geschichte der Diskussion über die Quartadecimaner“ gegeben.⁷⁴ Zur Frage, „ob Jesu letztes Mahl ein Passamahl war oder nicht“, kommt Aphrahat als einer derjenigen vor, die diese Frage bejahen.⁷⁵ „Die entscheidende Fragestellung“ ist für Lohse diese: „Woher rührt die Tradition der Quartadecimaner?“⁷⁶ Als erstes Zwischenergebnis kann er unter Kritik von Euseb Folgendes festhalten:

Das Entscheidende ist auf jeden Fall, daß die quartadecimanische Frage hauptsächlich eine innerrömische Angelegenheit war. Hier mußten Verschiedenheiten des Brauches und der Feier bald zum Problem werden. [...] Kleinasien wurde nur insofern in Mitleidenschaft gezogen, als die dortigen Quartadecimaner sich den unrechtmäßigen Übergriffen des römischen Bischofs gegen die römischen Quartadecimaner widersetzen.⁷⁷

Als zweites Zwischenergebnis stellt Lohse „vier wesentliche Punkte beim quartadecimanischen Passa“ zusammen:

1. Ihr Passa wird durch Fasten begangen, und zwar fasten sie für die Juden, damit Gott ihnen ihre Schuld vergeben möge.
2. Ex. 12 wird vorgelesen und ausgelegt.
3. Sie erwarten die Wiederkunft des Herrn am Passa.
4. Gegen 3 Uhr morgens werden die Agape und die Eucharistie gefeiert, vermutlich als christliches Passamahl in dem Sinne von „Marana tha“.⁷⁸

Das dritte Zwischenergebnis folgt unmittelbar und bezieht sich auf den dritten Hauptteil über die „Tradition der Quartadecimaner“ (89–112):

Außerdem läßt sich mit Sicherheit sagen, daß die Einzelzüge des quartadecimanischen Passa auf palästinische Tradition zurückgehen. Darauf weist nicht nur die Tatsache, daß man den 14. Nisan einhielt. Vielmehr hatten wir auch bei der Fastenpraxis, der Lesung von Ex. 12 und der eschatologischen Erwartung der Quartadecimaner gesehen, daß es sich um palästinische Traditionen handelt.⁷⁹

Im vierten und letzten Hauptteil (113–137) vergleicht Lohse das (ursprüngliche) quartadecimanische Passafest mit dem (sogenannten) römischen Fest und zeigt „die völlige Verschiedenheit beider Feste“ auf:

[H]ier ein Passa mit der Parusie-Erwartung und dem stellvertretenden Fasten für die Juden, dort ein Fest zur Erinnerung an die historischen (sic) Ereignisse der Erlösung. Das römische Fest hat einen völlig anderen Sinn als das quartadecimanische.⁸⁰

⁷⁴ LOHSE, *Passafest*, 9–40.

⁷⁵ LOHSE, *Passafest*, 18–19.

⁷⁶ LOHSE, *Passafest*, 34–38.

⁷⁷ LOHSE, *Passafest*, 62 (meine Hervorhebung), Ende der „Klärung von Vorfragen“ (41–62): „Datum der Feier“, „Berechnen der Fasten“, „σωτήριον πάσχα“ und „Heimat der Quartadecimaner“.

⁷⁸ LOHSE, *Passafest*, 89, Ende des Kapitels zum „Verlauf des Festes“ (62–89).

⁷⁹ LOHSE, *Passafest*, 89. Auf den Abschnitt „Die älteste christliche Passafeier“ (101–112) hatte ich schon hingewiesen (s.o. 3.1. Der Einsetzungsbericht in Dem. 12,6). Aber auch die Abschnitte „Judaismus in Kleinasien im 2. Jahrhundert“ (94–98) und „Der Gebrauch des jüdischen Festkalenders in der ältesten Kirche“ (98–101) enthalten wertvolle Beobachtungen.

⁸⁰ LOHSE, *Passafest*, 121. Der wichtige „Ausblick auf die Geschichte des Passa-Osterstreites“ (122–130) enthält leider nichts zu Aphrahat und endet mit dem Hinweis auf „Theodoret von Kyros (um 450 n. Chr.)“, der nur recht vage von einer Gruppe berichtet, „die noch die alte Tradition pflegt“ und „τοῦ πάθους τὴν μνήμην“ begeht (129). „Dies ist die letzte Nachricht, in der wir von den Quartadecimanern Näheres hören“ (130). Im

William L. Petersen, Spezialist für das *Diatessaron*, beruft sich für seine Behauptung, „Aphrahat is ... a Quartodeciman“, auf G. A. M. Rouwhorst.⁸¹ Letzterer hat sich in dieser Sache allerdings differenzierter geäußert:

Ausserdem kann man aus einer präzisen Analyse der zwölften Demonstratio von Aphraates ableiten, dass die persischen Christen irgendwann einmal, wahrscheinlich vor dem nicaenischen Konzil, Quartodezimaner gewesen sind, an einem bestimmten Moment ihr Passafest vom 14. Nisan auf den Freitag nach diesem Datum verlegt haben und dass erst dann bei ihnen die Karwoche entstanden ist, die mit einem der Auferstehung gewidmeten Ostersonntag abgeschlossen wurde.⁸²

Aphrahat selbst kann man schon deshalb nicht als einen Quartodezimaner bezeichnen, weil er in *Dem.* 12,8 das christliche Pascha auf den „Tag des großen Leidens“, d.h. auf Freitag, den 15. Nisan verlegt (P. 1,521,10–11; Br. 305). Später betont er noch einmal: „Unser großer Tag ist der Freitag“ (12,12: P. 1,536,7–8; Br. 311). Damit wird relativiert, was er in 12,12 über den Ursprung der Paschafeier sagt: „[M]it Anbruch des Vierzehnten aß er zusammen mit seinen Jüngern das Pascha, dem Gesetz Israels gemäß. Am Freitag, dem Vierzehnten, wurde über ihn Gericht gehalten bis zur sechsten Stunde, und drei Stunden lang hing er am Kreuz, stieg zu den Toten hinab in der Nacht, mit welcher der Fünfzehnte anbrach. Am Sabbattag, das ist der Fünfzehnte, war er unter den Toten. In der Nacht, mit der der erste Wochentag anbrach, das ist der Sechzehnte, erstand er“ (P. 1,536,13–22; Br. 311).

Aphrahat gehört also eigentlich weder zu denjenigen, die „auf Grund sehr alter Überlieferung glaubten, man müsse den 14. Tag des Mondes, an welchem den Juden die Opferung des Lammes befohlen war, als Fest des Erlösungspascha (ἐπι τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς) feiern“, noch zu denjenigen, die verordneten, „daß das Geheimnis (μυστήριον) der Auferstehung des Herrn an keinem anderen Tage als am Sonntag gefeiert werden dürfe“ (Eusebius, Kirchengeschichte V 23,1–2).⁸³ Dies führte den deutschen Übersetzer Georg Bert zu folgendem Urteil: „In der vorliegenden Homilie finden wir eine Paschafeier dargestellt und vertheidigt, die in den Paschastreitigkeiten der ersten Jahrhunderte eine besondere und eigenthümliche Stellung einnimmt, die sich sowohl von derjenigen der Quartodecimaner als auch von der römischen Feier unterscheidet.“⁸⁴

Schlussstil fasst Lohse die „Bedeutung der Quartodecimaner für die Geschichte des Urchristentums“ zusammen (138–141) und hebt noch einmal (auch im Druck) hervor, dass das Passafest der Quartodecimaner „nichts anderes als die Passafeier der Urgemeinde“, ja „das älteste und legitime christliche Passafest“ gewesen sei (139).

⁸¹ PETERSEN, „Christology“, 249, 255.

⁸² ROUWHORST, „Bemafest“, 398, mit „Vergleich der Passatheologie von Aphraates und Ephraem mit der [Theologie,] die sich in der Homilie des Quartodezimaners Melito befindet“; vgl. auch 406–407 die Gründe für „den quartodezimanischen Charakter der Homilie Melitos“.

⁸³ HEINRICH KRAFT, *Eusebius*, 267; zu den Einfügungen aus dem griechischen Text vgl. GCS 9,1 (1903) 488.

⁸⁴ BERT, *Homilien*, 179; sehr ähnlich, aber ohne Zitat, BRUNS, *Unterweisungen*, 297. „Übrigens scheint Aphraates auch Leute zu kennen, die am Freitag jeder Woche trauern und am 14. jeden Monats feiern [...]. Doch läßt sich nicht mehr erkennen, ob und wie sich etwa diese Sitte erhalten hat“ (PREUSCHEN, „Passah“, 734).

Appendix I

Aphrahats ܐܘܪܗܝܬܐ (*taḥwyātā*): Titelübersicht

PARISOT	BRUNS
Ⲁ. De fide (P. 1,5–46)	1,1–20 Über den Glauben (Br. 80–97)
Ⲁ. De caritate (1,47–96)	2,1–20 Über die Liebe (99–118)
Ⲁ. De ieiunio (1,97–136)	3,1–16 Über das Fasten (120–135)
Ⲁ. De oratione (1,137–182)	4,1–19 Über das Gebet (137–155)
Ⲁ. De bellis (1,183–238)	5,1–25 Über die Kriege (157–179)
Ⲁ. De monachis (1,239–312)	6,1–20 Über die Bundessöhne (182–213)
Ⲁ. De paenitentibus (1,313–360)	7,1–27 Über die Büsser (215–234)
Ⲁ. De resurrectione mortuorum (1,361–406)	8,1–25 Über die Auferweckung der Toten (236–54)
Ⲁ. De humilitate (1,407–442)	9,1–14 Über die Demut (255–269)
Ⲁ. De pastoribus (1,443–466)	10,1–9 Über die Hirten (270–279)
Ⲁ. De circumcissione (1,467–504)	11,1–12 Über die Beschneidung (282–296)
Ⲁ. De paschate (1,505–540)	12,1–13 Über das Pascha (299–313)
Ⲁ. De sabbato (1,541–572)	13,1–13 Über den Sabbat (314–326)
Ⲁ. Exhortatoria (1,573–726)	14,1–50 Über die Ermahnung (330–392)
Ⲁ. De distinctione ciborum (1,727–758)	15,1–9 Über die Unterscheidung der Speisen (393–405)
Ⲁ. De gentibus quae loco populi suffectae sunt (1,759–784)	16,1–8 Über die Völker anstelle des Volkes (406–416)
Ⲁ. De Christo Dei filio (1,785–816)	17,1–12 Über den Messias, dass er der Sohn Gottes ist (418–429)
Ⲁ. Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate (1,817–844)	18,1–12 Gegen die Juden über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit (431–440)
Ⲁ. Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri (1,845–892)	19,1–13 Gegen die Juden, die da sagen, es sei für sie bestimmt, versammelt zu werden (441–459)
Ⲁ. De sustentatione egenorum (1,893–930)	20,1–19 Über die Armenversorgung (460–474)
Ⲁ. De persecutione (1,931–990)	21,1–23 Über die Verfolgung (476–497)
Ⲁ. De morte et novissimis temporibus (1,991–1050)	22,1–26 Über den Tod und die letzten Zeiten (499–523)
Ⲁ. De acino (2,1–150)	23,1–69 Über die Beere (526–580)

Appendix II

Aphrahats ܐܘܪܗܝܬܐ (*taḥwyātā*): Gruppierung

Gruppierung (©John D'Alton)	Darlegungen (* = Engl. Übers. bei Neusner)
Christian basics	1, 2

Gruppierung (*John D'Alton)	Darlegungen (* = Engl. Übers. bei Neusner)
Core Jewish-Christian practices	3, 4, 20
Anti-Judaism	11*, 12*, 13*, 14 (z.T.), 15*, 16*, 17*, 18* (z.T.), 19*
Eschatological and/or eschatologically-motivated ascetisism	5, 6, 7, 8, 9, 18* (z.T.), 21*, 22, 23* (nur Auszüge bei Neusner)
Pastors and teachers	10

Appendix III

Jüdisches und Christliches in *Dem.* 12,8

Jüdisches	Christliches
כּוֹסֵי (pešhā) der Juden ist der 14. [Nisan]	Unser Tag des großen Leidens ist Freitag, der 15.
Israel isst Ungesäuertes 7 Tage lang	Unser Ungesäuertes ist das Fest unseres Erlösers
Jene essen Ungesäuertes mit Bitterem	Unser Erlöser ertrug alle Bitterkeit der Völker
Juden gedenken zuweilen ihrer Sünden	Wir der Kreuzigung, Schmach unseres Erlösers
Jene entkamen der Knechtschaft Pharaos	Wir am Tag der Kreuzigung von K. Satans erlöst
Jene schlachteten Lamm und wurden durch Blut vor dem Verderber bewahrt	Wir wurden durch Blut des auserwählten Sohnes von den getanen Werken des Verderbens erlöst
Ihnen Mose Führer (מֹדָבְרָנָא [mḏabbrānā])	Uns Jesus Führer (הַדָּאָיָא [haddāyā]) und Erlöser
Ihnen teilte Moses das Meer und führte sie hindurch	Unser Erlöser teilte die Unterwelt, zerbrach Tore und bahnte Weg vor denen, die an ihn glauben
Ihnen wurde Manna zu essen gegeben	Uns gab unser Herr seinen Leib, damit wir äßen
Ihnen ließ er Wasser aus dem Felsen hervorkommen	Uns ließ unser Erlöser lebendiges Wasser aus seinem Innersten fließen (richtiger als Joh 7,38)
Ihnen gelobte er das Land der Kanaaniter als Erbe	Uns gelobte er das Land des Lebens
Ihnen erhöhte Mose die eherne Schlange, damit jeder ... auflebte	Für uns erhöhte Jesus sich selbst, damit wir dem Biss der Schlange (= Satan) entkamen
Ihnen machte Moses die Stiftshütte, damit sie darin Opfer darbrächten und Sühnung für ihre Sünden erhielten	Jesus richtete die Hütte Davids auf, die gefallen war und [wieder] erstand (vgl. Am 9,11) = quod ceciderat et suscitatum est (P. 1,523,21–22); B. 190 und Br. 306 beziehen im Gegensatz zu N. 37 קָאָם (qām) auf Jesu Auferstehung! Erst jetzt folgt ein freies Zitat von Joh 2,19 mit Erklärung: Tempel des Leibes Jesu als Ort der Sühne
Ihre Stiftshütte nur kurze Zeit in Gebrauch	Wir Tempel des heiligen Geistes auf ewig (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19)

Appendix IV

Einsetzungsbericht in *Dem.* 12,6

Deutsche Übersetzung (vgl. B. 188; Br. 303)	Syrischer Text (mit Transkription)	Griechische Version des <i>Diatessaron</i> (?)
Er nahm (das) Brot	ܢܫܒ ܠܗܡܐ (<i>nsab lahmā</i>)	λαβῶν (Mk, Mt, Lk), ἔλαβεν (1 Kor) (τὸν) ἄρτον
und sprach den Segen (den Dank?)	ܘܒܪܟܐ (<i>'u-barrek</i>)	καὶ εὐλογήσας (Mk, Mt), εὐχαριστήσας (1 Kor, Lk)?
und gab (es) seinen Jüngern	ܘܡܢ ܠܬܠܡܝܕܐܘ (<i>'u-yab l-talmīdaw</i>)	καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (Mt, αὐτοῖς Mk, Lk)
und sagte/sprach zu ihnen:	ܘܗܘ ܐܡܪ ܠܗܘܢ (<i>w-emar lhōn</i>)	καὶ εἶπεν (1 Kor, Mk, Mt), λέγων (Lk) oder anders?
„Das ist mein Leib.	ܕܗܢܢܐ ܘܥܡܐ (<i>d-hānnaw paḡr</i>)	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Syn, 1 Kor [Wortstellung anders])
Nehmt,	ܘܫܒ (<i>sab</i>)	λάβετε (Mk/Mt)
esst davon,	ܘܡܢ ܠܡܢܗ (<i>'aḳol menneh</i>)	φάγετε (Mt)
ihr alle!“	ܕܠܗܘܢ (<i>kullkōn</i>)	πάντες (Mk, Mt, aber zum Wein)
Und auch	ܘܗܘ (<i>w-āp</i>)	καὶ (alle)
über den Wein	ܘܫܒ ܠܗܡܪܐ (<i>'al hamrā</i>)	ἐπὶ τοῦ οἴνου (τὸν οἶνον)?
in gleicher Weise	ܘܫܒ (<i>hāḳannā</i>)	ὡσαύτως (1 Kor, Lk)
sprach er den Segen (den Dank?)	ܘܒܪܟܐ (<i>barrek</i>)	s.o. εὐλογήσας (Mk, Mt), εὐχαριστήσας (1 Kor, Lk)?
und sprach zu ihnen:	ܘܗܘ ܐܡܪ ܠܗܘܢ (<i>w-emar lhōn</i>)	καὶ εἶπεν (Mk), λέγων (1 Kor, Mt, Lk) oder anders?
„Dies ist mein Blut	ܕܗܢܢܐ ܘܥܡ (<i>hānnaw dem</i>)	τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου (Mk, Mt)
– der neue Bund –,	ܕܗܢܢܐ ܘܥܡܐ (<i>diyateqē</i> [διαθήκη] <i>hdattā</i>)	ἡ καινὴ διαθήκη (1 Kor, Lk) (Peschitta: <i>diyateqē</i>)
das für die Vielen	ܕܗܢܢܐ ܘܥܡܐ (<i>dahlāp saggīyē</i>)	τὸ περὶ πολλῶν (Mt, ὑπὲρ Mk)
vergossen wird	ܘܡܢ ܠܡܢܗ (<i>meṭešed</i>)	ἐκχυννόμενον (Mk, Mt, Lk)
zur Vergebung	ܘܡܢ ܠܡܢܗ (<i>l-šubqānā</i>)	εἰς ἄφεσιν (Mt)
der Sünden.	ܘܡܢ ܠܡܢܗ (<i>da-ḥāhē</i>)	ἀμαρτιῶν (Mt)
So	ܘܫܒ (<i>hāḳannā</i>)	τοῦτο (1 Kor, Lk; s.o. ὡσαύτως)
sollt ihr tun	ܘܫܒ ܠܗܡܪܐ ܠ (<i>lam hwaytōn 'ābdīn</i>)	ποιεῖτε (1 Kor, Lk)
zum Gedenken an mich,	ܘܫܒ ܠܗܡܪܐ (<i>l-dukrān</i>)	εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (1 Kor, Lk)
wenn	ܘܫܒ (<i>'emmat</i>)	ἐὰν

Deutsche Übersetzung
(vgl. B. 188; Br. 303)

ihr euch versammelt!“

Syrischer Text
(mit Transkription)

ܕܡܬܟܢܢܫܝܢ ܐܬܘܢ
(*d-metkannšīn ʾattōn*)

Griechische Version
des *Diatessaron* (?)

reflexives Passiv von συνάγω?
(zu „ihr“ vgl. Paulus)

Appendix V

Joh 13,30 und die Einsetzung der Eucharistie bei Paulus und den Synoptikern in der Peschitta mit Varianten von C (sy^c) und S (sy^s)

Joh 13,30: [Ιούδας] ... ἐξήλθεν εὐθύς, ἦν δὲ νύξ. (vgl. ἐν τῇ νυκτί in 1 Kor 11,23)

ܘܘܢ ܚܒ ܦܬ ܠܘܫܘܢ ܠܠܠ
lēlyā-wā dēn kad nḥaq

Vergleich mit Mk/Mt (s.u.)	1 Korinther 11,23–25	Vergleich mit Lk (s.u.)
<p>ὁ Ἰησοῦς (Mt) λαβῶν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν εἶπεν· ... τοῦτό κτλ.</p> <p>καὶ λαβῶν (τὸ) ποτήριον (καὶ) εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς (+ λέγων Mt) + ἔπιον/πίετε τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολ- λῶν (Mk), τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt)</p> <p>— —</p>	<p>²³[ὁ κύριος Ἰησοῦς] ἔλαβεν ἄρτον ²⁴καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνη- σιν. ²⁵ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ δι- αθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι·</p> <p>— τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνη- σιν.</p>	<p>λαβῶν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν λέγων· τοῦτό κτλ. ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνη- σιν. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ δι- αθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματι μου</p> <p>τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον</p> <p>— —</p>

Transkription

1 Kor 11,23–25 in der Peschitta

²³ ... d-māran Yeššū' ... nsab-wā lahmā	ܠܠܠ ܠܘܫܘܢ ܘܘܢ ... ܘܘܢ ܘܘܢ ... ²³
²⁴ u-barrek wa-qṣā w-emar sab 'akol hānnaw paḡr d-'al 'appaykōn metqṣē hākannā hwaytōn 'ābdīn l-dukṛān	ܘܘܒܪܝܩܘܢ ܘܘܩܩܫܐ ܘܘܡܪ ܫܒ ܐܟܘܠ ܗܢܢܘܘ ܦܥܓܪ ܕܥܠ ܐܦܦܝܟܘܢ ܡܦܩܫܐ ܗܐܟܢܢܐ ܗܘܝܬܘܢ ܐܘܒܕܝܢ ܠܕܘܟܪܐܢ ²⁴
²⁵ hākannā men bā'ar d-aḥšem 'āp kāsā yaḥ w-emar hānnā kāsā 'itaw diyatēqē (διαθήκη) hḏattā b-dem hākannā hwaytōn 'ābdīn kol 'emmaṭ d-šā'ēn 'attōn l-dukṛān	ܗܐܟܢܢܐ ܡܢ ܒܥܝܪ ܕܐܚܫܡ ܐܘܦ ܟܐܫܐ ܝܚܘܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ²⁵ ܗܕܘܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

Transkription von Mt
26,26–29

Transkription von Mk
14,22–25

Transkription von Lk 22,15–20

²⁶*kaḏ* (*hennōn* C/S) *dēn*
(om. C/S) *lā'sīn* (+ *nsab*
C/S) *šqal* (om. C/S) *Yeššū'*
lahmā 'u-ḥarreḱ (+ 'law
C/S) *wa-qṣā 'u-yab l-*
ṭalmiḏaw w-emar sab
'aḱol hānnaw paḡr ²⁷*wa-*
šqal (*wa-nsab* C/S) *kāsā*
w-awdī (+ 'law C/S) *'u-*
yab lhōn w-emar sab
'eštaw menneh kullḱōn
²⁸*hānnaw dem d-ḏiyaṭēqē*
(*διαθήκη*) (*ḏiyaṭēqē* C/S,
Aphrahat) *ḥḏattā ḏahlāp*
saggīyē metešed l-šubqānā
ḏa-ḥṭāhē
²⁹*āmar-nā lkōn dēn* (*gēr*
C/S) *d-lā 'eštē men hāšā*
men hānnā yaldā (*pērā*
C/S) *ḏaḡpettā 'ḏammā l-*
yawmā ḏ-beh 'eštēw
'ammḱōn ḥaṭā
b-malkūteh d-ab

²²*u-kaḏ* *hennōn lā'sīn*
(*'āḱlīn* S) *nsab* (om. S)
Yeššū' (om. S) *lahmā 'u-*
ḥarreḱ wa-qṣā 'u-yab lhōn
(*l-ṭalmiḏaw* S) *w-emar*
lhōn sab hānnā 'ṭaw (om.
S) *paḡr* ²³*wa-nsab kāsā*
w-awdī (om. S) *'u-ḥarreḱ*
'u-yab lhōn w-eštīw
menneh kullhōn (om. S)
²⁴*w-emar lhōn hānnaw*
(*hānnā* S) *dem d-ḏiyaṭēqē*
(*διαθήκη*)
ḥḏattā ḏahlāp
saggīyē metešed

²⁵*amēn 'āmar-nā lkōn d-*
ṭūb lā 'eštē men yaldā
ḏaḡpettā 'ḏammā l-yawmā
hāw d-beh 'eštēw
(+ *'ammḱōn* S) *ḥaṭā'ṭ*
b-malkūteh d-allāhā

¹⁵*w-emar lhōn reggtā*
(*mraḡ* C/S) *reggtan*
(*regget lī* S) *d-hānnā*
pēšhā (πάσχα) *'ēḱol*
'ammḱōn qḏām (*'aḏ lā*
C/S) *d-eḥḥaš* (*'eḥḥaš* C/S)
¹⁶*āmar-nā lkōn gēr d-*
mekkēl lā 'ēḱlīw 'ḏammā
ḏ-nešlam (*ḏ-neštallam*
C/S) *b-malkūteh d-allāhā*
¹⁷*wa-nsab kāsā w-awdī*
(+ 'law C/S) *w-emar sab*
hānnā 'u-palleḡ baynāṭḱōn
[18 s.u.] (19 om. S)
¹⁹*wa-nsab lahmā w-awdī*
(+ 'law C) *wa-qṣā 'u-yab*
lhōn w-emar hānnaw paḡr
d-'al 'appaykōn metiheb
hādē (*hāḱannā* C)
hwaytōn 'āḥḏīn l-ḏuḱrān
(20 om. C/S) ²⁰*u-hāḱwāt*
āp 'al kāsā men bātar
d-aḥšem 'emar

[22,18] *'āmar-nā ḡēr*
(om. C) *lkōn* (+ *men hāšā*
C/S < Mt) *d-lā 'eštē men*
yaldā (*'āḏšā* C) (*pērā* S)
(+ *hānnā* C/S) *ḏaḡpettā*
(om. S) *'ḏammā ḏ-tēṭē*
malkūtā ḏ-allāhā

Matthäus 26,26–29
in der Peschitta

Markus 14,22–25 in
der Peschitta

Lukas 22,15–20
in der Peschitta

ܦܬܐ (ܥܘܡܐ C/S) ܛܘܨ²⁶
 (+ ܥܘܡܐ C/S) ܠܚܡܐ (om. C/S)
 ܥܘܡܐ (om. C/S) ܥܘܡܐ
 (+, ܛܘܠܥܐ C/S) ܘܢܘܨܐ ܠܚܡܐ
 ,ܛܘܢܝܘܠܘܠܐ ܥܘܡܐ ܠܚܡܐ
 , ܦܬܐ ܘܠܘܠܥܐ ܥܘܡܐ ܛܘܨܐ
 ܠܚܡܐ (ܥܘܡܐ C/S) ܕܥܘܡܐ²⁷
 ܥܘܡܐ (+, ܛܘܠܥܐ C/S) , ܛܘܠܥܐ
 ܘܠܘܠܥܐ ܥܘܡܐ ܠܚܡܐ
 ܥܘܡܐ ܛܘܨܐ

 ܠܚܘܠܐܢܐ ܥܘܡܐ ܘܠܘܠܥܐ²⁸
 (ܕܝܘܠܝܩܝܐ)
 (ܠܚܘܠܐܢܐ C/S, Aphrahat)
 ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ
 ܦܬܐ ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ²⁹
 ܦܬܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ (ܦܬܐ C/S)
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܦܬܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ

ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ²²
 (om. S) ܥܘܡܐ (ܠܚܘܠܥܐ S)
 ܠܚܘܠܥܐ (om. S) ܥܘܡܐ
 ܥܘܡܐ ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܛܘܨܐ (ܛܘܢܝܘܠܘܠܐ S)
 , ܛܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ²³ , ܦܬܐ (om. S)
 ܘܢܘܨܐ (om. S) , ܛܘܠܥܐ
 ܘܠܘܠܥܐ ܥܘܡܐ ܥܘܡܐ
 (om. S) ܥܘܡܐ ܛܘܨܐ
 ܘܠܘܠܥܐ ܛܘܨܐ²⁴
 ܠܚܘܠܥܐ ܥܘܡܐ (ܠܚܘܠܥܐ S)
 (ܕܝܘܠܝܩܝܐ)

 ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ

ܠܚܘܠܥܐ ܥܘܡܐ ܛܘܨܐ¹⁵
 ܠܚܘܠܥܐ (ܦܬܐ C/S)
 ܠܚܘܠܥܐ (ܦܬܐ ܦܬܐ S)
 ܕܘܠܥܐ (ܦܘܠܥܐ) ܠܚܘܠܥܐ
 (ܠܚܘܠܥܐ C/S) ܠܚܘܠܥܐ
 (ܥܘܡܐ C/S) ܥܘܡܐ
 ܦܬܐ ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ¹⁶
 ܠܚܘܠܥܐ , ܛܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 (ܠܚܘܠܥܐ C/S) ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 , ܛܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ¹⁷
 ܥܘܡܐ ܛܘܨܐ (+, ܛܘܠܥܐ C/S)
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 (19 om. S) [18 s.u.]
 , ܛܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ¹⁹
 ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ (+, ܛܘܠܥܐ C)
 , ܦܬܐ ܘܠܘܠܥܐ ܥܘܡܐ
 ܥܘܡܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 (ܠܚܘܠܥܐ C) ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܦܬܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ²⁰ (20 om. C/S)
 ܦܬܐ ܦܬܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ

ܦܬܐ ܠܚܘܠܥܐ [22,18]
 ܥܘܡܐ (om. C)
 ܦܬܐ (+ ܠܚܘܠܥܐ ܦܬܐ C/S < Mt)
 (ܠܚܘܠܥܐ C) ܠܚܘܠܥܐ ܦܬܐ ܠܚܘܠܥܐ
 (+ ܠܚܘܠܥܐ C/S) (ܠܚܘܠܥܐ S)
 ܠܚܘܠܥܐ (om. S) ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ

ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ²⁵
 ܦܬܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 , ܛܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ
 ܠܚܘܠܥܐ (+ ܠܚܘܠܥܐ S)
 ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ ܠܚܘܠܥܐ

Matthäus 26,26–29

Markus 14,22–25

Lukas 22,15–20

Vgl. 26,29

Vgl. 14,25

¹⁵Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. ¹⁶λέγω γὰρ ὑμῖν (ὅτι οὐκέτι) οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῆ ἔν τῃ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. ¹⁷καὶ δεξάμενος (τὸ) ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο (καὶ) διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. ¹⁸λέγω γὰρ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὐ/ὄτου ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

²⁶Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς (τὸν) ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

²²Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν [ὁ Ἰησοῦς] (τὸν) ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

¹⁹καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ²⁰καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπῆσαι,

²⁷καὶ λαβὼν (τὸ) ποτήριον (καὶ) εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πῖετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.

²³καὶ λαβὼν (τὸ) ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

²⁸τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

²⁴καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Vgl. 22,18

²⁹λέγω δὲ ὑμῖν, (ὅτι) οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πῖνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

²⁵ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πῖνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Appendix VI

Einsetzungsbericht in einigen Übersetzungen von Tatians *Diatessaron*

RANKE 138f.; SIEVERS 235f. (lat.)	CIASCA 80 (arab.–lat.)	PREUSCHEN/POTT 206 (arab.–dt.)	SIEVERS 235f. (altdeutsch)
<i>Mt.</i> 26, 25. ... Iudas ... <i>J.</i> 13, 30. ... erat autem nox. ...	Ioan. XIII, 30. ... Iudas ... Erat autem nox. ... Marc. XIV, 22. Et manducantibus illis, Matth. XXVI, 26.	... Iudas ... und es war Nacht. ...	<i>Mt.</i> 26, 25. ... Iudas ... <i>J.</i> 13, 30. ... uúas sliumo naht. ...
<i>Mt.</i> 26, 26. Cenantibus autem eis accepit Ihesus panem et benedixit ac fregit dedit(que) discipulis suis dicens: accipite et comedite: hoc est corpus meum, (<i>L.</i> 22, 19.) quod pro vobis datur.	accepit Iesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait illis: Accipi- te, et comedite: hoc est corpus meum.	Und unterdeß sie aßen, nahm Jesus das Brot und sprach den Segen und brach (es) und gab (es) seinen Jün- gern und sprach zu ih- nen: Nehmt und esset; dies ist mein Leib.	<i>Mt.</i> 26, 26. In tho zi muose sizzen- ten intfieng ther hei- lant brot inti uuuhita inti brah inti gab sinen iungiron quedenti: intfahet inti ezzet: thiz ist min lihamo, (<i>L.</i> 22, 19.) thaz furi iuuuih ist gigeban.
<i>Mt.</i> 26, 27. Et accipiens calicem gratias egit et benedi- xit et dedit eis dicens: bibite ex hoc omnes:	Marc. XIV, 23. Et accepto calice, gra- tias agens benedixit, deditque eis, et ait: Matth. XXVI, 27. Accipite, et bibite ex hoc omnes; Marc. XIV, 23–24. et biberunt ex illo om- nes. Et ait illis: Matth. XXVI, 28.	Und er ergriff einen Kelch und dankte und sprach den Segen und gab ihnen (den) und sprach: Nehmt und trinkt aus ihm, ihr alle. Und sie tranken aus ihm alle, und er sprach zu ihnen:	<i>Mt.</i> 26, 27. Intfieng tho then ke- lih, thanc teta inti se- genota inti gab in sus quedenti: trinket fon thizu alle:
^{28.} hic est enim sa(n)guis meus novi testa- menti, qui pro vobis et multis effundetur (–ditur F) in remissio- ne(m) peccatorum. ^{29.} Dico autem vobis: non bibam a modo de hoc genimine vitis us- que in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei.	Hic est enim sanguis meus, novum testamentum, pro multis effusus in remissionem pec- catorum. ^{29.} Dico vobis: Non bibam a modo de hoc succo vitis usque in diem, quo illum bibam vobiscum no- vum in regno Dei;	Dies ist mein Blut, das neue Testament, (wel- ches ist) vergossen für viele zur Vergebung der Sünde. Ich sage euch: nicht werde ich trinken von nun an von diesem Saft des Weinstocks bis zu dem Tag, an welchem ich mit euch trinken werde neuen (Wein) in dem Reiche Gottes.	^{28.} thiz ist min blout niuues giuuiznnesses, thaz dar furi iuuuih inti manage uuirdit er- gozzan in forláznessi suntono. ^{29.} Ih quidu íu: ni trin- kih fon nu fon these- mo berde uuinrebun unzan then tag thanne ih trinku mit íu niuuz in mines fater rihhe.
(<i>L.</i> 22, 19.) Hoc facite in meam memorationem.	Luc. XXII, 19. Et sic facite in meam commemorationem.	Und so tut zu meiner Erinnerung.	(<i>L.</i> 22, 19.) Thaz duot ir in mina gimunt.

Bibliographie

Quellen

Editionen von Aphrahats ܐܦܪܗܬܐ (*taḥwyāṭā*)

- PARISOT, JOHANNES, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (PS 1,1–2), Turnhout 1993 (Nachdr. der Ausg. Paris 1894 und 1907).
- WRIGHT, WILLIAM, *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage*. Ed. from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries, in the British Museum, with an English Translation. Vol. I. *The Syriac Text*, London/Edinburgh 1869.

Übersetzungen von Aphrahats ܐܦܪܗܬܐ (*taḥwyāṭā*)

- BERT, GEORG, *Aphrahat's des Persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert* (TU 3,3), Leipzig 1888.
- BRUNS, PETER, *Aphrahat, Unterweisungen* (FC 5,1–2), Freiburg u.a. 1991.

Versionen von Tatians Diatessaron

- CIASCA, AUGUSTINUS (ed.), *Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice*, Roma 1888.
- POTT, AUGUST (Hg.), *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt von Erwin Preuschen mit einer einleitenden Abhandlung und textkritischen Anmerkungen*, Heidelberg 1926.
- RANKE, ERNST[US] (ed.), *Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani*, Marburg/Leipzig 1868.
- SIEVERS, EDUARD (Hg.), *Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar* (Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur-Denkmäler. V. Band), Paderborn 21892.

Hilfsmittel

- BAUER, WALTER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. [...] hg. v. Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York 1988.
- BROCKELMANN, CARL, *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar* (PLO 5), Leipzig 61951.
- BROCKELMANN, KARL (CARL), *Lexicon Syriacum*, Hildesheim: Olms 1966 (Nachdr. der 2. verm. und erw. Ausg. Halle 1928).
- GESENIUS, WILHELM/KAUTZSCH, EMIL, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*. Völlig umgearbeitet von E. K., Leipzig 271902.
- HATCH, EDWIN/REDPATH, HENRY A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Graz 1954 (Nachdr. der 1897 in Oxford, Clarendon Press ersch. Ausg.).
- LAMPE, GEOFFREY WILLIAM HUGO, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- MÜNSTER, SEBASTIAN, *Institutiones grammaticae in Hebræam linguam*, Basel 1524.
- *Grammatica Hebræa*, Basel 1543.
- NÖLDEKE, THEODOR, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Darmstadt 1966 (Nachdr. der 2. verb. Aufl. Leipzig 1898, mit einem Anhang von Anton Schall).
- PAYNE SMITH, JESSIE, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903 = 1967 u.ö.
- PAYNE SMITH, ROBERT, *Thesaurus Syriacus*, Hildesheim/New York 1981 (Nachdr. der Ausg. Oxford 1879–1901).

Artikel und Monographien

- ABUZAYD, SHAFIQ, „Virginität in Aphrahat“, in: OCA 236 (1990 [5. Symposium Syriacum 1988]) 132–133.
- ALAND, BARBARA, „Bibelübersetzungen I.4.2. Neues Testament [syr.]“, in: TRE 6 (1980) 189–196.

- ALAND, KURT/ROSENBAUM, HANS-UDO, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri II: Kirchenväter-Papyri. Teil 1: Beschreibungen* (PTS 42), Berlin/New York 1995.
- ASSFALG, JULIUS, „Arabische Sprache“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 35–36.
- „Syrische Schrift“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 474–475.
- „Syrische Sprache“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 475–476.
- ATTRIDGE, HAROLD W., „Thomasakten“, in: RGG 8 (⁴2005) 378–379.
- BAARDA, TJJTZE, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage*, Meppel 1975 (= Proefschrift Vrije Universiteit, Amsterdam, in 2 Teilen; I: Aphrahat's Text of the Fourth Gospel [XVI, 364 S.]; II: Appendix [S. 369–520]).
- BAUMSTARK, ANTON, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922 = Berlin 1968.
- BEHAGHEL, OTTO (Hg.), *Heliand und Genesis*. Der Heliandausgabe vierte Auflage, Halle (Saale) ³1922.
- BLUM, GEORG GÜNTER, „Afrahat“, in: TRE 1 (1977) 625–35.
- BÖSEN, WILLIBALD, *Jesusmahl, eucharistisches Mahl, Endzeitmahl: Ein Beitrag zur Theologie des Lukas* (SBS 97), Stuttgart 1980.
- BROCK, SEBASTIAN P., „Bibelübersetzungen I.4.1. Altes Testament [syr.]“, in: TRE 6 (1980) 181–189.
- „Syrische Christliche Literatur“, in: RGG 7 (⁴2004) 2002–2005.
- „Aphrahat (fl. first half of 4th cent.)“, in: BROCK et al., *Dictionary*, 24–25.
- „Liturgy“, in: BROCK et al., *Dictionary*, 248–251.
- BROCK, SEBASTIAN P./BUTTS, AARON M./KIRAZ, GEORGE A./VAN ROMPAY, LUCAS (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ 2011.
- BRUNS, PETER, „Afrahat (gräzisiert: Aphraates)“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 3.
- „Ephraem Syrus“, in: RGG 2 (⁴1999) 1352.
- CLOVER, RICHARDSON, *The Festivals and Sacred Days of Yahweh I*, Garden Grove, Ca. ³2004.
- CONNOLLY, RICHARD HUGH, *Didascalia Apostolorum: The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin fragments*, Oxford 1929.
- CORBETT, JOHN H., „The Pauline Tradition in Aphrahat“, in: OCA 229 (1987 [4. Symposium Syriacum 1984]) 13–32.
- CRAMER, WINFRIED, „Bardaisān (griech. Bardesanes)“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 93–94.
- DRIJVERS, HENDRIK J. W., „Bardesanes“, in: TRE 5 (1980) 206–212.
- DRIJVERS, HAN [sic] J. W., „Addai und Mani: Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien“, in: OCA 221 (1983 [3. Symposium Syriacum 1980]) 171–185.
- DUNCAN, EDWARD J., *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage* (SCA 8), Washington, D.C. 1945.
- FELDTKELLER, ANDREAS, „Syrien II. Zeit des Neuen Testaments“, in: TRE 32 (2001) 587–589.
- „Syrien III. Von der Spätantike bis zur Gegenwart“, in: TRE 32 (2001) 589–595.
- FERREIRA, JOHAN, *The Hymn of the Pearl: The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translations, and Notes* (Early Christian Studies 3), Sydney 2002.
- FUNK, FRANCISCUS XAVERIUS [FRANZ XAVER VON FUNK] (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I–II*, Paderborn 1905.
- GIBSON, MARGARET DUNLOP, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*. Edited from a Mesopotamian Manuscript with Various Readings and Collations of Other MSS (HSem 1), London 1903.
- *The Didascalia Apostolorum in English*. Translated from the Syriac (HSem 2), London 1903.
- HAAG, HERBERT, *Vom alten zum neuen Pascha: Geschichte und Theologie des Osterfestes* (SBS 49), Stuttgart 1971.
- HALL, STUART GEORGE, *Melito of Sardis, On Pascha and Fragments* (OECT), Oxford 1979.
- HARVEY, SUSAN ASHBROOK/HUNTER, DAVID G. (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008 (Online 2009).
- HELLHOLM, DAVID/VEGGE, TOR/NORDERVAL, ØYVIND/HELLHOLM, CHRISTER (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176/I–III), Berlin/Boston 2011.
- HILGENFELD, ADOLF, *Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung*, Halle 1860.

- HOFIUS, OTFRIED, „Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis: Erwägungen zu 1 Kor 11,23b–25“, in: *ZThK* 85 (1988) 371–408; zitiert aus: DERS., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 203–240.
- HORNEFFER, AUGUST/HAUSSIG, HANS WILHELM, *Herodot, Historien* (KTA 224), Stuttgart 1971.
- ILLERT, MARTIN, *Doctrina Addai, De imagine Edessena – Die Abgarlegende, Das Christusbild von Edessa* (FC 45), Turnhout 2007.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen ⁴1967.
- KANY, ROLAND, „Quartodezimaner“, in: *LThK* 8 (³1999) 762.
- KAUFHOLD, HUBERT, *Kleines Lexikon des Christlichen Orients* (2. Aufl. des Kleinen Wörterbuches des Christlichen Orients), Wiesbaden 2007.
- „Assyrische Kirche des Ostens“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 67–69.
- „Syrisch-orthodoxe („jakobitische“) Kirche“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 479–482.
- KINET, DIRK, „Syrien“, in: *NBL* 3 (2001) 762–764.
- KINZIG, WOLFRAM, „Quartodezimaner (Quartadezimaner)“, in: *RGG* 6 (⁴2003) 1862.
- KRAELING, CARL H., *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura* (StD 3), London 1935.
- KRAFT, HEINRICH (Hg.), *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte*, München ²1981.
- KRETSCHMAR, GEORG, „Abendmahl III/1. Alte Kirche“, in: *TRE* 1 (1977) 59–89.
- „Abendmahlsfeier I. Alte Kirche“, in: *TRE* 1 (1977) 229–278.
- KRÜGER, GUSTAV, „Audianer“, in: *RE* 2 (1897) 217.
- LANGE, CHRISTIAN, *Ephraem der Syrer, Kommentar zum Diatessaron* (FC 54/1–2), Turnhout 2008.
- LATTKE, MICHAEL, „Haggadah“, in: *RAC* 13 (1985) 328–360.
- *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (NTOA 19), Freiburg, Schweiz • Göttingen 1991.
- *Oden Salomos: Text, Übersetzung, Kommentar* (NTOA 41/1–3), Fribourg, Schweiz • Göttingen 1999–2005.
- *Odes of Solomon* (Hermeneia; trans. Marianne Ehrhardt; ed. Harold W. Attridge), Minneapolis 2009.
- „Taufe‘ und ‚untertauchen‘ in Aphrahats ܐܦܪܗܬܐ (taḥwyāṭā)“, in: HELLHOLM et al., *Ablution*, 1115–1138.
- „Eine bemerkenswerte syrische Lesart in Mk 14,25“, in: *ZNW* 104 (2013) 146.
- LEPPIN, VOLKER, „Das Ringen um die Gegenwart Christi in der Geschichte“, in: HERMUT LÖHR, *Abendmahl*, 95–136.
- LIETZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin ³1955.
- *Kleine Schriften I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte*, hg. v. Kurt Aland (TU 67), Berlin 1958.
- *Kleine Schriften III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte [und] zur Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. der Kommission für spätantike Religionsgeschichte (TU 74), Berlin 1962.
- LÖHR, HERMUT (Hg.), *Abendmahl* (UTB 3499), Tübingen 2012.
- LOHSE, BERNHARD, *Das Passafest der Quartadecimaner* (BFChTh.M 54), Gütersloh 1953.
- „Quartadezimaner“, in: *RGG* 5 (³1961) 733.
- LUTHER, MARTIN, *Das dise Wort Christi (Das ist mein Leib etc.) noch fest stehn / wider die Schwarmgeister*, Wittenberg 1527; zitiert aus dem Nachdruck [Das ... Schwarmgeister], Laugingen 1589.
- MURRAY, ROBERT, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975.
- „Ephraem Syrus“, in: *TRE* 9 (1982) 755–762.
- „Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat“, in: *OCA* 221 (1983 [3. Symposium Syriacum 1980]) 79–85.
- NAGEL, PETER, „Zum Problem der ‚Bundessöhne‘ bei Afrahat“, in: *FuF* 36 (1962) 152–154.
- „Liber graduum“, in: *RGG* 5 (⁴2002) 307.
- NEUSNER, JACOB, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Forth-Century Iran* (StPB 19), Leiden 1971.
- OTTO, ECKHART, „pasaḥ“, in: *ThWAT* 6 (1989) 659–682.
- PETERSEN, WILLIAM L., „The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration“, in: *VigChr* 46 (1992) 241–256.
- *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (SVigChr 25), Leiden 1994 = Atlanta 2013.
- PINGGÈRA, KARL, „Syrien. I. Geschichte“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 450–451.
- PREUSCHEN, ERWIN, „Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten“, in: *RE* 14 (1904) 725–734.

- QUASTEN, JOHANNES, „Quartodezimaner“, in: *LThK* 8 (21963) 924.
- RIST, JOSEF, „Antiocheia“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 22–24.
- „Oden Salomos“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 394–395.
- ROUWHORST, GERARD A. M., „Das manichäische Bemaifest und das Passaifest der syrischen Christen“, in: *VigChr* 35 (1981) 397–411.
- SCHMIDT, ANDREA, „Syrische Literatur“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 468–474.
- SCHNEEMELCHER, WILHELM, „Paulusakten“, in: *NTApo* 2 (51989) 193–241.
- SCHNIDER, FRANZ, „Pesach II. Judentum“, in: *TRE* 26 (1996) 236–240.
- SCHRÖTER, JENS, *Nehmt – esst und trinkt: Das Abendmahl verstehen und feiern*, Stuttgart 2010.
- SCHWEIZER, EDUARD, „Das Herrenmahl im Neuen Testament: Ein Forschungsbericht“, in: DERS., *Neotestamentica*, Zürich/Stuttgart 1963, 344–370.
- SCHWEN, PAUL, *Aphrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten*, Berlin 1907.
- STRACK, HERMANN L., *P'saḥim: Der Mišnatraktat Passaifest mit Berücksichtigung des Neuen Testaments und der jetzigen Passafeier der Juden*. Nach Handschriften und alten Drucken hg., übers. u. erl., Leipzig 1911.
- *Einleitung in Talmud und Midraš*, München 51921.
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity*, Minneapolis 2009.
- VAN ROMPAY, LUCAS, „The East (3): Syria and Mesopotamia“, in: SUSAN ASHBROOK HARVEY/DAVID G. HUNTER, *Handbook* (Online 2009 [DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199271566.003.0019]).
- VISONÀ, GIUSEPPE, „Ostern/Osterfest/Osterpredigt I. Geschichte, Theologie und Liturgie“, in: *TRE* 25 (1995) 517–530.
- WILSON, ROBERT McLACHLAN, „Apokryphen II. Apokryphen des Neuen Testaments“, in: *TRE* 3 (1978) 316–362.
- WINKLER, GABRIELE, „Riten, orientalische“, in: HUBERT KAUFHOLD, *Lexikon*, 425–435.
- WITTE, BERND, *Die Schrift des Origenes „Über das Passa“*. Textausgabe und Kommentar (ASKÄ 4), Altenberge 1993.
- WOŹNIAK, JERZY, „Aphrahats Metapherverständnis im Lichte der Theorie von Black und Reinhardt“, in: *OCA* 229 (1987 [4. Symposium Syriacum 1984]) 275–287.
- ZAHN, THEODOR, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. I. Teil: *Tatians Diatessaron*, Erlangen 1881.

‘A Drop of Salvation’

Ephrem the Syrian on the Eucharist

Kees den Biesen

Abriss

Ephrem der Syrer (ca. 300 – 9 Juni 373) war Theologe und Dichter. Er lehrte an der christlichen *madrastā* oder Schule seiner Heimatstadt Nisibis im nördlichen Mesopotamien, schrieb aber auch hunderte *Madrāšē* oder Lehrgedichte, die während den Gottesdiensten von einem Frauenchor gesungen wurden, den Ephrem eigens für eine solche liturgische Aufführung ins Leben gerufen hatte. Obwohl diese *Madrāšē* deutlich die Lehre, die Ephrem als Theologe entwickelte, in die Liturgie hinübertragen, beschränkt sich ihre rituelle Rolle nicht auf des Lehrelement. Mittels nuancierter rhetorischer Strategien und einer einzigartigen liturgischen Choreographie verwandelt Ephrem seine Kompositionen in vollwertigen liturgischen Formen (Abschnitt 1). Diese Eigenschaft seiner *Madrāšē* zeigt, dass Ephrem die Liturgie als eine Begegnung mit Gott betrachtet, die sich innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit entfaltet: materielle Elemente wie Körper, Stimmen, Worte, Artefakte, Bewegungen und Räume schaffen in einem einzigen, allumfassenden Kunstwerk ein rituelles *hic et hodie* von sakralem Raum und sakraler Zeit (Abschnitt 2). Von den materiellen Elementen des eucharistischen Rituals, so wie Ephrem es kannte, können nur wenige einigermaßen rekonstruiert werden (Abschnitt 3). Die intellektuelle Dynamik, die Ephrems Verständnis der Eucharistie zugrunde liegt, ist jedoch ein wesentlicher Bestandteil seiner symbolischen Theologie als ganzer (Abschnitt 4). Die Eucharistie ist Teil einer lebenslangen Initiation in die christliche Weltsicht und als solche die Vorwegnahme von, und Vorbereitung auf, einer eschatologischen heiligen Mahlzeit in “am Tisch des himmlischen Königreichs” (Abschnitt 5).

Ephrem the Syrian (ca. 300–373), the great poet-theologian of Syriac Christianity, lived most of his life in Nisibis, the largest Roman stronghold on the Persian border. It was an important commercial center in northern Mesopotamia with a mixed population and a somewhat cosmopolitan character. Jacob, the first bishop of Nisibis (active between ca. 303 and 338), founded a Christian school that was probably modeled after the Jewish schools of Mesopotamia, one of which had been founded in Nisibis about two hundred years earlier. Ephrem grew up as a pupil of Jacob, who perhaps ordained him a deacon and then appointed him as *mfašqānā* or ‘explainer’ of the Scriptures at his school. Ephrem praises Jacob, one of the signatories of the Council of Nicea (321), as the father of the small orthodox community of Nisibis who gave it a strong orientation towards the

church of the Roman Empire.¹ After Jacob, Ephrem served his community under bishops Babu (338–350), Vologeses (350–361/362) and Abraham (361/362-?). Some time after the Romans handed the town over to the Sassanians in 363, Ephrem left Nisibis along with most of the Christian population and moved to Edessa, where he died in 373.

Deploying his literary and poetic gifts in the service of his community, Ephrem became the driving force of the school and produced a literary corpus that has only partially been preserved. He wrote in Syriac, a form of Aramaic that originated in the area around Edessa and developed into the common literary, intellectual and liturgical language of Mesopotamian Christianity. A small number of dense, yet well-written exegetical and philosophical-theological treatises meant for his students testify to Ephrem's teaching activities.² While his prose works freely combine straight prose with artistic or rhythmic prose,³ Ephrem's poetry can be divided into two distinct categories: *mēm̄rē* or 'verse homilies' that typically employ a meter of seven plus seven syllables per verse and two verses per stanza, and *madrāšē* or 'teaching songs' that have a strophic structure and employ a great variety of meters.⁴ Of the latter, some four hundred have been preserved.⁵

Ephrem's writings, especially his *madrāšē*, are among our earliest sources for the study of ritual and sacrament in the Syriac tradition. They have often been quoted in historical surveys⁶ and topical studies,⁷ in introductory articles regarding Ephrem's understanding of the Eucharist,⁸ and, most extensively, in several monographs dedicated to his sacramental theology.⁹ Most of these studies antedate a recent development in Ephrem studies, thanks to which scholars of various disciplines have started to contribute to an interdisciplinary approach to Ephrem's writings.¹⁰ The combination of the customary descriptive-analytical method with literary criticism, poetical and rhetorical analysis, philosophical hermeneutics and theological reflection has opened new perspectives on the ritual *Sitz im Leben* of Ephrem's poetry and on his understanding of the importance of liturgical celebration for the social, spiritual and intellectual life of his community. It

¹ See SIDNEY H. GRIFFITH, "Ephraem, the deacon of Edessa" and PAUL S. RUSSELL, "Nisibis as a background to the life of Ephrem the Syrian".

² See especially his Commentary on Genesis and Commentary on Exodus, in RAYMOND M. TONNEAU, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, and the rich collection of polemic treatises in CHARLES WAND MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutations*.

³ Beautifully demonstrated by his *Letter to Publius*, in SEBASTIAN P. BROCK, "Ephrem's letter to Publius".

⁴ See SEBASTIAN P. BROCK, "Poetry and Hymnography" for an introduction to Syriac poetry.

⁵ For an overview of the collections in which these *madrāšē* have reached us, see KEES DEN BIESEN, *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, 22–33 (§§ 17–47).

⁶ E.g. in JOHANNES QUASTEN, *Monumenta eucharistica* (1935–1937); J. SOLANO, *Textos Eucaristicos Primitivos* (1952–1954); JEAN-MARC DUFORT, *Le symbolisme eucharistique* (1969).

⁷ Like JOHANNES PETRUS DE JONG, "La connexion" (1957); FRANZ JOSEPH DÖLGER, "Die Signierung des eucharistischen Brotes" (1976); PIERRE YOUSIF, "Typologie und Eucharistie" (1982) and GERARD A. M. ROUWHORST, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe* (1989).

⁸ Most notably EDMUND BECK, "Die Eucharistie bei Ephraem" (1954); FRANCOIS GRAFFIN, 'L'Eucharistie chez saint Éphrem' (1973); JOSEPH P. AMAR, "Perspectives on the Eucharist" (1987) and SIDNEY H. GRIFFITH, "Spirit in the Bread" (1999).

⁹ GEORGE SABER, *La théologie baptismale de S. Éphrem* (1974); EDMUND BECK, *Dorea und Charis. Die Taufe* (1984); PIERRE YOUSIF, *L'Eucharistie chez S. Éphrem* (1984); ELENA NARINSKAYA, *The Poetic Hymns of Saint Ephrem* (2013). See DEN BIESEN, *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, 105 (§ 291), for a list of studies concerning Ephrem's ecclesiology and sacramental doctrine.

¹⁰ See KEES DEN BIESEN, *Simple and Bold*, IX–XI, XIV–XVI, 9–46, 93–95 and especially 279–319; also, for a summary, KEES DEN BIESEN, "Ephrem the theologian".

is from this interdisciplinary angle that the present article endeavors to draw an overall picture of Ephrem’s understanding of the Eucharist, which can serve as an introduction to further research.

The first section, “Poetry, performance and ritual,” shows that Ephrem intended his *madrāšē* or ‘teaching songs’ to be sung during the liturgy. He understood them to be more than poetic and musical embodiments of his teaching, suitably used to embellish the worship of his Nisibene community; he wrote them for a liturgical performance that revealed them to be integral parts of the ritual as such.

The second section, “Ritual and the physical presence of God,” analyses the various ways in which Ephrem considers the Incarnation of God to be the key to a right understanding of the Christian liturgy, which is all about the encounter with the divine within the limits of space and time. Through the ritual itself, space and time are experienced as ‘sacred’, as a single *hic et hodie*, in which the invisible becomes visible and the immanence of the transcendent God is directly experienced.

In the third section, “Liturgical acts, artefacts and attitudes,” a closer look is taken at a few tangible elements of the Eucharistic ritual or *Qurbānā* as Ephrem knew it. Since he never wrote a systematic explanation of the liturgy of the church of Nisibis, only a patchy picture of its practice can be reconstructed.

The article ends with two short sections. The fourth, “Sacred ritual and symbolical thought,” continues the line of thought of sections 1 and 2 to briefly explore the intellectual dynamism underlying Ephrem’s understanding of the Eucharist; the fifth section, “The Table of the Kingdom”, finally shows this very dynamism to be an anticipation of and preparation for an eschatological sacred meal.

1. Poetry, performance and ritual

Both the content of Ephrem’s *madrāšē* and their rhetorical strategies as well as their use of refrains suggest that most were meant for liturgical performance. Thus the *yulpānā* or ‘doctrine’ of the Nisibine *madrāštā* or ‘institute of teaching’ seems to have spilled over into liturgical poetry. According to later tradition, most notably Jacob of Sarug (ca. 451 – 521), Ephrem wrote many of his *madrāšē* for a performance by the women’s choir he had established. These women, and almost certainly Ephrem himself, belonged to the ‘Sons and Daughters of the Covenant’ (*bnay wa-bnāt qyāmā*), married and unmarried lay people who dedicated their lives to God, living in small celibate communities and serving the local Christian church. Together these *btule* or *btuloto*, ‘male and female virgins’, and *qaddīše* and *qaddīšoto*, ‘male and female saints’ or ‘continents’, represented the distinctive Syriac form of asceticism that was found all over fourth-century Syria and Mesopotamia, on both Roman and Persian territory.¹¹

According to Jacob of Sarug’s *Mēmra on St. Ephrem*, Ephrem instituted a women’s choir in order to introduce the female voice into the liturgy and to emphatically assert his

¹¹ Recent studies include EDWARD GEORGE MATHEWS, “Saint Ephrem the Syrian” (2001–2002); NAOMI KOLTUN-FROMM, *Hermeneutics of Holiness* (2010); DMITRIJ BUMAZHNOV, “Qyāmā before Aphrahat” (2011); see also ROBERT A. KITCHEN, “Bnay Qyāmā” (2011).

understanding of the equal rank men and women should occupy in society and church because they will do so in the Kingdom of God:¹²

“Our sisters were strengthened by you to give praise;
for women were not allowed to speak in church.

Your instruction opened the closed mouth of the daughters of Eve;
and behold, the gatherings of the glorious church resound with their voices!

A new sight of women uttering the proclamation;
and behold, they are called teachers among the congregations!

Your teaching signifies an entirely new world;
for yonder in the Kingdom, men and women are equal.”

Jacob calls these women *malḥānyātā*, the female plural of *malḥānā*, the much respected title early Syriac tradition gave to Ephrem himself. To be called ‘teachers’ in church and perform their role as teachers during ritual meant a world of difference, not only for the women involved, but for all female members of Ephrem’s community. Susan Ashbrook Harvey’s studies of a variety of *madrāšē* have analyzed the astute, yet effective and convincing ways in which Ephrem employs rhetorical, conceptual and performative strategies in order to challenge the established civic and social order of his times with its patriarchal structure and ensuing sexist values and constraints.¹³

This issue is part of Ephrem’s overall effort to draw a clear distinction between a worldly understanding of life and the Christian faith’s perspective. In some of his *Teaching Songs on the Nativity*, for example, he introduces Mary, the mother of Jesus, singing *nuṣrātā* or lullabies to her little baby. One of the most important themes she thus meditates upon is the mysterious preference that God has for all that is poor and weak:¹⁴

“Amazed at me are all the chaste
daughters of the Hebrews and the virgin
daughters of rulers. Because of you is begrudged
a daughter of the poor; because of you, is envied
a daughter of the destitute: who gave you to me?

“Son of the Rich One, who despised the womb
of rich women, what drew you
toward the poor? For Joseph is needy
and I am destitute. Your merchants¹⁵
brought gold to the house of the poor!

“See, I am oppressed and slandered,
yet serene. My ears are filled
with reproach and derision, yet it is a small matter to me
how much I have to bear, for thousands of afflictions
are chased away by a single consolation from you.”

Ephrem not only puts these words into Mary’s mouth as the writer he is; as the choirmaster and liturgical choreographer he is, he also puts Mary’s speech into the mouths of his

¹² Stanzas 40–44 in JOSPEH P. AMAR, *A Metrical Homily on holy Mar Ephrem*, 35. All translations from Syriac and Armenian are mine.

¹³ See especially “Spoken words, voiced silence”; “Revisiting the Daughters of the Covenant”; “On Mary’s voice”.

¹⁴ *Teaching Song on the Nativity* 15:2–3 & 7 in EDMUND BECK, *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, 83–84.

¹⁵ An allusion to the Magi, who are mentioned at the beginning of stanza 4 (not quoted here).

singing women. He thus realizes a strategy within a strategy: in and through their voices, Mary “offers her own voice for teaching the faithful”¹⁶ about the incompatibility between the way individual people and society at large consider material wealth and poverty, and the way God does. Ephrem does not just place Mary, as an object of devotion, within the context of the biblical world that belongs to the past and is poetically retold during the ritual performance, as most authors do after him.¹⁷ She is presented as a subject who participates in, and actually leads, the Nativity liturgy thanks to the mediation of the physical presence and energy of his singing women.

There is a precise theological reason for this. In fact, whose voice can better celebrate the Incarnation than the voice of the woman who is most intimately involved with the paradoxes of God Incarnate and who is full of paradoxes herself?¹⁸

Your mother, Lord, no one knows
what to call her: call her ‘virgin’,
her child is right there! or ‘married woman’,
no man has known her! If your mother
is incomprehensible, who can understand you?

For she was betrothed according to nature
before you came, yet conceived
outside of nature after you came,
o Holy One, and was a virgin
when she gave birth to you in a holy way.

Through you, Mary underwent all that
married women undergo: conception in herself
without intercourse; milk in her breasts
in an unusual way: you all of a sudden
made the thirsty earth¹⁹ into a fountain of milk!

A wonder is your mother: the Lord entered her
and became a servant; the Eloquent entered,
and became silent in her; the Thunder entered her,
and silenced his voice; the Shepherd of all entered,
became a lamb in her, and came forth bleating.

Because of her deep involvement with, and understanding of, the paradoxes of the Incarnation, Mary’s voice is wonderfully suited to express theological considerations that play upon these paradoxes. Yet, a woman’s proclamation of the mystery of the Nativity, put into her mouth by a male poet, can go much further than that. By having Mary’s imaged speech performed by his women’s choir as part of a liturgical celebration, Ephrem makes sure the paradoxes of the Incarnation “become embodied rather than observed, enacted rather than considered ... Voiced by Ephrem the hymnographer, these paradoxes are proclaimed as observations whose contemplation elicits our astonishment ... Voiced by Ephrem’s Mary, these same paradoxes become encountered experiences.”²⁰

¹⁶ SUSAN A. HARVEY, “Mary’s voice”, 64.

¹⁷ Cf. Harvey’s analysis of several anonymous *madrāšē* and Jacob of Sarug’s *mēm̄rē*, *ibid.* 72–81.

¹⁸ *Teaching Song on the Nativity* 11:1, 3–4 & 6 in BECK, *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, 69–70.

¹⁹ Cf. Isa 53:2.

²⁰ HARVEY, “Mary’s voice”, 68. The following quotation is from *Teaching Song on the Nativity* 16:2–3 in BECK, *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, 83–84.

“While you were dwelling in me, your Majesty dwelt
both in me and outside of me; and while I gave birth to you
in a visible way, your hidden power
did not leave me: you are inside of me
and outside of me – you who confuse your mother!

“When I see your exterior image, that is
before my eyes, your hidden image
is depicted in my mind: in your visible image
I have seen Adam, and in the hidden one
your Father, who is united with you.”

Mary’s reflections upon the child that she carried in her womb and now holds in her arms, are constructed around two polarities. The first, ‘inside–outside’ (*bi wa-lbar meny*), directly expresses her physical experience of pregnancy and birth. The second polarity, ‘visible – hidden’ (*galyā w-kasyā*), by contrast, expresses her insight into the mystery of her child. Both polarities establish her presence in the middle of the Christian community as a young mother who, precisely because she is “materially poor, vulnerably young, and scandalously female,”²¹ reverses all accepted standards and becomes the model believer and theologian. In fact, the binomial ‘visible–hidden’ constitutes one of several polarities that form the poetical, rhetorical and intellectual foundation of Ephrem’s theology, in which also concepts like ‘image’ (*šalmā*), ‘eye’ (*aynā*) and ‘seeing’ (*hzā*) play a fundamental role. In the few words she speaks here, Mary is actually expressing the core movement of Ephrem’s thought, which, as we will see in the fourth section of this article, passes from the outside to the inside of things, from the visible to the invisible, from the human to the divine, in order to always return to the exterior, physical and tangible as the only point of access to meaning, redemption, life and divine fulfillment.

2. Ritual and the physical presence of God

Through the voices, bodies and emotional energy of the singing women, both *btuloto*, ‘virgins’ and *qaddišoto*, ‘married women living in sexual abstinence’, the presence of the young virgin mother crooning to her baby boy becomes the focal point of the whole celebration.²² Thus, for Ephrem, ritual seems to involve embodiment, enactment, encounter and experience. It does not come as a surprise, then, that the next stanzas of this *Teaching Song on the Nativity* draw a parallel between Christ’s physical body and his sacramental body:²³

“Was it only to me, through these two images,
that you showed your beauty? May also bread
and mind depict you! Dwell in the bread
and in those that eat it! Hidden and visible
may your church see you, just as I, who bore you, do!”

Just as Mary perceives two images of Christ—since his presence is visible and invisible, physical and divine, outside of her and in her—she invites the worshippers to perceive

²¹ HARVEY, “Mary’s voice”, p. 69.

²² See further, DEN BIESEN, *Simple and Bold*, 325–329.

²³ *Teaching Song on the Nativity* 16:4–7 in BECK, *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, p. 84. Only stanza 4 is quoted here.

his double presence in the bread and in themselves. Yet through the ritual performance of her words another striking convergence arises, i.e. between Mary’s physical presence, mediated by the singing women’s voices and bodies, and the physical presence of Christ, mediated by the sacramental ministry of the bishop or priest.

One of Ephrem’s favorite images for this physical presence of the divine in Mary’s womb, in Jesus’ body, in the sacred bread and wine, and in the faithful’s lives, is that of ‘Fire and Spirit’ (*nurā w-ruḥā*),²⁴ which he also applies to the ritual of Baptism:²⁵

See, Fire and Spirit in the womb that bore you!
 See, Fire and Spirit in the river in which you were baptized!
 Fire and Spirit in our Baptism!
 In the bread and cup: Fire and Holy Spirit!
 In your bread is hidden the Spirit who cannot be eaten;
 in your wine dwells the Fire that cannot be drunk:
 Spirit in your bread, Fire in your wine —
 an awesome wonder, that our lips have received!

In a similar passage Ephrem adds to the bread (*laḥmā*) and wine (*ḥamrā*) of the Eucharist and to the water of Baptism (*maʿmudītā*) the sacramental ointment with the oil (*mešḥā*):²⁶

In the bread is eaten the Force (*tuqpā*) that cannot be eaten,
 in the wine is drunk the Strength (*ʿuzā*) that cannot be drunk,
 and in the oil we anoint with the Power (*ḥaylā*) with which cannot be anointed.

Instead of using the image of Fire and Spirit, Ephrem here employs three more or less synonymous terms, the latter of which, *ḥaylā*, he frequently employs as an epithet of God. Through the rituals of the immersion in sacred water, the anointment with sacred oil and the consumption of sacred bread and wine, this divine force of Fire and Spirit enters into human existence as a source of renewal:²⁷

When the Lord came down to earth, to the mortal ones,
 he created them into a new creation, similar to the Watchers:²⁸
 for Spirit and Fire he mingled in them,²⁹
 so that in a hidden way they might be of Fire and Spirit.

In the ritual celebrations, the same creative force of God that brought forth everything out of nothing, is at work in order to recreate mortal creatures in view of an immortal life like that of angels. The comparison of the faithful with the ever wake Watchers probably refers to Luke 20:35–36, where the life of the resurrected is compared to that of angels. Evidently, the comparison falls short because of the central role performed by matter,

²⁴ See PHIL J. BOWEN, “Fire mingled with Spirit”, GRIFFITH, “Spirit in the Bread” and CORNELIA HORN, “Fire and Holy Spirit”. For the wider Syriac context of this theme, cf. SEBASTIAN P. BROCK, “Fire from Heaven” and *The Holy Spirit*.

²⁵ *Teaching Song on Faith* 10:17 & 8 in EDMUND BECK, *Hymnen de Fide*, 50–51.

²⁶ *Teaching Song on Faith* 6:4,1–6, *ibid.* 25.

²⁷ *Teaching Song on Faith* 10:9, *ibid.* 50.

²⁸ Besides *mallākā*, ‘messenger’ or ‘angel’ in general, Ephrem often uses the term *ʿirā*, ‘the watcher, wakeful one’, cf. ROBERT MURRAY, “The origin”.

²⁹ The verb *mzag*, ‘mix, mingle’ is one of Ephrem’s favorite terms to indicate the union of two disparate elements, that have no common denominator and whose union is a mysterious synthesis of visible and invisible, material and spiritual, created and uncreated, human and divine. In “Spirit in the Bread,” 230, 232 and 234, GRIFFITH translates the verb with ‘knead into’, which beautifully expresses the physical dimension of the union.

body and senses in the process of human redemption—a role that was only weakly hinted at by the prefigurations in the Jewish Scriptures:³⁰

The Seraph could not touch the fire's coal with his fingers;
 he just brought it close to Isaiah's mouth.³¹
 He did not hold it, the other did not eat it,
 yet to us our Lord granted to do both!
 Abraham brought the food of bodily beings
 to the spiritual Watchers who ate.³² The new wonder
 is that our mighty Lord made bodily beings
 eat and drink Fire and Spirit!

During ritual the physical presence of the divine is manifested by means of those material elements that constitute the very basis of human nourishment: water and oil, wheat and wine. If one adds to these elements the physical presence of Ephrem's singing women and the architectonic space in which their voices resound, the liturgical encounter with God can be seen to comprehend both space and time and all they contain.

This immanence in space and time of the transcendent God constitutes a liturgical *hic et hodie*, that is, a single point both within and outside of ordinary space and time, to which all places in three-dimensional space and all moments of linear time converge. While space may be experienced as that which separates the human from the divine, the 'below' of earthly existence from the 'above' of heaven, the continuous sequence of time is often experienced as a separation from the timeless 'now' of eternity. Yet in Ephrem's thought, both space and time are full of tangible manifestations of God, which he indicates with terms like *rāzā*, 'symbol', *dmūtā*, 'image' and *ʔupsā*, 'prefiguration'.³³ As a faithful heir of the Jewish and earliest Christian traditions, he expresses the cosmological dimension of God's presence in the human world through a symbolism of nature (*kyānā*) or creation (*britā*), its temporal dimension by means of a symbolism of typology.³⁴

The Incarnation of Christ is the focal point of both space and time: as God made human and as the *Alpha and Omega*, he encompasses all of space and time, constituting the total and final revelation of God in both creation and Scripture. In this human appearance of God in the conditions of space and time, the very purpose of the world's creation and of humanity's history is fulfilled:³⁵

Anywhere you look, his symbol is there;
 and wherever you read, you will find his prefiguration.
 For by him were created all creatures
 and he engraved his symbols upon his possessions.³⁶
 See, when he created the world,
 he gazed at it and it was adorned with his images.

³⁰ *Teaching Song on Faith* 10:10–11 in BECK, *Hymnen de Fide*, 50.

³¹ Cf. Isa 6:6–7.

³² Gen 18:8–9.

³³ While *rāzā* is a Persian loanword, *ʔupsā* is derived from the Greek exegetical term τῦπος. Cf. TANIOS BOU MANSOUR, *La pensée symbolique*, 23–70, for an extensive analysis of Ephrem's terminology in this field.

³⁴ Cf. the first part of section "4. Sacred ritual and symbolical thought" below.

³⁵ *Teaching Song on Virginity* 20:12,1–6 in EDMUND BECK, *Hymnen de Virginitate*, 70–71.

³⁶ Ephrem refers here to the ancient custom of marking one's belongings, cf. *Teaching Song on the Nativity* 1:99, 12:3 and 28:7; see also THOMAS KOONAMMAKKAL'S remarks in "Self-revealing God", 245–246.

“Anywhere” (*b-kul duk*) and “wherever” (*aykā*) refer to the whole of creation and the whole of Scripture respectively. Every aspect of creation (including the world of human culture) and every moment in history is a potential, distinct and unique revelation of him who encompasses all of space and time and constitutes a single *hic et hodie*. Ephrem especially uses the term *rāzā* to indicate any thing or person or event in which God thus appears and acts.

It is in sacred space and time, therefore, that the whole of creation and Scripture is gathered to realize its very purpose. And it is the specific function of Christian initiatory rituals to grant access to this sacred space and time. For Ephrem, God’s work among humans is an on-going process that starts with one’s initiation in Baptism, is continuously nourished by the Eucharist, and is meant to affect every single moment of one’s individual life. Sebastian Brock calls this “a continuous *metanoia*, ... ceaselessly striving to make sacred and historical time effectively one.”³⁷

Especially in *madrāšē* celebrating the Incarnation, Ephrem explicitly points out how a liturgical celebration transcends the limits of space and time, grounds the celebrating individuals and their community in the divine dimension of both space and time, and profoundly impacts their daily lives:³⁸

Your birth, Lord, became mother of all creatures,
since she conceived and bore anew humanity that bore you.
She bore you physically, you gave birth to her spiritually.
You came to birth, only in order to give birth to humankind in your image.
See, your birth gave birth to the universe: blessed is he who became young and restored youth to all!³⁹

The day of your birth resembles you, for it is desirable and lovable like yourself:
we, who have not seen your birth, love it as if we were its contemporaries.
On your day we gaze at you, for it is a small child just like you,
loved by everyone: see, the churches rejoice in it!
Your day adorns and is adorned: blessed is your day that came to be for our sake!
That generation was delighted by your birth, our generation by your day.
Doubled was the bliss of the generation of those who saw your birth and your day;
smaller is the bliss of those who came later and only saw the day of your birth.
But since those who were near doubted, bliss increased for those who came later:
they believed in you without seeing you:⁴⁰ blessed is your bliss that increased for us!

3. Liturgical acts, artefacts and attitudes

Like Christ’s birth from Mary, also the truths expressed by his long speech in John 6 and the celebration of the Last Supper are recreated in whatever place and time the Christian community performs its rituals. All gaps in space and time are bridged, historical moments are commemorated and actualized, the inner eyes are enabled to see the invis-

³⁷ “The poet as theologian”, 247.

³⁸ *Teaching Song on the Nativity* 23:5, 7 & 9 in: ВЕСК, *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, 118–119.

³⁹ The baptismal undertones of this stanza cannot be overheard, nor the references to John 3:2–6.

⁴⁰ Cf. John 20:29.

ible, and new life is given to those who receive the *rāzē* or ‘symbols’ of Christ’s body and blood:⁴¹

Our Lord said in the Gospel: “If someone does not eat the Son of Man’s body nor drink his blood, he does not have the promised life.”⁴²

Let us do our best, brothers, to become worthy to receive his Medicine of Life, for everyone who does not receive it worthily, equals him who does not receive it.

At the moment the holy body is broken, we commemorate his sacrifice: let all the body’s limbs tremble at the moment of the Only-Begotten’s sacrifice.

While his symbol is distributed, it is right that we should gaze on his death: greater than all other moments is this moment of his sacrifice.

Let us look on with our inner eye, beholding him as he hangs from the Tree; let our eyes gaze upon that blood which flowed from his side.

The ritual ‘symbols’ of Christ’s historical body and blood constitute the ‘Medicine of Life’ (*sam hayye*),⁴³ i.e. the sacramental ‘fruit’ plucked from ‘the Tree’ of the Cross as antidote for the death caused by the fruit of the Tree of Knowledge, which Adam and Eve ate before they were ripe for it.⁴⁴

The physical acts of seeing, receiving, eating, and drinking on the part of those who participate in the ritual, correspond to the physical acts performed by those who lead the ritual and have been invested with the priesthood:⁴⁵

If from the fringe of his garment a great healing force issued,⁴⁶
how much more will issue from his body the reconciliation of the defiled!

In this moment the priest and he who receives it are one:
he is greater than us when he breaks it—when he receives it, he is equal to us.

He who offers has to be vigilant, and become smaller than he who receives;
and he who receives has to try to become bigger than he who offers.

They break the body by virtue of their [priestly] dignity;
people receive the body not on account of their ranks, but their deeds!

In poetic texts such as these it obviously is not Ephrem’s intention to comment on the Eucharistic liturgy as a whole; in fact, also among his prose works there is no explanation of the ritual as the Christian community of Nisibis celebrated it. The genre of liturgical commentaries would be developed only much later by Syrian Orthodox authors like Gewargi, bishop of the Arab tribes († 724), Iwannis of Dara (fl. first half of ninth century),

⁴¹ *Armenian Teaching Song* 47,1–4 and 49,3–10 in LOUIS MARIÈS/CHARLES MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 218 and 266; the references give the verses according to the numbering of the text edition, since the metrical structure of these texts, preserved only in Armenian translation, is not clear. For reasons of clarity, this and the following quotations are divided here in stanzas of two verses each.

⁴² A paraphrase of John 6:53.

⁴³ This characteristic expression is the Syriac equivalent of the Greek formula φάρμακον τοῦ βίου. See AHO SHEMUNKASHO, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, 147–151; SEBASTIAN P. BROCK, *The Luminous Eye*, 99–114 and YOUSIF, *L’eucharistie chez saint Éphrem*, 317–319.

⁴⁴ In Ephrem’s understanding, this never was a ‘forbidden fruit’: it was guarded by the ‘commandment’ of Gen 2:16–17 for the time that Adam and Eve needed to learn how to approach it with discernment and humility. God intended by all means to grant them access to not only this fruit, but to that of the Tree of Life as well. Cf. *Teaching Songs on Paradise* 3:6–12 and 12:15–18 in EDMUND BECK, *Hymnen de Paradiso*, 9–11 and 53–54.

⁴⁵ *Armenian Teaching Song* 47,31–39 in MARIÈS/MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 220.

⁴⁶ Cf. Matt 9:20–22, Mark 5:25–34 and Luke 8:43–48.

Muše bar Kifo († 903) and Dionysius bar Šalibi († 1171).⁴⁷ Ephrem’s main concern in the texts quoted above is to stress the right attitude required from both priest and congregation while celebrating the Eucharist—a theme we will shortly turn to at the end of this section. At this point it is worth noting the fine distinction he draws between hierarchical rank and ethical excellence: the priest derives his dignity from the service he renders to the religious life of his fellow believers, a life of faith to whose moral requirements he is as much subjected as they are.

There are a number of passages in Ephrem’s works that allow us to catch a glimpse of some important elements of the Eucharistic ritual or *Qurbānā* as he knew it.⁴⁸ Only a patchy and quite dissatisfactory picture of the liturgical practice of his Nisibene community can be reconstructed around the following themes: (1) the church building and its altar, (2) the ‘fluttering’ of the priest’s hands over the bread and the wine, (3) the rite of the ‘signing’ of the broken bread with the consecrated wine, and (4) the communion.

3.1. *The church building and its altar*

Particularly relevant for our purpose are the following verses from *Teaching Song on the Crucifixion* 3, in which Ephrem directly addresses the Upper Room of the Last Supper and lists what seem to be fundamental components of the Eucharist:⁴⁹

Blessed are you, room, for no one ever saw
 what you saw nor will ever see it—
 our Lord, while he became true altar,
 priest, bread, and cup of salvation.
 He himself, in his own person, could be all this,
 for there was no one else who could be all this:
 altar and lamb, sacrifice and sacrificer,
 priest and food.

Christ himself was priest, altar, sacrifice, bread and cup, and thus made the Upper Room into the first Christian church building in which his sacrifice was for the first time offered to God on the first Christian altar:⁵⁰

Blessed are you, room, for never among kings
 was there a table set like yours,
 not even in the tent of the Holy of Holies,
 in which the bread of proposition was set.
 In you was broken for the first time
 the bread whose church building you became:
 the firstling of altars, the first to offer it,
 was first seen in you.

⁴⁷ Introductions to these authors are found in SEBASTIAN P. BROCK/AARON M. BUTTS/GEORGE A. KIRAZ/LUCAS VAN ROMPAY, *Gorgias Encyclopedic Dictionary*. Translations are found in ANDREAS HEINZ, *Die Eucharistiefeyer* and BABY VARGHESE, *Dionysius bar Salibi and John of Dara*.

⁴⁸ The following is largely based on YOUSIF, *L’Eucharistie chez saint Éphrem*, 146–156; for the Eucharist celebrated at Easter, see ROUWHORST, *Les hymnes pascales d’Éphrem de Nisibe*, 85–93 & 114. As the proper name of the Eucharist, Ephrem uses the term *qurbānā*, whose meanings range from ‘offering’ and ‘gift’ to ‘oblation’ and ‘sacrifice’; see YOUSIF, *ibid.* 217–218.

⁴⁹ Stanza 10, in EDMUND BECK, *Paschahymnen*, 52.

⁵⁰ Stanza 12, *ibid.*, 53

Undoubtedly, all of this directly reflects the central roles played in Ephrem's *Qurbānā* by the church building and its altar – with on it bread and cup – and its bishop and priests. Although he does not mention the anamnesis of the death and resurrection of Christ as part of the Eucharistic prayer or anaphora,⁵¹ it is obvious that Ephrem considers the practice of the church to correspond to Jesus' invitation to "do this in memory of me,"⁵² i.e. to faithfully repeat what Jesus did:⁵³

At the moment that the holy Body is broken, we commemorate his sacrifice.

Just as a door-curtain separated the Holy of Holies from the Holy in Moses' Tabernacle, the altar space of the Christian temple is closed off from the nave of the church building by a curtain or veil.⁵⁴ The spatial interplay between 'inside' and 'outside' symbolizes the relationship between 'invisible' and 'visible', that is, between the 'hidden' dimension of God's mystery and its 'revealed' dimension. Similarly, a veil on which a paten with the bread and a cup with the wine are placed covers the altar, indicating the presence of an invisible power:⁵⁵

See, there is a hidden power in the sanctuary's veil,
a power that even the mind has never confined:
it bent down its love and descended to hover
over the veil on the altar of reconciliation.⁵⁶

Interestingly, Ephrem reconnects the play of 'inside' and 'outside' between the sanctuary with its altar on the one hand and the nave of the church building on the other, with the primordial play of 'inside' and 'outside' between the church building as a whole and the immense space of creation:⁵⁷

No one ever saw a ship at sea
going around by itself without a helmsman,
steering itself and fixing its own course.
Like ships they are all in need:
the soul of freedom, the creation of the Creator,
the church building of the Redeemer and the altar of the Holy Spirit.

While the Father is the all-encompassing Creator of the universe, the Son is the cornerstone of the church building that embraces all of humankind within its walls, and the Spirit the one who hovers over the altar on which Christ's sacrifice is offered to the Father

⁵¹ According to the *Chronicle of Seert* I.26 (PO IV.17, p. 295), Ephrem "wrote a mass that is still used by the Melchites. The Nestorians too celebrated this mass in Nisibis until the days of metropolitan Yešu'yahb who, when he organized the prayers, chose three masses and forbade the others" (Išo'yahb III of Adiabene was patriarch of the Church of the East from 649–659). YOUSIF, *L'Eucharistie chez saint Éphrem*, 146–150, without casting any doubt on the correctness of this information, suggests that some elements of this unknown text may perhaps be found in the prayers with which the *Commentary on the Diatessaron* ends; cf. LOUIS LELOIR, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)*, Dublin: Hodges Figgis & Co., 1963, 240–250.

⁵² Luke 22:19 and 1 Cor 11:24.

⁵³ *Armenian Teaching Song* 49.4–5 in MARIÈS/MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 226.

⁵⁴ Cf. Exod 26:31–37, 35:12 and 39:34.

⁵⁵ *Teaching Song on Faith* 10:16 in BECK, *Hymnen de fide*, 51.

⁵⁶ The concept of reconciliation is particularly involved with another liturgical attribute, the incensory (*pirmā*), cf. *Teaching Song on Nisibis* 17:4.5 where Ephrem addresses Abraham, the fourth bishop of Nisibis: "May your incensory bring about reconciliation" in EDMUND BECK, *Carmina Nisibina (erster Teil)*, 46.

⁵⁷ *Teaching Song against Heresies* 5:20 in EDMUND BECK, *Hymnen contra Haereses*, 22–23.

in order to reconcile humanity with its Creator. Thus the altar is not only the focal point of the church building, but also the center of the infinite space of nature. The architectonic disposition of space allows Ephrem to relate three distinct spaces to each other—the ‘outside’ of natural space, the ‘inside’ of the church building, and the ‘even-more-inside’ of the sanctuary—and to use their relationships as the basis of an analogy with the three-fold presence of the triune God in this world.

3.2. *The ‘fluttering’ of the priest’s hands*

Ephrem mentions only a few of the actions performed by the priest during the *Qurbānā*, one of which is based on the same interplay between ‘invisible’ and ‘visible’. This is the so-called ‘fluttering’ (*ruḥḥāfā*) of the priest’s hands over the paten and the cup. Through a visual representation of an invisible descent, the priest invites ‘Fire and Spirit’ (*nurā w-ruḥā*)⁵⁸ to enter into the gifts of bread and wine:⁵⁹

While the right hand gently calls her, she descends without changing place.

‘She/her’ is the Spirit, *ruḥā* being a feminine word. In accordance with biblical symbolism and early oriental Christian liturgy, Ephrem visualizes her descent as that of a bird, uniting this image with that of the hovering (*ruḥḥāfā*) of the Spirit over the primordial waters of Gen 1:2⁶⁰ and that of the dove coming down upon Jesus at his baptism in the Jordan. He nowhere actually identifies the bird with a dove, yet it is significant that also *yawnā*, ‘dove’ is a feminine noun. Whether this invocation by means of a movement of the hand accompanied a prayer of epiclesis remains unclear.

3.3. *The ‘signing’ of the broken bread with the consecrated wine*

After the breaking of the consecrated bread another symbolical gesture is performed by the priest:⁶¹

See, your image is drawn with the blood of grapes⁶²
on the surface of the bread, as it is drawn on the heart
by the finger of love with the colors
of faith...

A form of this gesture is still found in both the West-Syrian and East-Syrian liturgies, which use a small piece of bread dipped in the wine to draw the sign of the cross on the main Eucharistic host.⁶³ Without speaking of a piece of bread or of the sign of the cross, Ephrem’s words seem to imply that the priest dips his finger in the chalice and simply puts some of the wine on the bread. “Your image is drawn ... on the surface of the bread”

⁵⁸ See section “2. Ritual and the physical presence of God”.

⁵⁹ *Armenian Teaching Song* 48,27–28 in MARIÈS/MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 224. The priest thus marks what Western tradition later came to consider the defining moment of the *Qurbānā*. In the Latin tradition the consecration is considered to happen at the moment the priest pronounces the words of the Eucharist’s institution.

⁶⁰ The verb is used in the quotation of *Teaching Song on Faith* 10:16 above.

⁶¹ *Teaching Song on the Nativity* 16:7, 1–4 in BECK, *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, 84.

⁶² Cf. Gen 49:11 and Deut 32:14.

⁶³ DÖLGER, “Die Signierung des eucharistischen Brotes”.

most probably refers to what Mary said in an earlier stanza of this *Teaching Song on the Nativity*:⁶⁴

... "May also bread and mind depict you!
Dwell in the bread and in those that eat it!"

Instead of some image, literally drawn upon the bread, a little wine on the surface of the bread has to be seen as a symbol of Christ's real presence in both species. This is perhaps confirmed by an expression used in *Teaching Song on Faith* 10:16, which instead of mentioning the bread speaks of 'a drop' of the wine that is handed to women receiving communion over an outstretched veil:⁶⁵

From the cup of salvation, a drop of salvation
your mothers receive, over the veil.

In *Teaching Song against Heresies* 45:1 Ephrem points out the inconsistency of the Eucharistic rituals of the Marcionites, who, though they deny the importance of the historical body of Christ and thus his real presence in the bread and wine, nevertheless perform the same symbolical gesture:⁶⁶

Children of truth, sing praise!
For your persecutors are your heralds
and your enemies your warrantors,
who warranted and wrote and autographed
that it truly is the life-giving body of Christ.
They wrote, not on parchment but on the bread they broke;
without ink, they signed it with wine:
an embarrassment for them, for you a victory!

The signing of the bread with the wine is thus compared to a hand-written signature, authenticating the belief that in the Eucharistic bread the body of Christ is truly received.

3.4. *The communion*

The faithful receive communion on their hands, that is, with their fingers they take the bread that is signed with the blood and put it into their mouths:⁶⁷

Our mouth is too small to give thanks, our tongue too small to praise,
for he, for whom the heavens are small, became small so as to dwell in our hands!
Mount Sinai, on which he descended, shook with great thudding;
the power that subdued the mountain, our fingers receive and hold!
He encloses earth, sea and heaven as in the palm of a hand,
yet for him, for whom the creatures are too small, our feeble mouth is big enough.
It is a wondrous gift, that the Lord should forever dwell among us;
see, he left heaven and descended: let us sanctify the bridal chamber of our hearts!

⁶⁴ Stanza 4,2-3 quoted above.

⁶⁵ Verses 3-4 in BECK, *Hymnen de Fide*, 51.

⁶⁶ BECK, *Hymnen contra Haereses*, 177-178.

⁶⁷ *Armenian Teaching Song* 47,40-47 in MARIÈS/MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 220.

The “bridal chamber of our hearts” is a recurrent theme in Ephrem’s writings and one of several that he shares with Origen of Alexandria (ca.185–253/254).⁶⁸ Here it is an image of the inner shrine of the heart—after nature, church building and sanctuary the fourth space into which God enters.

In many instances Ephrem stresses the attitude that is required to receive this communion with the body and blood of Christ. One has to examine one’s conscience in order to see if there is any serious impediment to approach the sacrament, and thus avoid receiving it in an unworthy way; one has to repent of one’s sins, ask God for forgiveness, and then approach communion with reverence and a pure heart.⁶⁹

The required moral attitude is, of course, the means to an end—not an end in itself, as if it were possible to adequately respond to the presence of God in creation, in the ritual, and in oneself. What is required, however, is a conscious response to a reality that is experienced and acknowledged as a mystery. The ever profounder perception of that mystery is the true object of Ephrem’s admonitions and relates to one of the fundamental concepts of his symbolical theology, *puršānā* or ‘discernment’:⁷⁰

With fear and love let us approach the Medicine of Life, as people gifted with discernment;
let our heart hold in awe his death, let our soul yearn for his mystery.

This is more than a simple referral to the discernment required by Paul in 1 Cor 11:29. The polarity between ‘fear’ (*dehltā*) and ‘love’ (*hubbā*), between awe and yearning for God’s presence, is one of several fundamental binomials constructed by Ephrem in order to highlight the tensions inherent in a Christian world view.⁷¹ A strong, fine-tuned and delicately balanced intelligence is required to understand the symbolical relationships between matter and spirit, visible and invisible, life and death and life beyond death, time and eternity. In all liturgical acts, artifacts and attitudes, the one and same ‘discernment’ is required in order to be able to perceive and understand their symbolical nature: *puršānā* is the ability to perceive in the material, physical and sensory elements of the ritual the divine ‘Fire and Spirit’.

4. Sacred ritual and symbolical thought

In Ephrem’s understanding, only the material conditions of space and time give access to this ‘Fire and Spirit’, as a direct consequence of the Father’s on-going creation of the world, of the Incarnation of the Son, and of the Spirit’s presence in daily life. Who is unable to first clearly distinguish and then intimately relate the transcendent and the immanent—either by reducing the one to the other or by simply keeping them separate from each other—will misunderstand the nature and purpose of the Christian ritual.

Ephrem’s understanding of the liturgy is, in fact, a condensation of his whole poetical and theological vision. He explains the relationship between God, creation and human-

⁶⁸ See BROCK, *The Luminous Eye*, 115–130 for an overview of the various ways in which Ephrem uses this image; ROBERT MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, 254–262, provides an introduction to its eschatological application in the early Syriac tradition as a whole. Especially in his *Commentary on the Song of Songs*, Origen develops a bridal theology or theology of the mystical union of God and man.

⁶⁹ *Armenian Teaching Song* 50, *passim*, in MARIÈS/MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 232–236. Cf. YOUSIF, *L’Eucharistie chez saint Éphrem*, 307–316 for many more quotations.

⁷⁰ *Armenian Teaching Song* 49, 11–13 in MARIÈS/MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 226.

⁷¹ See the examples given at the end of section “1. Poetry, performance and ritual”.

kind by means of an integration of two Christian axioms: while there is an ontological gap between Creator and creation, all of created reality constitutes a potential revelation of God that is waiting to be perceived by the human consciousness, insight and heart. The invisible (*kasyā*) is fundamentally different from the visible (*galyā*), yet at the same time reveals itself in and through the visible, that is, through the symbol (*rāzā*). All of visible creation is, in an ontological sense, 'symbolical': it is in and through the visible reality of creation that the human creature meets its invisible Creator. Applied to Ephrem's thought, the Greek term 'symbol' regains its original meaning: in the σύμβολον, Creator and creation 'fit together' (συμβάλλειν) as two entirely distinct realities, that entertain a most intense and intimate relationship. In many ways, *rāzā* is close to other early Christian terms like μυστήριον and *sacramentum*.

Ephrem's symbolic vision can be illustrated by means of a figure with a horizontal and a vertical axis intersecting at midpoint.⁷² The vertical axis represents the ontological distance between the Creator and creation, while the horizontal axis expresses the distance in time between the primordial and the final Paradise. The cosmological axis connects the 'below' to the 'above' and represents the dimension of space, in which God is revealed through the symbolism of nature or creation. The historical axis runs from the 'before' to the 'after' and represents the dimension of time, in which God is revealed through the symbolism of biblical typology. The intersection of the two axes represents the Incarnation of Christ who, as God made human and as the *Alpha and Omega*, unites the 'below' with the 'above' and the 'before' with the 'after' and thus constitutes the all-encompassing *rāzā* or revelation of God.⁷³

Ephrem expresses the tensions inherent in this dynamic and kaleidoscopic vision by means of a variety of images, all of which employ binomials like 'majesty and lowliness', 'hidden and revealed', 'eternal and mortal', 'holy and sinful', 'foreshadowing and fulfillment', 'temporary and lasting', et cetera. Each of these polarities embodies the primordial polarity between Creator and creation and at the same time expresses an aspect of God's historical self-revelation through which the Invisible is seen, the Unknowable known, and the Omnipresent and Eternal experienced within the very limits of space and time.

This vision yields poetry of great originality and astounding creativity. Yet, however exuberant Ephrem's imagination may be, none of it is mere wordplay. To his mind, the existential experience, intellectual perception and literary expression of all these symbolic relationships are founded on the ontological order. God created the world as a vast treasure house of symbols and the human being as the one creature that is able to comprehend all these revelatory relationships between the Invisible and the visible:⁷⁴

See, intelligent reflection resembles a treasurer
 who, on his shoulders, carries the keys of doctrine
 and for each locked door makes a key
 that effortlessly opens what is difficult,
 instructs in what is revealed and teaches about what is hidden,
 training souls and enriching creatures.

⁷² This figure was designed and described by ROBERT MURRAY in "The theory of symbolism". Cf. DEN BIESEN, *Simple and Bold*, 22–27.

⁷³ Cf. the second half of section "2. Ritual and the physical presence of God".

⁷⁴ *Teaching Song on Paradise* 15:6 in BECK, *Hymnen de Paradiso*, 63.

Based on the discernment (*purśānā*) of the Christian faith, this intelligent reflection (*buyyānā*) develops a doctrine (*yulpānā*) that literally and figuratively opens our eyes for the symbolical structure of the world.

Since creation—that is, space and time and all they contain—is by its very nature symbolic, the *only appropriate* way (and not, as is often said, the *least inappropriate* way) to reflect and speak about the mystery of God and human salvation may be called ‘symbolical thought’. This thought operates through the artistic construction of polarities, that is, through the arrangement of words whose relationships create spaces and silences in which the unknowable and ineffable can enter and reveal itself to human experience and understanding. The concepts developed by symbolical thought therefore always remain ‘open’, since they are like windows that disclose infinite horizons.⁷⁵ Ephrem’s symbolical theology aims at setting people free to explore the mysteries of faith on their own initiative, not impeded but rather stimulated by the clear and subtle dogmatic views that constitute its foundation. Doctrine (*yulpānā*) is not meant to monopolize or manipulate the believers’ intelligence and imagination by means of a closed system of abstract notions and thus preclude independent reflection and wisdom based on experience. It is meant to facilitate and guide a personal and communal heuristic process, the outcome of which is always a gift of God that transcends whatever form of human control, either personal or ecclesial.

Yet none of this happens on paper alone. Poetry has to be performed, just as sacred space and time are not thought about but experienced. The celebration of the initiatory rituals of Baptism and Eucharist is actually the *locus theologicus* par excellence, since it constitutes both the origin and the fulfillment of all theological reflection and teaching. The poetic and playful character of Ephrem’s writings is an accurate reflection of the symbolic nature of the human being, which Johan Huizinga has christened *homo ludens*—the being that re-enacts the cosmic drama through archetypal rituals that are played out in sacred space and sacred time according to the rules of pure play.⁷⁶ Whereas rational thought tends to subject itself to mechanical rules of literalism and logic, and risks creating a form of idolatry that is celebrated above the eyebrows, symbolic thought obeys the rules of authentic play, which it takes seriously precisely because they empower it to freely explore reality, experience its mystery and enjoy its beauty. In this sense, Ephrem’s symbolic theology is profoundly liturgical. Its aim is initiation through a sacred drama, performed and celebrated as a feast, that is, played out within the limits of sacred space and time. And it was in view of such a ritual performance that Ephrem instituted his women’s choir and wrote his *madrāṣē*.

5. The Table of the Kingdom

Precisely because initiation into the mystery of divine and human existence is opened, the ritual performance of Ephrem’s writings and the liturgical celebration of the

⁷⁵ Cf. DEN BIESEN, *Simple and Bold*, 316–319.

⁷⁶ The Dutch cultural historian Johan Huizinga (1872–1945) developed an anthropological theory of play in his famous *Homo ludens: A Study of the Play Element in Culture*, originally published in Dutch in 1938.

symbolical vision they express, open upon a divine horizon that is seen and felt and put into words, yet always remains beyond the grasp of our feelings and understanding:⁷⁷

Who will not be amazed at your ever-changing garment?
See, the body hid the radiance of your awesome nature,
while clothes hid your feeble human nature
and the bread hid your Fire that dwells within it.

Never indeed did the mind of mortals explore him.
For who has a hand of fire and a finger of spirit
and is thus able to touch him, for whose hidden nature
even our mind is like a body!

Even the revealed knowledge does not suffice
with regard to the Pure one who is inside and outside of all.
He is the knowledge of our very knowledge;
he is the life of the soul that dwells in us.

Who will thank the Hidden One, most hidden of all,
who came to a visible revelation, most visible of all?
Because he put on a body, other bodies touched him,
while no mind ever grasped the Hidden One himself!

Thus the experience of the physical nearness of God opens up perspectives that transcend every measure and comprehension. Therefore, the ritual ‘here and now’ has to wisely hold its balance on the infinitely fine line between the visible and the invisible, between the past and the future.

Within its boundaries of space and time, the celebration of the Eucharist reconnects the present with the primordial Paradise and at the same time projects it onto a future Paradise. Because in the sacred space and time of Paradise Adam and Eva “rebelliously” grabbed the fruit of the Tree of Knowledge and “ate in sin,” they were denied the fruit of the Tree of Life, i.e. “immortal life,” and “thrown out of the Garden.”⁷⁸ The Lord of both Trees enter the space and time of this world in order to die on the Tree of the Cross and become the new fruit of Life.⁷⁹ Through his resurrection, he removed “the blade of the sword” that guarded the entrance to Paradise⁸⁰ and re-entered the sacred space and time of the eschatological Paradise. It is from there that he reaches out to people of all places and all times to offer them his own body and blood as their food:⁸¹

With the blade of a sword the road to the Tree of Life was shut off,
whereas to the Nations the Lord of the Tree gave himself as food.

For the trees of Eden were given as food to the first Adam,
whereas for us the Planter himself became the food for our souls.

Whereas we left that Garden along with Adam, who left the Garden,
now that the sword has been removed through the lance, let us prepare ourselves to go there!⁸²

⁷⁷ *Teaching Song on Faith* 19:3–5 & 7 in BECK, *Hymnen de Fide*, 72–73.

⁷⁸ *Teaching Song on Paradise* 3:7,1; 3:8,3; 12:16,6 and 4:4,3 in BECK, *Hymnen de Paradiso*, 10, 53, 13.

⁷⁹ Cf. the last line of the quotation from *Armenian Teaching Song* 49 and the ensuing explanation at the beginning of section “3. Liturgical acts, artefacts and attitudes”.

⁸⁰ Gen 3:24.

⁸¹ *Armenian Teaching Song* 49,23–28 in MARIÈS/MERCIER, *Hymnes de saint Éphrem*, 228.

⁸² The Armenian text literally says: “now that the lance has been removed with the lance, let us prepare ourselves and go there.” The first ‘lance’ certainly points back to the sword of Gen 3:24, mentioned in line

Wherever Christians gather to celebrate the Eucharist, the ritual allows them to enter Paradise there and then:⁸³

The assembly of the saints is a prefiguration of Paradise:
the fruit of Him who gives life to all is plucked in it every day;
in it, brothers, the Grape is pressed which is the Medicine of Life.⁸⁴

Just as the Eucharist is meant to nourish all of humankind during its course through history, its Medicine of Life is meant to heal all of humankind and lead everyone into Paradise.⁸⁵ Ephrem, in fact, conceives of eschatological Paradise as the universal salvation of all people. After death all are gathered in Šeol, the reign of Death, where none can convert from their harmful ways or further progress in virtue. All await the resurrection of their bodies and the Final Judgment. Those worthy of directly entering Paradise,⁸⁶

...the righteous, ... awake as from sleep to discover Paradise,
the Table of the Kingdom all set for them!

Whoever is as yet deemed unfit to enter Paradise, is sent to Gehenna, the reign of Satan and his demons: there, the risen body is kept intact, while the soul can repent and purify itself for as long as is necessary. Also in Gehenna, the mysterious interplay between the grace of God and human freewill continues, until, at last, they are free to enter Paradise. Ultimately, the ritual of the Eucharist is an ever-ongoing initiation into this perspective and into the consciousness, understanding, inner attitude and way of life it requires from those who participate in it and, already, get a first sniff of its delightful scents:⁸⁷

Make me worthy through your grace to attain to Paradise's gift
—this treasure of perfumes, this storehouse of scents.
My hunger takes delight in the breath of its fragrance,
for its scent gives nourishment to all at all times,
and whoever inhales it, is overjoyed and forgets his earthly bread;
this is the table of the Kingdom⁸⁸—blessed is He who prepared it in Eden!

6. Summary

The bulk of the works of Ephrem the Syrian consists of some 400 *madrāšē* or 'teaching songs', most of which he wrote for a liturgical performance by the women's choir he had instituted for precisely this purpose. Although Ephrem's *madrāšē* clearly carry over into

23, and is an obvious mistake; the second 'lance' is the lance that pierced the side of Jesus (cf. John 19:34 and Ephrem's explanation in *Teaching Song on the Nativity* 8:4 and *Commentary on the Diatessaron* 21:10–11). Cf. ROBERT MURRAY, "The lance which re-opened Paradise". Mariès and Mercier translate: "now that the lance has been removed, with the lance let us clothe ourselves and go there," which does not make much sense.

⁸³ *Teaching Song on Paradise* 6:8,1–3 in BECK, *Hymnen de Paradiso* 21.

⁸⁴ Cf. 'Christ the Grape and the Tree of Life' in MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, 113–129.

⁸⁵ The following remarks are mostly based on ILARIA RAMELLI, "La centralità del mistero di Cristo", who points out a fundamental convergency between Ephrem, Origen and Gregory of Nyssa with respect to an apokatastasis or universal redemption; see also her contribution on Gregory of Nyssa and the Eucharist in this volume.

⁸⁶ *Teaching Song on Paradise* 2:5,5–6 in BECK, *Hymnen de Paradiso* 6.

⁸⁷ *Teaching Song on Paradise* 11:15 in BECK, *Hymnen de Paradiso* 49. After all the rather literal translations found above, it seems appropriate to quote BROCK's beautiful translation in *St. Ephrem the Syrian, Hymns on Paradise*, 159.

⁸⁸ Luke 22:30.

the liturgy the teaching he developed at the Christian *madrastā* or ‘school’ of his hometown, Nisibis in northern Mesopotamia, their ritual role comprises a lot more than simply conveying doctrine. Through subtle rhetorical strategies and a unique liturgical choreography, Ephrem turns his composition into full-fledged liturgical forms (section 1). This characteristic of Ephrem’s *madrāšē* reveals that he considers liturgy as an encounter with the divine within the limits of space and time, in which material elements like bodies, voices, words, artifacts, movements and space creates a single *hic et hodie* of sacred space and time (section 2). As for the tangible elements of the Eucharistic ritual as Ephrem knew it, only a few can be somewhat reconstructed (section 3). The intellectual dynamism underlying Ephrem’s understanding of the Eucharist, however, is an integral part of his symbolical theology as a whole (section 4). The Eucharist is part of the life-long Christian initiation into the Christian world view and as such an anticipation of and preparation for an eschatological sacred meal at ‘the Table of the Kingdom’ (section 5)

Bibliography

- AMAR, JOSEPH P., “Perspectives on the Eucharist in Ephrem the Syrian”, in: *Worship* 61 (1987) 441–454.
 — *A Metrical Homily on holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug. Critical Edition of the Syriac Text, Translation and Introduction by Joseph P. Amar* (PO 47/1), Turnhout, 1995.
- BECK, EDMUND, “Die Eucharistie bei Ephraem”, in: *OC* 38 (1954) 41–67.
 — *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, CSCO 154, *Scriptores Syri* 73, Louvain 1955.
 — *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, CSCO 169, *Scriptores Syri* 76, Louvain 1957.
 — *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174, *Scriptores Syri* 78, Louvain 1955.
 — *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, CSCO 186, *Scriptores Syri* 82, Louvain 1959.
 — *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione)*, CSCO 248, *Scriptores Syri* 108, Louvain 1964.
 — *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro* (CSCO 270, *Scriptores Syri* 116) Louvain 1966.
 — *Dorea und Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräms des Syrers* (CSCO 457, *Subsidia* 72), Louvain 1984.
- BOTHA, PHIL J., “Fire mingled with Spirit: St. Ephrem’s views on angels and the angelic life of Christians”, in: *The Harp* 8–9 (1995–1996) 95–104.
- BOU MANSOUR, TANIOS, *La pensée symbolique de saint Éphrem le Syrien* (BUSE 16), Kaslik 1988.
- BROCK, SEBASTIAN P., “Ephrem’s letter to Publius”, in: *Le Muséon* 89 (1976) 261–305.
 — “The poet as theologian”, in: *Sobornost* 7:4 (1977) 243–250; also in: SEBASTIAN P. BROCK, *Studies in Syriac Spirituality* (SyCS 13), Kottayam 1988, 1–12.
 — *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (SyC Series 9), Poona 1979.
 — “Fire from heaven: from Abel’s sacrifice to the Eucharist. A theme in Syriac Christianity”, in: ELIZABETH A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XXV*, Leuven: Peeters, 1993, 229–243. For addenda et corrigenda see the reprint in: SEBASTIAN P. BROCK, *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy* (CStS 863), Aldershot 2006.
 — “Poetry and Hymnography (3): Syriac”, in: SUSAN A. HARVEY/DAVID G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, pp. 657–671.
- BROCK, SEBASTIAN P./BUTTS, AARON M./KIRAZ, GEORGE A./VAN ROMPAY, LUCAS (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ 2011.
- BUMAZHNOV, DMITRIJ, “Qyāmā before Aphrahat: The Development of the Idea of Covenant in Some Early Syriac Documents”, in: DMITRIJ BUMAZHNOV/HANS REINHARD SEELIGER (eds.), *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007)*, Tübingen 2011, 65–81.

- DE JONG, JOHANNES PETRUS, "La connexion entre le rite de la Consignation et l'Épiclese dans Saint Éphrem", in: KURT ALAND/FRANK L. CROSS (eds.), *Studia Patristica Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955, Part II* (TU 64), Berlin, 1957, 29–34.
- DEN BIESEN, KEES, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought* (Gorgias Dissertations 26, Early Christian Studies 6), Piscataway, NJ 2006.
- "Ephrem the theologian: Perceptions and perspectives", in: *Saint Éphrem, un poète pour notre temps. Patrimoine Syriaque: Actes du colloque XI, Alep 2006*, Antélias 2007, 155–172.
- *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, www.lulu.com, 2011.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, "Die Signierung des eucharistischen Brotes mit dem eucharistischen Wein bei den syrischen Marcioniten und in der syrischen Liturgie des vierten Jahrhunderts nach einem Zeugnis Ephræms des Syrers", in: *Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien*, vol. 5, Münster, 1936, reprint 1976, 275–281.
- DUFORT, JEAN-MARC, *Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Église* (Studia 23), Bruxelles-Paris-Montréal 1969.
- GRAFFIN, FRANCOIS, "L'Eucharistie chez saint Éphrem", in: PdO 4 (1973) 93–121.
- GRIFFITH, SIDNEY H., "'Spirit in the Bread, Fire in the Wine': The Eucharist as 'live medicine' in the thought of Ephrem the Syrian", in: *Modern Theology* 15 (1999) 225–246; also in: SARAH BECKWITH (ed.), *Catholicism and Catholicity. Eucharistic Communities in Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford 1999, 113–134.
- "Ephraem, the deacon of Edessa, and the Church of the Empire", in: THOMAS HALTON/JOSEPH P. WILLIMAN (eds.), *Diakonia: Studies in Honour of Robert T. Meyer*, Washington (D.C.), 1986, 22–52
- HARVEY, SUSAN ASHBROOK, "Spoken words, voiced silence: Biblical women in Syriac tradition", in: J ECS 9 (2001) 105–131.
- "Revisiting the Daughters of the Covenant: Women's choirs and sacred song in ancient Syriac Christianity", in: *Hugoye: Journal of Syriac Studies* [http://www.bethmardutho.org] 8:2 (2005) 125–149.
- "On Mary's voice: Gendered words in Syriac Marian tradition", in: DALE B. MARTIN/PATRICIA COX MILLER (eds.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham, NC / London, 2005, 63–86.
- HEINZ, ANDREAS, *Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer. Die Liturgiekommentare von Georg dem Araberbischof († 724) Mose bar Kepha († 903) Dionysius bar Šalibi († 1171)* (Sophia. Quellen östlicher Theologie 33), Trier 2000.
- HORN, CORNELIA, "Fire and Holy Spirit in the Bread and in the Cup: Lessons from Ephraem the Syrian on the Eucharist", in: LAWRENCE CROSS/EDWARD MORGAN (eds.), *Oriente Lumen I: Australasia & Oceania Proceedings (July 9–12, 2000)*, Melbourne / Fairfax, 2000, pp. 129–156.
- KITCHEN, ROBERT A., "Bnay Qyāmā, Bnāt Qyāmā", in: SEBASTIAN P. BROCK/AARON M. BUTTS/GEORGE A. KIRAZ/LUCAS VAN ROMPAY (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ/ Beth Mardutho 2011, 84–85.
- KOLTUN-FROMM, NAOMI, *Hermeneutics of Holiness: Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*. Oxford 2010.
- KOONAMMAKKAL, THOMAS, "The self-revealing God and man in Ephrem", in: *The Harp* 6:3 (1993) 233–248.
- LELOIR, LOUIS, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)*, Dublin 1963, 240–250.
- MARIÈS, LOUIS/MERCIER, CHARLES, *Hymnes de saint Éphrem conservées en version arménienne. Texte arménien, traduction latine et notes explicatives* (PO 30:1), Paris, 1961.
- MATHEWS, EDWARD GEORGE, JR., "Saint Ephrem the Syrian: Armenian Dispute Hymns between Virginité and Chastity", in: REArm 28 (2001–2002) 143–169.
- MITCHELL, CHARLES WAND, S. *Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, of which the greater part has been transcribed from the palimpsest B.M. Add. 14623 and is now first published by C. W. Mitchell. Volume I: The Discourses addressed to Hypatius*, London, 1912.
- *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan transcribed from the palimpsest B.M. Add. 14623 by the late C. W. Mitchell and completed by A. A. Evan and F. C. Burkitt. Volume II: The Discourse called «Of Domnus» and six other writings*, London, 1921; reprint Piscataway, NJ 2008.

- MURRAY, ROBERT, "The lance which re-opened Paradise – a mysterious reading in the early Syriac Father", in: OCP 39 (1973) 224–234; 491.
- *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; revised edition, Piscataway 2004.
- "The theory of symbolism in St Ephrem's theology", in: PdO 6–7 (1975–1976) 1–20.
- "The origin of Aramaic 'ir'", in: Or 53 (1984) 303–317.
- NARINSKAYA, ELENA, *The Poetic Hymns of Saint Ephrem the Syrian: A Study in the Religious Poetry in Fourth-Century Christianity*, Lampeter, NY 2013.
- QUASTEN, JOHANNES, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1935–1937.
- RAMELLI, ILARIA, "La centralità del mistero di Cristo nell'escatologica efremitiana", in: Aug 49 (2009) 371–405.
- ROUWHORST, GERARD A. M., *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibis et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle, I. Étude, II. Textes* (SVigChr VII,1–2), Leiden: Brill, 1989.
- RUSSELL, PAUL S., 'Nisibis as the background to the life of Ephrem the Syrian', in: *Hugoye: Journal of Syriac Studies* [<http://www.bethmardutho.org>] 8 (2005) 179–235.
- SABER, GEORGE, *La théologie baptismale de S. Éphrem. Essai de théologie historique* (BUSE VII), Kaslik, 1974.
- SHEMUNKASHO, AHO, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, Piscataway, NJ 2002.
- SOLANO, JAVIER, *Textos Eucarísticos Primitivos. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, con introducciones y notas* (BAC 88 & 118), Madrid, 1952 & 1954.
- TONNEAU, RAYMOND M., *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, CSCO 152, Scr. Syri 71, Louvain, 1955.
- VARGHESE, BABY, *Dionysius bar Salibi: Commentary on the Eucharist* (Moran Etho 10), Kottayam 1998.
- *John of Dara. Commentary on the Eucharist* (Moran Etho 12), Kottayam 1999.
- YOUSIF, PIERRE, "Typologie und Eucharistie bei Ephrem dem Syrer und Thomas von Aquin", in: MARGOT SCHMIDT/CARL FRIEDRICH GEYER (eds.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981* (EichB 4), Regensburg, 1982, 75–107.
- *L'Eucharistie chez S. Éphrem de Nisibe* (OCA 224), Roma, 1984.

The Eucharist in Jerusalem

A Brief Survey of Some Problems and Content of the Eucharistic Prayers of the Mystagogical Catecheses

Juliette Day

Abriss

Die mystagogischen Katechesen, traditionell der Autorschaft des hl. Cyrillus von Jerusalem (c.349–c.386) zugeschrieben, von der Autorin des bevorstehenden Beitrags jedoch bevorzugt den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. zugeordnet, dienen dazu, Neugetaufte in die Theologie und die Liturgie der Eucharistie einzuweißen; der 4. Vortrag stellt eine *hochentwickelte* Sakramentstheologie dar, während der 5. Vortrag einen theologischen und geistigen Kommentar zur Liturgie, sowohl Gebete als Rituale, beinhaltet. Der bevorstehende Beitrag kontextualisiert zunächst die Jerusalemer Liturgie innerhalb des von der Heiligen Grabkirche bereitgestellten Raumes wie auch des liturgischen Kirchenjahres Jerusalems, um dann näher auf den Inhalt und den Ablauf des im 5. Vortrag nur unvollständig beschriebenen und zitierten eucharistischen Hochgebetes einzugehen. Von besonderem Interesse ist der fehlende Verweis auf einen Abendmahlsbericht und eine Anamnese in der Beschreibung; eine detaillierte Untersuchung des Beweismaterials der Katechesen wie auch verwandter eucharistischer Texte im Lichte ausschlaggebender wissenschaftlicher Theorien legt den Schluss nahe, dass es höchstwahrscheinlich einen Abendmahlsbericht gegeben hat, aber wahrscheinlich keine Anamnese.

1. Introduction

The Mystagogical Catecheses (MC) have aroused considerable scholarly debate over their attribution to Cyril, bishop of Jerusalem (c.349–c.386, with periods of exile) and secondarily of their date. More attention has been paid to the question of authorship, with a consensus falling around Cyril (even as a ‘name of convenience’), despite there being a much more convincing argument for these lectures being by Cyril’s successor John of Jerusalem (c.386/7–417).¹ The issue of authorship has somewhat overshadowed the more important one of the date – and this is particularly critical in relation to the two eucharis-

¹ On Cyril as author see, EDWARD J. YARNOLD, “The Authorship of the Mystagogic Catecheses Attributed to St Cyril of Jerusalem”, *Heythrop Journal* 19 (1978), 143–61, and ALEXIS JAMES DOVAL, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: the authorship of the Mystagogic catecheses* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001). On John as the author, see W. J. SWAANS, “À Propos des Catéchèses Mystagogiques Attribuées à saint Cyrille de Jérusalem”, *Le Muséon* 55 (1942): 1–42, and AUGUSTE PIÉDAGNEL, *Cyrille de Jérusalem: Catéchèses mystagogiques* (SChr 126bis: Paris, 2004), 177–87.

tic catecheses because of the implications for the history of the development of eucharistic praying in this early period when our sources and the texts of complete prayers become more plentiful.² No new material to resolve these issues has emerged and most investigations therefore rely upon a re-arrangement of the existing material according to new methodological fashions.³ The relevant material was surveyed by me in *The Baptismal Liturgy of Jerusalem*⁴, a study of MC 1–3; MC 4 and 5 offer no additional insights and so here I will adopt an ambiguity about the author, even as I believe that the final version of the catecheses dates from the early fifth century, and therefore should be attributed to John.

One of the particular features of MC 4 and 5 is that in the fourth lecture a relatively sophisticated sacramental theology is presented in which Christ's real presence in the consecrated elements is asserted, but the eucharistic prayer described in MC 5 has a structure and in places a content, which has been described as primitive.⁵ This in itself should alert us to layers within the text such as were identified in the baptismal liturgy; Jerusalem is in liturgical flux with perhaps theological ideas developing more quickly than the liturgical texts. Further, the eucharistic prayer of MC has a limited life as from the middle of the fifth century evidence emerges for the existence a primitive version of the Liturgy of St James (Jas) whose anaphora contains some verbal similarities to MC, but includes new sections and which seem to have been influenced by neighbouring regions.⁶ The process of development from MC to Jas has been analysed from a number of different directions, but the problem of exactly determining what influences were brought to bear on Jerusalem (and how) remains elusive. This paper will, though, concern itself with the period immediately before the arrival of Jas and examine the evidence for the Jerusalem anaphora to be found in MC 5, trying to make sense of what is there and accounting for what is apparently 'missing'.

2. The liturgical context of the MC anaphora

A eucharistic prayer always has a context – it is performed in a particular space, with/by a particular community and surrounded by other liturgical texts and rituals. Although it is not possible to reconstruct the entire eucharistic celebration, Jerusalem provides the liturgical historian with a greater set of sources than other sees in the period. Thus, contemporary archaeology has revealed the shape and to some extent the layout of the Holy Sepulchre complex in which the bishop of Jerusalem presided over the eucharist.⁷ The

² So, for example, GREGORY DIX (*Shape*, 196) dated MC to the beginning of Cyril's episcopate and therefore Cyril is an innovator and Jerusalem influential; but if following my re-dating of the baptismal liturgy we date it to John's episcopate we find the evidence for hagiopolite influence much weaker and the prayer forms follow trends evident elsewhere.

³ Doval, for example, sought to prove Cyrilline authorship through computer-aided stylistic analysis but curiously compared MC with a text of Gregory of Nyssa.

⁴ JULIETTE DAY, *The baptismal liturgy of Jerusalem: fourth and fifth century evidence from Palestine, Syria, and Egypt* (Aldershot: Ashgate, 2007), chapter 2.

⁵ See PAUL F. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 156.

⁶ On the text and development of the Liturgy of St James see JOHN F. FENWICK, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin*. OCA 240 (Rome, 1992).

⁷ See especially the detailed work of VIRGILIO CORBO, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato* (Jerusalem: Franciscan Print. Press, 1981–2). And for the area surrounding the tomb itself, MARTIN BIDDLE, *The Tomb of Christ* (Stroud: Sutton, 1999).

travel diary of the nun Egeria (It.Eg.) who visited Jerusalem and the Holy Places in c383 and recorded where she went and what she saw, as well as an account of the Jerusalem liturgy, provides us with a description of the synaxis, the liturgy of readings which preceded the eucharist itself, as well as of the elaborate dismissals at the end.⁸ Lastly, the three recensions of the Armenian Lectionary (AL) contain the list of psalms and biblical readings for all the Sundays and feasts of the Jerusalem Church providing rare insight into the use of scripture as well as into the rapid elaboration of the liturgical year between Egeria's visit and the last recension, sometime after the death of John in 417.⁹

The Holy Sepulchre complex contained an apsidal basilica church, the Martyrium, oriented to the West; beyond it lay an atrium with the rock of Golgotha with its chapel to the right, and in front the rotunda or Anastasis containing the Sepulchre of Christ. The Martyrium was the main place of assembly for the daily non-eucharistic services, as well as for the eucharists on Saturdays, Sundays and on most festivals. However, a particular feature of the Jerusalem liturgy was that the clergy and people moved around the complex itself as well as visited other holy places in and near Jerusalem; however only at Pentecost did the Sunday eucharist move to Sion.¹⁰ Thus, normally, the synaxis and the liturgy of the eucharist would be held in the Martyrium, but blessings and dismissals might take place at the Anastasis.¹¹

The spatial arrangement of the Constantinian basilica is not easy to discern. The altar was situated in the Western apse or just before it¹²; and it is possible that the bishop and his clergy were seated on the *synthronon* behind it as Egeria refers to presbyters who take their seat.¹³ Eusebius described the apse as follows: '... the chief point of the whole was the hemisphere attached to the highest part of the royal house, ringed with twelve columns to match the number of the Apostles of the Saviour, their tops decorated with great bowls made of silver, which the Emperor himself had presented to his God as a superb offering.'¹⁴ Egeria confirms the splendour of the interior, and the decoration, at least on major festivals, was breath-taking: 'All you can see is gold and jewels and silk: the hangings are

⁸ For the latin text (with French translation), see PIERRE MARAVAL, *Egérie: Journal de voyage (itinéraire)*, Sources chrétiennes 296 (Paris: Éditions du Cerf, 1982). On the date of her time in Jerusalem see, PAUL DEVOS, "La date du voyage d'Égérie", *Analecta Bollandiana*, 85 (1968): 165–194.

⁹ For the text (with French translation) and study see ATHANASE RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121* Patrologia Orientalis 35.1 and 36.2 (Turnhout: Brepols 1969–71).

¹⁰ It.Eg. 25.6. On Holy Thursday, she notes that, exceptionally, it was celebrated 'Behind the Cross', even though it had shortly before been celebrated in the Martyrium (35.1–2). For the liturgical cycle and its locations, see JOHN BALDOVIN, *The urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stationary liturgy*, *Orientalia Christiana analecta* 228 (Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987), chapters 2 and 3.

¹¹ It.Eg. 25.2–3.

¹² Corbo indicates that very little remains of the Constantinian basilica have been discovered, thus although the position and the dimensions (less than 10m in diameter) of the apse can be discerned, there is no evidence of the position of the altar, or if there was a screen or ambo. See his discussion in *Il Santo Sepolcro*, vol. 1, 104–7; and the plan in vol. 2, Plate 3.

¹³ It.Eg. 25.1.

¹⁴ Eusebius, *Life of Constantine* 3.38. ET: AVERIL CAMERON/STUART G. HALL, *Eusebius, Life of Constantine* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 136. In his oration at the consecration of the church in Tyre, Eusebius describes the apse there as having thrones for the bishop and benches, 'and in the midst the holy of holies, the altar again, so that they might not be trodden upon by the multitude, he surrounded these parts, also, with lattice-work of wood (i.e. some sort of porous screen) ...' (EH 10.4. ET: ROY J. DEFERRARI, *Eusebius Pamphili. Ecclesiastical history*. Fathers of the church vol. 29 (New York, 1955). 258–9).

entirely silk with gold stripes, the curtains the same, and everything they use for the services at the festivals is made of gold and silk. You simply cannot imagine the number, and the sheer weight of the candles and the tapers and lamps, and everything else they use for the services. They are beyond description, and so is the magnificent building itself ... it was decorated with gold, mosaic and precious marble...¹⁵ How the altar was positioned in the apse and whether there was an ambo cannot be determined.

Egeria always notes that the bishop is the principal minister of the key liturgical events in the daily, weekly and annual cycles; thus, for example, even when there might be gatherings of monks and nuns for prayer and hymnody accompanied by presbyters, it is only when the bishop arrives that the liturgical (that is structured, ritualised and stational) activity begins.¹⁶ Only when he is present are there blessings and dismissals. In MC, though, one never finds ἐπίσκοπος, only the less specific ἱερεύς; however, as this is always used in the singular and the same ἱερεύς administered the baptisms, one can safely assume that the bishop is intended.¹⁷ During the eucharist, the only active role given to the presbyters is to preach and, by contrast, it is the deacon who assists the bishop with the ritual. From Egeria we know that the church had more than one deacon, but in MC διάκονος is only ever singular.¹⁸ In the eucharist, the deacon is only mentioned in relation to the lavabo and announcing the kiss of peace; he is not mentioned as the minister who makes the intercessions, nor as assisting the bishop with the communion of the people. There is no mention of any clergy in minor orders. Egeria remarks upon a boys choir which sang the psalms and antiphons at the weekday services, and it is quite likely that this choir led the psalmody on Sundays; additionally, the mystagogue refers to a ψάλλοντος (cantor) who sang the communion psalm for, rather than with, the congregation.¹⁹

On Sunday mornings, the liturgical cycle began with a vigil service at cock-crow, although Egeria reports that the more enthusiastic gathered in front of the Anastasis, singing hymns and praying, and waited for the church to open. At cock-crow the Rotunda was opened and the bishop arrived for the vigil. This vigil consisted of three psalms with concluding collects, and a prayer she refers to as the 'Commemoration of All', possibly a form of intercession; the building and cave is censed and then the bishop read the gospel of the resurrection. After this, they went to the Cross for another psalm with a prayer, followed by a blessing and dismissal of the people.²⁰ This short service is quite distinct from the eucharist proper, which begins at dawn in the basilica. Egeria's account is most unhelpful here as she tells us that 'they do what is everywhere the custom on the Lord's Day.'²¹ From the Armenian Lectionary we can see that the synaxis consisted of a psalm with antiphon, at least one reading from the Old Testament or Acts or one of the epistles depending on the feast, another psalm and then the Gospel. Throughout her account Egeria comments on the appropriateness of the choice of scripture and AL shows that the readings and psalms were chosen to relate to each other, rather than being read in

¹⁵ It.Eg. 25.8–9 (JOHN WILKINSON, 1981, 127).

¹⁶ It.Eg. 24.1–7. See also BALDOVIN (58) says 'No significant processional movement is ever indicated in his absence.'

¹⁷ John Chrysostom also uses ἱερεύς in this way (See *Cat.* 2.20).

¹⁸ It.Eg. 37.2, and even an 'archdeacon' (30.1); MC 5.2 and 3.

¹⁹ It.Eg. 24.6; MC 5.20.

²⁰ It.Eg. 24.8–11.

²¹ It.Eg. 25.1.

sequence. It is also possible that incense was used before the Gospel, as it was at the vigil. The readings were followed by preaching: first, any presbyter who was present and wished to speak, and then finally the bishop. She remarked that this was a distinctive aspect of the Jerusalem eucharist and that it lengthened the service considerably.²² Her account makes no mention of a dismissal of catechumens or the non-baptized, but given the care exercised in MC to explain the eucharist to the neophytes it can be presumed that this dismissal did occur and that it formed a transition to the liturgy of the eucharist, for which MC 5 is our only source.

MC 5 concentrates on explaining the rituals of the eucharistic part of the liturgy, as well as the text of the eucharistic prayer. The mystagogue commences with the 'lavabo', the washing of the celebrant's hands, which he explains in terms of purity, not necessity, despite the fact that this action may not have been visible to many. The deacon pours water on the bishop's hands and on those of the presbyters, even though the latter are not mentioned again in the text, and thus their role is uncertain. Jerusalem, and Cyril himself, have been credited with this innovation into the eucharistic liturgy, as Dix and later Taft suggest;²³ however, given that this ritual is also present as a symbolic action in AC 8.11–12, that that can only be the case if MC is dated to before 380.²⁴

Taft comments on the importance of the 'pax' in all early Eastern liturgies, and that 'it probably took a bit of time and caused considerable confusion'.²⁵ The deacon announces 'Receive each other. Let us kiss each other'.²⁶ This is not merely a symbolic kiss, but as the mystagogue explains 'Do not assume that this is the customary kiss exchanged by friends in public', rather it is to be understood as a fusion of souls, and a sign of reconciliation, but it is indeed a real kiss! Taft pointed out that the lavabo and the kiss of peace may indeed have occurred simultaneously,²⁷ and sources from other provinces show that the sequence was not fixed.²⁸

The eucharistic prayer (which is discussed in detail in the next section) then begins with the dialogue and after concluding with the Lord's Prayer, the people are invited to receive communion by the bishop with the words τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, to which they reply εἰς ἅγιος, εἰς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός.²⁹ A similar invitation is found in AC 8.12 and in Theodore of Mopsuestia (*Hom. cat.* 5.23), although here the response has been expanded into a Trinitarian formula. The absence of a Trinitarian reference makes MC appear more primitive than these other Syrian sources, and so Piédagnel suggested that only a résumé of the people's response was given; this is unlikely because of the care taken by the mys-

²² It. Eg. 25.1–2.

²³ DIX, 124–5; ROBERT F. TAFT, *The Great Entrance: a history of the transfer of gifts and other preanaphoral rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*. *Orientalia Christiana analecta* vol. 200 (Rome, 1975), 164.

²⁴ MARCEL METZGER, *Les constitutions apostoliques* SChr 320 (Paris: Éditions du Cerf, 1985), 58, 60.

²⁵ TAFT, *The Great Entrance*, 50.

²⁶ MC 5.3. On the liturgical kiss, see L. EDWARD PHILLIPS, *The ritual kiss in early Christian worship*, Alcuin/GROW liturgical study vol. 36 (Cambridge: Grove Books, 1996) and TAFT, *The Great Entrance*, 375–8.

²⁷ TAFT, *The Great Entrance*, 50.

²⁸ Theodore of Mopsuestia describes them happening simultaneously, but AC 8 places the kiss before the lavabo (See BRYAN D. SPINKS, 1989, 393, although his assertion that MC is the first instance of the lavabo pre-sumes that it predates AC which METZGER (S.Chr 320, 58, 60) has convincingly dated to 380).

²⁹ MC 5.19.

tagogue to accurately cite the congregational parts, and because the context of MC 5.19 indicates that he is quoting the liturgy.³⁰

During communion, the neophytes heard the cantor sing ‘Taste and see that the Lord is good’ (Ps. 34.8); it does not seem as if they joined in. In the Armenian Lectionary and in Egeria we find the use of psalms with antiphons and it is more than likely that the whole psalm was sung with this as its refrain. In AC 8.16 there is the instruction, ‘And let Ps 33 (34) be said during the communion of all the rest. And when all the men and women have received communion, let the deacons take what is left and bring it to the *pastaphoria*.’³¹ Schattauer showed that other psalms could be used here, although MC does not suggest any variation. Instructions for the appropriate posture and attitude when receiving communion are given: ‘So when you come forward, do not come with arm extended or fingers parted. Make your left hand a throne for your right, since your hand is about to welcome a king. Cup your palm and receive in it Christ’s body, saying in response Amen.’³² The mystagogue does not say from whom they received the bread, nor whether the minister recited a formula; Dix assumed that at least ‘the body/blood of Christ’ was used from the third century.³³ The cup (we are never told if it was mixed or not) was received from another minister as they are told, ‘After having communicated with Christ’s body, *approach* (προσέρχου) the cup of his blood’. They must not touch the cup, but having received they bow their heads and say ‘Amen’. Again no words of administration are given. An interesting instruction which relates to the mystagogue’s sacramental realism, is that they are to ‘bless their eyes with a touch of the holy body’ before eating, and ‘while your lips are still moist with his blood, touch it with your hands and bless your eyes, forehead, and other organs of sense.’³⁴

In MC 5.22, the neophytes were told to wait for the prayer, but neither the type nor its content are revealed. Egeria, though, describes a dismissal in the Martyrium and then the clergy and Faithful accompanied the bishop to the Anastasis for a thanksgiving with which were intercessions (the ‘Prayer for All’) a blessing, kissing the bishop’s hand and dismissal.³⁵ Baldovin’s evaluation of whether thanksgiving (*gratiae aguntur*) here refers to another celebration of the eucharist without the synaxis, or even to the sole Sunday celebration with only the synaxis held in the martyrion, convincingly concludes that this is simply a thanksgiving for communion and not a separate eucharistic celebration.³⁶ Egeria says that by the time this is concluded it is midday!³⁷

The eucharist was also celebrated early on Saturday morning in Jerusalem.³⁸ The service was held before sunrise in the Anastasis in order that those fasting for the whole week could break their fast, although others might be present and receive Communion too. In Lent, this service is preceded by an all-night vigil of psalms with antiphons and readings,

³⁰ PIÉDAGNEL, 169n4.

³¹ ET in THOMAS H. SCHATTAUER, ‘The Koinonicon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study’, OCP 49 (1983), 114.

³² MC 5.21 (ET: YARNOLD, 96).

³³ DIX, 138.

³⁴ MC 5.21, 22 (ET: YARNOLD, 96–7).

³⁵ It.Eg. 25.3–4.

³⁶ BALDOVIN, *Urban Character*, 59.

³⁷ It.Eg. 25.4.

³⁸ It.Eg. 29.3.

such that it is more than likely that the eucharist did not have its own liturgy of the word, nor preaching, but was simply the liturgy of the eucharist which MC 5 describes.³⁹

3. The Eucharistic Prayer (Anaphora) of MC 5

The principal purpose of MC 5 is to explain the eucharistic prayer, but although in places it seems as if the text itself is being quoted verbatim, more often than not we are simply provided with a paraphrase or description. The purpose of this section will be to present the contents of the prayer, and what evidence there is for sections that might be deemed to be ‘missing’ or incomplete. This necessarily entails comparisons with other eucharistic sources of the late fourth and fifth centuries, from Syria and Egypt, as well as versions of Jas.

The structure of the prayer as presented in MC 5 is:

Dialogue
 Preface
 Sanctus
 Epiklesis
 Intercessions
 Lord’s Prayer

The most striking omission is the Institution Narrative, anamnesis and oblation, which one finds in most Syrian and Egyptian prayers, as well as in Jas. Were one or more of these elements present but overlooked by the mystagogue for some reason? If they were, then where, in the rather tight structure implied in MC, would they have occurred? Or, indeed, is MC a witness to a primitive or even idiosyncratic eucharistic tradition in which these units were neither present nor required? Arguing for the presence or absence of these elements entails finding appropriate eucharistic sources for comparison, and here the regional affiliations of Jerusalem become important. Traditionally, eucharistic prayers have been considered ‘egyptian’ or ‘syrian’ on the basis of structural commonality, and if the MC anaphora is placed in one or other tradition then the content and position of the missing parts can be inferred; however, as shall be seen, this prayer does not easily fit the categories. Or, if one is reluctant to insert them, there still remains the question of the source of the influence upon Jerusalem to amend its prayer so as to form the anaphora of Jas, and the related question of when that might have taken place.

3.1. *The Dialogue*

After the kiss of peace, the mystagogue explains the two-fold bidding and response which precede the prayer itself, but as they set the whole prayer within the context of a dialogue between bishop and people, they must be considered integral to the whole eucharistic prayer. The form of the dialogue is easily extracted from the homily:

Bishop: Ἄνω τὰς καρδίας
 People: Ἐχομεν πρὸς τὸν κύριον
 Bishop: Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ

³⁹ It.Eg. 27.7–9.

People: Ἄξιον καὶ δίκαιον.⁴⁰

Although there are considerable verbal variations between regions and periods, the dialogue appears to have been a consistent part of eucharistic practice from the second century.⁴¹ Robert Taft remarked that there was also no diaconal instruction such as that found in Jas, Bas, Theodore of Mopsuestia, AC VIII.12 and in Chrysostom, which in the latter has the form ὀρθοὶ στῶμεν καλῶς.⁴² Given that, later in MC 5, a reverent attitude to the eucharist is emphasised, were it to have been present in this eucharistic prayer we could expect it to have been mentioned; it also indicates one way in which this prayer differs from the Antiochene-Byzantine forms emerging at the end of the fourth century.⁴³ What is more unusual here, is the omission of a preliminary bidding and response found in many other rites. In AT for example, there is ‘The Lord be with you/And with your spirit’⁴⁴, and in the Antiochene (Theodore, AC and Jas), Armenian and Byzantine liturgies this has become Trinitarian. Theodore explains his own practice, but is aware of others:

... the priest begins the Anaphora, and before anything else he blesses the people with these words: ‘The grace of the Lord Jesus Christ, and the love of God the Father and the communion of the Holy Spirit be with you all’... Some priests only say: ‘The grace of our Lord Jesus Christ be with you all’ and include in, and restrict with these, words all the sentence of the Apostle. For these words the people answer: ‘And with thy spirit’, according to an ordinance which states that whenever the priest blesses the people with ‘grace’ or with ‘peace’ all those present should ... answer him with these words.⁴⁵

Even though there is no hint of a Trinitarian blessing in MC, and Theodore attests to the acceptability of different blessings, Bouman felt confident to assert that ‘we may assume ... that (he) ... does not speak of the salutation because he was used to the shorter form with which the neophytes were already familiar, so that it needed no further explanation.’⁴⁶

The first couplet, Ἄνω τὰς καρδίας, is also different from the Antiochene sources, but is found pretty consistently in Roman, African and Alexandrian ones. Chrysostom reminds his audience that the bishop says Ἄνω σκῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας’ and the people reply Ἐχομεν πρὸς τὸν κύριον;⁴⁷ Theodore and both the Greek and Syrian Jas have ‘minds and hearts’, whereas AC 8.12.5 only mentions ‘mind’. This reveals an Antiochene

⁴⁰ MC 5.4–5. (PIÉDAGNEL, 150–2).

⁴¹ See CORNELIUS ADRIANUS BOUMAN, “Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer”, VC 4 (1950), 94–113.

⁴² ROBERT F. TAFT, “Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition”, OCP 49 (1983), 365.

⁴³ See also ROBERT F. TAFT, “The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy: I. The Opening Greeting”, OCP 52 (1986), 299–324.

⁴⁴ The Latin text of AT only provides the bidding, but all the others agree on the response. See PAUL F. BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON/L. EDWARD PHILLIPS/HAROLD W. ATTRIDGE, *The apostolic tradition: a commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2002) 38.

⁴⁵ Theodore of Mopsuestia, *Hom. cat.* 5 (ET. ALPHONSE MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord’s Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbroke Studies 6 (Cambridge: Heffer, 1933), 98–9).

⁴⁶ BOUMAN, 99.

⁴⁷ John Chrysostom, *De poenitentia* 9,1 (PG 49, 345) in FRANS VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187 (Roma: Pont. institutum orientalium studiorum, 1970), 257.

consensus which does not appear to have influenced Jerusalem at the time of MC, although it would do when revised to form Jas.⁴⁸ The final couplet was ‘less susceptible to change’⁴⁹ according to Bouman and is so universally attested that it need not be discussed here. What is of note, though, is that in many prayers, both Antiochene and Egyptian, the people’s response is repeated and leads into the praises of God in the preface and despite MC’s silence it would not be an outrageous suggestion to assume its presence in Jerusalem too.

3.2. *The Preface*

The opening phrases of the anaphora recite praise for the created order and lead directly into a list of the heavenly hierarchy (the pre-sanctus) and the sanctus.

Μετὰ ταῦτα μνημονεύομεν οὐρανοῦ, καὶ γῆς, καὶ θαλάσσης, ἡλίου καὶ σελήνης, ἄστρον, πάσης κτίσεως λογικῆς τε καὶ ἀλόγου, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου ...⁵⁰

We note right away that the addressee of the prayer is not mentioned. It would be almost universal to address it to the Father and, given the lack of christological emphasis throughout MC 5, we could assume Jerusalem was not exceptional in this respect.⁵¹ Unusual also is the verb – the mystagogue reports that in the prayer the worshippers ‘remember’ and God is not actively praised or, at the very least, thanked. Should we assume that there was no such verb on the basis that the Egyptian version of the anaphora of St Basil (Eg.-Bas.) contains a similar list of creation and is without a main verb?⁵² Greek Jas contains almost exact verbal parallels with MC at this point (πάσης κτίσεως ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου⁵³), but opens with a list of six praise verbs; if these had been part of a Jerusalem tradition then we might well have expected at least one of them to have been mentioned in MC. A clue to the missing verb may be found in the mystagogue’s explanation of the second couplet of the dialogue: ‘For we really ought to give thanks (εὐχαριστεῖν), that being unworthy he called us to so great a grace, that being enemies he has reconciled (κατήλλαξεν) us, that he deemed us worthy of spiritual sonship.’⁵⁴ When this statement is set alongside similar references to redemption in the prefaces of the Egyptian prayers of Mark and Serapion, it also suggests an additional theme for the thanksgiving. A further change in Jas is that it disrupts the allusion to Ps 146.6 (‘who made heaven and earth and the sea and all things in them’) by organising the objects of praise into heavenly and earthly, followed by a reference to the heavenly Jerusalem. MC does not mention the latter, although Fenwick

⁴⁸ TAFT (1988, 73) has suggested that this couplet also served as an instruction for the people to adopt the *orans* position, although there is little concrete evidence for that. One finds that an unlikely implication in MC, as Ephrem Lash, remarked the mystagogue’s emphasis was not on lifting, but ‘on the place where their heart should be’ (‘Sursum Corda – the Meaning of a Dialogue’, *Sobornost* 18 (1996), 21).

⁴⁹ BOUMAN, 102.

⁵⁰ MC 5.6 (PIÉDAGNEL, 152–4).

⁵¹ Emmanuel Cutrone’s observation about the inability of the mystagogue to maintain his christological focus in MC 5 because the liturgical texts did not themselves contain it, is again useful here. See “Cyril’s Mystagogical Catechesis and the evolution of the Jerusalem anaphora” OCP 44 (1978), 52–64.

⁵² This was proposed by Engberding who used as early evidence for Egyptian influence on the Jerusalem tradition (Hochgebet, LXXVII, discussed in FENWICK (1992), 77).

⁵³ FENWICK, (1992), 73.

⁵⁴ MC 5.5.

suggested it was present because of allusions in Eusebius; given Eusebius' ambivalence to the earthly Jerusalem this might have been a useful corrective.⁵⁵

We find already that what is lacking in the MC preface could be understood in relation to either the syrian tradition or to the egyptian. For the latter it would allow the introduction of christological themes which are otherwise entirely absent, but we are persuaded by Cutrone's argument that these were absent and that it was a problem for the preacher, so the evidence from Mark and Serapion is not useful⁵⁶; however, we are tempted to suggest that 'giving thanks' might have been the active verb. In terms of the content of the preface, it seems unquestionable that Jas is dependent upon MC and we have here traditional Jerusalem material which through the process of elaboration broke the scriptural link.

3.3. *The Sanctus*

The sanctus unit consists of a 'pre-sanctus' which names the heavenly hierarchies and a short form of the sanctus itself without a benedictus. In MC 5.6 it follows immediately from the list of creation without a break and thus structurally at least raises the interesting possibility that the hierarchy may in fact be praising (or thanking, depending on the missing verb) God for creation, and that only the seraphim, joined by the congregation, sing praise around the throne of God. Thus,

... ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, δυνάμεων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐρξουσιῶν, θρόνων, τῶν χερουβὶμ τῶν πολυπρωσώπων Μνημονεύομεν καὶ τῶν σεραφίμ ... παρεστηκότα κύκλῳ τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ, καὶ δὲ δυοὶ τοὺς πόδας, καὶ ταῖς δυοὶ πετόμενα, καὶ λέγοντα· <Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ.>⁵⁷

The sequence of the heavenly hierarchy does not correspond to any other anaphoral list, indeed it is unlikely that two identical lists exist in this period. It is a conflation of Eph. 1:21 and Col. 1:16, although the order does not exactly correspond to these either, which led Fenwick to explain it by way of a mistake: 'it is by no means impossible that the Mystagogue's mind jumped from the first two items in the list to the last and then filled up with the other categories.'⁵⁸ However, as with the institution narrative there was no obligation to maintain strict biblical accuracy in the liturgical text, and especially here where the function and position in the hierarchy of each named entity was as yet unclarified.⁵⁹ This must be the case since in Tarby's reconstruction of the primitive layer of Jas, we find yet another list:

... Jérusalem la cité céleste, l'église des premiers-nés inscrits dans les cieux, les anges, les archanges, les Trônes, les Dominations, les Principautés et les Puissances et les Vertus redoutables ...⁶⁰

⁵⁵ FENWICK (1992), 92.

⁵⁶ EMMANUEL JOSEPH CUTRONE, "Cyril's Mystagogical Catechesis and the evolution of the Jerusalem anaphora" OCP 44 (1978), 52–64.

⁵⁷ MC 5.6 (PIÉDAGNEL, 154).

⁵⁸ FENWICK (1992), 93.

⁵⁹ Later byzantine tradition shows that the list did achieve an identical order, probably due to the dissemination of pseudo-Dionysius' *Celestial Hierarchies*.

⁶⁰ ANDRÉ TARBÝ, *La Prière Eucharistique de l'Église de Jérusalem*, Théologie Historique 17 (Paris 1972), 50–1.

Again this includes entities from both Ephesians and Colossians, and interestingly is preceded by a reference to exalted humans who reside in the heavenly Jerusalem. If Eusebius is referring to the sanctus in his dedication sermon for the Church at Tyre, then heavenly Jerusalem may have been a traditional part of the prayer: 'But no mortal is able worthily to hymn the realm beyond the heavens ... and the Jerusalem which is above, and the heavenly mount Zion and the supramundane city of the living of God, in which innumerable assemblies of angels and the church of the first-born who are written in heaven, glorify their Maker and absolute Ruler of the universe with unutterable words and praises to God ...'.⁶¹ A further suggestion of the content of the pre-sanctus was made by Fenwick who noticed that AC also includes the heavenly army and suggested this was a 'Syrian Formelgut' which the mystagogue also knew, since in explaining why the sanctus is sung he says, 'for because of this having been given to us from the seraphim, we speak these words about God, that we may join in the hymns of the army of the world above.'⁶²

MC 5.6 concludes this list, which would appear to be quoted directly from the anaphora, with a catechetical aside from Ps 33.4: by joining with the heavenly bodies they also imitate David by saying in effect 'Magnify the Lord with me', which is clearly not a congregational refrain. This quotation divides the list of the hierarchies including the cherubim, from the seraphim who fly and sing the sanctus around the throne of God. Taft considered the distinction to be a sign of egyptian influence which disappears in Jas; whereas Dix suggested that what was key in the egyptian texts was the emphasis upon two seraphim, whereas the syrian prayers (MC and Jas) did not specify a number.⁶³ Other syrian prayers though, such as that described by Narsai, do not make any distinction between the cherubim and seraphim, unlike the presumed importance of the hierarchy in Egypt (so Taft⁶⁴); of course the Narsai evidence may point to syrian influence upon the Jerusalem tradition as it revised its anaphora to form Jas. Cuming also argued that the treatment of the seraphim in MC showed the egyptian heritage of the prayer: both MC and Serapion refer to them covering the 'face', implicitly of God, and not their own 'faces', and that this section may also show the influence of Origen's discussion of the sanctus in *De Principiis* I.3; however Spinks refuted this by showing that MC was dependent on the LXX text of Isaiah 6 rather than any liturgical tradition.⁶⁵

Missing from MC, but present in Jas, is the benedictus. It was known to the Jerusalem congregation from the Palm Sunday processions from 380's, as Egeria informs us, but were it to have been already in the anaphora, we might expect the christological implications to have been explained here as they are consistently in the other lectures.⁶⁶ There is though clear evidence for its introduction by the 460s' from a Palm Sunday homily by the Jerusalem presbyter, Theognios.⁶⁷ In the doxology to his homily he juxtaposes the sanctus

⁶¹ Eusebius, EH 10.4 (ET: FofCh 29, 267).

⁶² FENWICK (1992) 93. MC 5.6 says that by singing the sanctus we join ourselves to the ὑπερκοσμίους στρατιαῖς (PIÉDAGNEL, 154).

⁶³ ROBERT F. TAFT, "The interpolation of the the sanctus into the anaphora: when and where? A Review of the dossier: II", OCP 58 (1992), 120; DIX, *Shape*, 116-7.

⁶⁴ TAFT (1992), 117.

⁶⁵ SPINKS, "The Jerusalem Liturgy", SP 18 (1989), 393.

⁶⁶ It. Eg. 31.2.

⁶⁷ For the text, a french translation and the date of this homily see, JACQUES NORET, "Une homélie inédite sur les Rameaux par Théognios, prêtre de Jérusalem (vers 460?)", *Analecta Bollandiana* 89 (1971), 113-44, esp 133.

and benedictus in a manner which is quite uncalled for on Palm Sunday: Isaiah 6 in not a lection for Palm Sunday, whereas Matthew 21 obviously is. Also when he quotes the benedictus, he clearly uses the liturgical form, 'Blessed is he who has come and comes ...', which is found in also in Jas and is distinctive of the later syrian anaphoras. Elsewhere I have suggested that Jerusalem was indeed the source for the anaphoral benedictus.⁶⁸

3.4. *The Epiclesis*

The epiclesis immediately follows the sanctus which, the mystagogue explains, has prepared the worshippers for the transformation of the eucharistic elements; however this sequence is not without its problems because before it one would expect to find some christological material, such as an anamnesis or institution narrative, as the the syrian tradition attests. The description of MC 5.7 would seemingly allow no room for any 'missing' material: Εἶτα ἀγίασαντες διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων...⁶⁹

There are extremely striking verbal parallels between MC 5.7 and the Manchester papyrus, and Spinks suggested that the latter preserved a primitive Jerusalem epiclesis.

MC 5.7 ¹	Manchester papyrus (Rylands 465) ²
παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπι τὰ προκείμενα,	καὶ παρ[ακαλουμεν σε, ἐξαποτειλον σου] τὸ πν(ευμ)α το αγιον επι τα ... ορωμενα σου [δωρα επι τον αρτον τουτον] και επι το ποτηριον [του] το
ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ	και ποιηση τον μεν αρτον τουτον σωμα Ιησου Χ(ριστο)υ
τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ	το δε ποτη]ριον αιμα της καινης διαθηκης α[υ- του του κ(υριο)υ και θ(εο)υ και σωτηρος και παμ] βασιλεως ημων Ιησου Χ(ριστο)υ αμην

¹ MC 5.7 (PIÉDAGNEL, 154).

² ANTON HÄNGGI/IRMGARD PAHL, *Prex eucharistica*. [Volumen I], *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Spicilegium Friburgense, Bd. 12 (Fribourg: Éditions Universitaires, 1968), 120.

Kretschmar suggested that the 'spiritual hymns' referred to here were not the sanctus, but some form of congregational activity while the priest silently recited parts of the prayer, although there is no evidence of silent recitation of any part of the eucharistic liturgy in this period, and a direct transition from sanctus to epiclesis is found in egyptian anaphoras (e.g. Ser.).⁷⁰ However, Spinks suggested that a distinctive Jerusalem feature was the use of ἐξαποστεῖλαι, which was then adopted by some egyptian prayers (e.g. Mark and the Manchester Papyrus).⁷¹ Also remarkable is the direct request to 'make' the bread and wine into the body and blood, rather than simply sanctify the elements; this is retained in Jas and is distinctive to the Jerusalem tradition.⁷² MC also asserts that the elements are

⁶⁸ See JULIETTE DAY, "The origin of the anaphoral benedictus", *JTS* 60 (2009), 193–211.

⁶⁹ MC 5.7 (PIÉDAGNEL, 154).

⁷⁰ GEORG KRETSCHMAR, "Die fruhe Geschichte der Jeruslemer Liturgie", *Jahrbuch fur Liturgik ud Hymnologie* 2 (1956–7), 28–33.

⁷¹ BRYAN D. SPINKS, "The Consecratory Epiclesis in the anaphora of St James", *Studia Liturgica* 11 (1976), 32.

⁷² JAMES H. SRAWLEY (*The Early History of the Liturgy*, Cambridge, 1947, 77) compared ποιειν in MC and Jas, with the much weaker verbs used by Bas (ἀναδεικνυvai), AC (ἀποφαρειν) and Ser (γυγισθαι).

‘changed’: ‘for whatever the Holy Spirit touches is sanctified and changed’ (ἡγιασται καὶ μεταβέβληται).⁷³

It is clear that the mystagogue understands that Christ is made present in the elements by the epiclesis and no other part of the prayer, in contrast to both John Chrysostom and Ambrose who assigned this to the institution narrative, connecting the Christ’s words with the transformation of the elements.⁷⁴ In two further places in MC the effectiveness of the epiclesis is asserted: in MC 3.3 ‘for as the bread of the eucharist after the invocation of the Holy Spirit is no longer mere bread, but the body of Christ ...’, and in 1.7 where curiously ‘the invocation of the adorable Trinity’ makes simple bread and wine into the Body and Blood of Christ.⁷⁵ Such a strong theology of the Holy Spirit may well indicate a post-381 period for the form of this prayer, which Jas also reflects.

3.5. *The Missing Units: Anamnesis, Institution Narrative and Oblation*

As we have noted above, the prayer described in MC 5 appears to give the structure of the anaphora as preface – sanctus – epiclesis – intercessions – Lords Prayer. Thus, it is without some of the principal elements that are constant in most other prayers, syrian and egyptian, of the same period, such as a memorial of Christ’s saving action, an institution narrative and a petition of offering.

3.5.1. *The Institution Narrative*

The absence of an institution narrative is one of the most problematic aspects of the Jerusalem tradition and, as we shall see, the presence or absence of anamnetic and offertory material is directly connected to what one decides about the narrative. MC 4, of course, contains a detailed discussion of the theology of the eucharist based upon an institution narrative: was a separate lecture required because this topic could not be covered when discussing the anaphora (i.e., it is absent), or because it was of such importance that it required its own lecture (i.e., it was present)?⁷⁶ Jas has a highly developed narrative, fully embedded into a christological anamnetic section with oblation; that is the ‘missing’ elements are all present.

Dix, who considered MC to describe a ‘syrian’ type anaphora saw no reason to argue for an institution narrative citing the precedent set by the prayer of Addai and Mari. That prayer has only a brief allusion to the Last Supper, followed by a petition for the Holy Spirit and then an offering of the elements. Dix speculated that ‘Cyril’ rephrased the invocation so as to include the force of the these other elements.⁷⁷ Dix’s second argument was that the mystagogue faithfully describes the sequence of the prayer and further indicates this by using εἶτα when he moves without a break to the next part, and μετὰ ταῦτα when he has

⁷³ MC 5.7 (PIÉDAGNEL, 154).

⁷⁴ John Chrysostom, *De Proditionem Judae* 1.6 (VAN DE PAVERD, 295–6); Ambrose, *De sacramentis* 4.23.

⁷⁵ There is no indication that the epiclesis in MC 5.7 should be supplemented by a Trinitarian formula; the context of MC 1.7 is the Trinitarian baptismal formula.

⁷⁶ We note, though, that Theodore of Mospuestia (*Cat.* 5) also devotes a separate lecture to the institution narrative, possibly in imitation of MC, but he also alludes to its presence in the anaphora during his detailed discussion of the latter in Cat 6.

⁷⁷ DIX, *Shape*, 201.

missed something out.⁷⁸ In MC 5.6–7, he consistently uses εἶτα. This argument has been quite influential, but recently Anthony Gelston has analysed the use of εἶτα/μετὰ ταῦτα throughout the mystagogical corpus and finds that the mystagogue is far from consistent⁷⁹ and so the only argument against an institution narrative we can take from Dix depends upon assigning MC to a particular regional type, which is in itself a disputed matter.

Emmanuel Cutrone's discussion of the evolution of the Jerusalem anaphora makes only tentative suggestions of the evolution into Jas but does hint that the development was due to a natural and home-grown liturgical sensibility. In his analysis of the MC anaphora he noted that the mystagogue's careful and consistent ritual analysis, which is characterised by an emphasis upon scripture and upon the participant's imitation of Christ in the liturgy (what he calls the εἰκον – μιμησις methodology of the preacher), breaks down when he comes to the eucharist. Because of the former, it is not possible to presume that MC did contain an institution narrative: 'it is very hard to believe that Cyril would be silent about that one section of the anaphora which best fits into his explanation.'⁸⁰ And following Ligier's broadening of the concept of anamnesis, whereby it is achieved in the extensive praise for creation, he finds that no explanation is necessary for the absence of christological anamnestic material which had been considered inseparable from the narrative. Thus Cutrone's version of the Jerusalem anaphora is just as described in MC 5 in terms of the contents and their sequence, which places it squarely in a Syrian eucharistic tradition exemplified by the Didache and Addai and Mari, neither of which contain these elements. What of its 'evolution'? He notes that Cyril may not have known an institution narrative in the traditional Jerusalem prayer, but may well have been exposed to prayers which did during his period of exile⁸¹; this highlights a weakness in an otherwise sound article in that Cutrone does not tell us when he thinks MC were composed, so that we cannot judge whether Cyril deliberately ignored it or did not know it. Afterwards the prayer 'is expanded by including those elements which were primary in the Mystagogue's mind.'⁸² Jas demonstrates this by adding christological references, the institution narrative and anamnesis, and even to creating humanity in 'εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν.'⁸³

The form of the narrative recited in MC 4.1 is a conflation of 1 Cor. 11 with Matt. 26, even though the lection assigned for that catechesis is 1 Cor. 11 and this passage had been read to the neophytes immediately before the catechesis. The mystagogue shamelessly cites the conflated version as if he was citing the biblical text accurately.

As Paul proclaimed, in the passage just read: 'Our Lord Jesus Christ on the night he was betrayed took bread and when he had given thanks, he broke it and handed it to his disciples saying: "Take and eat; this is my body." And taking the cup, and giving thanks, he said: "Take and drink; this is my blood."⁸⁴

⁷⁸ DIX, *Shape*, 197–8

⁷⁹ ANTHONY GELSTON, "Cyril of Jerusalem's Eucharistic Prayer: The Argument From Silence," SP 56 (2010), 301–5.

⁸⁰ CUTRONE, 57

⁸¹ CUTRONE, 62n41. Here he cites Massey Shepherd's argument that Eusebius knew a liturgical institution narrative; but if the metropolitan see of Palestine had one then it really is difficult to understand why Jerusalem did not.

⁸² CUTRONE, 63.

⁸³ CUTRONE, 63.

⁸⁴ MC 4.1. EDWARD J. YARNOLD, *Awe-Inspiring Rites* (1994), 86.

As Wallace Hadrill showed this is remarkably similar to a conflated narrative cited by Eusebius in *Demonstratio Evangelica* 7.1,28: 'It is unlikely that Eusebius would quote so important a passage as the words of institution with a wild inaccuracy due to ignorance of the text. ... we may reasonably expect in Eusebius at least as accurate a knowledge of this passage as of the comparatively trivial verses 14 or 16 of Matt 26 which he quotes with exemplary care ... If the unusual wording of the quotation is to be attributed neither to carelessness, nor to the influence of any known text of Matthew, it is possible that it was in fact wording familiar to Eusebius from liturgical use ...'.⁸⁵ He concluded that the identical cup words in Eusebius and Cyril provide evidence for the presence of the narrative in the Jerusalem anaphora. However, Bradshaw and Johnson, among others, have suggested that the institution narrative served a catechetical purpose, and so may well not have been in the anaphora.⁸⁶ But even if it had simply been catechetical in c. 313 (when Eusebius composed the *Demonstratio Evangelica*), that does not mean that it was not in the anaphora at the end of the fourth century, if Cyrilline, or early fifth century according to my re-dating of MC. We have seen with the benedictus that there is a precedence for a formula known from a non-eucharistic context to be inserted into the anaphora; so it would not be surprising to find this catechetical unit preferred to a direct biblical quotation. If, of course, the institution narrative in Jas was identical to MC 4.1, then that might demonstrate the evolution of the Jerusalem anaphora; but unfortunately, there are only a few verbal parallels in a unit which bears even less connection to the biblical text. Fenwick has shown that although there are common words and phrases, the whole has been expanded on the basis of Basil, but that this happened in a complex way over several stages.⁸⁷ He does not exclude the possibility, which I find attractive, that the redactors of Jas reworked the MC narrative through a process of elaboration using Basil.

If one argues for the presence of an institution narrative in MC, then that does not resolve the problem of where it might have been inserted. Even, accepting Gelston's caution about the orderliness of the mystagogue's explanation, there is no automatic location for it and again those arguing for its presence are mostly forced to return to the construction of regional types to which Jerusalem does not entirely conform. The transition between sanctus and epiclesis is so immediate that it would be difficult to place it there, even though the content of the epiclesis presumes some pre-knowledge of the what the bread and wine are meant to be on the part of the worshippers. Immediately following the explanation of the epiclesis, MC 5.8 begins εἶτα, μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀνάμακτον λατρείαν ... and continues with the list of petitions for the living in the intercessions.⁸⁸ The notion of 'completing the sacrifice' has received attention from Cuming and Yarnold, the latter especially showed that syrian writers, Chrysostom and Theodore, always understand completion (ἀπαρτίζειν) in relation to an institution narrative or anamnesis, and never simply to the epiclesis alone.⁸⁹ Yarnold finds this connection useful given that 'the gap in time and place between Cyril's Jerusalem and Chrysostom's

⁸⁵ DAVID S. WALLACE-HADRILL, 41-2.

⁸⁶ BRADSHAW, PAUL/MAXWELL E. JOHNSON, *The Eucharistic liturgies: their evolution and interpretation*, Alcuin Club Collections vol 87 (London; SPCK, 2012), 128-9.

⁸⁷ See the parallel texts and discussion in FENWICK (1992), 128-9 and 137-146.

⁸⁸ MC 5.8 (PIÉDAGNEL, 156).

⁸⁹ GEOFFREY CUMING, 'Egyptian Elements', 1974, 119; EDWARD J. YARNOLD, 'Anaphoras without institution narratives', SP 30 (1996), 402-4.

Antioch is not large', and thus from this analysis the narrative should be placed after the epiclesis, although he acknowledged that it is by no means definitive.⁹⁰ Cuming preferred to look to Egyptian parallels where it is not uncommon to find the pattern sanctus – epiclesis – institution narrative (Der Balizeh, Serapion and a sixth century Coptic papyrus).⁹¹ Serapion, for example, has two epicleses: in the first God is asked to 'fill this sacrifice', then as part of an oblation one finds 'σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον', which leads almost directly to the institution narrative, which begins in a similar way to that in MC 4.8, 'ὄτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ἧ νυκτὶ παραδίδοτο ...'.⁹²

If one were to insert an institution narrative anywhere in the MC anaphora then the only place would be after the epiclesis, but that is only if 'spiritual sacrifice' and 'bloodless offering' (MC 5.8) are interpreted as an allusion to the narrative followed by a weak oblation.

3.5.2. Anamnesis and Oblation

The other notable omission from the MC anaphora is any anamnestic material which sets the eucharist in the context of the whole salvific action of Christ, and as an action repeated in his memory. This unit either incorporates the institution narrative in its historical sequence, or is added before or after as a summary. Thus, as Botte suggests, the narrative and the anamnesis go together and have a threefold characteristic: 1. a transition recalling the institution; 2. an enumeration of the mysteries; 3. a prayer of offering. So he concluded, 'Impossible donc qu'une anaphore ait une anamnèse sans avoir de récit de l'institution'.⁹³ He did not discuss MC specifically, which is strange given that he claims not to have found a prayer lacking an anamnesis and asserts that its development should be attributed to the christological controversies of the fourth century (in which the see of Jerusalem played its part), even as he is not entirely convinced by Odo Casel's suggestion that its origins should be sought in the development of the liturgical year (again, in which Jerusalem's role was significant).⁹⁴ Thus on all counts an anamnesis of this type is definitely missing from MC, along with any other significant christological material, and it is only in MC 5.8 that one may find an allusion to it (along with the institution narrative as just discussed).

Shortly after, when justifying prayers for the dead, the mystagogue may again allude to anamnestic material: in MC 5.9, he says the prayers are effective when ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας and in MC 5.10 on the same theme, ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρον ἁμαρτημάτων προσφέρον. ⁹⁵ Thus the mystagogue does seem to understand the eucharistic action to be an-

⁹⁰ YARNOLD, 1996, 404.

⁹¹ CUMING, 1974, 119.

⁹² For the Greek text of Serapion's anaphora (with English translation) see MAXWELL E. JOHNSON, *The prayers of Serapion of Thmuis: a literary, liturgical, and theological analysis*, OCA 249 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1995), 46–9.

⁹³ BERNARD BOTTE, "Problèmes de l'anamnèse", JEH 5 (1954), 17.

⁹⁴ BOTTE, "Problèmes", 21.

⁹⁵ MC 5.9, 10 (PIÉDAGNEL, 158, 160).

anamnetic and the repeated references to the offering of a sacrifice may well allow us to consider that there was a specific, albeit brief, anamnetic section in the prayer itself.⁹⁶

Jas contains a 'credal' anamnesis which recalls the death, resurrection and ascension; the greek is an expanded version of the syriac, but both conclude with reference to bloodless and awesome sacrifice.⁹⁷ Tarby's reconstruction of a primitive form of Jas suggests the following (based on syrian Jas):

Faisant donc mémoire de sa mort et de sa résurrection des morts la troisième jour et de son ascension dans les cieux et de sa session à ta droite, Dieu et Père, et de sa deuxième venue glorieuse et redoutable quand il viendra juger les vivants et les morts, quand il rendra à chacun selon ses oeuvres; nous t'offrons ce sacrifice redoutable et non sanglant afin que tu n'agisses pas avec nous selon nos fautes et que tu ne nous rendes pas selon nos offenses mais selon ta miséricorde et ta philanthropie; efface les péchés de ceux qui te prient.⁹⁸

Fenwick argues that 'the Jas anamnesis must have been derived *en bloc* from another source', that being Basil. Although he finds in the texts from MC 5.8 and 9, evidence of a particular hagiopolite understanding of the eucharist which could not be dispensed with when the redactor of Jas set to work.⁹⁹ It seems highly likely that the MC anaphora did contain references to the offering of the bloodless sacrifice using these terms, but the problem is whether this oblation needs to be accompanied by an institution narrative and anamnesis: it would be unusual if it did not, but the text of MC is inconclusive.

3.6. Intercessions

In MC 5.8–9, the mystagogue lists the categories prayed for during the anaphora and provides a justification for praying for the dead. Taft considered this to be one of the first witnesses to anaphoral intercessions although, unlike Dix, was not prepared to consider them innovative.¹⁰⁰ Similar lists can be found in many other prayers of both syrian and egyptian types, but what is different about Cyril (sic) and Theodore of Mopsuestia is that they felt the need to justify praying for the dead at all.¹⁰¹ The brief description in MC provides categories but nothing like a full text of what might have been prayed, and again the principal verbs are relatively inexplicit: 'we call upon (παρακαλοῦμεν) God on behalf of ...' the living or 'we recall/mention' (μνημονεύομεν) of the dead. Thus:

παρακαλοῦμεν τὸν Θεὸν, ὑπὲρ κοινῆς τῶν Ἐκκλησιῶν εἰρήνης, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου εὐσταθείας, ὑπὲρ βασιλέων, ὑπὲρ στρατοπέδων καὶ συμμαχῶν, ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείαις, ὑπὲρ τῶν καταπονομένων, καὶ ἀπαξᾶπλῶς ὑπὲρ πάντων βοηθείας δεομένων δεόμενοι δὲ πάντες ἡμεῖς ...¹⁰²

⁹⁶ PIÉDAGNEL (S.Ch. 126, 156) in asserting the presence of an anamnesis explained its absence thus: 'Le silence de Cyrille peut s'expliquer peut-être par ce fait qu'une catéchèse n'és pas nécessairement un commentaire intégral et littéral sur tous les textes d'une acte liturgique'.

⁹⁷ See FENWICK (1992), 153: Syrian Jas has 'hoc sacrificium tremendum et incruendum'; Greek Jas 'ἀναίμακτον θυσίαν'.

⁹⁸ TARBY, 61–4.

⁹⁹ FENWICK (1992), 164.

¹⁰⁰ TAFT (1991), 25. For DIX (*Shape*, 199) the particular novelty was to suggest that especial effectiveness of prayers before Blessed Sacrament.

¹⁰¹ TAFT (1991), 59.

¹⁰² MC 5.8 (PIÉDAGNEL, 156).

Εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν κεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων ... Εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων, καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν ἡμῖν προκεκοιμημένων ...¹⁰³

The position of these intercessions in the anaphora has also contributed to debates about the influences upon the Jerusalem anaphora: egyptian anaphoras tend to have intercessions in the preface before the sanctus, as in Mark, and so Taft suggests that MC is the first evidence of the Antiochene structure by placing them at the end, as we also find in AC 8 and Jas.¹⁰⁴ Of course the dating of these comparators questions any attempt to present a direct line of influence in terms of structure, but a comparison of their content is interesting.

First there is prayer for the ‘peace of the church’, this is a more specific petition than the anaphora of St Mark’s but much less developed than the short paragraph concerning the church found in AC and Jas, although they agree that prayer is offered for the whole church; only Jas adds a specific petition for Jerusalem and her church: ‘We offer to you for your holy places also, which you glorified by the theophany of your Christ [and the descent of your all-Holy Spirit] principally for [holy and glorious] Zion, the mother of all the churches ...’¹⁰⁵ Fenwick suggested that something like this was already present in the MC anaphora, despite there being no hints in MC 5; such a claim by the church could not have been made until after the Council of Constantinople and is therefore unlikely to be a traditional part of the Jerusalem eucharist.¹⁰⁶

In the second petition, prayer is made for emperors, soldiers and allies. On the basis of this Beukers suggested a date for MC: in the possible periods for the composition of MC there were two emperors only between 364–7 and 378–386, which coincide with Cyril’s final two periods as bishop. He understood the ‘allies’ to refer to the alliance made between Theodosius and the Goths in 382.¹⁰⁷ Although this might suggest a possible date for the origin of this petition, it does not prove the date of the final text of MC. What we can notice here is the political nature of the petition which reinforces Jerusalem as a city under imperial patronage and which ignores the questionable theology of the allies.¹⁰⁸ The similar petition in Jas has been completely transformed: prayer is made for only one emperor, and for his victory over ‘all the warlike and barbarous nations that delight in war’.¹⁰⁹

The third petition is for the sick, and those in need, and it is at this point that intercessions demonstrate considerable variety, and were presumably changed according to local needs.

The prayers for the dead can be divided into those from whom intercessions are sought and those for whom intercessions are made. The former already have a favourable hearing from God and thus their prayers will benefit the church; the latter still need prayers

¹⁰³ MC 5.9 (PIÉDAGNEL, 156).

¹⁰⁴ TAFT (1991), 38.

¹⁰⁵ ET in PEER, 94.

¹⁰⁶ FENWICK (1992), 280n.

¹⁰⁷ CLEMENS BEUKERS, ‘For our emperors, soldiers and allies’, VC 15 (1961), 177.

¹⁰⁸ On imperial influence on the Jerusalem liturgy see my, “I santuari palestinesi e la formazione del ciclo liturgico cristiano”, in CESARE ALZATI/LUCIANO VACCARO (eds), *Una Città tra Terra e Cielo: Gerusalemme, le Religioni, le Chiese*, (Libreira Editrice Vaticana-Fondazione Ambrosiana Paolo VI; Città del Vaticano-Gazzada (Varese), forthcoming 2014).

¹⁰⁹ PEER, 95 (See FENWICK, 1992, 255).

to benefit their souls. A direct link is made between the offering of the sacrifice and the petitions for the living and dead; it is asserted that this is particularly efficacious for the dead, but in neither case are reasons for this proposed. In the case of the last category, the deceased from among the congregation, the mystagogue illustrates their need for prayers with a rather weak story about weaving a garland for a king to appease his wrath against exiles, which set as a parallel to offering Christ to appease God on behalf of sinners.¹¹⁰ It is notable that both here and in Theodore's teaching there is particular care taken to justify praying for the dead; for Taft this may signal a liturgical novelty, although it is not clear if it is the bishops or their congregation which need persuading.¹¹¹

3.7. *The Lord's Prayer*

In MC 5 the explanation of the intercessions is followed without a break by catechesis on the Lord's Prayer and there is no doxology placed before or after to indicate a conclusion to the anaphora proper and the beginning of what might be called 'pre-communion rites. The Lord's Prayer must therefore be considered as part of the anaphora even though recited by the whole congregation and not the bishop alone. Piédagnel commented that 'ce passage constitue le premier témoin de l'insertion du *Pater* dans la liturgie eucharistique', although it is not a custom which is evident in the fourth century Syrian tradition (e.g. AC 8 or Chrysostom); Augustine, however, in the fifth century said that 'almost the whole world' now concludes the anaphora with this prayer.¹¹² But does the extensive treatment of the prayer indicate a novelty in the anaphora or simply that the catechumens had not yet been handed the prayer and received instruction about it? There is also a possibility that it was considered as a prayer of preparation for communion (so Dix), because, as Baldovin suggested, the petition for the bread is interpreted in terms of the eucharistic bread.¹¹³ It is possible to relate the bread to the eucharistic bread, but a more natural reading is to interpret it in light of the mystagogue's emphasis upon a right attitude to God, and upon sanctification through the sacraments.

The Lord's Prayer, and therefore it would seem the anaphora, concludes with 'But deliver us from evil. Amen'; there is no doxology.¹¹⁴ There is a doxology of sorts at the conclusion to each of the mystagogical catecheses, but these vary in content are usually related to the topic which has just been discussed and so they provide no suggestion about what, if anything, might have concluded the anaphora.

4. Conclusion

The eucharistic liturgy described in MC represents a particular stage of liturgical evolution in Jerusalem. Even were we to accept Cyril as author and place the composition of the mystagogy to the early 380's, or place it during the episcopate of John, that is before 417, it is a liturgical form which will be relatively soon transformed by elaboration into

¹¹⁰ MC 5.11.

¹¹¹ TAFT (1991), 59.

¹¹² PIÉDAGNEL, 161n; See DIX, 131.

¹¹³ DIX, 513; JOHN BALDOVIN, *Liturgy in Ancient Jerusalem*. Alcuin/GROW Liturgical Study 9 (Nottingham, 1989), 28.

¹¹⁴ MC 5.18.

Jas in the second half of the century. It is a particularly primitive style of prayer, with little direct biblical quotation, rhetorical polish and short, succinct units. There is evidence of some sort for a developmental process taking place within the text of MC 5, particularly with regard to the very explicit epiklesis: Bradshaw noted it 'is rather highly developed language for a prayer that otherwise has a quite primitive appearance'.¹¹⁵ The anaphora of Jas is a prayer of a quite different order, and does not simply elaborate on MC, but reworks it entirely simply although retaining echoes of the traditional hagiopolite form. This elaboration should be seen alongside the considerable development in the calendar and stational liturgies during a similar time, and the great expansion of pilgrimage in Jerusalem and the Holy Land which reaches its apotheosis, not in Cyril's episcopate, but well into the fifth century.

Bibliography

- BALDOVIN, JOHN, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228), Rome 1987.
- *Liturgy in Ancient Jerusalem* (Alcuin/Grow Liturgical Study 9), Nottingham 1989.
- BEUKERS, CLEMENS, "For our emperors, soldiers and allies ...", in: *VigChr* 15 (1961) 177–84.
- BIDDLE, MARTIN, *The Tomb of Christ*, Stroud 1999.
- BOTTE, BERNARD, "Problèmes de l'anamnèse", in: *JEH* 5 (1954) 16–24.
- BOUMAN, CORNELIUS ADRIANUS, "Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer", in: *VigChr* 4 (1950) 94–113.
- BRADSHAW, PAUL F., *Eucharistic Origins*, London 2004.
- BRADSHAW, PAUL F./MAXWELL E. JOHNSON/L. EDWARD PHILLIPS/HAROLD W. ATTRIDGE, *The Apostolic Tradition: a Commentary* (Hermeneia) Minneapolis 2002.
- BRADSHAW, PAUL F./MAXWELL E. JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation* (Alcuin Club Collections 87), London 2012.
- CAMERON, AVERIL/HALL, STUART G., *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford 1999.
- CORBO, VIRGILIO, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalem 1981–2.
- CUMING, GEOFFREY J., "Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy", in: *JThS* 25 (1974) 117–24.
- CUMING, GEOFFREY J./JASPER, RONALD C.D., *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, Collegeville, Minn, 19903.
- CUTRONE, EMMANUEL J., "Cyril's Mystagogical Catechesis and the Evolution of the Jerusalem Anaphora", in: *OCP* 44 (1978) 52–64.
- CUTRONE, EMMANUEL, "The Lords Prayer and the Eucharist. The Syrian Tradition", in: EPHREM CARR/STEPHANO PARENTI/ABRAHAM THIERMEYER, *Eulogema: Studies in Honour of Robert Taft* (StAns110) Rome 1993, 93–106.
- DAY, JULIETTE, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth and Fifth Century Evidence from Palestine, Syria, and Egypt*, Aldershot 2007.
- "The Origin of the Anaphoral Benedictus", in: *JTS* 60 (2009) 193–211.
- "I santuari palestinesi e la formazione del ciclo liturgico cristiano", in: CESARE ALZATI/LUCIANO VACCARO, *Una Città tra Terra e Cielo: Gerusalemme, le Religioni, le Chiese, Città del Vaticano-Gazzada* (Varese), 2014.
- DEFERRARI, ROY J., *Eusebius Pamphili. Ecclesiastical History* (FaCh 19 & 29) New York 1953–5.
- DEVOS, PAUL, "La date du voyage d'Égérie", in: *AnBoll* 85 (1968) 165–194.
- DIX, GREGORY, *The Shape of the Liturgy*, London 1945.
- DOVAL, ALEXIS J., *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of the Mystagogic Catecheses* Washington, D.C., 2001.

¹¹⁵ BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, 156. Bradshaw suggests though that the mystagogue may be providing a theological gloss on what as a very simple petition for the Holy Spirit, but we find that unconvincing in light of the close parallels with the Manchester papyrus.

- ENGBERDING, HIERONYMUS, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichte Untersuchungen und kritische Ausgabe*, Münster, 1931.
- FENWICK, JOHN F., *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin* (OCA 240) Rome 1992.
- GELSTON, ANTHONY, "Cyril of Jerusalem's Eucharistic Prayer: The Argument From Silence", in: *StPatr* 56 (2010) 301–5.
- HÄNGGI, ANTON/PAHL, IRMGARD, *Prex eucharistica*. [Volumen I], *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (SpicFri 12) Fribourg 1968.
- JOHNSON, MAXWELL E., *The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis* (OCA 249) Rome 1995.
- KRETSCHMAR, GEORG, "Die fruhe geschichte der Jerusalemer liturgie", in: *JLH* 2 (1956) 22–46.
- LASH, EPHREM, "Sursum Corda – The Meaning of a Dialogue", in: *Sob.* 18 (1996) 19–29.
- MARAVAL, PIERRE, *Egérie: Journal de Voyage (Itinéraire)* (SC 296) Paris 1982.
- METZGER, MARCEL, *Les constitutions apostoliques* (SC 320, 329, 336) Paris 1985–7.
- MINGANA, ALPHONSE, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (WoodSt 6) Cambridge 1933.
- NORET, JACQUES, "Une homélie inédite sur les Rameaux par Théognios, prêtre de Jérusalem (vers 460)", in: *AnBoll* 89 (1971) 113–44.
- PIÉDAGNEL, AUGUSTE, *Cyrille de Jérusalem: Catéchèses Mystagogiques* (SC 126bis) Paris 22004.
- PHILLIPS, L. EDWARD, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship* (Alcuin/GROW Liturgical Study 36) Cambridge 1996.
- RENOUX, ATHANASE, *Le codex arménien Jérusalem* 121 (PO 35, 36) Turnhout 1969–71.
- SCHATTAUER, THOMAS H., "The Koinonicon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study", in: *OCP* 49 (1983) 91–129.
- SHEPHERD, MASSEY H., "Eusebius and the Liturgy of St James", in: *YLS* 4 (1963) 19–23.
- SPINKS, BRYAN D., "The Jerusalem Liturgy of the Catecheses Mystagogicae: Syrian or Egyptian?", in: *StPatr* 18 (1989) 391–95.
- "The Consecratory Epiclesis in the Anaphora of St James", in: *StLi* 11 (1976) 19–38.
- SRAWLEY, JAMES H., *The Early History of the Liturgy*, Cambridge 1947.
- SWAANS, W.J., "À Propos des Catéchèses Mystagogiques Attribuées à saint Cyrille de Jérusalem", in: *Le Muséon* 55 (1942) 1–42.
- TAFT, ROBERT F., *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200) Rome 1975.
- "Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition", in: *OCP* 49 (1983) 340–65.
- "The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy: I. The Opening Greeting", in: *OCP* 52 (1986) 299–324.
- "The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy: II: The Sursum Corda", in: *OCP* 54 (1988) 47–77.
- *The Diptychs* (OCA 238) Rome, 1991.
- "The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier. Part II", in: *OCP* 58 (1992), 83–121.
- TARBY, ANDRÉ, *La Prière Eucharistique de l'Église de Jérusalem*, (ThH 17) Paris 1972.
- PAVERD, FRANS VAN DE, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, (OCA 187) Rome 1970.
- WALLACE-HADRILL, DAVID S., 'Eusebius and the Institution Narrative in the Eastern Liturgies', in: *JTS* 4 (1953) 41–2.
- WILKINSON, JOHN, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Warminster 1981.
- YARNOLD, EDWARD J., 'The Authorship of the Mystagogic Catecheses attributed to St Cyril of Jerusalem', in: *HeyJ* 19 (1978) 143–61.
- *The Awe-Inspiring Rites of Initiation: The Origins of the RCIA*, Edinburgh² 1994.
- 'Anaphoras without Institution Narratives', in: *StPatr* 30 (1996) 395–410.

The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ's Body and Preparation of the Restoration and *Theōsis*

Ilaria L. E. Ramelli

Abriss

Dieser Aufsatz demonstriert, dass Gregor von Nyssa die Eucharistie für eine Vorbereitung für die eschatologische Apokatastasis und *Theōsis* hielt. Es wird gezeigt, wie diese Vorbereitung durch die Beteiligung der Gläubigen am Leib des Herrn stattfindet. Über die Eucharistie schrieb Gregor keine Abhandlung, aber die Eucharistie ist sehr wichtig in seiner Theologie. Gregors Syllogismus wird hier analysiert, der darauf hinweist, dass die Eucharistie die Menschheit unverweslich macht. Es geht um zwei philosophische Ideen darin: die metaphysische Form des Körper und der Begriff von "Vermischung". Beide werden hier untersucht. Andere Elemente werden in diesem Zusammenhang diskutiert: die auferstehende Kraft des Leibes Christi und das Doppelkonzept (körperlich und geistig) von Auferstehung und Apokatastasis. Beide betreffen Gregors Vorstellung von Eucharistie.

1. Gregory's Interest in the Eucharist as Anticipation of the Restoration and Deification

Gregory of Nyssa, the most philosophically minded of the late fourth-century Cappadocian Fathers and the most insightful follower of the great theologian, philosopher, and exegete Origen of Alexandria († 255ca.), did not devote any entire work of his to the Eucharist, whereas, for instance, he devoted a whole long dialogue (*De anima et resurrectione*) to the resurrection and the eventual restoration or apokatastasis of all rational creatures, a doctrine that is absolutely central to all of Gregory's thought and is a major Origenian heritage in Gregory Nyssen.¹ This absence of a specific work of Gregory's devoted to the Eucharist may also be the reason why he is not treated in a fairly recent, comprehensive volume on the Eucharist from the Patristic to the modern age.²

However, the fact that Gregory did not write a treatise on the Eucharist does not mean that he was uninterested in this sacrament—or, as the Greeks used to say, this mystery.³ Quite the contrary. Indeed, Gregory does expand on the Eucharist in at least three different works:

¹ See ILARIA RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*.

² ISTVÁN PERCZEL/RÉKA FORRAI/GYÖRGY GEREBY (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy*.

³ On the sacramental use of μυστήριον in Patristic see my "Sacramentum e mysterium negli autori cristiani", 81–104; "Mysterium come ratio sacramentorum in Ambrogio", 105–116; "San Giustino Martire: il multiforme uso di μυστήριον", 35–66. "Μυστήριον negli Stromateis di Clemente Alessandrino", 83–120.

- *De Perfectione* 190–192, where the Lord himself is described as spiritual food and drink;
- *In Canticum Canticorum* 10, where the Eucharist is treated in connection with the Philonic theme of sober drunkenness;
- and *Oratio catechetica magna* 37 and 93–98 (on which see below).

What is more, in his most substantial treatment of the Eucharist in the *Catechetical Oration* Gregory clearly links this sacrament with his all-encompassing vision of the eventual restoration and deification, which is the eschatological scenario that Gregory foresees for all humanity. This is, I find, the most characteristic feature of Gregory's conception of the Eucharist, and it has clearly much in common with Gregory's conception of the other core Christian sacrament, Baptism, as an anticipation of the eschatological perfection (as I have extensively demonstrated elsewhere⁴). And this is—typically for Gregory—an Origenian heritage. For the concept of Eucharist as anticipation of eschatology was rooted already in Origen's thought (although in general Origen is less sacramental and liturgical). The Alexandrian indeed stressed that the wine element in the Eucharist is a sign of an anticipated and inclusive eschatology in his *Homilies on Leviticus* 7. With a probable echo of Matt 26:29, Origen remarks that Christ “does not want to be the only one to drink the wine in the Kingdom, but he is waiting for us. [...] He will drink again that wine later, once all beings have been submitted to him”. This will happen in the blessed end, when the submission of all beings to Christ will entail, in Origen's just as in Gregory Nyssen's view, their salvation.⁵

According to Gregory, in fact, the Eucharist prepares the final restoration and deification of humanity because it makes the human being incorruptible, as it was in God's initial plan. This plan was marred by the Fall, which made the human being corruptible and mortal, but humanity will recover its incorruptibility in the *telos*, the ultimate end—which in Gregory's view is characterised by apokatastasis or restoration and *theōsis* or deification. Now this restoration to incorruptibility, which will be accomplished in the end, is partially anticipated by the Eucharist, precisely in that this sacrament makes humanity incorruptible. How exactly eating the Eucharist can render humanity incorruptible is explained by Gregory by means of a kind of syllogism, in which the physical and the spiritual plane mingle, as follows:

- A) the food that a person eats is transformed into the metaphysical form (εἶδος) of the body of that person;
- (B) the body of Christ is sanctified by God's Logos, which dwelled in it;
- (C) the body of Christ, and therefore God's Logos, when it is eaten by a person, transforms that person into an incorruptible being.

Let us therefore analyse each point carefully.

⁴ In “Baptism in Gregory of Nyssa's Theology and its Orientation to Eschatology”, 1205–1232.

⁵ Demonstration in ILARIA RAMELLI, “Christian Soteriology and Christian Platonism”.

2. Transformation of the Food into the Form of a Person's Body. Philosophical Roots

Point (A) is addressed by Gregory in *Oratio catechetica* 95: "The food, by virtue of a transformative power, is changed [μεθίσταται] into the metaphysical form [εἶδος] of the body." Here Gregory has recourse to the notion of the metaphysical form or εἶδος of the body, what makes a body a given person's body. This is a concept that Origen, Gregory's main inspirer, developed a great deal. In fact this is a crucial notion, which was drawn from Aristotle (εἶδος as the immanent metaphysical form) and which Methodius, a follower but also a critic of Origen, misunderstood in his works. It refers to the metaphysical principle of individuality, which allows a body to remain the same during growth and ageing, and to be resurrected after its material substratum (ὑποκείμενον) has been completely destroyed by death.

Origen in his lost treatise *De resurrectione*, which we know only from some fragments, argued that the material substratum of the body, its ὑποκείμενον, which is always in flux—due to continuous cell renewal and replacement, we would say today—will not be resurrected, precisely because of its invincible instability. What will be the main factor of the resurrection, on the contrary, will be the εἶδος, which is the metaphysical form of the body and will guarantee the permanence of its identity, from the dead body to the risen body (*ap. Methodius De resurrectione* 1.20–24). At the same time Origen also insists on the double meaning of resurrection: of the body, to be sure, but also of the soul, which is liberated from its death due to sin.⁶ In this way the resurrection becomes the first stage of the glorious restoration, and this equation between resurrection and restoration will be developed exactly by Gregory of Nyssa.⁷ Origen's notion of the permanence of the sole εἶδος in the resurrection was taken over by other Patristic thinkers as well, including Anthony the Great, the father of desert asceticism. Just as Origen maintained that one's risen body will keep the same εἶδος—"form" in the metaphysical sense of "substance," and not as "shape"—as one's earthly body, but not the material ὑποκείμενον which will pass away in that it continually passes away during the present life, so does Anthony—if he is the author of Letter 6, as is probable though not certain—state that the risen body will keep one's "invisible essence/substance," which will not pass away with the material flesh.

Origen's philosophical framework with regard to the resurrection, which seems to have been grasped by Anthony, was misunderstood by Methodius, as is clear from his own dialogue *De resurrectione*. Here Aglaophon, a character of this dialogue who supports the thesis that the body will not raise again, does not represent Origen's thought.⁸ Methodius rather illustrated Origen's position, also by means of a long quotation, through Proclus, who supported the resurrection, not of the body's material substratum or ὑποκείμενον, which is in constant transformation, but of the body's εἶδος. Both Proclus and Aglaophon are refuted by Eubulius and Memmianus, who supported the view of the resurrection of the flesh. Origen himself sometimes spoke of the resurrection of the flesh, and that he never denied the resurrection of the body was well known to Methodius, who, in 3.22, quoted a section from Origen's lost *De resurrectione* that begins with "This body

⁶ See my "Origen's Exegesis of Jeremiah".

⁷ RAMELLI, "Christian Soteriology and Christian Platonism."

⁸ See EMANUELA PRINZIVALLI, *Magister Ecclesiae*, 96–97.

awaits resurrection". This is the same passage as reported in Pamphilus's apology, a work that was probably read by Methodius. Origen thought that what will be the same in the present and in the risen body is the body's εἶδος, and with εἶδος he meant the form as the metaphysical principle, in an Aristotelian sense, and more specifically in a sense that was typical of Alexander of Aphrodisias, who was very probably known to Origen.⁹ Methodius, instead, seems to have understood Origen's εἶδος as a mere shape, appearance, or figure (μορφή or σχῆμα), a very different idea. This is clear in the excerpts from Methodius's *De resurrectione* preserved by Photius *Bibl. Cod.* 234.299a-300a, where Methodius reads εἶδος as a synonym of μορφή or σχῆμα, e.g.: "Is it the figure that is resurrected? For the changes of figures are very many. The change of figure into impassivity and glory is the restoration," σχῆμα τὸ ἀνιστάμενον; πλείσται γὰρ τῶν σχημάτων αἱ παραλλαγαί. ὁ μετασχηματισμὸς ἢ εἰς τὸ ἀπαθὲς καὶ ἔνδοξόν ἐστιν ἀποκατάστασις. Methodius's misunderstanding is clear in his mistaken paraphrase of Origen's thought:

Origen wants that what is restored [ἀποκαθίστασθαι] to the soul is not the same flesh, but a *certain shape* [ποιὰν μορφήν] of each one, according to the appearance [κατὰ τὸ εἶδος] that now, too, characterises the flesh [...] that each one may *look* the same [ὁ αὐτὸς φανῆ] again in his or her *shape* [κατὰ τὴν μορφήν] [...] The material body is in flux [ῥεουστού] and never remains the same, but it increases and decreases around the form [εἶδος] which characterises the *shape* [μορφήν] and by which the *figure* [σχῆμα] is also controlled; therefore, the resurrection (according to Origen) will necessarily be *of the form/appearance* [εἶδος] alone [...] Dear Origen, you affirm with confidence that we should expect a resurrection *of the sole appearance* [τοῦ εἶδους μόνον], which will be transposed into a pneumatic body [...] It is absolutely absurd to limit the resurrection to *the sole appearance* [ἐπὶ μόνου τοῦ εἶδους], since souls, even after exiting the flesh, never seem to abandon the *appearance* [εἶδος] which Origen says to be resurrected. [...] Origen says that the *appearance* [εἶδος] is dissociated from the body and given to the soul. [...] It is inconsistent to claim that the *appearance* [εἶδος] raises again without undergoing any damage, while the body, in which this appearance was stamped [τὸ εἶδος ἐντετυπωμένον], is destroyed [...] In Origen's view, perhaps the figure [σχῆμα] of the soul at death has an *appearance* that is similar [ὁμοιοειδές] to the dense and earthly body. (*Ibid.*)

Methodius thinks of the appearance, and not of the metaphysical form, as is further confirmed by his conviction that the souls of Moses and Elijah retained this "appearance" which enabled them to be seen at the Transfiguration, and by the very definition of εἶδος that Methodius offers.¹⁰

In his own *De resurrectione*, instead, Origen used εἶδος and λόγος to indicate someone's body's immutable metaphysical form or principle, which remains unaltered at the resurrection. In the excerpt from Book 2 of Origen's *De resurrectione* preserved by Pamphilus (*Apol.* 130), this λόγος is translated by Rufinus as *ratio*, *ratio substantialis*, *ratio substantiae*,¹¹ and in an excerpt from Origen's Commentary on Psalms preserved by

⁹ Argument in ILARIA RAMELLI, "Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?"

¹⁰ "The appearance is what shows the identity of the limbs in the character of the shape of each one" (εἶδος φησιν εἶναι τὸ τὴν ταυτότητα τῶν μελῶν ἐν τῷ χαρακτῆρι τῆς μορφῆς ἐκάστου ἐμφαίνον, *ap.* Photius *Bibliotheca* codex 234, p. 300b).

¹¹ *Ea ratio quae continet Pauli substantiam – Pauli autem nunc dico corporalis – salua permanet [...] per illam ipsam substantialem rationem quae salua permanet de terrae puluere resuscitantur a mortuis ex omnibus locis hi quibus ratio illa substantiae corporalis in ipsis corporibus permanebat quae in terram prolapsa Dei uoluntate iterum suscitantur.*

Pamphilus (Apol. 141) and dealing again with the preservation of the body's metaphysical form at the resurrection, the aforementioned εἶδος is rendered *species*.¹²

Gregory of Nyssa, unlike Methodius, was fully aware of what Origen meant when he spoke of εἶδος and λόγος of a body, and used this same terminology in connection with his own discourse on the body within his speculation on the Eucharist and its effects.

3. The Divine Logos Makes People Incorruptible: The Role of “Mingling”

Points (B) and (C) of Gregory's syllogism concerning the Eucharist—which I have reported above, at the end of section 1—are addressed in *Oratio catechetica* 96–98: “The body [of Christ], because God dwelt in it, was transformed [μετεποιήθη] into the glory of the Divinity [...] It was sanctified [ἡγιασθή] [...] the grace of the Logos made holy [ἅγιον] the body” of Christ. Likewise, with a parallel between the Inhumanation of Christ and the consecration of the eucharistic bread, which becomes the body of Christ, the eucharistic bread “is sanctified [ἀγιαζεται] by the Logos of God and prayer [...] it is immediately transformed [μεταποιούμενος] into the body of Christ by the Logos”.¹³ The last passage concerns the bestowal of incorruptibility onto those who eat the eucharistic bread: “The Divinity *implants itself* in all believers” by mean of the Eucharist; “*it mingles itself* [κατακινύμενος] with their very bodies, so that, by uniting with what is immortal, they may also *participate in incorruption*” (*Oratio catechetica* 98).

Gregory uses here a notion of mixture and interpenetration in reference to the divine Logos becoming the body of the believer during the Eucharist; hence also the possibility of the resurrection of this body and the deification of the believer. Now, this is enabled by the fact that the body of Christ, eaten by the believer, is deified by the divine Logos. Indeed, Gregory maintains that the human part in Christ himself is divinised by the divine part; it assumes a divine nature. This also makes it possible for the whole of humanity to be divinised. Without the deification of humanity that takes place in Christ there would be no possibility of any deification or θέωσις for any human being. The way this takes place in Christ is explained by Gregory on the basis of the Stoic philosophical model of πάθος vs. δύναμις, τὸ ποιοῦν vs. τὸ πάσχον in *Contra Eunomium* III 4.8–9. Indeed, I think that Johannes Zachhuber is certainly right to detect this model at work in this passage of Gregory's.¹⁴ In fact this is by far not the only example of Stoic concepts that Gregory took over and developed in a Christian philosophical and theological framework. Another instance among the most significant is his adaptation of the Stoic theory of *oikeiōsis*,¹⁵

¹² *Sicut enim eadem in nobis species permanet ab infantia usque ad senectutem, licet characteres multa uideantur immutationem recipere, ita intellegendum est hanc speciem quae nunc est in nobis ipsam permansuram etiam in futuro, plurima tamen immutatione in melius et gloriosius facta. Necesse est enim animam in locis corporeis habitantem uti corporibus talibus quae apta sint his locis in quibus degit [...] Cum caelorum habitaculum promittatur secundum locorum gloriam consequens est aptandas esse etiam corporum qualitates. Nec ideo tamen prior haec species exterminabitur, licet gloriosior eius effecta sit permutatio.* This passage is also handed down in Greek by Epiphanius (Pan. 64,14,6–9), who, however, seems to have drawn it from Methodius's *De resurrectione* rather than from Origen.

¹³ Cf. *In diem luminum* 225: through the consecration (ἐρουργία) “common [κοινός] bread is called and becomes [γίνεται] Christ's body.”

¹⁴ Johannes Zachhuber, in a forthcoming paper given at the last Gregory of Nyssa Colloquium, Leuven 2010.

¹⁵ See ILARIA RAMELLI, “The *Oikeiōsis* Doctrine in Gregory of Nyssa's Theology”.

and it is interesting that for his Christian adaptation Gregory reveals a good degree of dependence on Origen's own adaptation of the *oikeiōsis* theory to a Christian context.¹⁶

Here is the text and translation of *Contra Eunomium* III 4.8–9:

Καθὸ θεὸς ὁ υἱὸς ἀπαθῆς πάντων ἐστὶ καὶ ἀκίρατος, εἰ δέ τι πάθος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο, διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου πάντως τοῦ δεχομένου τὸ πάθος τὸ τοιοῦτον ἐνήργησεν. Ἐνεργεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ θεότης διὰ τοῦ περὶ αὐτὴν σώματος τὴν τοῦ παντὸς σωτηρίαν, ὡς εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ Θεοῦ τὴν ἐνέργειαν.

The Son, qua God, is absolutely *impassible* and uncontaminated; if in the Gospel some *suffering/passion* is mentioned in reference to him, it is certainly by means of the human nature he put on that he *actively performed* such *suffering*. Indeed, the divinity really *actively effects the salvation of all*, thanks to the body that surrounds it, so that the *suffering* is of the flesh, but the *action* is of God.

The active principle is God; flesh is the passive principle, capable of suffering. God cannot suffer, God has no passivity or passion; this is why Gregory uses this powerful and striking oxymoron: Christ God “actively performed” even “suffering,” and this thanks to his human nature. In Christ the active principle, τὸ ποιῶν, the δύναμις, is the divine Logos, while the passive principle, τὸ πάσχον, is humanity. These form a unity in Christ. By virtue of this unity, the divine active principle transforms entirely the human passive principle into itself. Note here also the all-important connection that Gregory draws here between the defecation of humanity in Christ and universal restoration: Christ as God, through his human body, has actively effected “the salvation of the universe,” “of all.” It is thanks to the perfect union of divinity and humanity in Christ that universal salvation is achieved. I shall return soon to Gregory's connection between the unity of humanity and divinity in Christ and universal apokatastasis. In *Contra Eunomium* III 4.30 for this transformative unity Gregory speaks of τὴν πρὸς τὸ θεῖον τοῦ ἀνθρωπίνου μεταβολὴν τε καὶ μεταποίησιν, “the transformation and recreation of human nature into the divinity.”

More in detail, Gregory explains this transformation and recreation in *Contra Eunomium* III 4.46, where the notion of mingling is the most relevant to the present investigation: ἡ δεξαμένη τὸν Κύριον σὰρξ Χριστὸς καὶ Κύριος γίνεται, ὃ μὴ ἦν τῇ φύσει, εἰς τοῦτο μεταποιημένη διὰ τῆς ἀνακράσεως, “the flesh which received the Lord becomes Christ and Lord, what it was not by nature, recreated into this *by means of the fusion*.” The term ἀνάκρασις for the union of human and divine nature in Christ also has Stoic resonances and is a favourite of Gregory in this connection. It is used by him not only in *Contra Eunomium* repeatedly, but also in his fourth homily on the Song of Songs, in his Letter 3, and especially in his *Oratio catechetica* 11 (the same work in which his reflection on the Eucharist is carried on): τὸν τῆς ἀνακράσεως τρόπον τοῦ θείου πρὸς τὸν ἄνθρωπον συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν, “we humans cannot grasp the precise modality of the *fusion of the divine with the human nature*” in Christ.

In this case, too, Gregory took over Origen's adaptation of this Stoic notion to Christology in *Contra Celsum* 3.41. Also in *De principiis* Origen used the Stoic doctrine of mixture, as it seems adapted to come closer to Alexander of Aphrodisias' criticism of that doctrine, applying it to the union of the created nature and the divine Logos in Christ.¹⁷ In *Princ.* 2.6.3 and 6, indeed, Origen discusses the union of divine and human nature

¹⁶ See my “The Stoic Doctrine of *Oikeiōsis* and its Transformation in Christian Platonism”.

¹⁷ See RAMELLI, “Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?”.

in Christ as a union of a soul with the light of the Logos and as a union of iron (representing the soul) and fire (symbolising the divine Logos), in which divine light prevails over the soul and fire prevails over iron. This image of iron and fire was already adopted by ancient Stoics, especially Chrysippus, to illustrate mixture (μίξις); it is found in SVF 2.471 and 2.473, preserved respectively by Stobaeus, *Eclogae* I.153 W. and precisely Alexander of Aphrodisias, *De mixtione* 216 Bruns. However, according to the Stoics in this case each component in the mixture keeps its own qualities and substance (ὑπομενουσῶν ποιότητων [Stob.]; σῶζοντος αὐτῶν ἑκατέρου τὴν οἰκείαν οὐσίαν [Alex.]¹⁸, without a prevalence of one or the other component (fire or iron in the example). Origen, on the contrary, indicates that in this union fire informs iron, and light informs the soul.¹⁹ The very substance of that iron, i.e. of that soul, becomes fire; thus, in Origen it is not the case that each component keeps its own substance and qualities, but there is a prevalence of fire over iron, and of the divine light over the soul. This suggests, as in many other cases, an influence from Alexander of Aphrodisias and Aristotle. For Alexander, following Aristotle (*De generatione et corruptione* 1.5,320), in *De mixt.* 9 spoke of a union in which one of the two components overcomes the other, but does not eliminate it: it rather informs it, exactly as in Origen's example. Indeed, Alexander in his treatise was precisely criticising the Stoics; he tried to prove that their notion of mixture could not be upheld. He countered the Stoic arguments for the distinction of three kinds of mixture by taking into account earlier Platonists' ideas on the role of qualities in explaining the constitution of things. Alexander in his polemic mainly opposed the views of Chrysippus, recognising that other Stoics, such as Sosigenes, came closer to Aristotle's ideas on mixture, but at the cost of contradicting their own Stoic principles (*De mixtione* p. 216 Bruns).

Origen is likely to have had Alexander's treatment in mind when he described the union of natures – the soul and the divine Logos – in the one Hypostasis of Christ, all the more so in that Alexander in his refutation of the Stoic doctrine of mixture repeatedly used exactly the example of the union of fire and iron, both in *De mixtione* (p. 216 and 226 Bruns) and in other works (e.g. *De anima cum mantissa* p. 140 Bruns). Moreover, Origen's explicit insistence on the immutability of the soul in its union with the Logos in the passage I quoted (*nec convertibilis aut mutabilis*) seems to perfectly correspond to Alexander's criticism of Chrysippus's theory of mixture in *De mixtione* p. 213 Bruns: while Chrysippus claimed that the two components can separate again (τὰ κεκραμένα χωρίζεσθαι πάλιν; cf. 216: δύνασθαι χωρίζεσθαι πάλιν ἀπ' ἀλλήλων, ὁ μόνως γίνεται τῷ σῶζειν ἐν τῇ μίξει τὰ κεκραμένα τὰς αὐτῶν φύσεις), Alexander denied this possibility, and Origen sided with the latter. This makes it more probable that Origen had in mind, not only Aristotle, but also, more specifically, Alexander. This would be another remarkable example

¹⁸ From Alexander *De mixtione* p. 216 Bruns 1892: σῶζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τὴν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας.

¹⁹ *Tota [anima] totum [Verbum] recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens. (3) Ferri metallum capax est et frigoris et calor. Si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris omnibusque venis ignem recipiens et tota ignis effecta [...] totam ignem effectam dicimus, quia nec aliud in ea nisi ignis cernitur; sed et si quis contingere atque adtrectare temptaverit, non ferri sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in Verbo, semper in Sapientia, semper in Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est. Et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex Verbi ei unitate indesinenter ignita possedit [...] In hac autem anima ignis ipse divinus substantialiter requievisse credendus est. (6)*

of how pivotal theological doctrines rested on philosophical bases that were imported by Origen from the imperial philosophical debate to Christian theology. Gregory knew Origen's use of the philosophical debates on mixture in the theological framework of the union of natures in Christ, and clearly took it over.

Moreover, the very idea, expressed by Gregory in the above-quoted passage from *Oratio catechetica* 11, that the modality of the fusion of human and divine nature in Christ escapes human knowledge was already a conviction of Origen, who expressed all his awe before this mystery in *Princ.* 2.6.1–2.²⁰ In *Contra Eunomium* III 4.46, immediately after the sentence I have quoted beforehand, Gregory further details that οὐτ' ἄν μετεποιήθη πρὸς τὸ θεῖον ἢ περὶ αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου σάρξ, εἰ μὴ τὸ φαινόμενον ἐγένετο Χριστός τε καὶ Κύριος, “The flesh that surrounded that human being [sc. Jesus] would not have been recreated into the divinity if that visible human being had not become Christ and Lord”.

What happened in Christ, the deification of humanity, will happen in humanity as a whole, in the eventual apokatastasis, and in its anticipation that is the Eucharist. But this will be able to happen only and precisely because it happened in Christ. This is, put in yet other words, what happened in Christ: Jesus became “immortal in the Immortal, light in the Light ... Lord in the Lord” (*Contra Eunomium* III 3.44). Gregory uses again the mixture language in this connection: Jesus's flesh, “by mixing with the Good in its immensity and infinity, did not remain any more within its own limits and qualities, but it was assumed and lifted up by God's right hand and became, instead of a slave, Lord; instead of a subject, Christ the King; instead of a humble creature, the Most High; *instead of a human being, God*” (*ibid.* 3.46); τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὑπερυσουῖσθαι ... τὴν τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου πρὸς τὸ ὕψος τῆς θείας φύσεως ἐξομοιωσὶν τε καὶ ἔνωσιν, “The humble human nature is exalted [...] the human being who was assumed into the height of divine nature is *assimilated to it and united with it*” (*ibid.* III 4.56). Both ὁμοίωσις θεῶ and ἔνωσις are indeed in Gregory's thought the most prominent characteristics of the eventual apokatastasis as θέωσις. In the end, all of humanity will be restored to the Good and assimilated to God, will reach perfect unity, and will be “deified.” But all this can happen only insofar as it has already occurred in Christ, where human nature has already been assimilated to God, united with God, “mingled” with God, and deified. The same mingling is used by Gregory to explain what the Eucharist performs in the believer.

This which occurred in Christ, and will occur to all humanity, is also described by Gregory in terms of προκοπή, of moral progress (*ibid.* III 4.59–60). This was a technical term of Hellenistic moral philosophy; the Stoics, once again, had devoted a great deal of attention to it.²¹ Gregory found it in Scripture, too, in Luke 2:52, which he quotes, in

²⁰ *His igitur tantis et talibus de natura Filii Dei consideratis, cum summa admiratione obstupescimus quod eminens omnium ista natura, exinaniens se de statu maiestatis suae, homo facta sit [...] uerum ex omnibus de eo miraculis et magnificis, illum penitus admirationem humanae mentis excedit, nec inuenit mortalis intelligentiae fragilitas, quomodo sentire uel intellegere possit quod tanta illa potentia diuinae maiestatis, ipsum illud Patris Uerbum atque ipsa Sapientia Dei in qua creata sunt omnia uisibilia et inuisibilia intra circumscriptionem eius hominis qui apparuit in Iudaea fuisse credenda sit, sed et ingressa esse Dei Sapientia uulua feminae et nasci paruulus et uagium emittere ad similitudinem plorantium paruulorum; tum deinde quod et in morte conturbari refertur [...] et ad ultimum quod usque ad eam quae inter homines indignissima habetur adductus est mortem.* See ILARIA RAMELLI, “Gesù Cristo come entità ibrida”.

²¹ See JOHN FITZGERALD (ed.), *Passions and Moral Progress*; ILARIA RAMELLI, *Hierocles the Stoic*.

reference to Jesus's "progress in age, wisdom, and grace" (προέκοπτεν ἡλικία καὶ σοφία καὶ χάριτι). Gregory's conclusion is that it is not the case that the divine nature of Christ ἐκ προκοπῆς Κύριον γενέσθαι, "became Lord by virtue of moral progress," since it was already divine; rather, it is "the humble human nature that, thanks to the communion with the divine, was received into the utmost heights of the (divine) glory / dignity" (τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐκ τῆς πρὸς τὸ θεῖον κοινωνίας εἰς τὸ ὕψος τῆς ἀξίας ἀναλαμβάνεσθαι). Origen too thought that the *logikon* of Jesus Christ advanced so much in perfection and love for the divinity as to become God by nature, in a complete union with the divine.²² And Gregory followed Origen also in maintaining that the progress toward deification will be made by all of humanity, at different paces, to be sure, but with no exception. Origen even drew a sharp distinction between image (εἰκόν) and likeness (ὁμοίωσις) to this end. Noticing that in Gen 1:26 God the Trinity expresses the intention of creating the human being "in our image, after our likeness" but then Scripture says that the human being was created in God's image, without any mention of likeness (Gen 1:27), Origen deduced that the latter was reserved for the eschatological end. Being "in the image of God" is a datum for humanity, which was created thusly, but acquiring "likeness to God"—a Biblical ideal that converged with the Platonic ideal of "assimilation to God" or ὁμοίωσις Θεῶ—*is the result of voluntary moral progress and will be perfectly accomplished only in the telos, at the eventual universal restoration and θέωσις.*²³

But this assimilation to God and deification, in Gregory's view, is made possible by the Inhumanation of Christ and, on the part of the human being, by the Eucharistic reception of Christ that enables the believer to be somehow transformed into Christ. It is now necessary to investigate closer how this can happen.

4. The Resurrecting Power of Christ's Body

According to Gregory, the human body itself must return to incorruptibility, and not only the soul, because the body itself was affected by death as a consequence of sin. This is why it is not enough for the soul to have faith and thus possess Christ; the body too must possess Christ, and this—Gregory explains—takes place through the Eucharist (*Oratio catechetica* 37; 93–94). It is not accidental that Gregory's introduction to the treatment of the Eucharist in Ch. 37 of his Catechetical Oration immediately follows his treatment of Baptism. I have already demonstrated elsewhere²⁴ how Gregory's notion of Baptism is closely related to his doctrine of apokatastasis. The same holds definitely true also in the case of the Eucharist. Both sacraments, although in different ways, anticipate and prepare the eventual universal restoration and deification.

The body of Christ is presented by Gregory as the antidote to the poison of sin, which made human bodies mortal (as well as human souls mortal "of the real death," to use Origen's words from his *Dialogue with Heraclides*). Through participation in the body of Christ, by means of the Eucharist, human bodies also participate in the resurrecting power of the body of Christ, which is an "immortal body" (ἀθάνατον σῶμα), just as the

²² See CHRISTOPHER BEELEY, *The Unity of Christ*, the chapter devoted to Origen.

²³ See GEORGIOS LEKKAS, *Liberté et progrès chez Origène*, and my *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, chapter on Origen.

²⁴ In "Baptism in Gregory of Nyssa's Theology".

human body was before the fall.²⁵ This makes evident the connection between the Eucharist and the resurrection. In *Oratio catechetica* 32 Gregory adopts a powerful metaphor: Christ with his mighty hand, outstretched toward humanity's corpse, killed by sin and the consequent mortality, pulls it up and vivifies it: "Since it was necessary that our whole nature be lifted up from death, as if outstretching a hand toward the one who was lying down, bending down over our corpse, he [sc. Christ] came so close to death as to touch the mortal condition and give in his own body a principle of resurrection to human nature, lifting up together with his power/force the whole of humanity".

Winling has rightly highlighted the relation between Eucharist and bodily resurrection in Gregory.²⁶ What has not been adequately pointed out and explicated, however—not even in the only, now century-old, monograph devoted to the Eucharist in the Cappadocians²⁷—is the close relation between the Eucharist and the eventual restoration and *theōsis* in Gregory's perspective. This relation also depends on the dovetailing of resurrection and restoration in Gregory's thought, to the point that he describes the resurrection as the restoration of human nature to its original condition, a condition of incorruption, impassibility, and impeccability anterior to the Fall.

The link between resurrection and restoration is illustrated in Gregory's dialogue *De anima et resurrectione* 145C–149B by Macrina, Gregory's eldest sister and venerated teacher. Its very basis is the definition of the resurrection itself (ἀνάστασις) as the restoration (ἀποκατάστασις) of human nature to its original condition. This definition of *anastasis* as *apokatastasis* is recurrent in Gregory's works. For instance, it is also found in his *Homilies on Ecclesiastes* GNO V 296.16–18: "Resurrection [ἀνάστασις] is nothing else than the complete restoration to the original condition [πάντως ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις]." The same equation between *anastasis* and *apokatastasis* is drawn by Gregory in a number of other places.²⁸ So frequent a presence is certainly intentional and reveals that Gregory entertained a holistic notion of the resurrection, which involves not only the restoration of the body to its original condition prior to the fall, but also the restoration of the soul and intellect of each human being to its integrity before sin. This is a single process that starts with the resurrection of the body and continues with purification and illumination of the soul and intellect whenever required. This is clear from Macrina's description of the resurrection in Gregory's *De anima et resurrectione*. The resurrection of the body is but the beginning of the restoration; for some, who are already pure or purified, it is also the end or almost, since their restoration will be completed at once or in a very short time; for others a long path will have to be run before the completion of their restoration.

Anastasis coincides with *apokatastasis* if it is understood holistically. The resurrection of soul and intellect may actually be achieved in some cases after a long purification, but it will be achieved for all; there is no doubt that for Gregory the resurrection will involve all humanity. Thus, resurrection is the restoration of human nature to its original condition, prior to the emergence of evil, as Macrina explains. But the original condition of human-

²⁵ See my *Preexistence of Souls?*

²⁶ RAYMOND WINLING, "La résurrection du Christ comme principe explicatif", 74–80.

²⁷ JOHANNES MAIER, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier*.

²⁸ E.g. *De mortuis* GNO IX 51.16ff.; *De hominis officio* 17,2; *Oratio in Pulcheriam* GNO IX 472, and *De oratione dominica* PG 44.1148C.

ity, as was planned and created by God from the beginning (ἐξ ἀρχῆς), was free from evil, from all suffering, and from bodily decay and death: "Human nature was something divine, before the human being acquired the impulse toward evil" (*De anima* 148A). And in the τέλος it will return to being so, in accord with the principle of similarity (but not identity!) between the ἀρχή and the τέλος that was a pillar of Origen's thought and was embraced by Gregory as well. The body will remain, but it will be made glorious and freed from secondary aspects such as the division into genders, which is accessory and not ontologically intrinsic to the human being. It was provided only because of the fall, but it cannot exist in the image of God. This conviction, which is also expressed in *De hominis opificio*, will remain unchanged in Gregory up to his last work (Homily 7 on the Song of Songs).²⁹ Macrina, interpreting 1 Cor 15:35–38, remarks that the omnipotent God not only gives back to each human being its body, which had been dissolved, but bestows on human nature "a more magnificent constitution" (*De anima* 153C), the "spiritual body" of 1 Cor 15:44. That incorruptible and glorious body (see 1 Cor 15:52), free from passions or πάθη, will no longer be a cause of sin; thus, it will no longer prevent the soul from remaining in the Good.

Indeed, as Macrina claims, the aim that God intends to pursue with the resurrection is the restoration of all humans (and in fact all rational beings and all creatures of God) to a state of original perfection with a view to their infinite spiritual development. Those who have pursued virtue in this life will rise immediately in a perfect state; those who have not will still need purification after their resurrection. God will eliminate from them all that is spurious and alien to their nature, that is, sin, which was not created by God, but arose subsequently from a misuse of free will: "(sinners too will) finally recover, after long periods of time, the common form that was conferred by God to us from the beginning [...] after the purification and vanishing of these passions thanks to (God's) solicit and much needed care, with the therapy of fire, instead of those defects there will appear their positive counterparts: incorruptibility, life, force, grace, glory, and every other similar prerogative that we conjecture can be contemplated in the Godhead itself and in its image, human nature" (*De anima* 157C–160C).

These, pronounced by Macrina, are the concluding words of the whole dialogue *De anima et resurrectione*, which point to the deification of humanity at the restoration after its purification, that is, its acquisition of qualities that are typical of God. This is what the Eucharist prepares and anticipates.

5. Interpretation: Physical and Spiritual Resurrection and Restoration

That Gregory links the Eucharist with both the resurrection and the restoration–deification is even clearer from Gregory's use of the verb μεταστοιχειώω in this connection in his Catechetical Oration: eating the eucharistic bread transforms the very material elements (στοιχεῖα) of the human mortal body. For Gregory of Nyssa, indeed, just as for Origen,

²⁹ "God is neither male nor female: how could one think of anything of this kind concerning the divine nature, while not even for us humans this characteristic endures forever, but, when we are one in Christ, we shall put off the signs of this physical difference, together with the whole "old human being"? [...] If we call God "Mother" or "Love", we shall not err: for God is Love, as John said" (1 John 4:8).

who both refused to admit of Aristotle's fifth element, the four στοιχεῖα coincided with matter itself. They are the constitutive elements of every body.

Here clearly the question arises whether one should take this claim—that the ingested eucharistic bread transforms the very elements of the human mortal body—at face value, since the bodies of all those who have eaten the Eucharist have died or will die, and vice versa all the bodies of all human beings will rise in the end, both the bodies of those who have eaten the Eucharist and those of the others. So how can we interpret Gregory's bold claim to hold it true? The fact is that the transformation into immortality and incorruptibility of which Gregory speaks has immediately a spiritual implication: it involves the liberation from sin and from the death of the soul, which in turn brought about the death of the body. A merely physical resurrection, without a spiritual restoration (that is, the apokatastasis of the soul, its return to the Good), would be a monster, a horrifying hypothesis from Gregory's point of view.

The same hypothesis was overtly rejected as appalling by his contemporaries Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia (350ca.–428), who also followed Origen in this respect.³⁰ Excerpts from Theodore's works were preserved in the *Collectio Palatina* and Marius Mercator, a contemporary of Augustine, offered a Latin translation in order to refute Theodore's ideas. Here is the most relevant passage:

Non enim ... tamquam magnum quiddam resurrectionis collaturus est praemium, si eos suppliciis quibusdam *sine fine et sine correctione* tradiderit. Ubi iam *loco muneris* resurrectio putabitur, si poena *sine correctione* resurgentibus inferatur?

Quis ita demens ut *tantum bonum* [sc. resurrectionem] credat materiam fieri resurgentibus *infiniti supplicii*? Quibus utilius erat omnino non surgere, quam tantorum et talium malorum, post resurrectionem, sub *infinitis poenis* experientiam sustinere. (PL 48.232)

Theodore abhors the idea of a resurrection of the body alone (without the restoration of the soul) that ends up in an eternal punishment which is not aimed at correcting sinners, but is merely retributive and not therapeutic. In this case, the resurrection would be, not a glorious gift and good, but a damage. Theodore was deeply inspired by his teacher Diodore on this score, as is clear from the fragments of Diodore preserved by Solomon of Basra in the last chapter (6o) of his *Book of the Bee*, in which Diodore observed that the resurrection will have to be a glorious good and not an evil, a benefit and not a damage, as it would be if punishment after it were eternal:

So also the blessed Diodore says in the *Book of Providence*: "A lasting reward, which is worthy of the justice of the Giver, is laid up for the good, in return for their labours; and torment for sinners, but *not everlasting*, that the immortality which is prepared for them may not be worthless. They must however be tormented for a limited time, as they deserve, in proportion to the measure of their iniquity and wickedness, according to the amount of the wickedness of their deeds. This they will have to bear, that they suffer for a limited time; but *immortal and unending happiness* is prepared for them. If it be then that the rewards of good deeds, as great (in proportion to them) as *the times of the immortality which are prepared for them*, are much longer than the times of the limited contests which take place in this world, so must the torments for many and great sins be much less than *the greatness of mercy*. So then *it is not for the good only that the grace of the resurrection from the dead is intended, but also for the wicked; for the grace of God greatly honours the good, but chastises the wicked sparingly.*"

³⁰ On the adhesion of these Antiochene theologians to the doctrine of Apokatastasis see full demonstration in my *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, the chapter devoted to them.

Again he says: "God pours out the wages of reward beyond the measure of the labours (wrought), and in the abundance of His goodness He lessens and diminishes the penalty of those who are to be tormented, and in His mercy He shortens and reduces the length of the time. But even so, He does not punish the whole time according to (the length of) the time of folly, seeing that He requites them far less than they deserve, just as *He does the good beyond the measure and period (of their deserts); for the reward is everlasting.*"

Both Diodore and Theodore seem to have shared Origen's and Gregory Nyssen's conception of the eventual resurrection: not only physical, so that it can become *materia infiniti supplicii*, when the body is resurrected and joined to a soul that is still wicked and deserves punishment, but also spiritual, so to bring about reformation and purification, a renewal of the body and the soul together. Only in this way, with such a holistic notion of resurrection-restoration that was typical of Origen and Nyssen as well, can resurrection be a "great good" and "gift" and an "everlasting reward". Photius (*Bibliotheca* cod. 81) seems to confirm this, when he observes that Theodore "maintained an odd doctrine concerning the resurrection of sinners." Again Photius, in *Bibliotheca* cod. 177, in a summary of Theodore's lost treatise *Against Those Who Claim that Humans Sin by Nature and not by Intention*, remarks that in his view Theodore in that treatise shows to "suffer from the heresy of Nestorius, and also from that of Origen, at least in that *he suggests that punishment will come to an end* [τὸ τέλος τῆς κολάσεως]." Indeed, shortly after in the same "codex" Photius attests that in this work Theodore proclaimed that the resurrection will be followed by the restoration: "in that *apokatastasis that comes after the resurrection* [ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀποκαταστάσει]." This indicates that for Theodore the renewal of the body cannot be disjoined from the renewal and purification of the soul.

Resurrection and restoration, physical and spiritual resurrection, physical and spiritual restoration, go together in Gregory's view too. Indeed, what is achieved with the Eucharist is for him the transformation of the whole human being into Christ, which is clearly the *theōsis* that is the ultimate end of all. Resurrection, restoration and deification are what characterises the *telos* in Gregory's perspective. In fact the eucharistic bread is openly described by Gregory as "deifying"; this is why it has the power of "deifying" those who eat of it. However, deification proper will only be reached in the ultimate *telos*; the Eucharist with its deifying power is on earth a preparation for it.

6. The Last Supper as First Eucharist and the Necessity of a Pure Soul

The first Eucharist in Gregory's opinion (as is clear from his *In diem luminum* and *De tridui spatio*) was at the Last Supper, when "the sacred holy body [of Christ] was eaten." Gregory thinks in a sacramental way: even if on the night of the Last Supper the body of Christ had not yet been sacrificed on the cross, nevertheless Gregory counts the three-day interval from the death to the resurrection of the Lord starting from the Last Supper rather than from the death of Jesus on the cross, precisely because he reasons *sacramentally* and *mystically*: the body of Christ was immolated already at the Last Supper, when Jesus said, in reference to the bread, "This is my body" (Matt 26:26). In the same way, the deification that the Eucharist performs on humanity must be understood in a *sacramental* and *mystical* form, and therefore also as a mystery that will have its full realisation in the blessed *telos*.

This is also why in *De perfectione Christiana* GNO VIII/1 190–192 Gregory is adamant that the Eucharist cannot be received but by a pure soul. If it were only a question of the vivification of the body in view of the physical resurrection, this requirement would make scarce sense. But in fact Gregory further clarifies that the Logos feeds *the soul* with consolation—so, it does not only feed the body. The Eucharist is therefore food for *the soul*. In *In Ecclesiastem* 8 the link between the Eucharist and apokatastasis as the restoration of all to God, i.e. the Good, is obvious: Gregory remarks that the goodness of the Logos, absorbed through the Eucharist, transforms human beings into the divine Goodness. Purification from evil and adhesion to the Good are the essential features of the eventual apokatastasis according to Gregory of Nyssa, who drew heavily on Origen for this.³¹

Just to give an example among many from Gregory, in *De anima et resurrectione* 101–104 he insists that evil must be completely abolished for the eventual apokatastasis to take place:

Evil must necessarily be eliminated, absolutely and in every respect, once and for all, from all that is, and, since in fact it is not ..., neither will it have to exist, at all. For, as evil does not exist in its nature outside will, once each will has come to be in God, evil will be reduced to complete disappearance, because no receptacle will be left for it...

God's right judgment is applied to all, and extends the time of extinction of the debt according to its amount, without neglecting even the tiniest debts³² ... through necessary suffering, he extinguishes the debt accumulated by participating in miserable and painful things ... and so [the sinner], after getting rid of all that is alien to himself, and taking off the shame deriving from debts, can achieve a condition of freedom and confidence. Now, freedom is assimilation to what has no master and has absolute power, and at the beginning it was given us by God, but then it was covered and hidden by the shame of debts. Thus, as a consequence, each one who is free will adapt himself to what is similar to him; but virtue has no masters: therefore, each one who is free will turn out to be in virtue.

Now, God's nature is the source of all virtue; so, in it there will be those who have attained freedom from evil, so that, as the Apostle says, "God will be all in all".³³ This statement actually seems to me to provide confirmation to the idea stated previously, because it affirms that God will be both all and in all. God's nature will become all to us and will take the place of all, distributing itself in a way that will be suitable to the needs of that life. And from divine revelation it is clear that God, for those who deserve it, is place, house, garment, food, drink, light, richness, reign, and whatever it is possible to think and express among those things that contribute to a good life for us. Well, he who is all also is in all. And in this it seems to me that Scripture teaches *the complete disappearance of evil and evilness*. For, if in all beings there will be God, *clearly in them there will not be evil*.

The wholesale disappearance of evil as a necessary precondition for apokatastasis was firmly established by Origen. In his *Commentary on John* 1.32 Origen proclaims that thanks to Christ's work "evil will be wiped away from the entire world" and "not even the tiniest sin will remain in the reign of the Father, and then the word will be fulfilled that 'God will be all in all'".³⁴ In *Contra Celsum* 8.72, indeed, Christ-Logos is said to determine

³¹ See my "Christian Soteriology", "Origen's Anti-Subordinationism", 21–49, and *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, chapters on Origen, Gregory of Nyssa, and Evagrius.

³² Matt 18:23–25; Luke 7:41.

³³ 1 Cor 15:28.

³⁴ 1 Cor 15:28, Origen's favourite Biblical quotation in support of apokatastasis, to which Gregory of Nyssa devoted an entire exegetical treatise (*In Illud: Tunc et Ipse Filius*). On this see my "In Illud: Tunc et Ipse

the apokatastasis by means of healing and instruction, which enable the complete elimination of evil, in that no one will choose it any longer. In this passage indeed apokatastasis itself, as the ultimate *telos*, is identified with the absolute elimination of evil: "It is not only possible, but also the case that all rational creatures will eventually submit to one Law [...] We profess that at a certain point the Logos will have obtained the hegemony over all rational creatures and will have transformed every soul to the perfection that is proper to it, when each one, exerting its own free will, will have made its own choices and reached the state that it had elected. But we hold that it will not happen as in the case of material bodies [...] it is not so in the case of illnesses derived from sin. For it is certainly not the case that the supreme God, who dominates over all rational creatures, can not cure them. Indeed, since *the Logos is more powerful than any evil that can exist in the soul*, it applies the necessary therapy to every individual, according to God's will. And *the ultimate end of all things will be the elimination of evil*". This elimination is performed essentially by Christ, who is the divine Logos-Physician and Wisdom. For, as Wis 7:30 makes it clear, evil has no grasp over Wisdom. "A human being died—Origen remarks in reference to Jesus Christ—and his death not only constituted a model of death by devotion, but also produced *the principle and advancement of the destruction of evil* and the devil, which ruled upon the whole earth" (*Contra Celsum* 7.17). That the utter destruction of evil coincides with the ultimate end is hammered home by Origen in *Contra Celsum* 7.72, where he observes: "The prophecies speak a great deal, albeit obscurely, of the *total abolition of evil* and of the *rectification of every soul*".

In his *Commentary on John* 32.26–39 Origen relates John 13:3: "the Father remitted all into the hands" of Christ to Psalm 109:1 and 1 Cor 15:24–28. If God says to Christ that he will "put his enemies under his feet," then God will hand the enemies, too, to Christ. Origen also relies (in 32.26–27) on 1 Cor 15:22 ("As all die in Adam, so will all be vivified in Christ"), in the sense that all the *logika* who died spiritually, due to sin, will be resuscitated by Christ, through their liberation from evil. This is announced in Rom 5:18–19 as the justification of all, performed by Christ. Origen then passes on to 1 Cor 15:24–26, on which he lingers and which declares Christ's destruction of evil and death (*ibid.* 32.30–31). Indeed, evil, i.e. sin, is eliminated by Christ and by Christ alone, who is the only human being without sin, as Origen expounds in his *Commentary on Romans* 6.12.64; 67.70–76: *Pro nobis omnibus tradidit illum [...] apparuit in nouissimis diebus ad destructionem peccati*³⁵ [...] *damnauit peccatum in carne sua ut iustificatio legis impleatur in nobis [...] hostiam carnis Christi quae oblata est pro peccato et damnauit peccatum, hoc est fugauit et abstulit*. Christ's incarnation was necessary to destroy sin in flesh and take away the world from the tyranny of the devil: *De peccato damnauit peccatum in carne, et mundum quidem reconciliauit Deo, exiit autem principatus et potestates tyranni, triumphans eas in semet ipso* (*ibid.* 5.1.501–505). Destroying evil means converting all sinners to the Good. In *Selecta in Psalmos* 21 the submission of Christ's enemies during his reign is interpreted as their transformation from evil into good, performed by Christ: "He must reign until he has put all enemies under his feet" means "until all wicked have become righteous." This is why Origen can interpret 1 Cor 15:28 as a proof of the eventual

Filius...", 259–274; further arguments in "Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology in *In Illud: Tunc et ipse Filius*: His Polemic against "Arian" Subordinationism and the Apokatastasis", 445–478.

³⁵ Hebr 9:26.

vanishing of all evil in *De Principiis* 3.6.2–3: that God will be “all in all” means the definitive eviction of evil on the part of all, and thereby the disappearance of evil itself, given that it is impossible to admit that God may be found in evil:

When God will be “all in all,” *we cannot admit of evil, lest God be found in evil* [...] What is this “all” that God will be “in all”? [...] It means that God will be “all” even in every individual creature. And God will be “all” in these creatures in the sense that whatever the rational intellect, freed from any dirtiness of sin and purified from any taint of evil, will be able to perceive, grasp and think, all this will be God [...], and so God will be all for this intellect [...], because *evil will not exist any more*: for such intellect, God, untouched by evil, is all. One who is always in the Good and for whom God is all, will no longer wish to eat of the tree of the knowledge of good and evil [...] After *removing every sense of evil*, only he who is the sole good God will become all for the creature returned to a state of soundness and purity [...] and not only in few or in many, but in all God will be all, when at last *there will be no more death, nor death's sting, nor evil, most definitely*: then God will truly be “all in all”.

Evagrius will closely follow both Origen and Gregory—an important source of inspiration for Evagrius³⁶—on this score. He too was adamant that evil will certainly be annihilated in the *telos*. After maintaining in *Kephalaia Gnostica* 1.1 that “There is nothing that is opposed to the First Good [*sc.* God], because it is Goodness in its very essence; now, there is nothing that is opposed to the essence”, with the corollary that evil is non-being, Evagrius goes on to announce the eventual destruction of evil in 1.39–41:³⁷

When, in the beginning, we came to existence, seeds of virtue were connaturally present in us, but not of evil [...] There was a time when evil did not exist, and *there will be a time when, likewise, it will no more exist*, whereas there was no time when virtue did not exist, and there will be no time when it will not exist. For the seeds of virtue are impossible to destroy. And what persuades me of this is also the rich man who in Sheol was condemned because of his evil, and took pity on his siblings. Now, pity is a beautiful germ of virtue. If death comes after life, and illness after health, it is clear that also evil comes after virtue. For evil is the death and illness of the soul, but virtue comes before.

This is the theological and metaphysical backdrop against which to read Gregory of Nyssa's doctrine of the Eucharist as the removal of evil and the implanting of the Good in the soul of the believer through Christ, as an anticipation of the fulness of the *telos*, when evil will be utterly destroyed and the Good, who is God, will at long last be “all in all”.

7. Mystic Eucharist: *Theōsis*, the Spirit, Worthiness, Present and Future Life

The transformation of human beings into the Goodness of the Logos is *ipso facto* their *θέωσις*, according to Gregory, since the Logos is God and God is the Good itself (Origen, borrowing a term from the Middle Platonist and Neopythagorean Numenius, called the Godhead *αὐτοαγαθόν*). Indeed, in *In Canticum Canticorum* 10 Gregory describes the Eucharist as a mystical experience³⁸ that entails deification: the Eucharist is sober drunk-

³⁶ See my “Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen?”

³⁷ See my *Kephalaia Gnostica. Chapters on Knowledge*, with full commentary.

³⁸ On the mystical aspect of the Eucharist in this passage see JEAN DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, 25–26; ELIAS MOUTSOULAS, *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man*, 119–128.

eness—a theme that goes back to Philo of Alexandria,³⁹ and of which David, St. Paul and St. Peter are examples—because it has the human being transcend what is human and become divine. It purifies the soul and lifts it up toward God, uniting it with God's Logos. In the case of David, in *De virginitate* 10 Gregory notably has sober drunkenness depend on the Holy Spirit, which elevated David to the ecstatic experience. It is very probable that the Eucharist too, as ecstatic sober drunkenness, is seen by Gregory as a superhuman elevation essentially made possible by the Spirit. In this case, the Christological and the pneumatological agencies would be considered by him to merge in this experience of transhumanation and deification.

Gregory in *In Canticum Canticorum* GNO VI 467.2–17 starts from John 17:21–23 to argue that the unity of the Father and the Son, and of all believers—and eventually all humans—in them is substantiated by the Holy Spirit, who is identified with the Glory of which Jesus speaks in v. 22 and is therefore seen as a bond of unity: “It is better to quote literally the exact divine words of the Gospel: ‘That all may be one; as you, Father, are in me and I in you, so may they too be one in us’.⁴⁰ What keeps together this unity is the Glory [...] Now, *the Holy Spirit is called Glory* [...] For the Lord says, ‘I have given them the glory that you have given me’.⁴¹ Indeed, he gave this Glory to the disciples when he told them, ‘Receive the Holy Spirit’.⁴² Having assumed the human nature, Christ received this glory, which he already had from eternity, from before the world existed. And because this human nature was glorified by the Spirit, the glory of the Spirit is communicated to all those who participate in this same nature, beginning with the disciples. This is why he states: ‘And I have given them the Glory that you have given me, that they may be one thing just as we are one. I in them and you in me, that they may be perfected into unity’⁴³”. In Christ, humanity—Jesus as a human being—was glorified by the Spirit. This is why those who participate in human nature are glorified. Since humanity in Christ is glorified by the Spirit, this glorification extends to all humans.

Therefore, it would seem that in Gregory's view the role of the Spirit is implicit but certain in the Eucharist: for in *Ad Ablabium* GNO III 1.47 Gregory is clear that the Spirit is always present in every operation of the Father and the Son: “It is impossible that the Father accomplish anything in which the Son is not involved, or in turn that the Son operate individually, *without the Spirit*.” Indeed, every operation that extends from God to creation originates from the Father, proceeds through the Son, and is brought to perfection in the Spirit.⁴⁴ So also the mystery of the Eucharist.

Since the Eucharist is a transcending of the human and becoming divine, and not simply an immediate transformation of the earthly body into an immortal body, this is also why Gregory for the second time (!) in *In Canticum Canticorum* 10 stresses a core requirement: those who approach the Eucharist must be *worthy* of it, and those who are worthy of it are all those who in their actions do the will of God's Logos, that is, good deeds. One consequence of such a conception is that it may be that not all those who eat

³⁹ See HANS LEWY, *Sobria ebrietas*, esp. 73–107.

⁴⁰ John 17:21.

⁴¹ John 17:22.

⁴² John 20:22.

⁴³ John 17:22–23.

⁴⁴ Recently on the Holy Spirit in Gregory Nyssen's thought in general see GIULIO MASPERO, *Essere e relazione*, 84–100, 141–155.

the Eucharist in the present world and in the visible Church are worthy of it, and conversely not all those who are worthy of it actually eat it in this world and in the visible Church. But Christ can supply those worthy with the sacraments—the Eucharist as well as Baptism⁴⁵—even in the other world. This is clearly grounded in a vision of profound continuity between the present and the future life. In this perspective, it is certainly not the case that after the death of one's body one can no longer receive sacraments, carry out a salvific purification, or achieve a salvific conversion.

Indeed, the process of instruction and purification that is necessary for the eventual restoration and deification, according to Gregory as well as to Origen, is not interrupted by one's physical death, because the intellectual soul does not cease to live after its separation from the mortal body, and at the resurrection it will receive an incorruptible body that will be individually the same as the mortal one, but will no longer be a hindrance to the soul's intellectual activity. In this perspective, the door is always open for intellectual and moral improvement, and otherworldly suffering inflicted by God precisely aims at this. This continuity between the present and the future life is especially evident in his small but dense treatise *De infantibus praemature abreptis*: babies who died soon and could not have an intellectual and spiritual development on earth will enjoy it in the other world, under the guidance of angels, and will reach the knowledge of the truth. The premature death of their body will not be detrimental to them in this respect, which is the most essential: salvation and beatitude.

Likewise in *Oratio catechetica* 8, Gregory regards purification in the other world as a supplement to be applied in case it was not applied in this world, thereby positing again a full continuity between the present and the future life: “the medication of virtue has been applied to the soul in the present life, in order to cure its wounds [sc. sins]. But if the soul does not heal, a therapy has been predisposed for it in the life that follows the present one.” Likewise Gregory claims that against sin, which is the illness and death of the soul—a definition that Evagrius took over literally in KG 1.41—God has provided a double medication (φάρμακον): virtue in this life, or else, if one remains unhealed in this life, a therapy (θεραπεία) in the next, which can be more or less drastic depending on the seriousness of a soul's illness, and which will be administered at the judgement, the κρίσις (GNO III 4.31–34). In a similar fashion, in *De anima et resurrectione* 89 Gregory states that salvation will come “thanks either to solicitude in this life or to purification afterwards”. For “some have already been purified from evil during the present life, while others are healed by fire in the future one, for the necessary time”. What is clear is that for Gregory, contrary to what theologians such as Augustine and others later claimed, spiritual progress does not stop at the end of one's earthly life. As Origen claimed in his argument concerning the hardening of Pharaoh's heart in Book 3 of his *De principiis*, “the therapy for Pharaoh does not end” with the death of his body in the Red Sea. God's Providence will follow and help him until his conversion—since a rational creature's free will does not disappear after its bodily death—and salvation.

⁴⁵ For the question of an eschatological Baptism according to Gregory see my “Baptism in Gregory of Nyssa's Theology”, 1212–1217. Thomas Aquinas, too, will admit that God can sanctify a person even independently of visible sacraments: “Such a person can obtain salvation without being actually baptised, on account of a person's desire for baptism, which desire is the outcome of faith, that works through charity, whereby God, whose power is not tied to visible sacraments, sanctifies a person inwardly” (*Summa Theologica* III q. 68 a 2). The same applies to the Eucharist for Thomas.

Given these presuppositions, it is easy to understand how Gregory of Nyssa could admit of the administration of a sacrament, such as Baptism and the Eucharist, to a person also in the other world. There is no doubt that he conceived these sacraments as salvific and very likely as indispensable to one's salvation. Eucharist in particular is the very principle of deification, mainly thanks to the appropriation of the Goodness of the Logos that it enables in a believer, as I have pointed out. But the mere sacramental action is not enough if one is unworthy of receiving the Eucharist, and conversely if one is worthy and does not receive this sacrament in this world, nothing—and surely not one's physical death—will prevent this person from receiving it in the other. And in the former case, if one is unworthy of the Eucharist, divine Providence will not fail to make him worthy, by means of an educative and purifying process that takes place already in this life but, if necessary, will continue in the next, with a view to the blessed *telos*.

Bibliographical References

- BEELEY, CHRISTOPHER, *The Unity of Christ. Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven, CT 2012.
- DANIÉLOU, JEAN, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- FITZGERALD, JOHN T. (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London-New York 2008.
- LEKKAS, GEORGIOS, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout 2001.
- LEWY, HANS, *Sobria ebrietas*, Giessen 1929.
- MAIER, JOHANNES, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier*, Freiburg 1915.
- MASPERO, GIULIO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Rome 2013.
- MOUTSOULAS, ELIAS, *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man according to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Athens 2000.
- PERCZEL, ISTVÁN/FORRAI, RÉKA/GEREBY, GYÖRGY (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Leuven 2005.
- PRINZIVALLI, EMANUELA, *Magister Ecclesiae*, Rome 2002.
- RAMELLI, ILARIA, "Sacramentum e mysterium negli autori cristiani di area africana: Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Zenone di Verona", in: ANGELA M. MAZZANTI (ed.), *Il mistero nella carne. Contributi su Mysterion e Sacramentum nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003, 81–104.
- "Mysterium come ratio sacramentorum in Ambrogio: I concetti di sacramentum e di mysterium nel *De sacramentis* e nel *De mysteriis*", in: ANGELA M. MAZZANTI (ed.), *Il mistero nella carne. Contributi su Mysterion e Sacramentum nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003, 105–116.
- "San Giustino Martire: il multiforme uso di *μυστήριον* e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture", in: ANGELA M. MAZZANTI (ed.), *Il volto del mistero. Mistero e religione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006, 35–66.
- "Μυστήριον negli *Stromateis* di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca", in: ANGELA M. MAZZANTI (ed.), *Il volto del mistero. Mistero e religione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006, 83–120.
- "Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", in: *VigChr* 61,3 (2007) 313–356.
- "Origen's Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced throughout the Bible and its Twofold Conception", in: *Augustinianum* 48 (2008) 59–78.
- *Hierocles the Stoic*, Leiden – Atlanta 2009.
- "In Illud: Tunc et Ipse Filius... (1Cor 15,27–28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen, and Early Patristic Interpretations Related to Origen's", in: *Studia Patristica XLIV*, eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent, Leuven 2010, 259–274.

- “Baptism in Gregory of Nyssa’s Theology and its Orientation to Eschatology”, in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZBW 176/II), Berlin/Boston 2011, 1205–1232.
 - “Origen’s Anti-Subordinationism and Its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line”, in: *VigChr* 65 (2011) 21–49.
 - “Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology in *In Illud: Tunc et ipse Filius*: His Polemic against ‘Arian’ Subordinationism and the Apokatastasis”, in: VOLKER HENNING DRECOLL and MARGITTA BERGHAUS (eds.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, (VCS 106), Leiden 2011, 445–478.
 - *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (VCS 210), Leiden 2013.
 - “Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? A Remarkable Issue that Bears on the Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius”, in: *GRBS* 53 (2013) 117–137.
 - *Preexistence of Souls? The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Some Origenian Authors*, in: MARKUS VINZENT (ed.), *Studia Patristica LVI*, vol. 4, Leuven 2013, 167–226.
 - “The Stoic Doctrine of *Oikeiōsis* and its Transformation in Christian Platonism”, in: *Apeiron* 47 (2014) 116–140.
 - “Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen’s Philosophy?”, in: *Philosophie Antique* 13 (2013) 1–49.
 - “Gesù Cristo come entità mostruosa e ibrida in rappresentazioni pagane e cristiane tra II e III secolo”, in: IGOR BAGLIONI (ed.), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nelle culture del Mediterraneo antico*, Museo delle Religioni Raffaele Pettazzoni, Atti del Convegno, Velletri, 8–11 giugno 2011, vol. 2, Rome 2013, 227–238.
 - “The *Oikeiōsis* Doctrine in Gregory of Nyssa’s Theology: Reconstructing His Creative Reception of Stoicism”, forthcoming in the Proceedings of the Twelfth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Leuven 14–17 September 2010, Leiden.
 - *Evagrius Ponticus’ Kephalaia Gnostica. Chapters on Knowledge*, Leiden–Atlanta, forthcoming.
- WINLING, RAYMOND, “La résurrection du Christ comme principe explicatif et comme élément structurant dans le Discourse catéchétique de Grégoire de Nyse,” in: *Studia Patristica* 22 (1983) 74–80.

Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia

Rudolf Brändle

Abstract

The Antiochian priests and close friends, John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia, shared much in common: they were of about the same age; had been trained by the rhetoricians Libanius and Diodor; were ordained as priests by the bishop Flavian. They were clearly both formed by Antiochian theology which profoundly influenced their understanding of the Eucharist. In homilies 15 and 16 of his Catechetical Homilies Theodore transmitted large parts of the eucharistic Liturgy used in Mopsuestia and also, no doubt, in Antioch. In his many homilies and other writings, John provides certain passages of the liturgy as well as other important ritual and theological details. For John and Theodor Baptism and Eucharist belong to the innermost essence of the Christian faith and for both of them Christ is the ultimate doner of baptism and eucharist. Although in the West the words of institution became increasingly more important, for John and Theodore, however, it is the the epiclesis which contains the key theological meaning and sacramental efficacy. Eucharistic participation corresponds to and is the fulfilment of Christian life; Chrysostom explicitly affirms with reference to the Matthean pericope (25:31–46) on the judgement of the nations, and to the suffering of Christ on the cross, to the continual offering in the Eucharist and to Christ's presence in the needy.

1. Hinführung zum Thema

In den letzten zehn Jahren sind eine Reihe von wichtigen Büchern erschienen, die uns die an Spannungen so reiche Geschichte der antiochenischen Kirche im vierten Jahrhundert besser verstehen lassen. Zu erwähnen sind vor allem die meisterhafte Dissertation von Emmanuel Soler, *Le Sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C.* und die ausserordentlich hilfreiche Zusammenstellung aller verfügbaren Informationen zu den kirchlichen Gebäuden dieser Stadt in der Zeit von 300–638 durch Wendy Mayer und Pauline Allen¹. Im vorliegenden Kontext ist es nicht möglich, auch nur einen Überblick über diese komplexe Geschichte zu geben². Zentrale Figur der Jahre 360–381 war Bischof

¹ EMMANUEL SOLER, *Le Sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C.*; WENDY MAYER/PAULINE ALLEN, *The churches of Syrian Antioch (300–638 CE)*. Ferner CHRISTINE KONDOLEON, (ED.), *Antioch. The Lost City*; MARIE-FRANÇOISE BOUSSAC (éd.), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*.

² Zum antiochenischen (meletianischen) Schisma, das von 360–415 dauerte, s. die bis heute unübertroffene Darstellung von FERDINAND CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche (IVe-Ve siècles)*, ferner BENJAMIN DREWERY, "Antiochien II".

Meletios, dessen Episkopat immer wieder durch Exile unterbrochen wurde³. Während seiner Abwesenheit verteidigten Diodor, der spätere Bischof von Tarsus, und Flavian die jungnizänischen Anliegen. Die Wende unter Theodosios dem Grossen brachte auch die Wende in der syrischen Metropole. Meletios kehrte aus dem Exil zurück, wurde allerdings kurz darauf vom Kaiser nach Konstantinopel gerufen, um das dortige Konzil zu präsidieren. Er verstarb indes noch vor dessen Abschluss. Sein Nachfolger im bischöflichen Amt Flavian (381–404) weihte Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos zu Presbytern⁴.

1.1. *Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos. Ihre Beziehung*

Der vorliegende Beitrag verbindet die beiden antiochenischen Theologen Johannes Chrysostomos (349–407) und Theodor von Mopsuestia (um 350–428), die in Tat und Wahrheit in vielfältiger Hinsicht verbunden waren. Sie kannten sich seit ihrer Studienzeit in Antiochien, waren beide Schüler des gefeierten Rhetors Libanios und liessen sich dann von Diodor von Tarsus in die Ascetica einweisen. Theodor entschloss sich später, das asketische Leben aufzugeben und zu heiraten, wurde aber von Johannes Chrysostomos überzeugt, „sich wieder einem philosophischen Leben“ zuzukehren⁵.

Sie wirkten während mehrerer Jahre als Presbyter an der Grossen Kirche⁶ in Antiochien und wurden 392 resp. 397 Bischöfe. Beide wurden von Synoden verurteilt: Johannes auf der Eichensynode von 407, Theodor erst 125 Jahre nach seinem Tod durch das 2. Konzil von Konstantinopel im Jahre 553⁷. Theodor hat dem Jugendfreund auch nach seiner Absetzung die Treue gehalten, davon zeugt ein Brief des Exilierten, der sich herzlich für die erwiesene Anteilnahme bedankt⁸. Theodor hat sich für den exilierten Bischof der Hauptstadt sogar, allerdings erfolglos, bei Kaiser Arkadios verwendet⁹. Theodor genoss auch nach seiner Verurteilung in der ostsyrischen Kirche weiterhin hohe Verehrung. Johannes Chrysostomos seinerseits wurde drei Jahrzehnte nach seinem Tod im Jahre 438 rehabilitiert. In den orthodoxen Kirchen wird er als einer der drei Hierarchen und wegen der unter seinem Namen überlieferten Liturgie hoch verehrt. Diese hat eine lange und komplizierte Geschichte. Einzelne Stücke der Anaphora gehen wohl auf ihn zurück. Im

³ Meletios hat Johannes Chrysostomos im Januar 381 kurz vor seiner Abreise nach Konstantinopel zum Diakon geweiht. Johannes gedachte seiner dankbar in der Predigt nach seiner Weihe zum Presbyter und hielt im folgenden Jahr einen Panegyrikos auf ihn. Er sprach darin von der hohen Verehrung, die der fünf Jahre zuvor verstorbene Bischof in der Gegenwart erfuhr. Seine Gestalt oder sein Portrait erschien auf Ringen und Gemmen, auf kostbaren Fialen, an den Wänden der Wohn- und Schlafzimmer. Neugeborene Knaben bekamen häufig den Namen Meletios. Johannes Chrysostomos, *Sermo cum presbyter fuit ordinatus* (PG 48, 693–700); de s. Meleto Antiocheno (PG 50, 515–520).

⁴ Weihe von Johannes vor Beginn der Fastenzeit 386.

⁵ Zur Formulierung s. Sozomenos, *h.e.* VIII, 2. Johannes Chrysostomos, *Epistula ad Theodorum*, (SC 117, 46–79). Johannes Chrysostomos hat den Brief wohl 371 geschrieben, s. ROBERT E. CARTER, „Chrysostom's ad Theodorum lapsus“. Der Traktat *Ad Theodorum lapsus* (SC 117, 80–219) ist wohl nicht an Theodor von Mopsuestia gerichtet.

⁶ MAYER/ALLEN, *The Churches of Syrian Antioch*, 68–80.

⁷ S. die Schlussbemerkung von PETER BRUNS „Die Tragödie des Theodor von Mopsuestia“ in seiner instruktiven Untersuchung *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 419–425.

⁸ *Ep.* 112 (PG 52, 668–669). ADOLF MARTIN RITTER, *Charisma*, 125f. steht der Identifikation des Adressaten dieses Briefes mit Theodor von Mopsuestia skeptisch gegenüber.

⁹ Chronik von Se'ert: PO 5,320f.

vorliegenden Beitrag kann nicht näher auf die Chrysostomos-Liturgie eingegangen werden¹⁰.

1.2. *Ihr Werk*

Die beiden Kirchenmänner sind verbunden durch ihre antiochenische Theologie. Im vorliegenden Kontext soll nur auf die für diese Theologie zentrale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch hingewiesen werden. Die „Betonung des Abstands zwischen Gott und Mensch bildet das Zentrum der antiochenischen Theologie“¹¹. Die theologischen Grundüberzeugungen finden bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia sehr unterschiedliche Ausprägungen. Johannes wird zum herausragendsten Prediger der östlichen Kirche, dem letzten „grossen städtischen Rhetoren der antiken Welt“¹². Theodor wird seinerseits zum wichtigen Exegeten und bedeutenden theologischen Denker¹³. Diese verschiedene Ausrichtung ist entscheidend für die Fragestellung, die diesen Beitrag leitet¹⁴. Zu bedenken ist weiter, dass die Tradierung der Werke Theodors zumal in ihren griechischen Originalen nach seiner Verurteilung unter einem schlechten Stern stand. Im griechischen Original vollständig erhalten ist nur der Kommentar zu den Kleinen Propheten. Die dogmatische Abhandlung *De incarnatione* ist nur in wenigen griechischen Fragmenten überliefert¹⁵. Die in wenigen syrischen Fragmenten bezeugte Schrift Theodors *De perfectione morum* wäre vermutlich für unsere Fragestellung interessant gewesen¹⁶.

2. Eucharistie im Verständnis von Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia

2.1. *Taufe und Eucharistie*

Taufe und Eucharistie sind für Theodor die lebensspendenden $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ der Kirche, die erste schenkt uns die Wiedergeburt zum neuen Leben, die zweite erhält uns in diesem Leben¹⁷. Die Eucharistie verbindet uns wie auch die Taufe aufs Engste mit Christus. Mit der Taufe ahmen wir die Taufe Christi nach, der von Johannes dem Täufer die Taufe erhielt, „um damals schon im voraus das Vorbild ($\tau\upsilon\pi\omicron\varsigma$) dieser Taufe anzuzeigen, die wir

¹⁰ FAIRY VON LILIENTHAL, *Die göttliche Liturgie*.

¹¹ DREWERY, „Antiochien II“, 107; ADOLF MARTIN RITTER, „Dogma und Lehre“, 236–245; s. auch unten bei Anm. 149.

¹² PETER BROWN, *Die Keuschheit der Engel*, 316.

¹³ Zu Leben und Werk Theodors s. Theodoret von Cyrus, *h.e.* V, 42; Sokrates *h.e.* VI,3; Sozomenos *h.e.* VII, 2; ROBERT DEVRESSE, *Essai*, 1–52; s. PETER BRUNS (Hrsg.), *Katechetische Homilien*, FC 17,1, 1–12; DERS. „Theodor von Mopsuestia“. Zu Johannes Chrysostomos JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY, *Golden Mouth*; RUDOLF BRÄNDLE, *Johannes Chrysostomos*; RUDOLF BRÄNDLE, *Johannes Chrysostomos I*, in RAC 18.

¹⁴ Zu den Unterschieden zwischen den beiden treffend RITTER, *Charisma* 127: „Bei einem Vergleich mit Chrysostomos muss ... stets berücksichtigt werden, dass es sich bei den Kommentaren Theodors nicht wie bei denen des Chrysostomos um homiletische Auslegung, sondern um historisch-philologische Auslegung fast im modernen Sinn handelt“.

¹⁵ Theodor von Mopsuestia, *De incarnatione*: Hrsg. TILL JANSEN.

¹⁶ PETER BRUNS, „Theodor von Mopsuestia“, 242. Verzeichnis der Werke Theodors bei BRUNS, *Katechetische Homilien*, FC 17/1, XXI–XXII.

¹⁷ Hom. 15,3 (FC 17/2, 389). Zur Formulierung SIMON GERBER, *Theodor*, 225.

durch seine Gnade empfangen sollten¹⁸. Wie Theodor zieht auch Johannes Chrysostomos eine Parallele zwischen der Taufe, die die Taufbewerber empfangen, und der Taufe Christi¹⁹. Zentral für beide Kirchenväter ist die Überzeugung, dass Gott in der Taufe direkt mitwirkt²⁰. Nicht der Priester allein berührt den Kopf des Täuflings, sondern auch die Rechte Christi. Der Geist Gottes macht aus dem Wasser den Mutterschoss der Taufe und bewirkt so die neue Geburt²¹. Theodor unterstreicht gegen Ende seiner 16. Katechese, dass wir durch die Taufe die Wiedergeburt empfangen und durch den Empfang der Eucharistie (μυστήριον) die Nahrung und den Fortbestand unseres Heils zu erhalten glauben²². Für beide ist die eucharistische Liturgie Abbild des himmlischen Gottesdienstes²³. Johannes Chrysostomos spricht in seiner 14. Homilie zum Epheserbrief von der Gesellschaft der Cherubim und Seraphim, in der wir uns bei der Feier der Eucharistie befinden²⁴ und formuliert: „Schon in diesem Leben macht dir dieses Geheimnis (sc. die Eucharistie) die Erde zum Himmel“²⁵.

2.1.1. Inkarnation und Auferstehung

Im Verständnis der Taufe sind Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia nah verwandt. Verbunden sind sie auch in ihrer Auffassung von der Eucharistie. Die Zweinaturenlehre²⁶ bildet für beide den Interpretationsrahmen für ihr Eucharistieverständnis²⁷. Für Johannes Chrysostomos wird wie für andere griechische Kirchenväter in der Eucharistie die Menschwerdung Jesu vergegenwärtigt²⁸. Er lässt Christus sprechen: „Ich wollte euer Bruder werden. Um euretwillen habe ich teilgenommen an Fleisch und Blut, und dieses Fleisch und Blut, durch das ich mit euch verwandt bin, gebe ich euch wieder“²⁹. Er fährt dann in seiner Homilie fort: „Nicht bloss seinen Leib gab uns der Herr, sondern weil die Natur des ersten, aus Erde gebildeten Fleisches von der Sünde getötet und ohne Lebenskraft war, so brachte er, um mich so auszudrücken, einen anderen Teig und ein anderes Ferment (μάζαν και ζύμην) – sein eigenes Fleisch, der Natur nach dasselbe, aber frei von Sünde und voll Lebenskraft; und er liess alle daran teilnehmen, damit wir davon genährt den früheren Todesleib ablegen und durch diese Speise für das ewige Leben zubereitet werden sollten“³⁰. Die Geschichte vom Besuch der Magier in Bethlehem hilft dem Prediger, die Vergegenwärtigung der Inkarnation plastisch darzustellen. Er for-

¹⁸ Theodor, *Katechetische Homilien*, Hom. 14,22 (FC 17/2, 380); vgl. Hom. 6,2 (FC 17/1, 154). Zum Folgenden s. GERBER, *Theodor*, 217–230.

¹⁹ Johannes Chrysostomos, *Cat. Bapt.* 2/3,3 (FC 6/1, 236).

²⁰ Zur Tauflehre der beiden s. HUGH M. RILEY, *Christian Initiation*, 317–320.

²¹ RUDOLF BRÄNDLE, „Die zehn Gaben“, 1234f.

²² Hom. 16,30 (FC 17/2, 445).

²³ Hom. 15,21 (FC 17,2,405). Alle Zitate aus den Katechetischen Homilien werden nach der Ausgabe von BRUNS in FC 17/1.2 wiedergegeben. Zitate aus den Werken von Johannes Chrysostomos folgen in der Regel mit leichten Modifikationen den Übersetzungen der Bibliothek der Kirchenväter.

²⁴ *In ep. ad Eph.* h. 14,4 (PG 62,104).

²⁵ *In ep. I ad Cor.* h. 24,5 (PG 61, 205).

²⁶ Johannes Chrysostomos differenziert klar zwischen dem erhöhten Menschenleib Christi und seinem in der Eucharistie gespendeten „irdischen“ Leib, s. *In ep. I ad Tim.* h. 15,4 (PG 62, 586), s. 2.4. Christus als Spender der Eucharistie.

²⁷ Zur Formulierung s. P. BRUNS (Hrsg.), *Katechetische Homilien*, FC 17,2, 285f.

²⁸ JOHANNES BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I/1, 294–296.

²⁹ *In ev. Joh.* h. 46,3 (PG 59, 261).

³⁰ *In ep. I ad Cor.* h. 24,2 (PG 61, 201).

dert seine Zuhörer auf, zum Gottesdienst zu kommen und an der Feier der Eucharistie teilzunehmen: „Eile nach Bethlehem, wo das Haus des geistigen Brotes ist (ὄρου ὁ οἶκος τοῦ ἄρου πνευματικοῦ) ... Der Heiland liegt in seiner geistigen Krippe (ἐπὶ τῆς φάτνης τῆς πνευματικῆς)“³¹. Die Eucharistie heute bietet nicht weniger als das Abendmahl damals³². Am 20. Dezember 386 hielt Johannes eine Lobrede auf den heiligen Philogonios, in der er ebenfalls die Eucharistie mit der Inkarnation verbindet. „Die Gemeinde schaut den Herrn in der Krippe liegend, in Windeln gewickelt – ein schauderhaftes und wunderbares Schauspiel; denn der Abendmahlstisch vertritt die Stelle der Krippe, und auch hier liegt der Leib des Herrn, nicht in Windeln gewickelt, sondern von allen Seiten vom heiligen Geiste umgeben“³³. Im achten Buch der Apostolischen Konstitutionen wird ebenfalls die einstige Epiphanie Jesu Christi in Bethlehem mit der aktuellen kultischen Epiphanie in Brot und Wein verkündet³⁴. Die Gemeinde betet: „Ehre in der Höhe Gott und auf Erden Friede, unter den Menschen Wohlgefallen! Hosanna dem Sohne Davids! Gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn! Gott der Herr ist auch uns erschienen! Hosanna in der Höhe!“³⁵ Johannes Chrysostomos macht an einigen Stellen sogar Aussagen, die die Eucharistie die Inkarnation überbieten lassen. „Er begnügte sich nicht damit, Mensch zu werden, sich geisseln und hinschlachten zu lassen, er geht sogar in uns ein, er macht uns nicht etwa nur im Glauben, sondern in der Wirklichkeit zu seinem Leibe“³⁶. Oder: „Was er am Kreuz nicht litt, das leidet er beim Opfer um deinetwillen, und er lässt sich brechen, um alle zu sättigen“³⁷.

Theodor versteht die Eucharistie ebenfalls als die Erfüllung der Inkarnation, bezeichnend dafür ist seine Exegese von Joh 6,63: „Der Geist ist's, der lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze“. Theodor schreibt: „Nicht das Fleisch vermittelt auf Grund seiner Natur diese Wohltat (des ewigen Lebens), sondern seine göttliche Natur, die nicht mit der Materie vermischt ist, schenkt jenes Leben durch seinen Leib ... Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts, d.h. durch seine Einung mit dieser (pneumatischen, göttlichen) Natur gibt es den ihn Genießenden jene Güter. Denn im eucharistischen Mysterium, das bei uns im Typus des Herrenleibes vollzogen wird, geschieht gerade dies nach unserem Glauben durch die Herabkunft des Heiligen Geistes“³⁸. Theodor setzt aber die Akzente anders als sein Studienfreund. Der bei der Eucharistie wirksame Geist vergegenwärtigt für den Bischof von Mopsuestia in erster Linie die Auferstehung. Zu Anfang seiner 15. Homilie spricht er von der leiblichen und der durch die Taufe erlangten geist-

³¹ *In ev. Mt.* h. 7,5 (PG 57,78f.).

³² *In ev. Mt.* h. 82,5 (PG 58, 744).

³³ De beato Philogonio 3 (PG 48,753). Zitiert nach ADOLF HARNACK, *Dogmengeschichte* II, 462.

³⁴ *Const. ap.* VIII, 13,13 (SC 336, 208). Die Apostolischen Konstitutionen, die im Textbestand des Buches VIII auf die Traditio apostolica zurückgehen, sind im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts wohl in Antiochien entstanden. Die zeitliche und geographische Nähe zu Johannes Chrysostomos (und Theodor von Mopsuestia) legen es nahe, auf Parallelen aus den Apostolischen Konstitutionen zu verweisen. Die theologische Richtung des Redaktors dieser umfangreichen Kompilation älterer Kirchenordnungen ist schwierig zu bestimmen. Das zweite Trullanum (692/693) verwarf die Apostolischen Konstitutionen als häretisch. In den Aussagen zur Eucharistie sind kaum Abweichungen zu denen von Johannes Chrysostomos festzustellen.

³⁵ Deutsche Übersetzung BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, 294.

³⁶ *In ev. Mt.* h. 82,5 (PG 58, 743). Zu dieser Stelle s. auch unter 2.4.

³⁷ *In ep. I ad Cor.* h. 24,2 (PG 61, 200).

³⁸ *Comment. In Evang. Joannis* III, JACQUES-MARIE VOSTÉ (Ed.) *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Johannis Apostoli*, CSCO 115–116, Script. Syri 62–63, Louvain 1940, 108. Zitiert nach BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, 298.

lichen Geburt: „Sobald wir nämlich jene wahre Geburt durch die Auferstehung erhalten haben, empfängt ihr eine andere, über das Wort erhabene Nahrung und werdet dann ganz offenkundig mit der Gnade des Heiligen Geistes genährt. Aufgrund dessen bleibt ihr in euren Leibern unsterblich und unwandelbar in euren Seelen“³⁹.

2.2. Verschiedene Formen

Zur Eucharistie haben sich die beiden Autoren in sehr unterschiedlichen Formen geäußert. Theodor hat mit den Katechetischen Homilien 15 und 16 einen systematisch aufgebauten Text zur Liturgie der Eucharistie geschrieben, mit dem er die eucharistische Liturgie in einer sonst für seine Zeit nicht bekannten Ausführlichkeit überliefert⁴⁰. Die Eucharistie ist für Theodor indes weit weniger als die Taufe „ein organischer Bestandteil seiner biblisch-heilsgeschichtlicher Theologie; das kommt schon darin zum Ausdruck, dass ausserhalb der katechetischen Homilien und in ihnen ausserhalb von Homilie 15 und 16 die Eucharistie nur selten Erwähnung findet“⁴¹. Auf der Taufe ruht der theologische Akzent, die Eucharistie ist zu- und nachgeordnet, wiewohl unerlässlich. Verfolgt man irgendeinen wichtigen theologischen Gedankengang bei Theodor, so stösst man immer auf die Taufe, nicht aber auf die Eucharistie⁴². Wickert formuliert treffend: „Bildet die Taufe gleichsam die Eingangspforte, durch welche jedermann die Kirche betritt, so ist die Eucharistie das heilige Zentrum, um welches sich die Gemeinde schart“⁴³. Lietzmann hat den Ablauf der theodorischen Liturgie übersichtlich zusammengestellt⁴⁴.

Johannes Chrysostomos⁴⁵ geht in vielen seiner Traktate und vor allem Homilien auf Elemente der eucharistischen Feier wie Formeln, Gebete und Riten ein, Hauptskopus ist dabei in der Regel aber nicht die Eucharistie⁴⁶. Er nimmt eucharistische Elemente auf, um ein theologisches Argument zu untermauern oder eine Ermahnung zu verstärken⁴⁷. Baur hat einen aus ganz verschiedenen Stellen erarbeiteten Überblick über die von Johannes Chrysostomos gefeierte Eucharistie gegeben. Van de Paverd hat die Stellen über frühere

³⁹ *Hom.* 15,2 (FC 17/2, 388).

⁴⁰ HANS LIETZMANN, „Liturgie“; ALFRED RADDATZ, „Theodor“, 173f.

⁴¹ GERBER, *Theodor*, 226; in anderen Zusammenhängen erwähnt Theodor die Eucharistie kaum. LUISE ABRAMOWSKI hält fest: „Im ganzen Kommentar zu den kleinen Paulinen wird das Abendmahl kein einziges Mal erwähnt. In den Katechetischen Reden gibt es wenige Stellen ausserhalb der beiden Messhomilien, an denen die Eucharistie vorkommt.“ „Zur Theologie Theodors“, 282.

⁴² ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors“, 283.

⁴³ ULRICH WICKERT, *Studien*, 153.

⁴⁴ „Die Liturgie des Theodor“, 927f. Er hat verschiedene schon vor 1933 (dem Jahr der Publikation der Katechetischen Homilie durch Mingana) bekannte Texte als Vergleichsgrößen herangezogen, u.a. die Katechesen Cyrills von Jerusalem, die Apostolischen Konstitutionen und die aus der antiochenischen Zeit stammenden Schriften von Johannes Chrysostomos; zur eucharistischen Liturgie s. auch FRANCIS JOSEPH REINE, *The Eucharist Doctrine*, 75–189.

⁴⁵ Die Untersuchung von AUGUST NAEGLE, *Die Eucharistielehre des Heiligen Joh. Chrysostomos, des Doctor Eucharistiae* ist veraltet. Zur Kritik s. CHARLES KANNENGIESSER, „Le mystère pascal“, 239; Naegle „fabrique de toutes pièces un Chrysostome tridentin“.

⁴⁶ Die Angaben aus den antiochenischen Homilien bei BRIGHTMAN, *Liturgies*, 470–481.

⁴⁷ JEAN DANÉLOU, *Liturgie und Bibel*, 140f. spricht von einer eucharistischen Katechese, die Johannes Chrysostomos in seinen Kommentar zum Hebräerbrief eingefügt habe. Er verweist auf *in ep. ad Hebr.* h. 17,2f (PG 63,130). Ich kann allerdings nur Elemente einer allfälligen Katechese erkennen.

Autoren hinaus erweitert und kommentiert⁴⁸. Für Johannes Chrysostomos ist die Eucharistie (das heilige Mahl) „der Angelpunkt alles Heiles: τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν“⁴⁹. Er lehrt mit Nachdruck die somatische Präsenz und die ausdrückliche Identität des eucharistischen mit dem historischen Leib Jesu Christi⁵⁰. Gott hat in seiner Fürsorge für uns den Sohn zum Mahl bereitet⁵¹. Die Eucharistie ist Zeichen der Einheit. Johannes ermahnt seine Gemeinde zur gegenseitigen Liebe, indem er darauf hinweist, dass ein und derselbe Tisch für uns alle bereitet ist⁵². Die Feier der Eucharistie begründet Gemeinschaft. Pointiert spricht er davon, dass Räuber, die zusammen Salz gegessen haben, zusammen halten⁵³. Bezeichnend für ihn ist der Nachdruck, den er auf die ethischen Implikationen der Teilnahme an der Eucharistie legt⁵⁴.

2.3. Zur Feier der Eucharistie

2.3.1. Häufigkeit der Feier

In Antiochien wurde die Eucharistie Ende des vierten Jahrhunderts im Unterschied zu anderen Kirchen gegen in der Regel am Freitag, Samstag und Sonntag gefeiert⁵⁵. In Konstantinopel hingegen war die zweimalige Feier die Regel⁵⁶. Die Feiern waren nicht immer gut besucht. Johannes Chrysostomos kennt Menschen, die nur an Ostern zur Eucharistie gehen, sogar wenn sie nicht vorbereitet sind, aus reiner Gewohnheit⁵⁷. Andere aber bereiten sich vor, indem sie vor der Kommunion fasten⁵⁸. Alle waschen sich vor dem Gang zur Eucharistie die Hände; in der Kirche werden die heiligen Gefässe blank geputzt⁵⁹. Wieder andere kommen zwar zur Kirche, warten aber bei den Mysteria die Schlussgebete nicht ab⁶⁰.

2.3.2. Vorbereitung und Friedensgruss

Der Gottesdienst wurde mit einer gegenseitigen Begrüssung von Zelebranten und Gemeinde eröffnet. In einer brillanten Passage zur Bedeutung von Friede und Eintracht für die christliche Gemeinde spricht Johannes Chrysostomos vom Friedensgruss, mit dem der Bischof den Gottesdienst eröffnet⁶¹. Anschliessend folgten die Lesungen, die

⁴⁸ CHRYSOSTOMUS BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomos*, Bd. I, 155–159; FRANS VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*.

⁴⁹ *In ev. Mt.* h. 82,2 (PG 58, 739).

⁵⁰ JOHANNES BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, 101; BETZ, *Die Eucharistie zur Zeit der griechischen Väter*, I/1, 102: Chrysostomos „betont die direkte Wirksamkeit Christi als Mahlveranstalter in einem Masse wie kein zweiter Vater in der gesamten griechischen Patristik“.

⁵¹ *In ev. Mt.* h. 25,4 (PG 57, 332).

⁵² *In ev. Mt.* h. 32,7 (PG 57, 386).

⁵³ *In ev. Mt.* h. 32,7 (PG 57, 386); *in ep. ad Rom.* h. 8,8 (PG 60, 465).

⁵⁴ Dazu unten unter 2.8.

⁵⁵ VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 78. Johannes Chrysostomos erwähnt die Feier an Freitagen explizit *in ep. I ad Tim.* h. 5,3 (PG 62,529f.). Eucharistiefeyer an Freitagen bezeugt auch Basilius der Grosse, *Ep.* 93 (éd. YVES COURTONNE I, 203).

⁵⁶ VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 423.

⁵⁷ *In ep. ad Eph.* h. 3,4 (PG 62, 29); *in ep. I ad Tim.* h. 5,3 (PG 62,529): einmal im Jahr.

⁵⁸ *In ep. I ad Cor.* h. 27,5 (PG 61, 231).

⁵⁹ *In ep. ad Eph.* h. 3,4 (PG 62, 29).

⁶⁰ *In ev. Mt.* h. 82,2 (PG 58, 740).

⁶¹ *Adv. Iud. Or.* 3,6 (PG 48, 870).

Homilie und die Litanei der Katechumenen⁶². Dann wurden die Katechumenen mit dem Segen entlassen und die Türen geschlossen⁶³. Darauf betet der Priester: „Der Friede sei mit allen“. Die Anwesenden antworten: „Und mit deinem Geiste!“ Auch für Theodor eröffnet der wechselseitige Friedensgruss die Eucharistie⁶⁴. Beide Kirchenväter verstehen den Friedensgruss, resp. die Antwort darauf: „und mit deinem Geiste“ als Hinweis auf die Präsenz des Heiligen Geistes⁶⁵. In seiner ersten Predigt zum Pfingstfest führt Johannes an, dass der Bischof am Altar vor der Darbringung „jenes schrecklichen Opfers“ der Gemeinde die Gnade Gottes wünscht und diese wieder mit dem Ruf: „Und mit deinem Geiste“ antwortet⁶⁶.

Im Folgenden kann der Ablauf der Eucharistiefeier nicht vollständig beschrieben. Für Theodor ist der Priester am Altar ein Bild (εἰκών) jenes Priesters, also Christus. „Wir müssen Christus sehen, der jetzt hereingeführt wird und zum Leiden auszieht; und in einem anderen Moment wird er auf dem Altar für uns ausgebreitet, um geopfert zu werden. Deshalb bieten auch einige der Diakone, indem sie das Linnen auf dem Altar ausbreiten, ein Gleichnis für die Grabtücher dar. Und die, die beidseitig daneben stehen, fächeln die ganze Luft über dem heiligen Leib. Dies alles geschieht, während sich Schweigen auf alle legt“⁶⁷. Die Diakone zeichnen eine Art Bild (εἰκών) vom liturgischen Dienst der unsichtbaren Mächte⁶⁸. Engel waren am Grab Christi, die Diakone zeichnen das Gleichnis (ὁμοίωμα) jenes Engeldienstes⁶⁹. „Zum Gedenken an sie, die in Leiden und Tod unseres Herrn allezeit kamen und beistanden, umgeben sie ihn auch jetzt und fächeln mit den Fächern“⁷⁰.

Johannes Chrysostomos erwähnt in einer Homilie zum Epheserbrief die Vorhänge (ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα, τότε νόμισον διαστέλλεσθαι τὸν οὐρανὸν ἄνωθεν), die für die eigentliche Opferhandlung aufgezogen werden⁷¹. Vermutlich wurden sie

⁶² VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 94–164.

⁶³ VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 151–157. Zum Schliessen der Türen s. *in ev. Mt.* h. 23,3 (PG 57, 311).

⁶⁴ Hom. 15,35 (FC 17/2, 414); vgl. *Const. ap.* VIII, 5,11 (SC 336, 150).

⁶⁵ Theodor, Hom. 15,37 (FC 17/2, 415). Johannes Chrysostomos, *in ep. II ad Tim.* h. 10,3 (PG 62, 659).

⁶⁶ *De s. Pentecoste* h. 1,4 (PG 50, 458f.).

⁶⁷ Hom. 15, Ordo, (FC 17/2, 387). Vgl. Hom. 15,26 (FC 17/2, 409); Theodor merkt an: „Denn es ist ja auch bei den Vornehmen dieser Welt Sitte, dass, wenn der Leichnam eines ihrer Toten auf dem Totenbett liegt, er begleitet wird, während andere ihn zur Ehrbezeugung befächeln“. Vgl. 403 (SC, 336,178): „Deux diacres tiendront chacun un éventail de fines membranes, ou une plume de paon, ou encore une toile légère; ils chasseront discrètement les petits volatiles, pour qu'ils ne s'approchent pas des coupes“. Vgl. Theodor, Hom. 15,27 (FC 17/2, 410): „Deshalb achten sie auch darauf, dass ihn (den Leib) nichts berühre, auch gestatten sie nicht, dass schändlicher Vogeldreck auf ihn herabfällt oder dass man sich ihm ohne Ehrfurcht naht“.

⁶⁸ Hom. 15 (Ordo) (FC 17/2, 387).

⁶⁹ Hom. 15,27 (FC 17/2, 410); vgl. *de. sac.* III,4 (SC 272, 142): der Paraklet hat das Priesteramt gestiftet, er hat Menschen bevollmächtigt, „den Dienst von Engeln zu verrichten“.

⁷⁰ Hom. 15,27 (FC 17/2, 410).

⁷¹ *In ep. ad Eph.* h. 3,5 (PG 62, 29). Die deutsche Übersetzung (BKV) übersetzt „sobald du siehst, dass der Vorhang zugezogen wird“. Die französische Übersetzung (Bareille) übersetzt: „quand vous voyez baisser les rideaux“. REINE, *The Eucharist Doctrine*, 89: „when you see the curtain drawn up“. Ich entscheide mich für diese Übersetzung, damit ist der Ritus bei Chrysostomos und Theodor parallel: Der Blick auf die eucharistischen Gaben ist frei. Chrysostomos kommt auch in *ep. I ad Cor.* h. 36,5 (PG 61, 313) auf die Vorhänge zu sprechen: „So sollst auch du noch vor jener Stunde, von heiligem Schauer ergriffen, dich zum Himmel erheben, ehe noch die Vorhänge beseitigt sind, und du die Chöre der Engel einerschreiten siehst“. Zum Ganzen s. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 340–344.

am Anfang der Anaphora geschlossen und zum Zeichen der Gegenwart Christi in der Eucharistie vor der Epiklese wieder aufgezogen⁷². Johannes Chrysostomos sagt in der erwähnten Homilie: „Denn gleich wie, wenn der Herr zu Tische erscheint, die straffälligen Diener sich nicht sehen lassen dürfen (Mt 22,1–14), sondern ihm aus dem Weg gehen, so auch hier, wenn das heilige Opfer (θυσία) dargebracht und Christus, das Lamm Gottes, geopfert wird (τεθυμένος). Sobald du hörst: ‚Lasst uns alle gemeinschaftlich beten! So bald du siehst, dass die Vorhänge aufgezogen werden, so stelle dir vor, als öffne sich der Himmel oben und als stiegen die Engel herab‘⁷³.

Nach der von Theodor überlieferten Liturgie ruft der Diakon: „Blicket auf das Opfer!“ Der Blick aller bleibt gespannt auf das dramatische Geschehen gerichtet⁷⁴. Ähnlich schildern die Apostolischen Konstitutionen den Vorgang. Nach dem achten Buch ruft der Diakon: „Seien wir aufmerksam (πρόσχωμεν)“⁷⁵.

Der Priester segnet das Volk mit folgenden Worten: „Die Gnade unseres Herrn Jesus und die Liebe Gottes, des Vaters, und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2. Kor. 13,13). Theodor weist daraufhin, dass einige Priester nur sagen: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch allen“. Das Volk antwortet: „Und mit deinem Geiste“. Der Priester spricht: „Empor eure Sinne!“ Antwort: „Zu Dir, o Herr!“ Der Priester sagt: „Lasset uns danken dem Herrn!“ Respons: „Das ist würdig und recht“. Darauf herrscht Stille. Der Priester opfert das gemeinsame Opfer⁷⁶. Die Anwesenden rufen laut: „Heilig, heilig, heilig, Herr Zebaoth“. Der Priester setzt den heiligen Dienst fort, indem er sagt: „Heilig ist der Vater, heilig ist der Sohn, heilig ist auch der Heilige Geist“⁷⁷. Das Trishagion erscheint bei Chrysostomos in einfacher Form: „Heilig, heilig, heilig“⁷⁸. Die Märtyrer, die schon in diesem Leben während der Mysterien (der Eucharistie) zusammen mit den Cherubim das Dreimal-Heilig gesungen haben, nehmen jetzt im neuen Leben mit noch viel grösserem Freimut an jener Akklamation teil⁷⁹. Das Dreimal-Heilig, das offensichtlich von der ganzen Gemeinde gesungen wurde, erscheint bei unserem Kirchenvater unter verschiedenen Bezeichnungen: τὸ μυστικὸν μέλος, ἡ ἐπινίκιος ᾠδή, ὁ τρισάγιος ὕμνος, ὁ πανάγιος ὕμνος⁸⁰.

⁷² Parallelen zu diesen Vorhängen sind äusserst selten, s. *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* I,23: „Dum offert (episcopus) oblationem, velum portae (sanctuarii) sit expansum in signum aberrationis veteris populi, et offerat intra velum cum presbyteris...“

⁷³ *In ep. ad Eph.* h. 3,5 (PG 62, 29); vgl. *In diem natalem* 7 (PG 49, 361).

⁷⁴ *Hom.* 16,2 (FC 17/2, 423).

⁷⁵ *Const. ap.* VIII,11,7 (SC 336, 174).

⁷⁶ *Hom.* 16,2–5 (FC 17/2, 423–425).

⁷⁷ *Hom.* 16,10 (FC 17/2, 429).

⁷⁸ *In ep. ad Eph.* h. 14,4 (PG 62, 104); *de ss. martyribus* 2 (PG 50, 710); *in illud: Vidi dominum*, h. 5,3 (PG 56, 141); VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 287: Das Trishagion bei Chrysostomos; vgl. *Const. ap.* VIII, 13,13 (SC 336, 208). Hier erscheint der Ruf in der Form: Εἰς ἅγιος, εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. Zum Trishagion s. auch JULIETTE DAY, „The Eucharist in Jerusalem: A Brief Survey of Some Problems and Content of the Eucharistic Prayers of the Mystagogical Catecheses“ bei Anm. 29.

⁷⁹ *De ss. martyribus* 2 (PG 50,710); s. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 283.

⁸⁰ *De baptismo Christi* 4 (PG 49, 370); *in ev. Mt.* h. 19,3 PG 57, 277; *in illud: vidi Dominum* h. 1,1 (PG 56, 97); *de incomprehens. Dei natura* 4,5 (SC 28bis, 262).

2.3.3. Anamnese und Einsetzungsbericht

Johannes Chrysostomos erwähnt in einer Homilie zum Matthäusevangelium nur knapp anamnetische Elemente. „Die heiligen, Schauer erregenden Mysteria, die uns so reichliches Heil bringen, werden in jedem Gottesdienst vollzogen und werden Eucharistie genannt. Sie sind eben eine Erinnerung an viele Wohltaten, weisen uns auf den Hauptpunkt der göttlichen Fürsorge hin und regen uns in jeder Beziehung zur Dankbarkeit an“⁸¹. Der Prediger verweist auf die Geburt Jesu Christi und seinen Tod; Christus hat sich selbst uns zum geistigen Mahl gegeben. Johannes geht an anderer Stelle dann relativ breit auf den Einsetzungsbericht ein. Theodor verteilt die Gewichte anders. Die Anamnese hat in seiner 16. Homilie viel Raum, Gottes Heilswalten in Christus, seine οἰκονομία wird entfaltet. Die Einsetzung des Abendmahls hingegen deutet er nur mit den folgenden Worten an: „Denn dafür hat unser Herr, als er kurz vor dem Leiden stand, seinen Jüngern die Überlieferung gestiftet, damit wir alle, die wir an Christus glauben, sie empfangen und nach und nach das Gedächtnis des Todes unseres Herrn Jesus Christus vollziehen und von daher unaussprechliche Speise empfangen“⁸².

Johannes Chrysostomos geht in verschiedenen Texten auf die Einsetzung des Abendmahls ein. Besonders eindrücklich ist ein Abschnitt in der ersten Predigt „Über den Verrat des Judas“⁸³. Johannes sagt von der in der Gegenwart gefeierten Eucharistie: „Auch jetzt ist wieder Christus gegenwärtig und bereitet das Mahl. Denn nicht durch irgendeines Menschen Macht wird das, was vor uns auf dem Altar liegt, Leib und Blut Christi“⁸⁴. „Beim Vollzug dieses Sinnbildes steht zwar der Priester da und spricht jene Wort aus. Es ist aber die Macht und die Gnade Gottes“ (σχῆμα πληρῶν ἔστηκεν ὁ ἱερεὺς, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα· ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἔστι). In einer Homilie zum zweiten Timotheusbrief sagt Johannes Chrysostomos, der Priester öffne lediglich den Mund, Gott bewirke alles, der Priester stelle ein σύμβολον dar und habe die Rolle eines Dieners inne⁸⁵. Christus selbst bewirkt die Wandlung der Gaben. „Dies ist mein Leib“, heisst es. Durch dieses Wort wird das, was vor uns liegt, verwandelt“⁸⁶. VAN DE PAVERD hat die Meinung vertreten, dass nicht der Priester Subjekt von φῆσι ist⁸⁷. Er schreibt: „Dies ist mein Leib“ ist ein Wort Gottes und deshalb wahr, glaubhaft und es gibt den Gaben für die Gläubigen einen neuen Sinn, indem es das Brot in den Leib Christi verwandelt“⁸⁸. Der Priester ist nur Darsteller und Vertreter (Christi)⁸⁹. Gottes Gnade und Macht wirkt alles. Johannes zieht in der Predigt über Judas eine Parallele zwischen den Einsetzungsworten und dem Auftrag Gottes an Adam und Eva, fruchtbar zu sein. Gottes Auftrag ist nur einmal ergangen, wirkt aber weiter fort. „So wird jenes Wort Christi (bei der Einsetzung des Abendmahls) immerdar die Gnade vermehren in denjenigen, die würdig an dem hei-

⁸¹ *In ev. Mt.* h. 25,3 (PG 57, 331).

⁸² Hom. 16,10 (FC 17/2, 430).

⁸³ Seine Aussagen zu Judas werden im Kontext dieses Beitrags nicht erwähnt.

⁸⁴ *De prod. Iudae* h. 1,6 (PG 49, 380).

⁸⁵ *in ep. II ad Tim.* h. 2,4 (PG 62, 612).

⁸⁶ Μεταῤῥουμίζειν. Zur Interpretation und zum Folgenden s. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 298–309. Johannes verwendet an anderen Stellen das Verb μετασκευάζειν: *In ev. Mt.* h. 82 al. 83,5 (PG 58, 744).

⁸⁷ VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 301.

⁸⁸ VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 301.

⁸⁹ *De prod. Iudae* h. 1,6 (PG 49, 380).

ligen Mahl teilnehmen⁹⁰. Den Einsetzungsworten⁹¹ eignet nach Johannes Chrysostomos keine, wie spätere Terminologie es formulieren wird, konsekratorische Kraft⁹². Neben der eben skizzierten Überzeugung von Gottes schöpferischem Wort, das auch in der Eucharistie wirksam wird, ist für Johannes Chrysostomos, wie übrigens auch für Theodor von Mopsuestia, der Glaube daran entscheidend, dass der Heilige Geist die Verwandlung der Gaben bewirkt⁹³.

2.3.4. Epiklese

Der Priester bringt Bitten und Flehen vor Gott, damit das Kommen des Heiligen Geistes stattfinden kann. Theodor führt aus: „Wenn also der Priester sagt, sie (Brot und Wein) seien Leib und Blut Christi, dann macht er überaus klar, dass sie es durch Ankunft des Heiligen Geistes geworden sind und durch ihn unsterblich geworden sind, da ja auch der Leib unseres Herrn, der gesalbt worden ist und den Geist empfangen hat, derart deutlich sichtbar geworden ist. In derselben Art geschieht auch jetzt, wenn der Geist kommt, eine Art Salbung mit der angekommenen Gnade, die, so meinen wir, Brot und Wein nach ihrer Bereitung empfangen haben. Wir halten sie nun für Leib und Blut Christi, unsterblich und unverweslich, leidensunfähig und unwandelbar von Natur (φύσει) aus, wie es der Leib unseres Herrn durch die Auferstehung geworden ist⁹⁴. Wenn der Priester den Heiligen Geist herabrufft⁹⁵, umringen ihn nach der Überzeugung von Johannes Chrysostomos Engelscharen⁹⁶. Berührend ist die Geschichte, die er in seiner Schrift über das Priestertum wiedergibt. Ein alter würdiger Greis habe erzählt, er habe im Moment der Epiklese eine Menge Engel erblickt, eingehüllt in glänzende Gewänder, rings um den Altar sich zu Boden neigend. Johannes fügt an: „Ich wenigstens glaube das auch“⁹⁷. Er preist in seiner ersten Homilie auf das Pfingstfest die Wirkungen des Heiligen Geistes. Als Beispiel weist er hin auf die Eucharistie. Der Bischof rührt die Gaben auf dem Altar nicht eher an, als bis er den Gläubigen die Gnade des Herrn gewünscht und von ihnen die Antwort bekommen hat: „Und mit deinem Geiste“. Johannes Chrysostomos führt den Gedanken weiter: Durch diesen Zuruf erinnert sich die Gemeinde daran, dass der Priester nichts tut und dass die Gaben nicht Verdienste eines Menschen sind, „sondern dass die Gnade des heiligen Geistes gegenwärtig sei und über alle herabkommend dieses geheimnisvolle Opfer vollbringe“⁹⁸.

⁹⁰ *De prod. Iudae* h. 1,6 (PG 49, 380).

⁹¹ *In ep. II ad Tim.* h. 2,4 (PG 62, 612); *de prod. Judae* h. 1,6 (PG 49, 380); h. 2,6 (PG 49, 389f); s. unten unter 2.5.

⁹² VAN DE PAVERD äussert sich zu dieser Frage widersprüchlich, s. *Zur Geschichte der Messliturgie* 300, 302.

⁹³ *De coemeterio et de cruce* 3 (PG 49, 397f.); *de sac.* III,4 (SC 272, 146); VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 321; *de s. Pentecoste* h. 1,4 (PG 50, 458f.); *in ep. I ad Cor.* h. 24,5 (PG 61, 204); *in ev. Joh.* h. 45,2 (PG 59, 253).

⁹⁴ *Hom.* 16,12 (FC 17/2, 431); *Hom.* 15,11 (FC 17/2, 395); vgl. *Const. ap.* VIII, 12,39 (SC 336, 198–200); Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* V,7 (FC 7, 151f).

⁹⁵ *De sac.* III,4 (SC 272, 146); VI,4 (SC 272, 316),

⁹⁶ *In acta Apost.* h. 21,5 (PG 60, 170).

⁹⁷ *De sac.* VI, 4 (SC 272,316–318); vgl. die Anm. 69 zitierte Stelle; weitere Stellen bei NAEGLÉ, *Die Eucharistielehre*, 104f.

⁹⁸ *De s. Pentecoste* h.1,4 (PG 50, 548f.). Zur Epiklese s. auch u. Anm. 133. Im Osten hat die Geistepiklese eine zentrale Funktion; im Westen sollte sie erst im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeführt werden, dazu GERARD ROUWHORST, Frühchristliche Eucharistiefiern, in diesem Band, 771–786.

In seiner Auslegung des Johannesevangeliums führt Johannes Chrysostomos zu Joh 6,35 aus: „Er (Christus) will die Überlieferung (παράδοσις) der Mysterien thematisieren. Zuerst spricht er über seine Gottheit, wenn er sagt: ‚Ich bin das Brot des Lebens‘; dies bezieht sich nämlich nicht auf seinen Leib, denn über seinen Leib spricht er später: ‚Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt‘. Zuerst spricht Christus aber über seine Gottheit. „Denn auch jenes Fleisch ist Brot durch den Gott-Logos, sowie denn auch dieses Brot durch den auf es herabsteigenden Geist himmlisches Brot wird“⁹⁹. Theodor betont ebenfalls sehr stark die Bedeutung der Epiklese. Der Priester bringt Bitten und Flehen vor Gott, „damit das Kommen des Heiligen Geistes stattfinden kann, und die Gnade kommt von dort über Brot und Wein, die bereitet sind, damit wahrhaft sichtbar wird, dass Leib und Blut unseres Herrn das Gedächtnis der Unsterblichkeit sind“¹⁰⁰.

Der Priester bittet nun, dass der Heilige Geist über alle Versammelten komme, damit auch sie gleichsam durch Wiedergeburt zu einem Leib vollendet werden. Jetzt folgt das Fürbittegebet für Lebende und Verstorbene, das Theodor nicht inhaltlich füllt¹⁰¹, bei Johannes Chrysostomos finden sich verschiedene Texte, die Elemente dieser Fürbitte zeigen¹⁰².

2.3.5. Kommunion

Dann nimmt der Priester das heilige Brot in seine Hände und blickt auf zum Himmel. „Und mit dem Brot zeichnet er über dem Blut das Kreuzzeichen und ebenso mit dem Blut über dem Brot“¹⁰³. Er senkt das Brot nach und nach in den Kelch, um anzuzeigen, dass sie untrennbar sind (vermutlich ist das Stück Brot gemeint, das der Priester in den Händen hält)¹⁰⁴. Darauf bricht der Priester das Brot (also alles andere Brot) in kleine Stückchen für die Austeilung¹⁰⁵.

Theodor betont die Gegenwart Christi im Brot: „Dabei müssen wir unseren Herrn Christus in unserem Sinn vorstellen, der sich in jedem einzelnen Stückchen dem naht, der ihn empfängt. Er spricht den Friedensgruss und verkündet seine Auferstehung und hinterlässt uns ein Unterpfang (ἄραβών) für die kommenden Güter, um derentwillen wir uns diesem heiligen Geheimnis (μυστήρια) nahen, damit wir durch eine unsterbliche Speise mit der Gabe der Unsterblichkeit genährt werden“¹⁰⁶. Der Priester ruft nun: „Das Heilige den Heiligen!“¹⁰⁷. Theodor weist daraufhin, dass nicht alle diese Speise empfangen, sondern nur die Getauften. „Jene, die durch die Wiedergeburt die Erstlingsgabe des Heiligen Geistes empfangen haben“¹⁰⁸. Nur Johannes Chrysostomos erwähnt das Unservater im Kontext der Kommunion. In einer Genesisihomilie spricht er von der Vergebung

⁹⁹ *In ev. Joh.* h. 45,2 (PG 59, 253).

¹⁰⁰ Hom. 16,12 (FC 17/2, 431).

¹⁰¹ In *Const. ap.* VIII, 12,40–51; 13,1–10 (SC 336, 200–206) ist das Fürbittegebet breit entfaltet; s. auch Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* V,9 (FC 7, 153).

¹⁰² VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 344–360; vgl. Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* V,9 (FC 7, 152).

¹⁰³ Hom. 16,15 (FC 17/2, 433). FRANZ JOSEPH DÖLGER, „Signierung“.

¹⁰⁴ Hom. 16 ordo (FC 17/2, 422).

¹⁰⁵ REINE, *The Eucharist Doctrine*, 174.

¹⁰⁶ Hom. 16,20 (FC 17/2, 435f.).

¹⁰⁷ Vgl. *Const. ap.* VIII, 13,12 (SC 336, 208). Hier erfolgt dieser Ruf nach dem Sanctus.

¹⁰⁸ Hom. 16,22 (FC 17/2, 437).

der uns zugefügten Kränkungen. „Wenn wir dies zu Stande bringen, werden wir uns mit einem reinen Gewissen sowohl diesem heiligen Tisch nähern, als auch jene Worte, die mit dem Gebet verbunden sind, mit Vertrauen sprechen können“¹⁰⁹.

Theodor spricht vom schaudererregenden Tisch (τράπεζα), der über jegliches Wort erhaben ist. Von ihm empfangen wir unsterbliche und heilige Nahrung. Zum Leib Christi ist das Brot gewandelt. „Durch eine einzige Ankunft des Heiligen Geistes empfängt es diese ganze Wandlung (μεταποίησης, μεταβολή), und von ihm empfangen wir alle gleichermassen, denn wir alle sind ein einziger Leib Christi, unseres Herrn, und werden allesamt mit dem einen Leib und Blut genährt“¹¹⁰. Zur Kommunion gibt Theodor folgende Anweisungen: Wir nahen uns mit gesenktem Blick und ausgestreckten Händen. „Die Rechte also breitet man aus, dem dargereichten Opfer entgegen, darunter legt man die Linke“. Der Priester spricht beim Austeilen: „Der Leib Christi“. Du antwortest: „Amen“. Ebenso verfährt man mit dem Empfang des Kelchs¹¹¹. „Sobald du ihn mit deinen eigenen Händen empfangen hast, betest du ihn an – was die Anerkennung der Macht dessen, der in deine Hände gelegt ist, bedeutet –, wobei du jenes Wort, das unser Herr als Auferstandener von den Toten zu seinen Jüngern sprach, in Erinnerung rufst: ‚Mit ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde‘ (Mt 28,18). Mit grosser und echter Liebe heftest du deine Augen darauf, küsst ihn und bringst also gleichsam unserem Herrn Christus, der dir nahe ist, deine Gebete dar, da dir solch grosse Freimütigkeit (παρρησία), die du erhofftest, zuteil wurde“¹¹².

In seiner Schrift über das Priestertum erwähnt Johannes Chrysostomos eine Variation dieses Brauches: „Der mit dem Vater in der Höhe thront, wird in jener Stunde von den Händen aller gefasst. Und er gibt sich selbst denen dar, die ihn umfassen und umfassen wollen und alle machen diesen Gestus zwischen den Augen“¹¹³. Dazu passt ein Text, den Franz Joseph Dölger in seinem Aufsatz „Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie“ heranzieht¹¹⁴. „Wenn du hinzutrittst (zur Eucharistie) so strecke nicht die Hände aus, sondern mache die Linke zum Throne der Rechten, mache die flache Hand hohl, als wolltest du einen König empfangen. Empfange den Leib Christi mit grosser Ehrfurcht ... In gleicher Weise trete hinzu auch zum heiligen Blut, die Hände nicht ausstreckend und sprich das Amen. Wenn noch etwas Feuchtigkeit an den Lippen haftet, lasset uns damit die Augen und die Stirne bedecken. Auch die übrigen Sinne werden damit geheiligt“. Dieser Text ist in dem Sammelstück „Dass man nicht unwürdig zu den göttlichen Mysterien

¹⁰⁹ In Gen. h. 27,8 (PG 53, 251); VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 371f.

¹¹⁰ Hom. 16,24 (FC 17/2, 439).

¹¹¹ Hom. 16,27f. (FC 17/2, 443); *Const. ap.* VIII, 13,15 (SC 336, 210).

¹¹² Hom. 16,27f. (FC 17/2, 443); 16,28 (FC 17/2, 443f.). Eine Darstellung des Empfangs des eucharistischen Brotes findet sich auf der aus dem 6. Jahrhundert stammenden Patene von Riha, Syrien. Abbildung bei REINE, *The Eucharist Doctrine*, Plate IV.

¹¹³ De. sac. III,4 (SC 272, 144): ποιούσι δὲ τοῦτο πάντες διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τότε. Die Aussage wurde schon früh durch die Zufügung τῆς πίστεως nach τῶν ὀφθαλμῶν abgeschwächt. Auch die BKV schwächt die Materialität der Aussage ab: „das tun aber alle mit den Augen des Glaubens“. Die vorgeschlagene „materielle“ Interpretation findet sich auch bei Cyrill von Jerusalem, *myst. Cat.* V, 21f. (SC 126,170–172); (FC 7, 162–164). Cyrill spricht von der Heiligung der Augen mit dem Brot und vom Berühren der noch feuchten Lippen mit den Fingern und dem Heiligen von Augen, Stirn und den übrigen Sinnen. Ebenso Theodoret von Cyrus, in *cant. Cant.* I,1 (PG 81, 53). Zu Cyrill s. DAY, „The Eucharist in Jerusalem: A Brief Survey of Some Problems and Content of the Eucharistic Prayers of the Mystagogical Catecheses“ bei Anm. 34.

¹¹⁴ *Ecologia quod non indigne accendum sit ad divina mysteria hom.* 47 (XII, 771c MONTEFAUCON); FRANZ JOSEPH DÖLGER, „Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie“, 236f. REINE, *The Eucharist Doctrine*, 186f.

hinzutreten soll“ zwischen zwei echte Chrysostomos-Exzerpte eingebettet und wird – so Dölger – auch selber auf Chrysostomos zurückgehen¹¹⁵. Die Frage nach der Autorschaft dieses Textes kann offen bleiben, er beinhaltet jedenfalls „antiochenische Liturgieerklärung“¹¹⁶.

2.4. *Christus als Spender der Eucharistie*

Für Chrysostomos ist wie auch für Theodor Christus der Spender der Eucharistie. Der Bischof von Mopsuestia findet bewegende Worte: „Wir alle nahen uns jetzt gleichsam Christus, unserem Herrn, der von den Toten erstanden ist, durch diese Erinnerungen und durch diese Zeichen (σημεία) und Symbole (σύμβολα), die derart vollzogen worden sind; in Lieblichkeit und grosser Freude und soweit es in unserer Macht steht, umarmen wir ihn inniglich, da wir ihn von den Toten erstanden sehen und deshalb zur Teilhabe (κοινωνία) an der Auferstehung zu gelangen hoffen. Denn gleichsam aus einem Grab ersteht er vom heiligen Tisch (τράπεζα) gemäss dem vollzogenen Sinnbild (τύπος). Er nähert sich uns durch seine Erscheinung, und durch die Gemeinschaft (κοινωνία) mit ihm verkündet er uns allen die Auferstehung. Und auch wenn er zu uns allen kommt, indem er sich austeilt, ist er doch ganz in jedem Stück und uns allen ganz nahe. Und er gibt sich selber für einen jeden von uns, auf dass wir ihn mit unserer ganzen Kraft ergreifen und küssen und ihm unsere Liebe erweisen“¹¹⁷.

Johannes Chrysostomos spricht in der 24. Homilie zum ersten Korintherbrief in hymnischen Worten vom „Leib des Gottmenschen, der über alles ist, diesen reinen und makellosen Leib, der mit jener göttlichen Natur vereinigt ist, durch den wir Atem und Leben haben, durch den die Pforten der Hölle gebrochen und der Himmel geöffnet wurden ... mit Furcht und grosser Reinheit wollen wir uns ihm nahen; und wenn du ihn vor dir daliegen siehst, so sprich zu dir selber: Durch diesen Leib bin ich nicht mehr Staub und Asche, nicht mehr ein Gefangener, sondern frei; durch diesen Leib hoffe ich den Himmel zu erlangen und alle Güter desselben – das ewige Leben, das Los der Engel, den Umgang mit Christus. Diesen mit Nägeln durchbohrten und gezeisselten Leib konnte der Tod nicht behalten; vor diesem gekreuzigten Leib hüllte sich die Sonne in Dunkel; um seinetwillen zerriss damals der Vorhang des Tempels, die Felsen spalteten sich und die ganze Erde erbebte; das ist der Leib, der mit Blut bedeckt, mit der Lanze durchbohrt wurde, der für die ganze Welt zwei Heilquellen – Blut und Wasser – ausströmte“. „Diesen Leib gab er uns anzufassen und zu geniessen, was ein Beweis der innigsten Liebe ist. Diejenigen, welche wir heiss lieben, pflegen wir oft auch zu beissen ... So gab uns auch Christus sein Fleisch zur Speise, um uns zu einer innigeren Freundschaft anzulocken“¹¹⁸. Johannes Chrysostomos lässt den Auferstandenen sprechen: „Deinetwegen habe ich mich anspeien und ins Gesicht schlagen lassen, habe mich meiner Herrlichkeit entledigt, habe ich den Vater verlassen und bin zu dir gekommen, der mich hasste, der sich von mir abkehrte und nicht einmal meinen Namen hören wollte. Ich habe dich verfolgt, ich bin dir nachgelaufen, um dich festzuhalten. Ich habe mich mit dir verbunden und geeint. Iss mich, sprach

¹¹⁵ DE ALDAMA, *Repertorium*, 59. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 391 lehnt die Zuschreibung des Textes an Johannes Chrysostomos ab.

¹¹⁶ DÖLGER, „Das Segnen der Sinne“, 237.

¹¹⁷ Hom. 16,26 (FC 17/2, 442).

¹¹⁸ *In ep. I. ad Cor. h. 24,4* (PG 61, 203).

ich zu dir, trink mich! Ich halte dich oben (in meinem „angenommenen“ und erhöhten Menschenleib) und umschlinge dich auf Erden. Genügt es dir nicht, dass ich oben deinen Erstling festhalte. Stillt dies nicht deine Sehnsucht? Und wiederum stieg ich herab und verbinde mich (nun) nicht einfach mit dir, sondern ... lasse mich von dir kauen, in kleine Stücke zermalmen, damit die Vermischung, Verbindung und Einung (ἀνάκρασις – μίξις – ἔνωσις) völlig sei¹¹⁹.

Theodor weist auf die Abendmahlsgeräte hin: „Wenn nämlich in den heiligen Geräten, auf den Patenen und in den Kelchen das Opfer hervortritt, das dargestellt werden soll, dann müssen wir denken, dass der zum Leiden hingeführte Christus, unser Herr, hervortritt“¹²⁰.

Johannes Chrysostomos schreibt in seiner Schrift über das Priestertum: „Der mit dem Vater in der Höhe thront, wird in jener Stunde (des eucharistischen Opfers) von den Händen aller gefasst“¹²¹. „Die heilige Handlung vor uns wird nicht durch Menschenmacht vollzogen. Er, der sie einst dort beim Abendmahl vornahm, verrichtet sie auch jetzt. Wir nehmen nur die Stelle von Dienern ein, er selbst aber ist es, der das Opfer heiligt und umgestaltet (μετασκευάζων)¹²². Bei der Auslegung von Mt 14,36 – die Kranken werden aufgefordert, den Saum des Kleides Jesu zu ergreifen – läßt Chrysostomos seine Hörer ein: „Berühren also auch wir den Saum seines Kleides, oder vielmehr, wenn wir nur wollen, können wir Jesum selbst ganz und gar in unserem Besitz haben. Denn auch sein heiliger Leib liegt jetzt vor uns; nicht bloss sein Kleid, sondern auch sein Leib; und nicht, damit wir ihn bloss berühren, sondern ihn auch essen und uns mit ihm sättigen“¹²³.

Bei der Auslegung der Verse Mt 26,26–35, die die Einsetzung des Abendmahls berichten, spricht Johannes vom Ungestüm, mit welchem kleine Kinder nach der Mutterbrust verlangen. „Mit einem ebenso grossen Verlangen sollen auch wir an diesen Tisch treten und zur Brust des geistlichen Kelches, ja wir sollen mit noch grösserer Sehnsucht als die Säuglinge die Gnade des Heiligen Geistes trinken und wir sollen nur einen Kummer kennen, von dieser Speise ausgeschlossen zu sein. Unser Tisch ist derselbe wie jener, und bietet nicht weniger. Man darf nicht meinen, Christus habe nur jenen Tisch beim Abendmahle bereitet, diesen aber ein Mensch; nein, er bereitet auch diesen. Es ist derselbe Speisesaal wie jener, in dem sie damals waren, von wo sie auf den Ölberg hinausgingen. Auch wir wollen hinausgehen, nämlich zu den Hürden der Armen; sie sind unser Ölberg“¹²⁴. Johannes führt diesen Gedanken anschliessend breiter aus, zur Feier der Eucharistie gehören für ihn sehr klar ethische Implikationen dazu¹²⁵. Das Mahl Jesu mit seinen Jüngern hat vor dem späteren (der Eucharistiefeyer) nichts voraus; „denn heute wie damals ist es

¹¹⁹ In *ep. I ad Tim.* h. 15,4 (PG 62, 586), zitiert nach RITTER, *Charisma*, 101; s. auch GERHARD FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums*, 132.

¹²⁰ Hom. 15,25 (FC 17/2, 408). Dieser Hinweis fehlt bei Johannes Chrysostomos. In seinen Homilien polemisiert er aber gegen die kostbaren liturgischen Gefässe. In Antiochien war es Brauch, der Kirche goldene, mit Edelsteinen besetzte Kelche zu schenken. Die Pracht dieser Gefässe ist durch mehrere Funde bezeugt. Johannes regt an, das Geld lieber den Armen zu geben: in *ev. Mt.* h. 50,3 (PG 58, 508); 80,2 (PG 58, 726); s. ferner RUDOLF BRÄNDLE, *Matth.* 25,31–46, 174.

¹²¹ *De sac.* III,4 (SC 272, 144); W. LAMPEN, „Doctrina S. Joannis Chrysostomi de Christo se offerente in Missa“, in: *Antonianum* 18 (1943), 3–16, 8–10.

¹²² In *ev. Mt.* h. 82,5 (PG 58, 744). NAEGLÉ, *Eucharistielehre*, 74f.

¹²³ In *ev. Mt.* h. 50,2 (PG 58, 507).

¹²⁴ In *ev. Mt.* h. 82,5 (PG 58, 744).

¹²⁵ Dazu unter 2.8.

der Herr, der alles wirkt und gibt¹²⁶. Johannes kann auch Gott als den in der Eucharistie Handelnden nennen, er betont, dass die kaiserliche Gegenwart uns Respekt einflößt. „Hier aber ruft Gott an seinen Tisch und bringt auf diesen Tisch seinen eingeborenen Sohn“¹²⁷.

2.5. Gegenwart Christi in der Eucharistie¹²⁸

Theodor argumentiert in seiner ersten der Eucharistie gewidmeten Homilie mit der Taufe: „Wie wir nämlich durch das Wasser die Neugeburt empfangen haben, die angemessen, ja mehr noch notwendig für diesen Zustand hier ist – da man ja auch ohne Wasser kein Brot machen kann – ,nehmen wir auch die Speise im Brot und im Mischwein¹²⁹ zu uns, da diese Dinge hervorragend zu jenem Leben passen und uns fort dauern lassen. Und in dieser Welt werden wir hinreichend in die Lage versetzt, durch die geeigneten Sinnbilder (τύποι μυστικοί) empfangen am Leben zu bleiben“¹³⁰. Theodor führt weiter aus und unterstreicht damit die Gegenwart Christi in der Eucharistie: „Als er uns das Brot gab, hat er eben nicht gesagt: ‚Dies ist das Symbol (τύπος) meines Leibes‘, sondern: ‚Dies ist mein Leib‘. Und ebenso hat er vom Kelch eben nicht gesagt: ‚Dies ist das Symbol (τύπος) meines Blutes‘, sondern: ‚Dies ist mein Blut‘. Denn er wollte, dass wir, sobald sie (sc. Brot und Wein) diese Gnade und das Kommen des Geistes empfangen hatten, eben nicht auf ihre Natur (φύσις) blicken, sondern sie als den Leib und das Blut unseres Herrn empfangen. Denn auch dem Leib unseres Herrn eignete nicht von Natur aus (φυσικῶς) die Unsterblichkeit und die Gabe der Unsterblichkeit¹³¹, vielmehr war es der Heilige Geist, der sie ihm gab, und durch die Auferstehung von den Toten empfing er die Verbindung mit der göttlichen Natur (θεία φύσις) und wurde unsterblich und zum Urheber der Unsterblichkeit für andere“¹³².

Theodor fährt fort: „Wenn aber die Natur (φύσις) des lebensschaffenden Geistes den Leib unseres Herrn, der nicht von Anfang von derartiger Natur (φύσις) war, so gemacht

¹²⁶ *In ep. I ad Cor.* h. 27,4 (PG 61, 230); vgl. *de prod. Iudae* h. 1,6 (PG 49, 380).

¹²⁷ *In diem natalem* 7 (PG 49, 361): τοῦ Θεοῦ δὲ καλοῦντος ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ τράπεζαν, καὶ τὸν ἑαυτοῦ προστιθέντος Υἱὸν.

¹²⁸ ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors“, 272: Theodors „ganze Lehre von der Eucharistie beruht auf der kategorischen Behauptung der Gegenwart Christi in der Eucharistie“.

¹²⁹ *Hom.* 16,8 (FC 17/2, 392). In *Hom.* 15,14 (FC 17/2, 398) hält Theodor fest, dass es allgemeiner Brauch (νόμος) sei, den Wein mit Wasser gemischt zu trinken. Chrysostomos polemisiert in *ev. Mt.* h. 82,2 (PG 58, 740) gegen Ebioniten etc. die Wasser statt Wein nehmen, er betont, es müsse Wein sein. Ist davon auszugehen, dass Chrysostomos ebenfalls gemischten Wein verwendet hat? GEORG KRETSCHMAR, „Abendmahl III/1“, 75: Judenchristen und Enkratiten als Aquarier; GERARD ROUWHORST, „L’usage et non-usage de vin,“; weitere Stellen bei McGowan, *Ascetism* bei Anm. 11.

¹³⁰ *Hom.* 15,8 (FC 17/2, 393).

¹³¹ *Hom.* 15,10 (FC 17/2, 394); Tonneau-Devresse übersetzen: “l’immortalité et le (pouvoir de) donner l’immortalité“, Théodore de Mopsueste, *Les Homélie catéchétiques*, 475.

¹³² *Hom.* 15,10 (FC 17/2, 393f.); vgl. auch *frg. ad Mt* 26,26 (JOSEPH REUSS, *Matthäuskomentare* 133f). Trotz des Wortlautes dieser Stellen sah de Vries in Theodor einen frühen Vertreter nestorianischer Irrlehre. Theodor habe zwar die traditionelle Sprechweise verwendet, habe aber letztlich im eucharistischen Brot nur ein Symbol gesehen. WILHELM DE VRIES, „Der ‘Nestorianismus’ Theodors“, 137f.. Diese traditionell katholische Sicht korrigiert BRUNS in einer Anmerkung zu *Hom.* 15,10 (FC 17/2, 393). Er formuliert: „Denn die Eigenschaft des Theodorschen Typusbegriffs besteht nicht zuletzt darin, dass er kein ‘leeres Zeichen’ meint, sondern eine verborgene, dem menschlichen Zugriff entzogene himmlische Realität“.

hat, dann dürfen auch wir, die wir die Gnade des Heiligen Geistes durch die sakramentalen Sinnbilder

(τύποι μυστικοί) empfangen haben, das Vorgesetzte nicht mehr als Brot und Kelch betrachten, sondern als Leib und Blut Christi, die die Herabkunft der Gnade des Geistes verwandelt¹³³. Auch Johannes spricht mehrfach davon, dass der Heilige Geist die Verwandlung der Gaben bewirkt¹³⁴, aber er kann das auch den Einsetzungsworten zuschreiben¹³⁵.

2.6. Opfer¹³⁶

Theodor eröffnet seine erste Homilie zur Eucharistie mit den Worten: „Vor allem muss man dies wissen, dass wir das, was uns als Nahrung dient, als ein gewisses Opfer vollziehen. Aufgabe des Priesters des Neuen Bundes ist es nämlich, dieses Opfer darzubringen, durch das der Bestand des Neuen Bundes sichtbar wird“¹³⁷. Er führt weiter aus: „Es ist also klar, dass dies ein Opfer ist, ohne dass es etwas Neues wäre noch dass der Priester sein eigenes (Werk) vollziehen würde. Vielmehr ist es das Gedächtnis des wahren Opfers. Da er (der Priester) in Sinnbildern (τύποι) und in Zeichen (σημεῖα) die himmlischen Dinge vollzieht, ist dieses Opfer notwendig eine Offenbarung jener Dinge“¹³⁸. Damit setzt Theodor eine bleibende Analogie zwischen dem Opfer Christi und dem eucharistischen Opfer der Kirche¹³⁹. Johannes Chrysostomos schliesst seinerseits das erlösende Handeln Christi am Kreuz und sein erlösendes Wirken heute zusammen: „Was er am Kreuz nicht litt, das leidet er beim Opfer um deinetwillen, und er lässt sich brechen, um alle zu sättigen“¹⁴⁰. Für Theodor vollzieht der Priester gleichsam im Bild (εἰκόν) jenen unaussprechlichen Opferdienst¹⁴¹. Vor der Darbringung des Opfers durch den Priester ruft der Diakon: „Blicket auf das Opfer!“¹⁴². Johannes Chrysostomos findet dramatische Worte: „Denn wenn du siehst, wie der Herr geopfert (τεθυμένον) daliegt und wie der Priester vor dem Opfer steht und betet und wie alle mit jenem kostbaren Blute gerötet werden: glaubst du da noch, unter Menschen zu sein und auf Erden zu weilen?“¹⁴³.

2.6.1. Realismus der Aussagen

Die chrysostomischen Aussagen zur Eucharistie sind geprägt von einem starken Realismus. Harnack hat seiner Verwunderung Ausdruck gegeben: „Chrysostomos hat sich

¹³³ Hom. 15,11 (FC 17/2, 395); s. BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 351–355; zur Epiklese s. auch Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* V,7 (FC 7, 150–152). Ferner RÖWEKAMP in FC 7, 47.

¹³⁴ *De coemeterio et de cruce* 3 (PG 49, 397f.); *de sac.* III,4 (SC 272, 146); VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 321; *de s. Pentecoste* h. 1,4 (PG 50, 458f.); *in ep. I ad Cor.* h. 24,5 (PG 61, 204); *in ev. Joh.* h. 45,2 (PG 59, 253).

¹³⁵ *In ep. II ad Tim.* h. 2,4 (PG 62, 612); *de prod. Judae* h. 1,6 (PG 49, 380); h. 2,6 (PG 49, 389f.); s. oben unter 2.3.3.

¹³⁶ ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors“, 272; REINE, *The Eucharist Doctrine*, 55–72.

¹³⁷ Hom. 15, Ordo, (FC 17/2, 387).

¹³⁸ Hom. 15,15 (FC 17/2, 399).

¹³⁹ Zur Formulierung BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 361.

¹⁴⁰ *In ep. I ad Cor.* h. 24,2 (PG 61, 200).

¹⁴¹ Hom. 15,20 (FC 17/2, 405); *hom.* 15,25 (FC 17/2, 408).

¹⁴² Hom. 15,44 (FC 17/2, 419f.).

¹⁴³ *De sac.* III,4 (SC 272, 142–144).

selbst vor den verwegensten und schauderhaftesten Ausdrücken nicht gescheut¹⁴⁴. Johannes gebraucht auffallend häufig Wörter wie φρικτός, φρικώδης, φρίσσειν, um den Gefühlen Ausdruck zu geben, die die Gegenwart Christi weckt¹⁴⁵. Er erwägt: „Die Jünger hätten bei seinen Worten sagen können: ‚Wie? Wir sollen Blut trinken und Fleisch essen?‘ Das hätte sie dann ganz ausser Fassung gebracht (denn als er darüber bloss mündlich sich äusserte, hatten sich viele schon an seinen Worten gestossen). Um sie also vor der Bestürzung zu bewahren, trank er zuerst selbst und führte sie ohne Beunruhigung in die Teilnahme an den Geheimnissen ein. Das ist die Erklärung dafür, dass er sein eigenes Blut trank“¹⁴⁶.

Theodor verwendet in seinen der Eucharistie gewidmeten Homilien diese Begrifflichkeit auch, allerdings nicht in der direkten, irritierenden Weise des Chrysostomos, sondern gewissermassen abstrakter. Hier zeigt sich auch eine theologische Differenz zwischen den beiden. Aussagen des grossen Redners Goldmund wie die eben zitierte oder die fast unerträgliche Sequenz aus den Homilien zum ersten Timotheusbrief¹⁴⁷ finden sich bei Theodor nicht. Die Vorstellung, der Mensch könne in der Eucharistie Gott selber essen, wird von ihm ausdrücklich verworfen¹⁴⁸. Theodor kann vom „schaudererregenden Dienst“, den schauderregenden Dingen und dem heiligen und furchtgebietenden Leib sprechen¹⁴⁹. In seiner 16. Homilie sagt er: „Mit einem gewissen Gefühl natürlicher Mutterliebe sorgte er dafür, dass er uns mit seinem eigenen Leib ernährte. Unter beiderlei Gestalt hat er uns beides vor Augen geführt: das Brot und den Kelch, das heisst seinen Leib und sein Blut, durch die wir die Speise der Unsterblichkeit essen und durch die uns die Gnade des Heiligen Geistes zuströmt und uns ernährt, um uns in der Hoffnung auf Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zu festigen“¹⁵⁰. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Johannes und Theodor auch von der Taufe in sehr realistischer Weise sprechen¹⁵¹. In der 50. Homilie zum Matthäusevangelium sagt der erste: „Wenn du getauft wirst, ist es ja auch nicht der Priester, der dich tauft, sondern Gott ist es, der mit unsichtbarer Macht dein Haupt hält“¹⁵².

2.7. Eucharistie als geistliche Speise

„Der gebräuchlichste Ausdruck für die Eucharistie bei Theodor ist der der göttlichen Speise“¹⁵³. Die Soteriologie Theodors ist pneumatisch bestimmt, das findet seinen Aus-

¹⁴⁴ *Dogmengeschichte* II, 462.

¹⁴⁵ Zum Nachstehenden s. BRÄNDLE, *Matth.* 25,31–46. Zu den Begriffen φρίττω, φρικτός, φρικώδης s. das Register bei VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, 559; Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* V, 4,9 (FC 7, 148.152).

¹⁴⁶ *In ev. Mt.* h. 82,1 (PG 58, 739).

¹⁴⁷ *In ep. I ad Tim.* h. 15,4 (PG 62, 586), s. Anm. 119.

¹⁴⁸ *Comment. In Evang. Joannis* VI, 57, (CSCO 116, 107); dazu Bruns FC 17/2, 286).

¹⁴⁹ Hom. 15, 20.24.25 (FC 17,2, 405.407.409). Die für das Eucharistieverständnis beider Bischöfe wichtigen Termini der Furcht und der Scheu bezeichnen die für die antiochenische Theologie zentrale Überzeugung des unendlichen Abstands zwischen der Erhabenheit Gottes und dem sündigen Menschen. Zum Hintergrund des plötzlich einsetzenden massierten Auftretens dieser Termini in solchen Texten, die als Zeugen der Liturgie antiochenischen Typs um das Jahr 380 gelten können s. auch RITTER, *Charisma* 100f.

¹⁵⁰ Hom. 16,25 (FC 17/2, 441).

¹⁵¹ Hom. 14,15f. (FC 17/2, 373–375).

¹⁵² *In ev. Mt.* h. 50,3 (PG 58, 507); s. oben unter 2.1.

¹⁵³ BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 346.

druck in der engen Verbindung, die er zwischen Taufe und Eucharistie setzt. In der 15. Homilie sagt er: „Sobald wir nämlich jene wahre Geburt durch die Auferstehung erhalten haben, empfangt ihr eine andere, über das Wort erhabene Nahrung und werdet dann ganz offenkundig mit der Gnade des Heiligen Geistes genährt¹⁵⁴“, und führt den Gedanken weiter: „Da wir aber jetzt durch die Taufe in der Hoffnung auf jene erwartete Geburt gewissermassen sinnbildlich (τυπικῶς) geboren werden, ist für uns unbedingt eine Speise erforderlich, die zu diesem Leben passt, die uns gewissermassen sinnbildlich (τυπικῶς) mit der Gnade des Heiligen Geistes ernährt¹⁵⁵. Im gleichen Zusammenhang spricht Theodor von der Speise der Unsterblichkeit: „Da wir durch den Tod unseres Herrn Jesus Christus eine sakramentale (μυστικός) Geburt empfangen haben, ziemt es sich für uns durch eben diesen Tod auch die sakramentale (μυστικός) Speise der Unsterblichkeit zu empfangen¹⁵⁶. Damit gewinnt Theodor eine ausgeprägt eschatologische Perspektive. So wie die Taufe die endzeitliche Auferstehung vorwegnimmt, „versinnbildlicht die Eucharistie die himmlische Gnade des Geistes, die den Auferstandenen im kommenden Äon geschenkt werden soll¹⁵⁷. Die Eucharistiefeyer hier ist Typus und Abbild der himmlischen Liturgie¹⁵⁸. Christus ist in den Himmel aufgefahren und vollzieht dort für uns den Gottesdienst. Er zieht uns mit allen Mitteln gemäss seiner Verheissung dorthin (vgl. Joh 12,32)¹⁵⁹. Für Theodor ist der in der Kirche stattfindende schaudererregende Dienst ein Bild (εἰκόν) für den Dienst jener unsichtbaren Mächte¹⁶⁰.

Johannes Chrysostomos spricht in seiner 14. Homilie zum Epheserbrief von der Gesellschaft der Cherubim und Seraphim, in der wir uns bei der Feier der Eucharistie befinden¹⁶¹ und formuliert: „Schon in diesem Leben macht dir dieses Geheimnis (sc. die Eucharistie) die Erde zum Himmel¹⁶². Die Eucharistie ist die Quelle des Lebens¹⁶³. Sie ist die Nahrung auf unserem Lebensweg¹⁶⁴.

2.8. Ethische Implikationen der Eucharistie. Eucharistie und christliches Leben

Theodor von Mopsuestia betont in seiner 16. Katechetischen Homilie: „Deswegen müsst ihr als solche, die ihr die Heiligkeit der Taufe empfangen habt und allein diese Speise empfangt, die Erhabenheit dieser Sache erkennen und das, was ihr seid, da ihr dieser heiligen Speise gewürdigt worden seid. Deswegen müsst ihr durch guten Lebenswandel in euch das gegebene Geschenk festigen, damit ihr, indem ihr nach Kräften einen Lebenswandel führt, der dessen, was euch geschenkt wurde, würdig ist und diese Speise empfan-

¹⁵⁴ Hom. 15,2 (FC 17/2, 388).

¹⁵⁵ Hom. 15,3 (FC 17/2, 388f.).

¹⁵⁶ Hom. 15,6 (FC 17/2, 391); s. auch Hom. 15,18 (FC 17/2, 403). Zur Eucharistie als φάρμακον bzw. τροφή τῆς ἀθανασίας s. REINE, *The Eucharist Doctrine*, 35–39; ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors“, 271; IGNACIO OÑATIBIA, „La vida cristiana“, 117: die Eucharistie ist „alimento de inmortalidad“.

¹⁵⁷ BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 347.

¹⁵⁸ ABRAMOWSKI, *Zur Theologie Theodors*, 272, Theodor, Hom. 15,21 (FC 17,2) 405.

¹⁵⁹ Hom. 15,16 (FC 17/2, 401); JOSEPH LÉCUYER, „Le sacerdoce chrétien“, 490: Christus ist der Repräsentant der auferstandenen und verherrlichten humanité.

¹⁶⁰ Hom. 15,21 (FC 17,2, 405).

¹⁶¹ *In ep. ad Eph.* h. 14,4 (PG 62,104).

¹⁶² *In ep. I ad Cor.* h. 24,5 (PG 61, 205).

¹⁶³ *In ep. I ad Cor.* h. 28,1 (PG 61, 233).

¹⁶⁴ Eucharistie als Viaticum: DEVREESE, *Essai*, 123–124; Johannes Chrysostomos, *in ep. I ad Cor.* h. 28,1 (PG 61, 233).

gen könnt, die sich für euch schickt¹⁶⁵. In der 15. Homilie ermahnt er seine Gemeinde: „Denn es passt für die, die einen kirchlichen Leib bilden, nicht, den Glaubensbruder für hassenswert zu halten, der durch dieselbe Geburt zu dem einen Leib gekommen ist und von dem wir glauben, dass er in gleicher Weise Glied unseres Herrn Jesus Christus ist und der sich auch mit derselben Speise vom geistlichen Tisch nährt, weswegen auch unser Herr gesagt hat: Jeder, der seinem Bruder grundlos zürnt, soll dem Gericht verfallen“. In der Fortsetzung verweist Theodor auf Mt 5,23f.¹⁶⁶. Das christliche Leben ist für Theodor τύπος der himmlischen Realitäten und besteht in der Teilnahme am Gottesdienst, an der Liturgie, an der Eucharistie¹⁶⁷. Theodor ist Realist genug, um zu wissen, dass seine Gemeindeglieder sich im Alltag nicht immer bewähren. Seelsorgerlich hält er fest: „Die Sünden, die aus menschlicher Schwachheit begangen werden, sind nicht geeignet, uns von der Teilhabe (κοινωνία) an den heiligen Geheimnissen (μυστήρια) auszuschliessen¹⁶⁸.

Für Johannes Chrysostomos ist der Zusammenhang zwischen Eucharistie und sozialer Verantwortung entscheidend¹⁶⁹. In einer Homilie zum Epheserbrief sagt er: „Durch den Glauben ist die Sklavin deine Schwester geworden“. Darum sollst Du auf sie acht geben. „Das geht doch zu weit, sagst du; ich soll auf sie achtgeben? O wie unvernünftig! Warum denn, ich bitte dich, willst du nicht auf sie achtgeben? Hat sie nicht so gut eine Seele wie du? Ist sie nicht derselben Gnaden von Gott gewürdigt worden wie du? Geniesst sie nicht von demselben Tisch wie du? Hat sie nicht an demselben Adel Anteil wie du?“¹⁷⁰. In einer anderen Predigt hält Chrysostomos fest: „Die Zunge, die den Leib Gottes berührt hat, soll kein bitteres, hartes Wort entsenden“¹⁷¹.

Johannes ermahnt seine Gemeinde, zu hören „wessen wir gewürdigt worden sind. Hören wir es und erschauern (φρίξωμεν) wir! Christus hat uns erlaubt, mit seinem heiligen Fleisch uns zu sättigen; sich selbst hat er als Schlachtopfer (ἑαυτὸν παρέθηκε τεθυμέ- νον) hingegeben. Wie können wir uns also rechtfertigen, wenn wir trotz dieser erhabenen Speise doch so viele und so schwere Sünden begehen? wenn wir das Lamm (ἀρνίον) essen und zu Wölfen werden? Wenn wir vom Lamm uns nähren und dann gleich Löwen zu rauben anfangen? Dieses Geheimnis verlangt ja, dass wir nicht bloss von Raub, sondern auch von blosser Feindschaft uns vollkommen freihalten. Dieses Geheimnis (der Eucha-

¹⁶⁵ Hom. 16,23 (FC 17/2, 437). ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia“, 272 formuliert treffend: „Wer in die himmlischen Mysterien eingeweiht worden ist und von der Unsterblichkeit kosten durfte, muss seinen Lebenswandel den Regeln anpassen, die im Himmel gelten“.

¹⁶⁶ Hom. 15,40 (FC 17/2, 417); vgl. Johannes Chrysostomos *Adv. Iud.* Or. 2,3 (PG 48, 860). Mit dem leicht verkürzten Zitat von Matt 5,23f. setzt Oratio 2 nach der grossen Lücke neu ein. WENDY PRADELS/RUDOLF BRÄNDLE/MARTIN HEIMGARTNER, „Das bisher vermisste Textstück“, 48. Ferner Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* V,4 (FC 7, 148).

¹⁶⁷ ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia“, 293; OÑATIBIA hat das mit dem Titel seines Aufsatzes schön formuliert: „La vida cristiana, tipo de las realidades celestes“; s. auch JEAN NOWAK, *La relation entre la célébration des mystères et la vie chrétienne d'après les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*.

¹⁶⁸ Hom. 16,33 (FC 17/2, 447). In *hom.* 16,39 (FC 17/2, 452) ist die Rede von einer grossen Sünde, die von der Eucharistie ausschliesst. Theodor macht aber keine präziseren Angaben dazu.

¹⁶⁹ Zum folgenden Abschnitt s. BRÄNDLE, *Matth.* 25,31–46, 292–299; BORIS BOBRINSKOY, „L'esprit du Christ“, 272–279.

¹⁷⁰ *In ep. ad Eph.* h. 15,3 (PG 62, 110).

¹⁷¹ *In ep. I ad Tim.* h. 6,2 (PG 62, 531).

ristie) ist eben ein Geheimnis des Friedens (Καὶ γὰρ εἰρήνης ἐστὶ μυστήριον τοῦτο τὸ μυστήριον)¹⁷².

Im Verlauf der Auslegung von Röm 12,13 stellt Johannes Chrysostomos eine Reihe rhetorischer Fragen: „Wie kannst du noch um Sündenvergebung beten, der du einen Menschen, der nicht (gegen dich) gesündigt hat, schmähst, ihn für seinen Hunger und seine grosse Not strafst und alle Raubtiere in den Schatten stellst durch deine Rohheit ... Wie kannst du nur das heilige Opferbrot empfangen mit einer von Menschenblut gerötenen Zunge? Wie kannst du nur den Friedenskuss geben mit einem von Hass geschwollenem Munde“¹⁷³?

Besonders eindrücklich ist, dass Johannes Chrysostomos von der Gegenwart Christi in den notleidenden Menschen ebenso realistisch redet wie von seiner Gegenwart in den eucharistischen Elementen¹⁷⁴. Er kann die zwei Weisen der heutigen Gegenwart Christi im gleichen Zusammenhang aussagen. „Höret, ihr Eingeweihten. Wenn du gespeist werden sollst, so hält er sein Fleisch nicht für zu kostbar für dich. Wenn du getränkt werden sollst, so versagt er dir dein Blut nicht, er gibt sie rückhaltlos hin. Du aber gibst ihm weder Brot noch Trank“¹⁷⁵. In einer Predigt zum Matthäusevangelium verbindet er die Einsetzungsworte mit Mt 25,31–46. „Derselbe, der gesagt hat: ‚Dies ist mein Leib‘ und durch das Wort die Tatsache bekräftigt, derselbe hat auch gesagt: ‚Ihr habt mich hungern gesehen, und habt mich nicht genährt‘ und ‚Was ihr einem von diesen Geringsten nicht getan habt, habt ihr auch mir nicht getan“¹⁷⁶. In einer weiteren Predigt zum ersten Evangelium spricht er von den Gaben Christi. „Er hat dich zu seinem Mahl gerufen, er hat dich in sein Haus eingeführt, dich in deiner Nacktheit bekleidet, er hat dir seinen eigenen Kelch zum Trinken gereicht, den Geist zur Labung gegeben. Warum handelst du an ihm, der dir in den Armen entgegentritt, nicht ebenso?“¹⁷⁷. Eine eindringliche Ermahnung, die Johannes Chrysostomos an seine Auslegung von 1. Kor 11 anschliesst, beendet er mit den Worten: „Daher ermahne ich euch, lasset uns, um uns nicht das Gericht zuzuziehen, Christum speisen, tränken, bekleiden; dadurch werden wir jenes Tisches würdig“¹⁷⁸.

In der unablässigen Ermahnung seiner Gemeinde zur Hilfe an die Armen macht Johannes einen weiteren kühnen Schritt. Er legt den Hörern nah, ihre Gabe nicht den Vorstehern der Kirche zur Verteilung an die Armen zu übergeben, sondern das mit eigenen Händen zu tun. „Werde du selbst der Verwalter (οἰκονόμος) deines Vermögens! Die Nächstenliebe und die Gottesfurcht geben dir die Weihe dazu“ (αὐτὴ σε χειροτονεῖ ἡ φιλανθρωπία, ὁ τοῦ θεοῦ φόβος)¹⁷⁹. In einer anderen Predigt spricht er von der Priesterwürde, die die Liebe dem Helfenden verleiht (ἡ φιλανθρωπία ταύτην σοι δίδωσι τὴν ἱερωσύνην)¹⁸⁰. Der Barmherzige trägt nicht den Ornat des alttestamentlichen Priesters, aber das Kleid der Philantropia ist heiliger als jedes heilige Gewand. Dieser Priester opfert am Altar, der schauererregender ist als der Altar der Kirche; denn dieser nimmt wohl den

¹⁷² In ev. Mt. h. 50,3 (PG 58, 508).

¹⁷³ In ep. ad Rom. h. 22 (21),5 (PG 60, 608).

¹⁷⁴ Dazu BRÄNDLE, *Matth.* 25,31- 46, 291–294.

¹⁷⁵ In *illud: vidua eligatur* 16 (PG 51, 337).

¹⁷⁶ In ev. Mt. h. 50,3 (PG 58, 508).

¹⁷⁷ In ev. Mt. h. 45,2 (PG 58, 474).

¹⁷⁸ In ep. I ad Cor. h. 27,5 (PG 61, 232).

¹⁷⁹ In ep. I ad Tim. h. 14,3 (PG 62, 574).

¹⁸⁰ In ep. I ad Cor. h. 43,1 (PG 61, 368f).

Leib des Herrn auf, jener aber ist selbst der Leib des Herrn. Der lebendige Altar des Leibes Christi ist überall in der Stadt errichtet, jeder arme Gläubige ist ein solcher Altar¹⁸¹. Noch deutlicher von Mt 25,31–46 her geprägt ist ein Abschnitt der 45. Matthäushomilie. Der Barmherzige hält den Becher, aus dem Christus trinkt. Eigentlich ist es nur dem Priester erlaubt, den Kelch zu reichen, sagt Chrysostomos. „Ich aber“, Chrysostomos beruft sich für die folgende kühne Aussage auf die Autorität Christi und lässt ihn direkt zu Worte kommen, „schaue gar nicht so genau darauf; wenn du mir den Kelch reichst, nehme ich ihn an; und wenn du auch ein Laie bist: *κᾶν λαϊκὸς ἦς* weise ich ihn nicht zurück. Auch verlange ich nicht dasselbe zurück, was ich gegeben habe, denn ich will ja nicht Blut, sondern nur frisches Wasser“¹⁸².

3. Summary

Die antiochenischen Priester Johannes und Theodor, in etwa gleich alt, geschult bei Libanius und Diodor, von Bischof Flavian zu Priestern geweiht, befreundet seit diesen Jahren, sind beide geprägt von der antiochenischen Theologie, die auch in ihrem Verständnis der Eucharistie Ausdruck findet. Theodor überliefert uns mit den Homilien 15 und 16 der Katechetischen Homilien grosse Teile der zu seiner Zeit in Mopsuestia, wohl auch in Antiochien üblichen Liturgie der Eucharistie. Johannes gibt in seinen zahlreichen Homilien und weiteren Schriften Kenntnis von einzelnen Stücken dieser Liturgie, gewährt uns aber auch Einblick in viele wichtige Einzelheiten. Für beide gehören Taufe und Eucharistie zum Innersten des christlichen Glaubens und für beide ist Christus letztlich der Spender von Taufe wie auch Eucharistie. Während im Westen die Einsetzungsworte zunehmend wichtiger werden, hat für Johannes wie für Theodor die Epiklese zentrale Bedeutung. Die Teilnahme an der Feier der Eucharistie impliziert für beide Kirchenväter ein dem Glauben entsprechendes Leben. Johannes Chrysostomos gibt dieser Überzeugung eindrücklich Ausdruck, vor allem in der Verbindung von Eucharistie mit der zentralen matthäischen Perikope vom grossen Weltgericht, der Verbindung von Leiden Christi am Kreuz, seinem erneuerten Opfer in der Eucharistie und seiner Präsenz im notleidenden Mitmenschen.

Bibliographie

Quellen

- Saint Basile, *Lettres*, éd. YVES COURTONNE, T. I–III, Paris 1957–1966.
 Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, éd. AUGUSTE PIÉDAGNEL, SC 126, Paris 1966.
 Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen*, *Fontes Christiani* 7, Hrsg. GEORG RÖWEKAMP, Freiburg i. B. 1992.
 Johannes Chrysostomos, *A Théodore*, éd. JEAN DUMORTIER, SC 117, Paris 1966.
Testamentum Domini Jesu Christi nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit J. EPHRAEM II RAHMANI, Patriarcha Antiochenus Syrorum, Moguntiae sumptibus Franciscani Kirchheim 1899.
 Theodor von Mopsuestia, *De incarnatione*: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe, Hrsg. TILL JANSEN, *Patristische Texte und Studien* 65, Berlin 2009.

¹⁸¹ *In ep. II ad Cor.* h. 20,3 (PG 61, 539f.).

¹⁸² *In ev. Mt.* h. 45,3 (PG 58, 474f.).

- Théodore de Mopsueste, *Les Homélie catéchétiques*. Traduction, Introduction, Index par TONNEAU, RAYMOND en collaboration avec ROBERT DEVRESSE, Studi e Testi 145, Città del Vaticano 1949.
- Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, Fontes Christiani 17/1.2, Hrsg. PETER BRUNS, Freiburg i. B. 1994.
- Theodore of Mopsuestia, *The Commentaries on the Minor Epistles of Paul*, translated with an Introduction by ROWAN A. GREER, SBL, Writings from the Greco-Roman World 26, Leiden 2011.
- Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli*, ed. JACQUES-MARIE VOSTÉ, CSCO 115–116 = Script. Syri 62–63, Louvain 1940, 108.
- Liturgies Eastern and Western 1: Eastern Liturgies*, ed. FRANK EDWARD BRIGHTMAN, Oxford 1967 (1896).
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, hrsg. JOSEPH REUSS, TU 61, Berlin 1957.
- Pseudochrysostomus: JOSÉ AMÉRICO DE ALDAMA, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965

Studien

- ABRAMOWSKI, LUISE, „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia“, in: ZKG 72, 1961, 263–293.
- AMANN, EMILE, „Théodore de Mopsueste“, in: DThC 15/1, 1949, 235–237.
- BAUR, CHRYSOSTOMUS, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 Bde, München 1929–30.
- BETZ, JOHANNES, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I,1, Freiburg i. B. 1955.
- *Eucharistie in der Schrift und Patristik* in HDG IV, 4a, Freiburg 1979.
- BISHOP, EDMUND, „Fear and awe attaching to the Eucharist service“, in RICHARD HUGH CONNOLLY (Ed.), *The Liturgical Homilies of Narsai*, TaS VIII,1, Cambridge 1909, 92–97.
- BOBRINSKOY, BORIS, „L'esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin“, in: CHARLES KANNENGIESSER (éd.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du Colloque de Chantilly 22–24 September 1974, Paris 1975, 247–279.
- BOUSSAC, MARIE-FRANÇOISE (éd.), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*, Topoi, suppl. 5, 2004.
- BRÄNDLE, RUDOLF, *Matth. 25,31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos*, BGBE 22, Tübingen 1979.
- *Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformator – Märtyrer*, Stuttgart 1999.
- „Johannes Chrysostomus I“, in: RAC 18, 1997, 426–503.
- „Johannes Chrysostomos: Die zehn Gaben (τιμαί oder δωρεά) der Taufe“ in: DAVID HELLHOLM et al. (Hrsg.) *Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe*, BZNW 176/II, Berlin 2011, 1233–1252.
- BROWN, PETER, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1991.
- BRUNS, PETER, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, CSCO 549, Löwen 1995.
- „Theodor von Mopsuestia“ in: TRE 33, 2002, 240–246.
- CARTER, ROBERT E., „Chrysostom's ad Theodorum lapsus and the early chronology of Theodore of Mopsuestia“, in VigChr 16, 1962, 87–101.
- CAVALLERA, FERDINAND, *Le schisme d'Antioche (IV^e – Ve Siècle)*, Paris 1905.
- DANIÉLOU, JEAN, *Liturgie und Bibel*, München 1963.
- DAY, JULIETTE, „The Eucharist in Jerusalem: A Brief Survey of Some Problems and Content of the Eucharistic Prayers of the Mystagogical Catecheses“ in diesem Band, 1143–1163.
- DEVRESSE, ROBERT, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 141, Città del Vaticano 1948, 1977.
- DE VRIES, WILHELM, „Der ‚Nestorianismus‘ Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre“, in: OCP VII, 1941, 91–148.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, „Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie“, in: AuC 3, 1975, 231–244.
- „Die Signierung des eucharistischen Brotes mit dem eucharistischen Wein bei den syrischen Marcioniten und in der syrischen Liturgie des vierten Jahrhunderts nach einem Zeugnis Ephräms des Syrers“, in: AuC 5, 1976, 275–281.
- DREWERY, BENJAMIN, „Antiochien II“, in: TRE 33, 109–111.
- EL-KOURY, NABIL, „Der Mensch als Gleichnis Gottes. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia“, in: OrChr 74, 1990, 62–71.

- ELTESTER, WALTHER, „Die Kirchen Antiochias im vierten Jahrhundert“, in: ZNW 36, 1937, 251–286.
- FITTKAU, GERHARD, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Theophaneia 9, Köln-Bonn 1953.
- GERBER, SIMON, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum, Studien zu den katechetischen Homilien*, (SVigChr II), Leiden 2000.
- HARNACK, ADOLF, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I*, Tübingen 19094, Darmstadt 1990.
- HAUSAMMANN, SUSANNE, *Das lebenschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- KANNENGIESSER, CHARLES, „Le mystère pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome“, in: CHARLES KANNENGIESSER (éd.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du Colloque de Chantilly 22–24 September 1974, Paris 1975, 221–246.
- KELLY, JOHN NORMAN DAVIDSON, *Golden Mouth. The story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, London 1995.
- KLINGHARDT MATTHIAS, (Hrsg. et al.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum = Meals and religious identity in early Christianity*, TANZ 56, Tübingen 2012.
- KONDOLEON, CHRISTINE, Ed., *Antioch. The Lost City*, Princeton 2000.
- KRETSCHMAR, GEORG, „Abendmahl III/1. Alte Kirche“, in: TRE 1, 1977, 59–89; Abendmahlsfeier I, in: TRE 1, 1977, 229–278.
- LÉCUYER, JOSEPH, „Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste“, in: RSR 36, 1949, 481–516.
- LIEZMANN, HANS, „Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia“ in: SPAW.HW 1933, 915–936.
- VON LILIENFELD, FAIRY, *Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilien-Liturgie im Anhang*, Hefte A–C, Oikonomia 2, Erlangen 1979.
- LOCHBRUNNER, MANFRED, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*, Hereditas 5, Bonn 1993.
- MACDONALD, NATHAN, (Hrsg.), *Decisive Meals. Table politics in Biblical Literature*, Library of New Testament studies, London 2012.
- MCLEOD, FREDERICK G., *Theodore of Mopsuestia*, The Early Church Fathers 6, London 2009.
- MAYER WENDY/ALLEN, PAULINE, *The churches of Syrian Antioch (300–638 CE)*, Leuven 2012.0
- NAEGLE, AUGUST, *Die Eucharistielehre des Heiligen Joh. Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae*, Strassburg 1900.
- NOWAK, JEAN, *La relation entre la célébration des mystères et la vie chrétienne d'après les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Rom 1968.
- OÑATIBIA, IGNACIO, „La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia“, in: Scriptorium Victorienne I, 1964, 100–133.
- VAN DE PAVERD, FRANS, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, Orientalia Christiana Analecta 187, Rom 1970.
- PRADELS, WENDY/BRÄNDLE, RUDOLF/HEIMGARTNER, MARTIN, „Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, Adversus Iudaeos, Oratio 2“, in: ZAC 2, 2001, 23–49.
- PROBST, FERDINAND, „Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus dargestellt“ in: ZKTh 7, 1883, 250–303.
- RADDATZ, ALFRED, „Theodor von Mopsuestia“ in: MARTIN GRESCHAT (Hsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte, Alte Kirche II*, Stuttgart 1993, 167–177.
- REINE, FRANCIS JOSEPH, *The eucharist doctrine and liturgy of the mystagogical catecheses of Theodor of Mopsuestia*, Washington (D.C.) 1942.
- RILEY, HUGH M., *Christian Initiation. A comparative study of the interpretation of the Baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, SCA 17, Washington 1974.
- RITTER, ADOLF MARTIN, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomus und seiner Zeit*. Göttingen 1972.
— „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: CARL ANDRESEN et al., *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, HDThG Bd. 1, Göttingen 1992, 99–283.

- ROUWHORST, GERARD, „L'usage et non-usage de vin“ in *Rites de communion*, ed. ANDRÉ LOSSKY; Conférences Saint-Serge. Semaine d'études liturgiques; Città del Vaticano 2010, 229–41.
- „Frühchristliche Eucharistiefiern: Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge“ in diesem Band, 771–786.
- SCHÄUBLIN, CHRISTOPH, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Theophaneia 23, Köln-Bonn 1974.
- SOLER, EMMANUEL, *Le Sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, BAH 176, Beyrouth 2006.
- TAFT, ROBERT F., *A history of the liturgy of St. John Chrysostom*, 4 Bände, Rom 1978–2008.
- THEOBALD, MICHAEL, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns – eine biblisch-frühkirchliche Besinnung*, Neukirchen-Vluyn 2012.
- UTHEMANN, KARL HEINZ, „Johannes Chrysostomus“, in: BBKL 3, 1992, 305–326.
- WALLACE-HADRILL, DAVID S., *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*, Cambridge 1982.
- WESSELING, KLAUS-GUNTHER, „Theodor von Mopsuestia“, in BBKL 11, 1996, 885–909.
- WICKERT, ULRICH, *Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie*, BZNW 27, Berlin 1962.
- ZIEGENAUS, ANTON, *Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia*, Diss. München 1963.
- ZINCONI, SERGIO, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito Antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, QSMSR 1, L.U., L'Aquila – Roma 1987.

Eucharist and culture in Ambrose and Augustine

Allan D. Fitzgerald

Abriss

Die Auffassungen der Eucharistie bei Ambrosius und Augustinus wurden oft unter der Perspektive späterer Lehrkontroversen behandelt. In diesem Beitrag geht es indes darum, die Aussagen über die Eucharistie beider in der damaligen Situation (in Mailand bzw. Hippo nicht genau die gleiche) und in der Erfahrung der zwei Kirchenväter fest zu verankern. Dabei zeigt es sich, dass die Eucharistie bei beiden fast durchweg in ihrer Bedeutsamkeit für die Formung christlicher Identität und die Erhaltung und Vertiefung christlichen Lebens kommentiert wird. Einige Themen werden näher erläutert: bei Ambrosius die Eucharistie als Manna in der Wüste, Christus als Lebensbrot und das Thema „der berauschende Kelch“ bzw. „die nüchterne Trunkenheit“, bei Augustinus die Rolle der Eucharistie als einheitsstiftende Sakrament, als Gegenbild menschlichen Dünkels und als tägliches Mittel geistigen Wachstums.

1. Introductory remarks

A study of the Eucharist in the 21st century would be able draw upon a long history of discussions and controversies over the preceding centuries. Beginning with disagreements about the body and blood of Christ in the 9th century,¹ and continuing with various doctrinal issues that led to and fueled the upheaval of the 16th century where sacramentality itself became a reason for division among Christians, the Eucharist was at times an occasion for division. At the time of the first recorded challenges related to an understanding of the Eucharist (1 Cor 11:19), St. Paul had said that division and disagreement could stimulate the Christian community to deeper and fuller understanding. But in the time of Ambrose and Augustine, the Eucharist itself was not the focus of disagreement or heresy.

1.1. *Participants rather than observers*

The study of the way that Ambrose and Augustine spoke about the Eucharist at that time, however, still places it at the center of Christian life. But the eucharistic experience is invoked, not as problematic in itself, but as a way to frame the discussions about other

¹ For the purpose of this essay, certain eucharistic issues, such as the Docetist claims in the 2nd century addressed in the letters of Ignatius of Antioch or the question about the use of wine at Eucharist (Cyprian, *Epistle* 62) in the 3rd century are not seen as relevant.

matters of difficulty or disagreement. It was perhaps the fact that the eucharistic experience was so important that it could both be an integral part of everything Christian and be invoked as a way to clarify the meaning of the Scriptures, to correct some doctrinal understanding, or to encourage the resolution of disagreements. Rather than being the focus of discussion, in other words, the eucharistic experience was a means of unity, a necessary part of the very fabric of Christian life. As the primary action of the Christian community at prayer, the Eucharist was a prism through which the ideals of Christianity life could be identified and defended.

Neither Ambrose nor Augustine left us with a work dedicated to the Eucharist. They do preach about the meaning of the Eucharist to the newly baptized Christians in the days that followed their baptism, and those sermons are a rich source for their theology of Eucharist:² they were dedicated to an explanation of the rites that the neophytes had just celebrated, linking the rites just experienced to Christian living.³ In other places, however, the Eucharist is mentioned in more or less subtle ways. The Eucharist was used to exemplify Christian meaning or to support or enhance the meaning or importance of some other discourse, whether it was about faith in Jesus Christ,⁴ about giving to the poor,⁵ about food and drink for the soul,⁶ or about hunger for justice.⁷ In fact, the Eucharist could be brought up in almost any context where the meaning of a Scriptural text or Christian identity needed to be explained or defended.

1.2. Methodological considerations

Since the socio-cultural contexts that Augustine faced in Roman Africa were not the same as those that Ambrose faced in Milan, it will be normal to find that they speak differently about eucharistic themes and face different social issues.⁸ It is likely, for example,

² For Ambrose, see CRAIG A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, and for Augustine, see J. WILLIAM HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*. For a discussion of the *disciplina arcana*, see, for example, OTHMAR PERLER, "Arkandisziplin," 667–676; DOUGLAS POWELL, "Arkandisziplin," 1–8; VINCENZO RECCHIA, "Arcano (disciplina dell)," 315–317.

³ On the liturgy in the North African church see ROBIN M. JENSEN/J. PATOUT BURNS, "The Eucharistic Liturgy in Hippo's Basilica Major at the Time of Augustine," 335–338; MARTIN KLÖCKENER, "Euangelium: ... proclamation liturgique," 1147–1150, and, most recently, J. PATOUT BURNS/ROBIN M. JENSEN, *Christianity in Roman Africa: The Developments of its Practices and Beliefs*, 233–293.

⁴ See Ambrose, *Explanatio psalms XII*, Psalm 38, 25 where he speaks of Christ our Pasqua, and Augustine, *Confessions* 7.18.24: "I looked for a way to gain the strength I needed to enjoy you, but I did not find it until I embraced the mediator between God and humankind, the man Christ Jesus... Not yet had I embraced him, though he called out, proclaiming, I am the Way and Truth and the Life, nor had I known him as the food which, though I was not yet strong enough to eat it ..."

⁵ Ambrose, *de Nabuthae*, Augustine, *Sermon* 45.1 and 4.

⁶ Ambrose, *De Cain et Abel* 1, 5, 19 where he invites his listeners to the banquet of wisdom; Augustine, *Ep. Io. tr.* 3.1 where he speaks about Christ as our food.

⁷ RAYMOND JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*.

See, for example, *sermon* 57, 10 which might first seem to be limited to preaching but which also refers to Eucharist: "Our daily food on this earth is the word of God, which is always being served in the Churches; our wages when the work is finished is called eternal life. Again, by this daily bread of ours you can understand what the faithful receive, what you are going to receive when you have been baptized; for this too we do well to ask, and say, Give us this day our daily bread, that we may live in such a way as not to be excluded from the altar"; Augustine, *Sermon* 95.1.

⁸ Cf. VINCENT R. VASEY, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose: A Study on De Nabuthae*; JAIME GARCÍA, "L'Eucharistie, sacrement de la Communauté," 25–35.

that Ambrose's emphasis on the Eucharist as the presence of Christ was at least partially due to a desire to show that there was more to the Eucharist than educated pagans could see, and that there was more to Christ than Homoian Christians were willing to acknowledge. Ambrose writes with profound attachment to the literary and social conventions of his aristocratic upbringing – a fact about his education and experience which can make it difficult for 21st century readers to appreciate what he has to say.⁹ Klaus Zelzer said it well:

“As a member of the senatorial nobility of his time, Saint Ambrose had received the usual, excellent, literary, legal and philosophical formation in the two languages of the educated of that period. That formation gave excellent knowledge and familiarity with the ancient traditions and with the then current aspirations of this social class that was still very attached to the pagan tradition. That meant, on the one hand, an extraordinary reserve toward any confidence, whether personal or political... and, on the other hand – in reaction to the pagan aristocracy delta flowering and success of Christianity in the fourth century – a new awareness of the traditional values of the culture, philosophy and ancient pagan literature.”

Augustine, on the contrary, is quite refreshing in speaking openly and in providing historical detail; his attention to the community with which he celebrated the Eucharist was thus set in stark contrast to the experience of Donatists whose century-long separation from Catholics was firmly established by the time he was drafted as a priest. Both the number of his writings and his engagement with his contemporaries will make it possible to say much more about his socio-cultural context. Therefore, both Ambrose and Augustine sought to build up their respective communities through sound teaching, and their eucharistic experience was part of that positive movement.¹⁰

It will also be important to notice that Ambrose and Augustine were encompassed by or part of the mystery of the Eucharist, not external observers.¹¹ Speaking, therefore, as participants in the mystery which is being celebrated, they cannot be expected to provide a seemingly objective and detailed description. Some things – even though they may be of great interest to us – will be passed over in silence. That may be because it was something so well known to their readers/listeners that it did not need to be said; it may also be that some things needed to be left unspoken in those circumstances, either because of the status (catechumens or non-Christians) of their readers/listeners or because of their capacity for understanding. That also means that what they do say is set within the ordi-

⁹ KLAUS ZELZER, “L'etica di sant'Ambrogio e la tradizione stoica delle virtù,” 48: “In quanto membro della nobiltà senatoria romana del suo tempo Sant'Ambrogio aveva ricevuto l'allora consueta eccellente formazione letteraria, giuridica e filosofica in tutte e due le lingue colte, formazione che gli procurò ottima conoscenza e dimestichezza con le antiche tradizioni e con le allora attuali aspirazioni di questo ceto sociale in gran parte ancora molto attaccato alla tradizione pagana. Questo significa, da un lato, una straordinaria riservatezza verso ogni confidenza o personale o politica ..., dall'altro, quale reazione delta nobiltà pagana alla fioritura e al successo del cristianesimo nel corso del IV secolo, una nuova presa di coscienza dei valori tradizionali della cultura, della filosofia e della letteratura pagana antica.”

¹⁰ On the study of Eucharist in Ambrose, see JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, and GERARDO DI NOLA, *Cristo Eucaristia. La Vergine Madre del Signore*. On Augustine's eucharistic theology see the brief, accurate summary of some previous studies by MARIE-FRANÇOIS BERROUARD, “L'être sacramental de l'eucharistie selon saint Augustin,” 702–721, as well as MARIE-FRANÇOIS BERROUARD, “Du corps eucharistique à l'Église sainte,” 817–819; ATHANASE SAGE, “L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin,” 209–40; JOANNE MCWILLIAM, “Weaving the Strands Together: A Decade in Augustine's Eucharistic Theology,” 497–506; ALLAN D. FITZGERALD, “Augustine on Eucharist: ‘Your only son [is] my ransom price, which I eat, drink and dispense to others’ (Conf. X.43.70),” 267–80.

¹¹ Cf. PAUL VAN GEEST, *The Incomprehensibility of God*, 218.

nary experience of the faithful of that time; it was not a self-conscious effort on the part of Ambrose or of Augustine to develop a theology of the Eucharist.

2. Ambrose

Called to be bishop while at a time when he was Governor of Aemilia-Liguria, Ambrose lived at a time and in a place where Christianity was searching for its identity – especially in relation to belief in Christ and to Roman traditional religion. Changes in imperial leadership, a vocal Milanese public, and invasive pressures from the Germanic peoples added to the potential for social unrest and the need for stabilizing leadership. These several factors were subtly intertwined, making the challenge of articulating a Christian identity quite real for Ambrose who found that even those who were thought to be faithful could be a source of disappointment.¹² His pastoral efforts were centered on Christ, whether he was preaching the Word of God, preparing for baptism or dealing with civil authorities. “We teach as best we can, but he (i.e., Christ) can certainly teach better”¹³ because “the one who gives birth to a word gives birth to Christ.”¹⁴

Ambrose’s understanding of Eucharist came to the fore in indirect ways, as a part of a larger effort to give expression the Catholic identity of his community. Even when Ambrose identifies the benefits that come from the celebration of the Eucharist, similar benefits come from hearing the Word of God – a fact that suggests that his attention is on the witness of Christians rather than on an analysis of the eucharistic experience. Thus does he write:

“The just person is the image of God if, by imitating the resemblance of divine life, he scorns likeness to this world by the knowledge of God and rejects earthly pleasures by embracing the Word of God which feeds us for life – whereby we eat the body of Christ so as to be participants in eternal life.”¹⁵

The Word of God and the body of Christ have the same role: to nourish us and thereby to make it possible for us to overcome the world and participate in divine life. More concretely, Ambrose identifies the effects of acting as a Christian as including grace,¹⁶ forgiveness of sin,¹⁷ defense against temptation,¹⁸ and daily nourishment.¹⁹ All of those benefits flow from Jesus Christ, the Word of God:

“Christ is my food, Christ is my drink. God’s flesh is my food, and God’s blood is my drink. I do not have to wait for the yearly harvests to be satisfied. Christ is served to me daily. I need

¹² Ambrose, *Exp. Ps. CXVIII* 20.48: “How many have professed faith in an external way but have denied it internally.” (*Quanti foris confessi sunt et intus negauerunt!*)

¹³ Ambrose, *de Fide* IV.10.122.

¹⁴ Ambrose, *Exp. Luc. X.25*.

¹⁵ Ambrose, *Exp. Luc. X.49*: *iustus autem homo ad imaginem dei est, si propter imitandam diuinæ conuersationis similitudinem mundum hunc dei cognitione contemnat uoluptates que terrenas uerbi perceptione despiciat quo alimur in uitam. unde et corpus christi edimus, ut uitae aeternae possimus esse participes.*

¹⁶ Ambrose, *Exp. Luc. VI.63*.

¹⁷ Ambrose, *Exp. Luc. VI.71*.

¹⁸ Ambrose, *Exp. Ps. cxviii* 8.48.

¹⁹ Ambrose, *Exp. Ps. cxviii* 14.2; see ERNST DASSMANN, *La Sobria Ebrezza dello Spirito: La Spiritualità di S. Ambrosio Vescovo di Milano*, p. 185.

not fear intemperate heavens or barren earth will diminish it for me, if I persevere diligently in piety. ... My food is the one who does not make the body fat, but makes the heart strong.”²⁰

Ambrose consistently suggests that participation in divine life is not limited to the celebration of the Eucharist. Christ is the Word of God, and, therefore, Christ provides the framework for his thinking.²¹ Both the body of Christ and the Scriptures are bread;²² both are equally nourishing because of the presence of God, the Word.²³ If there is a difference, it can be seen in his comment that those who may be hesitant in their acceptance of the Eucharist will begin to be hungry when they hear the Word of God: “to listen to the word is to begin to be hungry.”²⁴

With this background, it is possible to give three fundamental themes in Ambrose’s thoughts about the Eucharist: he develops the connection between the manna in the desert and the bread of the Eucharist, describes Christ as food, and speaks often of the “the cup that inebriates” (Psalm 22[23]:5).²⁵

2.1. *The manna in the desert*

One of the principle elements of Ambrose’s approach to the Eucharist is developed in relation to the manna in the desert. Speaking to the newly baptized, he cites the description of the action of Christ at the last supper and highlights the fact that the bread and wine are transformed by the word of Christ.²⁶ But then he asks his listeners to remember how he began this catechesis by referring to the episodes that took place in the desert.²⁷ “But notice” (*Sed intellege*), he says, re-connecting his words about the Eucharist to the events connected to water and culminating in the water that gushed from the rock at Marah which was Christ and asks:

“Someone might say: ‘God has given the Jews a great grace; manna rained down from heaven: what more has [Christ] given to his faithful, what more did he give to those to whom he promised more.’ Listen to what I say: the mysteries of Christians are more ancient than those of the Jews and the sacraments of Christians are more divine than those of the Jews.”²⁸

Why does Ambrose appear to digress from the theology of the eucharistic transformation to a discussion about the antiquity of the Christian experience? Ambrose often pointed to Old Testament episodes as those from which the philosophers of his time gleaned their

²⁰ Ambrose, *Exp. Ps. cxviii*, 18.26: *Christus mihi cibus, Christus est potus, caro dei cibus mihi et dei sanguis est potus. non iam ad satietatem mei annuos expecto proventus, Christus mihi cotidie ministratur. non urebor, ne qua mihi eum caeli intemperies aut sterilitas ruris inminuat, si pii cultus diligentia perseueret. ... meus cibus est qui non corpus inpinguat, sed confirmat cor hominis.*

²¹ ALLAN D. FITZGERALD, “Ambrose of Milan,” 957–960.

²² Ambrose, *Exp. Luc. VI.33*: *Corpus eius traditiones sunt scripturarum.*

²³ Ambrose, *Exp. Ps. cxviii* 12.33; *Exp. Ps. cxviii* 14.2; *Exp. Ps. cxviii* 22.19; *Ep. 49.3*; *De officiis* 1.20.88.

²⁴ Ambrose, *Exp. Luc. VI.72*: *Dum audire incipit, incipit esurire.*

²⁵ DAVID VOPŘADA, *Fides Mysteriorum Interpres: Il commento al Salmo 118 di Sant’Ambrogio come approfondimento mistagogico dell’Iniziazione Cristiana della Chiesa di Milano.*

²⁶ Ambrose, *De sacramentis* IV.5.24.

²⁷ Ambrose, *De sacramentis* IV.3.8–10.

²⁸ Ambrose, *De sacramentis* IV.3.9–10: *Forte aliqui dixerit: ‘Iudaeis deus tantam gratiam praestitit, manna illis pluit e caelo; quid plus dedit fidelibus suis, quid plus tribuit his, quibus plus promisit?’ 10. Accipe, quae dico: et anteriora esse mysteria Christianorum quam Iudaeorum et diviniore esse sacramenta Christianorum quam Iudaeorum. See too, *De officiis* 1, 1174.*

ideals.²⁹ He is addressing, in other words, a significant concern of his time: the ancient is regarded as better than the new and the novel. In other words, having accepted a need to speak to his peers, he also accepts their emphasis on the importance of using ancient models. “Which of the pagan philosophers, in fact, lived before Abraham, before David, before Solomon?”³⁰

That history of the life of Israel that Ambrose saw as culminating in the water that gushed from the rock at Marah allowed him to keep the focus on Christ. He kept Christ at the center of the discussion of the sacrament of Eucharist and, at the same time, affirmed the order where baptism precedes Eucharist. The connections made to the experiences of the book of Genesis are made for reasons that are both theological and cultural. After making sure that he has established the antiquity of this belief, Ambrose can explain the truly Christian importance of the celebration of the Eucharist.

“... after crossing the Red Sea, we know that they had been cleansed in the bitterness of the fountain of Marah, that bitterness which was tempered by the grace of the cross; then by drinking from the twelve springs and finally by drinking from the spiritual water flowing from the rock, for the rock was Christ. And so they ate the manna, for having been washed so many times they ate, as scripture calls it, the bread of angels. You will also notice in the mysteries of the Gospel, that even though your whole body has been baptized, you are, nonetheless, then cleansed in spiritual food and drink.”³¹

Where the manna was only a shadow of the future, the Eucharist is the bread of angels. The contrast between the manna and the bread of angels is used to make several points. The manna in the desert is a shadow of that which is to come, but it is also the ancient foundation on which the experience of the Church is built. By basing the very significance of the Eucharist on the manna that prefigured it, Ambrose avoids the objection that Christian Eucharist is a novelty and affirms both the presence of Christ at Marah and the fulfillment that is represented by the Eucharist. To eat the body of Christ is to receive forgiveness of sins and to live forever.

“Which is better: the manna from heaven or the body of Christ? The body of Christ, of course, because he is the author of heaven. In addition, the one who eats the manna is dead, but the one who eats the body received remission of sins and will not die forever.”³²

The signs that were experienced by the Jews have now been fulfilled because the bread from heaven is Christ himself. Hence, the use of Old Testament figures for the Eucharist allows Ambrose to teach what the Eucharist truly is by highlighting their fulfillment in the New Testament. But he is also setting the biblical accounts in a wider context so that

²⁹ See IVOR DAVIDSON, *Ambrose, De officiis*, 19–33 who calls (p. 26) Ambrose’s joining of Old and New Testament perspectives as positively manipulative, both of the Scriptures and of Ambrose’s listeners. That rather recent tendency says more about present-day attitudes than it does about Ambrose. See ZELZER, “L’etica di sant’Ambrogio e la tradizione stoica delle virtù,” 47–56.

³⁰ Ambrose, *off.* 1.1174.n,

³¹ Ambrose, *Exp. Ps. cxviii* 16.29: quos post transitum Maris Rubri Myrrae fontis amaritudine per ligni gratiam temperata cognoscimus esse mundatos, deinde duodecim fontium potu, postremo petrae spiritalem undam uomentis inrigo; petra enim erat Christus. ideo et manna manducaverunt, ut totiens abluti manducarent panem, ut scriptum est, angelorum. nunc quoque in euangelii mysteriis recognoscis, quia baptizatus licet toto corpore postea tamen esca spiritali potuque mundaris.

³² Ambrose, *De sacramentis* 4.5.24. Quid est amplius, manna de caelo an corpus Christi? Corpus Christi utique, qui auctor est caeli. Deinde manna qui manducavit, mortuus est, qui manducaverit hoc corpus, fiet ei remissio peccatorum et non morietur in aeternum.

his listeners do not limit themselves to a moral meaning but are called to reach for the spiritual meaning (*mysterium*). The explanation of the manna from heaven culminates in the spiritual significance of the Eucharist, thus confirming a typical ambrosian thought process: drawing his listeners beyond a merely practical or cultural understanding into the sacramental and spiritual depths.

2.2. *Christ is truly bread*

Since Ambrose had to deal with people in Milan who thought of Christ in homoian terms, he could not limit himself to a few, carefully selected passages from Scripture. He had to call his listeners to the spirit of the whole. Therefore, his writings are filled with scriptural passages and allusions to other passages. By using many Scriptural citations in his works, he let Christ speak for and defend himself. "We demonstrate this with the words of the Lord" (*de Fide* V.3.42; cf. *Exp. Ps. cxviii* 20.10). That approach was also applied to his understanding of the Eucharist because his main concern was to teach that Christ was everything, *Christus omnia*.

"We have everything in Christ. Let everyone approach him. Whether sick by sins of the flesh or pinned down by earthly desires ... Christ is everything for us. If you want to heal a wound, he is a doctor; if you burn with fever, he is a fountain; if you are weighed down by wickedness, he is justice; if you need help, he is force; if you fear death, he is life; if you desire heaven, he is the way; if you flee the darkness, he is the light; if you seek food, he is nourishment. Taste, therefore, and see how sweet is the Lord: blessed is the one who hopes in him."³³

To see Christ as nourishment was another way to express belief in Christ as God. Ambrose is intent on teaching the correct way to think about Christ. The experience of the Eucharist is part of that larger picture and corresponds to the needs of the people of Milan. But their experience of Eucharist is sufficiently clear and appreciated that he can use it to show that Jesus Christ is more than the likeness of God.³⁴ That contrast is not expressed in doctrinal terms but in terms of the role that Christ has in spiritual growth.

Therefore, Christ nourishes the faithful both as word and as bread, sustaining them along the way, keeping them from weakening and giving them the joy that comes from the remission of sins:

"In Scripture you have the food of the apostles. Eat that and you will not faint. Eat it first so that you may come to the food of Christ, to the food of the Lord's body, to the banquet of the sacrament, to the cup by which the faithful soul is inebriated, so that it may be clothed in joy from the remission of sins, shake off the cares of this life and put aside anxiety and the fear of death. Therefore, being drunk in this sacrament does not make the body stagger, but lifts it up. The soul is not confounded, but consecrated."³⁵

³³ Ambrose, *De virginitate* 99: Omnia igitur habemus in Christo. Omnis anima accedat ad eum. Siue corporalibus aegra peccatis siue clavis quibusdam saecularis cupiditatis infixas ... omnia Christus est nobis. Si uulnus curare desideras, medicus est; si febris aestuas, fons est; si grauaris iniquitate, iustitia est; si auxilio indiges, uirtus est; si mortem times, uita est; si caelum desideras, uia est; si tenebras fugis, lux est; si cibum quaeris, alimentum est. Gustate, igitur, et uidete quoniam suauis est dominus: beatus uir qui sperat in eo.

³⁴ The emphasis on the fact that Christ is truly bread should not be understood in terms of later thinking where real and symbolic are set in opposition to one another: that was not Ambrose's mindset.

³⁵ Ambrose, *Exp. Ps. cxviii* 15.28: habes Apostolicum cibum; manduca illum, et non deficies. illum ante manduca, ut postea uenias ad cibum Christi, ad cibum corporis dominici, ad epulas sacramenti, ad illud poculum quo fidelium inebriatur affectus, ut laetitiam induat de remissione peccati, curas huius saeculi,

Once again, it is by partaking of the Word of God that one is led to the food that is Christ, the bread of life.³⁶

“This is the bread of life. Anyone who eats it cannot die. For how can one whose food is life ever die? How can one who has eaten the life-giving substance ever fail? Approach it and be filled, because it is bread. Approach it and drink, because it is a fountain. Approach it and be enlightened, because it is light. Approach it and be free, because ‘where the spirit of the Lord is, there is freedom.’ Approach it and be forgiven, because it is the forgiveness of sins. Who is it that you seek? Hear him saying: ‘I am the bread of life. The one who comes to me will not hunger; and the one who believes in me will never thirst.’”

No one in the fourth century denied the real presence of Christ.³⁷ Why, then, does Ambrose insist, again and again, on the presence of Christ and the multiplicity of effects that his presence has for the faithful Christian? Johanny says that Ambrose is simply responding to a natural question: how is this possible? Given the historical context where the focus is not on the Eucharist but on Jesus Christ, however, Ambrose does have a larger purpose: to use the experience of the Eucharist to convince those who doubt the divinity of Christ to affirm – practically and not speculatively – that Christ is the one who saves, forgives, provides light and makes us free. Seen from the point of view of historical context, rather than from that of a modern day questions about the Eucharist, the eucharistic vision of Ambrose is about belief in the saving presence of Christ. The Eucharist is a sacrament that brings about and perfects the connection of Christians to Christ.

2.3. “The cup that inebriates” (Psalm 22[23]:5)³⁸

Ambrose uses the idea of *sobria ebrietas* – a theme which can be found in several writers before him – to speak about the role of the Holy Spirit in Christian life. Because of the connection that he found in the Scriptures between the Spirit, food and drink, and inebriation, the Eucharist – once again – was seen as a good way to say that the Holy Spirit is active in Christian life. Given the discussions about the Holy Spirit at that time, this down-to-earth way to perceive the Spirit as active in Christian life had to be appealing. The texts from the Song of Songs (1:6) and from the psalms (22:5) had a particular appeal to Ambrose because they allowed him to use his rhetorical skills to delight his listeners/readers as he led them toward the transformation of their minds. The Eucharist, however, is again a means of teaching the meaning of Christian life rather than the primary focus of his reflection – as can be seen in the way eating, drinking, wisdom and other terms are interpreted in primarily spiritual terms:

“Do you want to eat? Do you want to drink? Come to the banquet of wisdom which invites all, proclaiming in a loud voice, saying: Come and eat my bread and drink the wine which I have prepared for you. Delight in the songs that rejoice those who feast. Listen to the church which

metum mortis sollicitudinesque deponat. hac ergo ebrietate corpus non titubat, sed resurgit, animus non confunditur, sed consecratur.

³⁶ Ambrose, *Exp. Ps. cxviii* 18.28: hic est panis uitae; qui ergo uitam manducat, mori non potest. quomodo enim morietur cui cibus uita est? quomodo deficiet qui habuerit uitalem substantiam? accedite ad eum et satiamini, quia panis est; accedite ad eum et potate, quia fons est; accedite ad eum et inluminamini, quia lux est; accedite ad eum et liberamini, quia ubi spiritus domini, ibi libertas; accedite ad eum et absoluimini, quia remissio peccatorum est.

³⁷ JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan* 91.

³⁸ See JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan* 206–236.

encourages you, listen to the church which sings, not just in hymns but in the Song of Songs: 'eat my friends, drink, be inebriated, my loved ones.' But this inebriation makes one sober; it's the inebriation of grace, not of drunkenness. It brings joy, not staggering. Do not fear that at the banquet of the church you will not smell exquisite scents, find delicious food and a various drinks, encounter noble guests and fitting servers. Who is more noble than Christ who, at the banquet of the Church ministers and is ministered to? Lie down next to this guest and be united to God. Do not disdain the table that Christ preferred."³⁹

Participation in the Eucharist, therefore, is at the invitation of Christ and it includes a certain intimacy with Christ. The inebriation in this text and in many other places is connected to the Word and to the cup.⁴⁰ They point, in a sacramental way, toward the spiritual dimension of that inebriation, and Johanny sorts through the various opinions about it.

"En résumé nous pouvons dire, par synthèse des trois termes en présence étudiés: "eucharistie, ebrietas, esprit", que l'eucharistie, en même temps qu'elle nous livre le Christ en la totalité du Mystère, nous enivre dans l'Esprit en personne. Communier au Christ par l'eucharistie c'est communier à l'Esprit. ... En définitive l'eucharistie est un épanouissement dans l'Esprit."⁴¹

Clearly, Ambrose's attention is not primarily an explanation of the Eucharist itself; he seeks to engage the faithful in an action that teaches them how to enter into the divine life which is a gift of the Holy Spirit. Other passages confirm this understanding:

"I have eaten my bread with my honey. Notice that in this bread there is no bitterness, but all is sweetness. I have drunk my wine with my milk. Notice that joy like this is not defiled with the stains of any sin. For as often as you drink you receive remission of sins and are inebriated in spirit. So, the Apostle also says: *Be not drunk with wine, but be filled with the Spirit*. For the one who is drunk with wine staggers and reels, but the one who is inebriated with the Spirit is rooted in Christ. It is, therefore, a glorious inebriation, which brings sobriety of mind."⁴²

"Christ is good food for all, faith is good food, mercy is sweet food, grace is pleasant food. These foods nourish the people of the Church. The Spirit of God is good food, the remission of sins is good food."⁴³

A Christian needs to be nourished and the nourishment is not limited to the Eucharist; rather is it necessary to be inebriated by the Spirit of God who also is good food. It is, therefore, implicit that Ambrose's discourse about the Eucharist is not intended primarily for the individual Christian, but it is about the body of the Church itself – and the Church

³⁹ Ambrose, *De Cain et Abel* 1.5.19: Sed uis manducare, uis bibere? Veni ad conuiuium sapientiae, quae inuitat omnes cum magna praedicatione dicens: Venite et edite panes meos et bibite uinum, quod miscui uobis. Delectant cantica, quae epulantem demulceant? Audi hortantem, audi cantantem ecclesiam non solum in canticis, sed etiam in Canticis canticorum: Manducate, proximi mei, et bibite et inebriamini, fratres mei. Sed haec ebrietas sobrios facit, haec ebrietas gratiae, non temulentiae est. Quid Christo nobilium, qui in conuiuio ecclesiae et ministrat et ministratur? Istius conuiuiae recumbentis adnecte te lateri ac te deo iunge; non fastidias mensam, quam Christus elegit ...

⁴⁰ See the many citations in JOHANNY, *op. cit.*, p. 212–219.

⁴¹ JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, p. 232.

⁴² Ambrose, *de sacramentis* V.3.17. 'Manducavi panem meum cum melle meo': Vides, quod in hoc pane nulla sit amaritudo, sed omnis suauitas sit. 'Bibi uinum meum cum lacte meo': Vides huiusmodi esse laetitiam, quae nullius peccati sordibus polluat. Quotiescumque enim bibis, remissionem accipis peccatorum et inebriaris in spiritu. Unde et apostolus ait: Nolite inebriari uino, sed implemini spiritu. Uino enim qui inebriatur, vacillat et titubat, spiritu qui inebriatur, radicatus in Christo est. Et ideo praeclara ebrietas, quae sobrietatem mentis operatur. See too, *De mysteriis* 9.58.

⁴³ Ambrose, *Epistula* 20.5: Bonus cibum omnium Christus est, bonus cibus est fides, suauis cibus misericordia, iucundus cibus gratia. Hos cibos epulatur populus ecclesiae. Bonus cibus spiritus Dei, bonus cibus peccatorum remissio.

celebrates the remission of sins sacramentally, whether in baptism, in penance or in the Eucharist because each confers the gift of the Holy Spirit in its own way.

3. Augustine⁴⁴

A presentation of Augustine's understanding of Eucharist requires – as in the case of Ambrose – that one not impose 21st century questions on what he has left us. Jesus Christ – not the Eucharist – was his focus.⁴⁵ His many efforts to clarify Christian identity and Christian holiness were made in various ways, whether through theological discourse, moral recommendation or celebration in prayer and sacrament. To talk about Eucharist in a way that respects the historical context means that, for Augustine, the community that celebrated Eucharist was the primary focus.⁴⁶

That also means that Augustine's Christian experience is framed and articulated in ways that are liturgical. As James O'Donnell wrote: "What is clear is that cult was decisive for him: without cult, no Christianity;" O'Donnell also highlights a "visceral reverence for cult that all late antique men and women felt."⁴⁷ Although Augustine did not explicitly describe the ritual of the Eucharist which was the center of his ordained ministry, he does provide more than a few glimpses into how Eucharist nourished him and penetrated many facets of his thinking. A brief look at what Augustine may have learned about Eucharist from Monica and from Ambrose will provide helpful background.

3.1. *Monica*

Not much can be said about Augustine's or about Monica's belief in the Eucharist in the time before Augustine was ordained a priest. One episode, however, does stand out. Shortly before her death, Monica said to Augustine and to his brother: "Lay this body anywhere, and take no trouble over it. One thing only do I ask of you, that you remember me at the altar of the Lord wherever you may be."⁴⁸ Monica's words not only gave expression to the Christian tradition with which she was familiar; they also served as a point of reference for Augustine's reflection on the Eucharist, sacrament of the Body of Christ.

Augustine goes on to say: "She desired only to be remembered at your altar, where she had served you with never a day's absence. From that altar, as she knew, the holy Victim is made available to us, he through whom the record of debt that stood against us was annulled... In him we win our victory."⁴⁹ Not only does he tell us that she celebrated the Eucharist every day – presumably both in Thagaste and in Milan – but he is also conscious of how her daily worship was connected to Christ's saving action. Her membership in Christ was affirmed because "her faith and conduct redounded to the glory of your

⁴⁴ Part of the material in this section was published in FITZGERALD, "Augustine on Eucharist: 'Your only son [is] my ransom price, which I eat, drink and dispense to [is]'" (*Conf.* X, 43,70)." Published with permission.

⁴⁵ See ROBERT DODARO, "Cristo, eucaristia e fame dell'essere umano nella teologia di Agostino d'Ipbona," 76–84 for a discussion of the Christological dimensions of hunger for the Eucharist.

⁴⁶ See especially GERALD BONNER, "The Church and the Eucharist in the Theology of St. Augustine," 448–461, and GERALD BONNER, "Augustine's Understanding of the Church as a Eucharistic Community," 39–63.

⁴⁷ See JAMES J. O'DONNELL, *Confessions* I xxix and xxviii.

⁴⁸ Augustine, *Conf.* 9.11.25; see too *de cura mortis* 5.7; 18.22; *sermo* 172.2.2.

⁴⁹ Augustine, *Conf.* 9.13.36.

name.”⁵⁰ Augustine recognized that her faith was intimately connected to the Eucharist while she lived: “To the sacrament of ransom-price (*pretium*) your handmaid bound her soul with the bonds of faith.”⁵¹ Augustine recognizes that Eucharist is the sacrament of the sacrifice of Christ, our Redeemer. Even though Patricius was baptized near the end of his life, Augustine sees him joined to Monica “within our mother the Catholic Church.”⁵² He was, of course, their son, but he chooses instead to highlight his fellowship with them at the altar of Christ, hoping at the same time that others might be stimulated to remember them at God’s altar. The presence of the Christian community is thus present in his memories of both Monica and Patricius.

Augustine’s memory of his mother at Eucharist has another remarkably personal dimension. More than a doctrinal statement, he touches the truth of the experience of which the Eucharist is the sacrament: the experience of Christ, Lord and Savior, head and members. The Christ that he drunk in with his mother’s milk has become the Christ he ate and drank in Eucharist within the Christian community.

3.2. *Ambrose*

When he first came to Milan, Augustine describes Ambrose with words that evoke his prayer and his preaching: “So I came to Milan and to Bishop Ambrose, who was known throughout the world as one of the best of men. He was a devout worshiper of you, Lord, and at that time his energetic preaching provided your people with choicest wheat and the joy of oil and the sober intoxication of wine.”⁵³ Augustine realized how little he knew about Ambrose; for he “had not begun to guess what hope he bore within him . . . or what exquisite delights he savored in his secret mouth, the mouth of his heart” as he chewed on the bread of God’s word.⁵⁴

Soon, Augustine became a catechumen⁵⁵ and, as such, listened to Ambrose every Sunday;⁵⁶ he found that Ambrose “said nothing which offended me.”⁵⁷ He then addresses these words to God: “I rejoiced to find that your one and only Church, the body of your only Son, that Church within which I had been signed with Christ’s name in my infancy, did not entertain infantile nonsense or include in her sound teaching any belief that would seem to confine you.”⁵⁸ He thus suggests a close connection between Christ’s name, Christ’s body and the Church – all of which aspects will be essential to his teaching on Eucharist. Such a connection is evoked as part of his memory of Ambrose – the bishop from whom he received instruction about Eucharist in the time that immediately followed his baptism.⁵⁹

⁵⁰ Augustine, *Conf.* 9.13.34.

⁵¹ Augustine, *Conf.* 9.13.36: quis ei restituet pretium, quo nos emit, ut nos auferat ei? ad cuius pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei.

⁵² Augustine, *Conf.* 9.13.37.

⁵³ Augustine, *Conf.* 5.13.23.

⁵⁴ Augustine, *Conf.* 6.3.3.

⁵⁵ Augustine, *Conf.* 5.14.25.

⁵⁶ Augustine, *Conf.* 6.3.4.

⁵⁷ Augustine, *Conf.* 6.4.6.

⁵⁸ Augustine, *Conf.* 6.4.5.

⁵⁹ See, for example, Ambrose’s *de sacramentis* and *de mysteriis* for an indication of the kind of instruction he would have received as a neophyte.

Thus, Augustine's participation in the celebration of the Word in Milan gave him reason to leave the grasp of the Manichees and, as catechumen, to join the Christian community where he would, in less than three years after his arrival in Milan, be baptized and receive the Eucharist. A connection between baptism and eucharist was still strong, both in experience and in thought.

"Augustine's theology of baptism could at the same time be a theology of Eucharist. In his Easter morning sermons to the newly baptized, Augustine compared the stages of Christian initiation to making bread: the long catechumenate was like wheat being "stored up and watched over in the granary"; the Lenten training had "milled" and "sifted" candidates so that they had become pure flour; at baptism they were "moistened" and became a single doughy mass; with chrismation they were "baked" by the fire of the Holy Spirit (s. 227, 229, 229A, 272). Thus Augustine would point to the bread on the altar and insist that "the mystery that you are lies there on the table; it is your own mystery that you receive" (s. 272). The rites of initiation had, in essence, made [the newly baptized] the body of Christ; and he exhorted [them], in receiving communion, to 'Be what you see, and receive what you are.'"⁶⁰

If Augustine's thought on Eucharist was implicitly developed before his conversion by his experience of Monica's faith and, then, through the words of Ambrose, it cannot be limited to nor adequately summarized by the beautiful sermons that were prepared for the newly-baptized in Hippo. When he was called to priesthood in 391 – and was thus forced to see his faith and his church in a wider and deeper way than would have been possible from within the monastery at Thagaste – his eucharistic piety was necessarily changed. As he grappled with the Donatist memory of Cyprian's teaching, with the educated pagans who insisted on forms of life and worship that were "at odds" with Catholic belief, and with the divided hearts among the Catholic faithful, his experience of Eucharist and thought about Eucharist became a pervasive presence: at times explicitly mentioned, often suggestively integrated within a discussion, always inviting his intended audience to an honest, humble and healthy regard for the common good that the Eucharist celebrated.

3.3. *Augustine's experience*

What then can be said about Augustine's experience of Eucharist? At the end of Book X of the *Confessions*, he gives us a brief insight into his experience, enmeshed as it was in a rather complex account of what he was living at that time. Apparently, he found himself in an especially difficult set of circumstances. Much of Book X had been a personal examination of conscience.⁶¹ Then, in the last paragraph, he wrote: "Terrified by my sins and by the weight of my misery, I had racked my heart and thought about flight into solitude, but you forbade me and strengthened me."⁶² His anguish about his sins and his misery led him to think seriously about going off to be alone. [Knowing his need for friends,⁶³ such a temptation indicates how 'out of sorts' he must truly have been!] Then he cites words from the second letter to the Corinthians as if they were spoken directly to him: "you

⁶⁰ J. WILLIAM HARMLESS, "Baptism", 88.

⁶¹ His examination of conscience extends from Augustine, *Conf.* X.30.41 to X.41.66, framed by a discussion of I John 2:16: three-fold concupiscence.

⁶² Augustine, *Confessions* X.43.70: *Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae, agitaveram corde meditatatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confortasti me.*

⁶³ Augustine, *On Order* II.8.25.

forbade me ... saying: *That is why Christ died for all, so that those who live should not live for themselves, but for him who died for them*" (2 Cor 5:15). Augustine heard those words as an indictment of his plan to run away, as a phrase that criticized him for his selfishness. But, then, he continues,

"your only Son, in whom are hidden all treasures of wisdom and knowledge (Col 2:3), redeemed me with his blood (Col 1:14). Let not the proud find fault with me (Ps. 118:22) because I think about my ransom-price (cf. 1 Cor 6:20; 7:23), and I eat it, and I drink it, and I dispense it, and, as a poor man, I long to be filled with it in the midst of those who *eat and are satisfied*, for those who seek him will praise the Lord" (Ps 21:27).⁶⁴

Augustine thus gives us a fleeting glimpse – the only explicitly personal one in all his works – into his experience of Eucharist.

Let me untangle some of the threads that run through this brief text. When, for example, was he tempted to take flight into solitude? Who were "the proud" and who were those who "eat and are satisfied?" What does it mean to Augustine to eat and drink the price of his redemption?⁶⁵ How should his longing to eat, drink and share the Eucharist within the Christian community be understood? What can be said about the sense of Eucharist that emerges from the answers to such questions? First of all, why was he tempted to run away? When did that occur?

Shortly after being ordained a priest, Augustine wrote a letter to his bishop, Valerius, in which he spoke about the burden of ministry. He said that his priestly ministry "now torments and crushes me" (*Letter* 21.3). His unexpected ordination as a priest had interrupted plans for the study of Scripture along with others. But he also admitted that he did not then realize what kind of preparation he needed for priesthood: nothing in his upbringing had adequately prepared him "for this manner of service" (*Letter* 21.1). In the meantime, he had come to know "what a person who ministers to the people the sacrament and the word of God" must have,⁶⁶ and he explains why he – of all people – wanted this time for the study of the Scriptures: "... I know and hold with complete faith what pertains to our salvation. But how am I to exercise this ministry for the salvation of others, not seeking what is beneficial for me, but for many, that they may be saved" (I Cor 10:33).⁶⁷ He had come to recognize that his challenge was not personal faith or his own salvation, but the salvation of "others" – a response to his temptation to selfish flight.

⁶⁴ Augustine, *Confessions* X.43.70: ille tuus unicus in quo thesauri sapientiae et scientiae absconditi, redemit me sanguine suo. non calumniatur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum, et manduco et bibo, et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur: et laudabunt dominum qui requirunt eum. See too, *Confessions* IX.13.36: pretii nostri sacramentum and *En.Ps.* 115.3: conterritus enim respexit infirmitatem suam, et uidit non de se sibi esse praesumendum. Augustine also cited Psalm 21:27 in the initial prayer the *Confessions* 1.1.1.

⁶⁵ The *pretium*, i.e., Christ's blood which redeemed us, is often mentioned in Augustine's writings. See *sermon* 228B.2: "drink the price that was paid for you. Just as it is changed into you when you eat and drink it, so you turn into the body of Christ when you live devout and obedient lives," *sermon* 130, 2: "You distribute our price to us, we drink your blood; so you indeed distribute our price to us [*pretium nostrum erogas nobis, sanguinem tuum bibimus; erogas ergo nobis pretium nostrum*]."

⁶⁶ *Letter* 21.3: quod uerum est, nondum sciebam, quid mihi deesset ad tale opus, quale me nunc torquet et conterit. quod si propterea in re ipsa didici, quid sit homini necessarium, qui populo ministrat sacramentum et uerbum dei . . .

⁶⁷ *Ep.* 21.4: auderem enim dicere scire me et plena fide retinere, quid pertineat ad salutem nostram. sed hoc ipsum quo modo ministrem ad salutem aliorum non quaerens, quod mihi utile est, sed quod multis, ut salui fiant? See too, the end of the letter where he again highlights the value to the church of his sabbatical (*Ep.* 21, 6):

The context for what he wrote in the *Confessions* and in the letter to Valerius are remarkably similar: both speak of a struggle in choosing between his own preference for solitude and the needs of others; both refer to the weight of his awareness of sin's burden and to his weakness. Whereas the letter makes no mention of Eucharist, the text from the *Confessions* – some six years later – has a refined sense of the place of Eucharist in his life. In addition, the text from the *Confessions* has set the discussion of Eucharist in specific relation to Christ as mediator and as priest, a framework that will remain significant in the rest of Augustine's thinking about the sacramental life of Christianity.⁶⁸ [That framework will require another paper at another time.⁶⁹]

Something had changed: not merely the fact of ordination nor the exercise of ministry, but, most probably as a result of increased contact with Donatist clergy and the confrontation with their ideas about church, sacrament and holiness.⁷⁰ His emphasis on his own sinfulness and on the importance of not thinking about his own good, but about the common good,⁷¹ are both positions that will have significant place in what he will write against the Donatists. His explicit reference to the experience of Eucharist is also significant, insofar as the Eucharist is an integral part of his appreciation of his faith and of the role of the Christian community. In fact, it is the community that celebrated Eucharist – not the Eucharist itself or his presence in that community – that held his attention. His temptation to run away may have been blocked by a word of Scripture, but that same word thrust him into the midst of the Christian community in a new way. Since the Donatists were so focused on their own holiness, isolating themselves from anyone they found unworthy, the emphasis on the benefit of Eucharist for the many was a natural emphasis for Augustine. It was also the most significant dimension of the experience to which he points: Eucharist was – quite precisely – the sacrament that could bring the many into unity. His experience of Eucharist allowed him to argue for that unity as an alternative to the path that the Donatists had taken.

3.4. *Eat and be satisfied (Ps 21:27)*

About whom was Augustine speaking when he identified “the proud” and why was he worried about them? Why would they find fault with him? How are the proud distinguished from those who “eat and are satisfied?” A text from his commentary on psalm 131 will clarify the matter:

What is meant by the promise, brothers and sisters – *I will satisfy its poor with bread?* Let us be poor, and then we shall be satisfied. Many people pin their hopes on this world; though Christians, they are proud; they worship Christ, yet they are not satisfied. The trouble is that they are already filled up with other things and wallow in their proud affluence. These were the kind another psalm referred to when it spoke of the contempt in which we are held, *a disgrace to the*

“that my absence may not be without fruit for the Church of Christ and beneficial for my brothers and fellow servants (nec infructuosa ecclesiae Christi atque utilitati fratrum et conseruorum meorum absentia mea.)”

⁶⁸ See DANIEL JONES, *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine*, 239–282 for these connections.

⁶⁹ Cf., for example, Augustine, *City of God* 10; *Ep.* 26*; *Conf.* 7.

⁷⁰ SAGE, “L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin”, 214–215.

⁷¹ LUC VERHEIJEN, “La charité ne cherche pas ses propres intérêts,” *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin* 2, 220–289. Care for the common good is a sign of the truth of one's love: Rule V, 2: *Caritas enim, de qua scriptum est quod « non quaerat quae sua sunt », sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponeat.*

affluent and contemptible to the proud (Ps 122:4). They are well off and therefore have plenty to eat, but they are not satisfied... They worship Christ, they hold him in reverence, they say their prayers to Christ, but they are never filled to their satisfaction with his wisdom and justice. Why not? Because they are not poor. The truly poor, on the other hand – that is, the humble of heart – eat all the more as their hunger grows keener and the more empty they are of what the world enjoys, the hungrier they become... God himself is [their] bread.⁷²

The experience of Eucharist for those who are satisfied by receiving refers to those who have recognized the fullness that they have encountered; Eucharist thus makes sense in relation to what Augustine calls *the blood of the just man* and *the humility of God*.⁷³ But, to eat and drink the Eucharist in the company of the poor was a gift that everyone did not appreciate. Those who they ate and drank without recognizing and imitating the humility of God were set in contrast: rather than being satisfied by the experience of Eucharist, they were self-satisfied, proud.⁷⁴

But who were these proud people? There is good reason to think that Augustine is referring to Donatist bishops who often spoke of themselves as just,⁷⁵ and who saw their church as holy and their role as mediators of that holiness – a kind of *bella figura*. They may not have understood Augustine's accusation, but he described them as detracting from the ministry of Christ since he alone is truly just and only his justice is the basis for our salvation. Augustine's constant emphasis on the need to admit one's sinfulness – rather than pretend to be just – was essential for a Christian,⁷⁶ not a self-conscious pessimism or a narrow focus on himself. That emphasis may have been stimulated by the Donatist clergy whose exaggerated accent on their own sufficiency was often noted by Augustine. In addition to seeing the pride of Donatist clergy, there is probably a reference as well to anyone who pretended to be holy, including some of those who worshipped in his own church and who failed to appreciate their real need for God's fullness.

If those who are "satisfied with the bread which comes down from heaven (Joh 6:50)" are those "who, while clinging to him and preserving his peace and love, imitate his humility,"⁷⁷ then, 'being filled' or 'satisfied' are code words by which Augustine identifies those who live as members of the Christian community and, by their honesty about their need for Christ's justification, seek and praise the Lord. Augustine highlights the communion with them when he says: "Live a good life, and you make me rich. My riches are nothing other than your hope in Christ. My joy, my consolation and the breathing space from my dangers amid all these trials is your good lives."⁷⁸ Hence, Augustine's view is

⁷² Augustine, *En. Ps.* 131.24. Note that the psalm numbering follows that of Augustine, not that of modern adaptations to the numbering in the Hebrew Bible.

⁷³ Augustine, *De Trinitate* 4.1.4.

⁷⁴ Augustine's reflection on the distinction between the proud and those who are truly satisfied is often associated with his commentary on Psalm 21:27 (*edent pauperes, et saturabuntur*) and 30 (*manducauerunt et adorauerunt omnes diuites terrae*) where some eat and are satisfied and others just eat. See *adn. Iob* 38; *ep.* 140, 60.61.65–67; *en. Ps.* 21.1.27; 21.2.27; 48.1.3; s. 332, 2; *en. Ps.* 131.23.24, 25, 28.

⁷⁵ GERALD BONNER, "Christus Sacerdos: The Roots of the Anti-Donatist Polemic," 330–331.

⁷⁶ MARIE-ANNE LA BONNARDIÈRE, "Les commentaires simultanés de Matt 6,12 et de 1 Jo 1,8 dans l'œuvre de saint Augustin," 129–147.

⁷⁷ Augustine, *Ep.* 140.24.61; cf. GERALD BONNER, "The Significance of Augustine's *de Gratia novi Testamenti*," 531–559.

⁷⁸ Augustine, *Sermon* 232.8: diuitiae meae non nisi spes uestra est in Christo. gaudium meum, solatium meum, et respiramentum periculorum meorum in his tentationibus nullum est, nisi bona uita uestra.

not just a matter of living a good life, but of being fully a part of the community which worships with and cares for others – as he says about Luke 24:

“... where did the Lord wish to be recognized? In the breaking of bread... You too, then, if you want to have life, do what they did in order to recognize the Lord. They showed him hospitality. The Lord, you see, was like someone who still had a long way to go, but they held him back. When they reached the place they were making for, they said, “Stay with us now, the day has faded toward evening.” Constrain the stranger, if you want to recognize the Savior. What had been lost through a lack of faith was restored through hospitality. So the Lord made himself present in the breaking of bread. Learn where to look for the Lord, learn where to have him, learn where to recognize him, that is, when you eat him.”⁷⁹

Thus, the poor are satisfied with Eucharist, the proud with themselves. All received the Eucharist, and each was thus invited to reflect what it meant to do so. Even so, the stark distinction between the proud and the poor does not mean that Augustine was “pointing a finger” at this or that person. Augustine’s attention is, rather, on the only one who could satisfy: Jesus Christ, who humbled himself and lived, not for himself, but for the salvation of the many. His words to his community were perhaps like those that Paul wrote to the Corinthians (I Cor 11:17–34): words of correction and of encouragement in the common search for a truly Christian community. Eucharist was not for ‘me’ and for ‘my salvation’ but for the salvation of the many.

3.5. *Eucharist: hunger for the justice of God*

Augustine’s focus remained centered on Jesus Christ. Thus, he pays less attention to “the Eucharist” than to its *raison d’être*: it was the sacrament of unity in Christ whereby all become the body of Christ. Those who “eat and are satisfied” are the same ones who continue to seek the Lord and to praise him, who seek to live according to God’s justice, i.e., praising him. The others “failed to grasp the meaning of the bread coming down from heaven, because satisfied with their own justice, they weren’t hungry for the justice of God.”⁸⁰ In a letter from 412 to Honorius, a friend from Carthage, Augustine meditates on the relation of hunger and thirst for justice to the members of the eucharistic community.

“The rich too come to his table, eat, and adore, but they are not satisfied because they do not hunger and thirst for justice. For those with such a hunger and thirst will be satisfied... one is not inappropriately said to be satisfied by the poverty of Christ who not only scorns all temporal goods out of temperance but also endures temporal evils with patience for the sake of his justice, that is for the sake of coming to share in the eternal Word, something that he has begun in faith... 67. Such were the fishermen and the tax-collectors, because *he chose the lowly of this world to confound the mighty* (1 Cor 1:27). Of these persons it was said, *the poor will eat and be satisfied* (Ps 21:27). But because they did not hold this satiety within themselves . . . the world was roused by their preaching so that all the ends of the earth remembered and turned

⁷⁹ Augustine, *Sermon* 235.3 ubi uoluit dominus agnosci? in fractione panis... et tu ergo, si uis habere uitam, fac quod fecerunt, ut agnoscas dominum. hospitio susceperunt. similis enim erat dominus tanquam in longinqua pergenti, illi uero tenerunt eum. et posteaquam uenerunt ad locum quo tendebant, dixerunt: “iam hic nobiscum mane, declinauit enim in uesperum dies.” tene hospitem, si uis agnoscere saluatorem. quod tulerat infidelitas, reddidit hospitalitas. dominus ergo praesentauit se ipsum in fractione panis. discite ubi dominum quaeratis, discite ubi habeatis, discite ubi agnoscatis, quando manducatis.

⁸⁰ Augustine, *Tr. ev. Jo.* 26.1: inde erant isti qui panem de caelo descendentem non intellegebant, quia sua iustitia saturati, iustitiam dei non esuriebant.

back to the Lord ... 68. *And my soul will live for him* (Ps 21:31), for him, not for itself, like the souls of the proud who rejoice in their own private good and with empty elation leap back from the common good, which is God. Let us avoid this and seek to enjoy the common true good of all goods rather than our own private good in order *that they who live may no longer live for themselves, as the apostle says, but for him who died for them and rose* (2 Cor 5:15).⁸¹

Thus, participation in the Eucharist – a hunger and thirst for justice – is antithetical to self-seeking. The citation from the second letter to the Corinthians that was cited in the *Confessions*, as well as in his letter to Valerius, is again cited in this letter; its connection to Augustine's life story and to his experience helps to explain how it came to be an integral part of his understanding of Eucharist. But that only makes sense to the degree that his view of Christ, the humility of God,⁸² and of the community, the Body of Christ,⁸³ coalesce. "What you receive is what you yourselves are, thanks to the grace by which you have been redeemed... Lift up your heart; if it is not lifted to the Lord, it is not an act of justice, but of pride."⁸⁴

Jesus Christ took on the form of a servant to redeem us, and his self-sacrifice was the price of our redemption. Hence, when Augustine thinks about the ransom-price of his redemption – when he eats it, drinks it and gives it to those who are thus filled – he enters into the heart of that mystery. Those who wish to eat and drink in a way that is worthy of the sacrament they celebrate must do what Christ did, setting aside self-seeking. "For he became mediator for the purpose of reconciling us through the humility of God, from whom we had through pride withdrawn a great distance. Let no one, then, live for himself but for Christ, not doing his own will, but Christ's will, and remaining in his love."⁸⁵ Eucharist is part of the ongoing hunger and thirst for justice: "we shall be satisfied by what we are hungry and thirst for. Let our inner self be hungry and thirsty."⁸⁶

⁸¹ Augustine, *Ep.* 140.27.66...68: et ipsi ueniunt ad mensam, manducant et adorant, non tamen saturantur, quia non esuriunt et sitiunt iustitiam; tales enim saturabuntur... non tamen inconuenienter saturatus dicitur paupertate Christi, qui pro iustitia eius, hoc est pro participatione uerbi aeterni, quam inchoauit interim fide, omnia temporalia non solum temperanter contemnit bona, uerum etiam patienter sustinet mala. 67. tales fuerunt piscatores et publicani, *quia abiecta huius mundi elegit, ut confunderet fortia* [1 Cor 1,27]. de his dictum est: *edent pauperes et saturabuntur* [Ps 21,27]. sed quia istam saturitatem non apud se ipsos tenuerunt... eorum praedicatione commotus est mundus, ut commemorentur et conuertantur ad dominum ueniens fines terrae. . 68. *et anima, inquit, mea ipsi uiuit* [Ps 21,31]; ipsi utique, non sibi sicut superbiorum priuato suo bono laetantium et a communi omnium bono, quod deus est, inani elatione resiliunt. hoc utique deitemus et communi potius uero omnium bonorum perfrui quam priuato nostro gaudere quaeramus, ut, qui uiuit, *iam non sibi uiuat*, sicut ait apostolus, *sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit* [2 Cor 5,15]. Cf. BERTRAND DE MARGERIE, "Eucharistie et communauté dans le Contexte de la Règle de Saint Augustin," 507–530; the relation to Augustine's Rule is extremely tenuous, but the communal dimensions of Eucharist are accurate enough.

⁸² Augustine, *De Trinitate* 4.1.4.

⁸³ Augustine, *Tr. ev. Jo.* 26.13 and 15.

⁸⁴ Augustine, *Sermon* 229A.1, 3: quod accipitis, uos estis, gratia qua redempti estis; subscribitis, quando amen respondetis... sursum cor, si non sit ad dominum, non est iustitia, sed superbia.

⁸⁵ Augustine, *Ep.* 140.28, 68: per hoc enim mediator effectus est, ut nos reconciliet deo per humilitatem, a quo per impiam superbiam longe recesseramus... non ergo sibi uiuat quisque sed Christo faciens non suam sed ipsius uoluntatem et manens in eius caritate. .

⁸⁶ Augustine, *Sermon* 53.4: sitiimusque iustitiam, ut ipsa iustitia saturemur, quam nunc esurimus et sitiimus. inde enim saturabimur, quod esurimus et sitiimus. interior ergo noster esuriat et sitiatur. Cf. *Tr. ev. Jo.* 32.4 on what it means to drink interiorly.

3.6. Daily Eucharist in Hippo – growth

In his *Confessions*, he also wrote about what he learned while yet a catechumen:

I knew myself to be far away from you in a region of unlikeness, and I seemed to hear your voice from on high: “I am the food of the mature; grow then, and you will eat me. You will not change me into yourself like bodily food: you will be changed into me.”⁸⁷

Augustine’s need to eat, drink and share the Eucharist *within* the Christian community was, therefore, the touchstone of his experience and of his understanding of Eucharist. In that way, he could grow and be changed into Christ. In Hippo, Eucharist was not only celebrated every day,⁸⁸ but it was truly the daily bread of the faithful,⁸⁹ and a daily remedy for sin.⁹⁰ Thus, “by this food and drink [Christ] wishes us to understand the fellowship of his body and his members, which is the holy Church.”⁹¹ As sacrament of the unity, the Eucharist unites the members of the church, both in heaven and on earth.⁹² Not just a sign of salvation, Eucharist unites the faithful with those who have preceded us in faith and thus becomes a source of growth as well. Augustine writes:

“So that human beings might eat the bread of angels, God became a human being... that food both fills its recipients and remains whole and entire. Christ instructed us to hunger for that food when he said, *Blessed are those who hunger and thirst for justice, since they shall be satisfied*. So it is the business of human beings living this mortal life to hunger and thirst for justice... in being hungry for it [human beings] stretch themselves; in stretching themselves they are enlarged; in being enlarged they increase their capacity; through increasing their capacity, they will be filled in due course.”⁹³

⁸⁷ Augustine, *Conf.* VII.10.16; *Tr. ev. Jo.* 40.10: “What am I to say to your graces? Oh, if only our hearts were sighing the tiniest little bit for that indescribable glory! Oh if only we were groaning for weariness under the burden of our wanderings, and weren’t so in love with the world, and were constantly knocking with the devotion of our thoughts at the door of the one who has called us! Desire is the depth of the heart; we will receive the object of it, if we stretch our desire as much as we can. This is what the divine scriptures, the gathering of peoples, the celebration of the sacraments, holy baptism, singing God’s praises, all do for us; that is what this reflection on the gospel does for us, such that this desire is not only sown in us and bears fruit in us, but it also increases to become so capacious as to be ready to receive *what eye has not seen nor ear heard, nor has it come up into the heart of man* (1 Cor 2:9). If such you are, lift up your hearts, those of you who can, and listen to me; if such you are, you will attain to his promises. *Tr. ev. Jo.* 34.7: Is it God you desire? ... Let your soul stretch wide its yearning, and seek to enfold in an ever more capacious bosom *what eye has not seen, nor has ear heard, nor has it come up into the heart of man* (1 Cor 2:9). That can be desired; it can be sought after; it can be what we sigh for; but we can’t think fittingly about it or find words that do it justice; cf. Augustine, *sermons*, 21.2; 52.6; 117.5; 308A.5.

⁸⁸ Augustine says that Monica participated daily in the Eucharist (*Conf.* IX.13.36). See also Augustine, *Ep.* 54.2.2 and *Tr. ev. Jo.* 26.15. Cf. MARIE-FRANÇOIS BERROUARD, “La fréquence de la célébration eucharistique aux premiers siècles.” 819–822.

⁸⁹ See, for example, Augustine, *sermon* 56.6.10; 57.7.7; 132.1.1; 227; 334.2.

⁹⁰ See, for example, Augustine, *sermon* 17.5.5; 53.4; 56.9.13; 136.6.7.

⁹¹ Augustine, *Tr. ev. Jo.* 26.15: *cibum et potum societatem vult intellegi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia.*

⁹² J. PATOUT BURNS, “The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology,” 1–24.

⁹³ Augustine, *De utilitate ieiunandi* 1: *ibi panis angelorum, quem panem angelorum ut manducaret homo, deus factus est homo. . ille [cibus] autem et implet, et integer permanet. hunc cibum nobis esuriendum Christus indixit, dicens: “beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.” pertinere ergo ad homines hanc uitam mortalem gerentes esurire ac siti iustitiam . . . homines . . . dum esuriunt, extendunt sed dum se extendunt, dilatantur; dum dilatantur, capaces fiunt; capaces facti, suo tempore replebuntur.*

Yet, more than just the food for the journey, the celebration of the Eucharist already makes us part of the City of God, the fullness of unity and of peace in the fellowship of the saints:

“The point is that what people desire with food and drink, that is to stop being hungry or thirsty, is really and truly only provided by this food and drink, which makes those who take it immortal and imperishable; only provided, that is, by this fellowship of the saints, in which there will be peace and full and perfect unity.”⁹⁴

3.7. Celebrating community

To speak about the Eucharist in Augustine, therefore, is not to limit oneself to an appreciation of the sacramental or sacrificial character of the Eucharistic prayer or of its completion in communion. It means the celebration of Word, of sacrament and of life,⁹⁵ a combination of elements whereby the Christian community not only comes to appreciate its need for redemption, but, by celebrating it together, grow toward the fullness of communion with God’s people:

“The Church is a mother and her breasts are the two testaments of the divine Scriptures. From there, in time, is the milk of all the sacramental deeds sucked for our eternal salvation, so that, nourished and strengthened, one might come to eat the food of which it is said: “in the beginning was the Word and the Word was with God and the Word was God.” Our milk is the humble Christ; our food is the same Christ, equal to the Father. You are nourished with milk so that you may be fed with bread. Thus to touch Christ with the heart spiritually means knowing that he is equal to the Father.”⁹⁶

Thus, a familiar passage from a sermon on Pentecost ties these various elements together in the one Body of Christ:

“So if you are the body of Christ and its members, that mystery – which means you – has been placed on the Lord’s table; what you receive is the mystery that you are. You reply ‘amen’ to what you are, and by so replying you express your assent. So, what you hear is ‘The body of Christ’; and you answer, ‘Amen’. So be a member of the body of Christ, in order to make that Amen true.”⁹⁷

The experience of the community that celebrated Eucharist held Augustine’s attention; given his experience of a divided church, no other emphasis could be adequate. Union in

⁹⁴ Augustine, *Tr. ev. Jo.* 26.17; cf. Augustine, *civ. Dei* 19.23; 10.6 and 20; *contra Faustum* 12.20; 20.21; *En. Ps.* 146.8.

⁹⁵ Augustine, *Tr. ev. Jo.* 50.12.

⁹⁶ Augustine, *Ep. Jo. tr.* 3.1: est autem mater ecclesia; et ubera eius duo testamenta scripturarum diuinarum. hinc sugatur lac omnium sacramentorum temporaliter pro aeterna salute nostra gestorum, ut nutritus atque roboratus perueniat ad manducandum cibum, quod est, “in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum”, et deus erat uerbum. lac nostrum Christus humilis est; cibus noster, idem ipse Christus aequalis patri. lacte te nutrit, ut pane pascat: nam corde contingere Iesum spiritualiter, hoc est cognoscere quia aequalis est patri; *Serm.* 57.7: “The faithful know about a spiritual sustenance, which you too are going to know, and to receive from the altar of God. That too will be a daily bread, necessary for this life. I mean, are we going to go on receiving the eucharist when we have come to Christ himself, and when we have begun to reign with him for ever? So the eucharist is our daily bread; but we should receive it in such a way that our minds and not just our bellies find refreshment. You see, the special property to be understood in it is unity, so that by being digested into his body and turned into his members we may be what we receive. Then it will really be our daily bread. And the Word that I give you is also daily bread; what you hear read in the Church every day is daily bread; and when you sing hymns, that is daily bread. All are needed for our pilgrimage.” See note 7 above.

⁹⁷ Augustine, *Sermon* 27.2.

Christ, therefore, was no abstract formula, but an everyday invitation to seek satisfaction in the bond of unity with those who ate and drank together, those who were happy to continue to seek, to praise the Lord. For no value is found in worship “unless one is bound to the church through the bond of Christian association.”⁹⁸ And

“the one who wants to live, has somewhere to live and something to live on. Let him come, believe, be part of the body that he may be given life. Don’t shudder at the members who make her up, don’t be a decaying member needing to be amputated or a crooked member who makes her ashamed; be beautiful, apt, healthy, stay in the body, live for God from God; work now on earth to reign in heaven.”⁹⁹

4. Conclusion

The study of Eucharist in the writings of Ambrose and Augustine has tended to look for those ideas which in some way mirror what Christians think about the Eucharist in later times. This brief essay has tried to show that they had a different appreciation of the Eucharist – at least because they lived in a time when there were no Eucharistic heresies to speak about. It was indeed more appropriate to begin to study the impact that their experience of Eucharist had on the way they spoke about other problems than to try to show that they believed what we believe.

Bibliography

- BERROUARD, MARIE-FRANÇOIS, “L’être sacramental de l’eucharistie selon saint Augustin,” in: *Nouvelle revue théologique* 99 (1977) 702–721.
- “Du corps eucharistique à l’Église sainte,” in: *Bibliothèque Augustinienne* 72 (1977) 817–819.
- “La fréquence de la célébration eucharistique aux premiers siècles,” in: *Bibliothèque Augustinienne* 72 (1988) 819–822.
- BONNER, GERALD, “The Church and the Eucharist in the Theology of St. Augustine,” in: *Sobornost*, 7/6 (1978) 448–461, reprinted in *God’s Decree of Man’s Destiny* (London 1987).
- “*Christus Sacerdos*: The Roots of the Anti-Donatist Polemic,” in: *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, A. Zumkeller (ed.), Würzburg 1989, 325–339.
- “The Significance of Augustine’s *de Gratia novi Testamenti*,” in: *Augustiniana* 41 (1991) 531–559.
- “Augustine’s Understanding of the Church as a Eucharistic Community,” in *Saint Augustine the Bishop*, ed. FANNIE LEMOINE/CHRISTOPHER KLEINHENZ (New York 1994), pp. 39–63.
- BURNS, J. PATOUT, “The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology,” (The Saint Augustine Lecture of 2000 at Villanova University) in: *Augustinian Studies* 32/1 (2001) 1–24.
- BURNS, J. PATOUT/JENSEN, ROBIN M., *Christianity in Roman Africa: The Developments of its Practices and Beliefs*, Grand Rapids, MI 2014.
- DASSMANN, ERNST, *La Sobria Ebrezza dello Spirito: La Spiritualità di S. Ambrosio Vescovo di Milano*, Bonifacio Baroffio (tr.), Sacro Monte/Varese: Romite ambrosiane 1975 [Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand: Quellen und Entfaltung, Münster, Westfalen 1965].

⁹⁸ Augustine, *De baptismo* 1.8.10: nisi per unculum christianae societatis et pacis incorporaretur ecclesiae. Cf. Augustine, *Sermon* 149.6: Restabat ut tamquam cibus mundus incorporaretur Ecclesiae, hoc est corpori Domini; Augustine, *tr. ev. Jo.* 13.4: Ab eo quod manducavit homo ad illud quod quotidie manducant angeli.

⁹⁹ Augustine, *Tr. ev. Jo.* 26.13: qui uult uiuere, habet ubi uiuat, habet unde uiuat. accedat, credat, incorporetur, ut uiuificetur. non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod resecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur; sit pulcrum, sit aptum, sit sanum, haereat corpori, uiuat deo de deo; nunc laboret in terra, ut postea regnet in caelo. Cf. SAGE, “L’Eucharistie dans la pensée de saint Augustin,” 230 and *tr. ev. Jo.* 32.2–8.

- DAVIDSON, IVOR, *Ambrose, De officiis*, Oxford 2001.
- DE MARGERIE, BERNARD, "Eucharistie et communauté dans le Contexte de la Règle de Saint Augustin," in: *Augustiniana* 41 (1991) 507–530.
- DI NOLA, GERARDO, *Cristo Eucaristia. La Vergine Madre del Signore*, Città del Vaticano 1997.
- DODARO, ROBERT "Cristo, eucaristia e fame dell'essere umano nella teologia di Agostino d'Ippona," in: *Concilium* 2 (2005) 76–84.
- FITZGERALD, ALLAN D., "Augustine on Eucharist: 'Your only son [is] my ransom price, which I eat, drink and dispense to others' (*Conf. X*, 43,70)," in: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 4: *The Spiritual Life*, Wendy Mayer, Pauline Allen and Lawrence Cross (eds.), Strathfield 2006, 267–280.
- "Ambrose of Milan," in: HANS-JOSEF KLAUCK et al., eds. *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Vol. 1, Berlin/New York 2009, p. 957–960.
- GARCÍA, JAIME, "L'Eucharistie, sacrement de la Communauté," in: *Connaissance des Pères de l'Église* 77 (2000) 25–35.
- HARMLESS, J. WILLIAM, "Baptism," in: *Augustine Through the Ages*, Grand Rapids, MI, Wm. Eerdmans, 1999.
- *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville 2014.
- JENSEN, ROBIN M./BURNS, J. PATOUT, "The Eucharistic Liturgy in Hippo's Basilica Major at the Time of Augustine," in: *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, ALLAN D. FITZGERALD (ed.), Grand Rapids 1999, 335–338;
- JOHANNY, RAYMOND, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Paris 1968.
- JONES, DANIEL, *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine* (Patrologia: Beiträge zum Studium der Kirchenväter 14), Frankfurt am Main 2004.
- KLÖCKENER, MARTIN, "Euangelium: ... proclamation liturgique," in: PETRUS MAYER (ed.), *Augustius-Lexikon* 2, Schwabe & Co AG, Basel-Stuttgart, 1996, 1147–1150.
- LA BONNARDIÈRE, MARIE-ANNE "Les commentaires simultanés de Matt 6, 12 et de 1 Jo 1, 8 dans l'œuvre de saint Augustin," in: *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955) 129–147.
- MCWILLIAM, JOANNE, "Weaving the Strands Together: A Decade in Augustine's Eucharistic Theology," in: *Augustiniana* 41 (1991) 497–506.
- O'DONNELL, JAMES J., *Confessions* I, Oxford 1992.
- PERLER, OTHMAR, "Arkandisziplin," *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 667–676.
- POWELL, DOUGLAS, "Arkandisziplin," in: *Theologische Realenzyklopädie* 4 (1979) 1–8.
- RECCHIA, VINCENZO, "Arcano (disciplina dell)," in: ANGELO DI BENEDETTO, *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983, 315–317.
- SAGE, ATHANASE, "L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin," in: *Revue des études augustiniennes* 15 (1969) 209–40.
- SATTERLEE, CRAIG A., *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville 2002.
- VAN GEEST, PAUL, *The Incomprehensibility of God (late Antique history and religion 4)*, Peeters 2011.
- VASEY, VINCENT R., *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose: A Study on De Nabuthe* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 17), Rome 1982.
- VERHEIJEN, LUC, "La charité ne cherche pas ses propres intérêts," *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin* 2, Béguilles-en-Mauges, Abbaye Bellefontaine, 1988, 220–289.
- VOPŘADA, DAVID, *Fides Mysteriorum Interpres: Il commento al Salmo 118 di Sant'Ambrogio come approfondimento mistagogico dell'Iniziazione Cristiana della Chiesa di Milano*, Doctoral Dissertation, Rome 2012. see: http://www.academia.edu/2540471/Fidus_mysteriorum_interpres._Il_Commento_al_Salmo_118_di_sant_Ambrogio_come_approfondimento_mistagogico_delliniziazione_cristiana_della_Chiesa_di_Milano.
- ZELZER, KLAUS, "L'etica di sant'Ambrogio e la tradizione stoica delle virtù," in: *L'etica cristiana nei secoli III^e IV*, Roma 1996, p. 47–56.

Shenoute's Eucharistic Theology in Context

Hugo Lundhaug¹

Abriss

Dieser Artikel behandelt die Rolle der Eucharistie in den Schriften von Shenute von Atripe, Archimandrit des Weißen Klosters in Oberägypten. Er beschreibt die Rolle der Eucharistie im klösterlichen Leben des Weißen Klosters, wie die Eucharistie in den monastischen Regeln reflektiert und diskutiert wird. Es wird erläutert, wie Shenute, oft im Kontext der antihäretischen Polemik, inspiriert von den zeitgenössischen alexandrinischen Erzbischöfen, die soteriologische Bedeutung der Eucharistie betont. Dabei wird die Verwandlung der eucharistischen Elemente und die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi unterstrichen. Ein Vergleich wird auch mit den pachomianischen Schriften unternommen, die in ähnlicher Weise die Bedeutung der ethischen und dogmatischen Würdigkeit der Kommunikanten betonen.

In the important and well-preserved text *And It Happened One Day*, Shenoute of Atripe, abbot of the White Monastery in Upper Egypt, proclaimed that he had “written many words concerning the mystery.”² Like most of his contemporaries, Shenoute emphasized the great importance of the Eucharist.³ As he stated it elsewhere, in *As I Sat on a Mountain*:

Woe unto you, if you do not go to church or if you do not receive of the body and blood of the Lord. And woe unto you too, if you go or if you receive of the Holy Mystery while being of two minds. (Shenoute, *As I Sat on a Mountain*, HB 263)⁴

¹ Hugo Lundhaug is Professor of Biblical Reception and Early Christian Literature at the University of Oslo, Faculty of Theology.

² Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 235 (LOUIS-THÉOPHILE LEFORT, “Catéchèse christologique de Chenoute”, 43). I refer to Shenoute's writings using titles based on their incipits as listed in STEPHEN EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, xviii–xxii. Following the title I indicate from which manuscript the Coptic text is taken, using the sigla established by Tito Orlandi for his CMCL database, but since all the Shenoute-texts cited in this study are preserved in codices from the White Monastery, I omit the abbreviation MONB which designates this particular provenance. Here, the letters AV thus refer to White Monastery codex AV, and is followed by the page number of the codex (For a list of White Monastery codices containing works by Shenoute, see the list in EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, 1:xxiii–xxiv, and the description of the codices in *ibid.*, 1:111–79). Finally I indicate the edition of the Coptic text used, or a reference to the manuscript's location if it is unpublished. Translations are my own unless otherwise stated.

³ Shenoute's emphasis on the importance of the Eucharist stands in marked contrast to his treatment of baptism, which he seldom mentions and never properly discusses in its own right (see HUGO LUNDHAUG, “Baptism in the Monasteries”, 1347–1380).

⁴ Coptic text in JOHANNES LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae: Vita et Opera Omnia*, 3:45.

Unfortunately, many, if not most, of the “many words” Shenoute wrote “concerning the mystery”⁵ are now lost to us. By looking at some of what is left, it is nevertheless possible to get an impression of how he viewed this sacrament and in what contexts he referred to it in his writings. It is noteworthy that the above quoted statement on the importance of going to church and participating in the Eucharist, and the required state of mind when doing so, is found in a polemic against people Shenoute regarded as either heretics or pseudo-Christian crypto-pagans. I will here investigate in more detail how and when he discussed the Eucharist, and how his Eucharistic theology relates to that of other relevant figures and trends in Egypt in his lifetime, including both ecclesiastical superiors, representing Alexandrian orthodoxy, and various real and/or rhetorically constructed opponents. As we shall see, many of Shenoute’s references to the Eucharist are found in highly polemical anti-heretical writings.

It must be stressed at the outset that Shenoute does not deal exclusively, or even primarily, with the Eucharist in any of his preserved works. We will therefore have to look at the way in which he treats it in writings dealing primarily with a variety of other topics. It should also be noted that although significant strides have been made in recent years, any study of Shenoute is still hindered by the scattered nature of the remains of his corpus and the sheer number of manuscripts, none of which have been completely preserved.⁶ The conclusions of the present study must therefore remain tentative.

1. Shenoute’s Writings

The major part of Shenoute’s corpus can be divided into eight volumes of *Discourses* and nine volumes of *Canons*, plus a number of letters.⁷ The *Canons* contain what we have preserved of the monastic rules of Shenoute’s White Monastery federation,⁸ and were required reading for the monks.⁹ Although they are entitled *Canons*, these nine volumes do not simply consist of lists of rules, however, but rather, as Bentley Layton has fittingly

⁵ The use of the term “mystery” (μυστήριον) in reference to the Eucharist was common in Shenoute’s day. Cf. JOHANNES QUASTEN, “Mysterium tremendum”, 66–75.

⁶ The situation is only made worse by the continuing lack of critical editions, coupled with the fact that significant parts of the manuscript evidence still remain unpublished, and that those texts that have been published are “currently scattered in so many books and scholarly journals as if to illustrate how the original codices are now preserved” (HANY N. TAKLA, “The Library”, 51). Thanks to Stephen Emmel’s impressive work of piecing together the remains of Shenoute’s literary corpus (Emmel’s groundbreaking 1993 Yale University doctoral dissertation, “Shenoute’s Literary Corpus,” was published in revised and updated form in two volumes in 2004 [EMMEL, *Shenoute’s Literary Corpus*]), scholarship on Shenoute is now on much firmer ground than previously, and work is slowly underway to publish critical editions of the entire Shenoutean corpus. For a description of the situation prior to Emmel’s work, see JANET A. TIMBIE, “The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe.” For an assessment of the importance of Emmel’s work, see, e.g., JANET A. TIMBIE, “The State of Research on the Career of Shenoute in 2004”; DWIGHT WAYNE YOUNG, “The Literary Corpus of Shenoute”. On the editing of Shenoute’s works, see STEPHEN EMMEL, “Editing Shenoute: Problems and Prospects”.

⁷ While the *Discourses*, consisting mainly of sermons and treatises, were gathered by his followers after his lifetime, the *Canons* seem to have been collected by Shenoute himself. On the structure of Shenoute’s corpus, see EMMEL, *Shenoute’s Literary Corpus*, 3–5. On the letters of Shenoute, see TONIO SEBASTIAN RICHTER, “Coptic Letters”, 748–751.

⁸ On the monastic rules of Shenoute’s White Monastery, see esp. BENTLEY LAYTON, “Rules, Patterns”; BENTLEY LAYTON, “The Ancient Rules”; BENTLEY LAYTON, “The Monastic Rules”.

⁹ See Shenoute, *Canon 1*, YW 211 (HENRI MUNIER, *Manuscripts coptes*, 117); Shenoute, *A 22* (Canon 3), ZC 301 (LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 4:204).

described it, “they consist mainly of monastic diatribe, filled with reproach and warning”.¹⁰ There are nevertheless hundreds of rules scattered around in them,¹¹ and among these rules and regulations we find some that deal with the celebration of the Eucharist, and what is said there shows us, if not much regarding the specifics of the actual performance of the Eucharistic celebration as such,¹² at least some of Shenoute's concerns regarding proper practice, and insights into various forms of deviant behavior that he felt the need to address.

While the *Canons* were directly addressed to the monks and nuns of Shenoute's own monasteries, the other main body of Shenoute's works, the *Discourses*, had a wider audience. Although these texts are often highly polemical, it is often difficult to know in each case exactly what the immediate context was when Shenoute wrote them. Not only are the targets of his polemics often implicit, rather than clearly stated, but sometimes the targets explicitly referred to, such as the Pagans and the Jews, should probably be regarded mainly as rhetorical devices used by Shenoute to get at his actual opponents, mostly Christian groups and individuals significantly closer to his own congregations, and thus of more immediate and pressing concern. Indeed, in many cases it is clear that Shenoute struggled with opponents close to, and even within, his own monastic community.¹³

The Eucharist features among the points of contention in some of Shenoute's most polemical texts. Two groups in particular are singled out by Shenoute for Eucharist-related criticism. These groups, the Melitians¹⁴ and the Origenists,¹⁵ were both external to the White Monastery federation, but if Shenoute is to be believed they also seem to have extended their influence into it. In the long anti-heretical treatise *I Am Amazed*,¹⁶ for instance, he warns against “fatherhoods” and “seniorities,” who “can defile the hearts of many people very much in many places of Christ”.¹⁷

¹⁰ LAYTON “The Ancient Rules”, 73.

¹¹ On the number and organization of the rules, see LAYTON, “Rules, Patterns”; LAYTON, “The Ancient Rules”; LAYTON, “The Monastic Rules”.

¹² Cf. HEINZGERD BRAKMANN, “Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica”, 138; UGO ZANETTI “Liturgy in the White Monastery”, 201, 208.

¹³ See, e.g., HUGO LUNDHAUG, “Shenoute's Heresiological Polemics”.

¹⁴ On the Melitian schism, see, e.g., H. IDRIS BELL, *Jews and Christians in Egypt*, 38–99; ANNICK MARTIN, *Athanase d'Alexandrie*, 219–389; HANS HAUBEN, *Studies on the Melitian Schism in Egypt*; ALBERTO CAMPLANI, “In margine alla storia dei Meliziani”; ALBERTO CAMPLANI, “Melitianer”; On Shenoute's polemics against the Melitians, see MARK MOUSSA, “Abba Shenoute and the Melitians”.

¹⁵ On the Origenist Controversy, see, e.g., ELIZABETH A. CLARK, *The Origenist Controversy*. On Origenism in Upper Egypt, see JON F. DECHOW, *Dogma and Mysticism*, 183–240.

¹⁶ For the Coptic text of *I Am Amazed*, see the recent synoptic edition of HANS-JOACHIM CRISTEA, *Schenute von Atripe: Contra Origenistas*. *I Am Amazed* was first published by Tito Orlandi, *Shenute Contra Origenistas*. Orlandi's edition omitted the long quotation of Theophilus of Alexandria's *Festal Letter* of 401 with which *I Am Amazed* ends, as well as Shenoute's final words at the end of this quotation (for the very end of the quotation and Shenoute's final words, see STEPHEN EMMEL, “Theophilus's Festal Letter”). Orlandi's edition naturally also omits the parts of the text that are preserved in manuscripts that have only later been identified as witnesses to it (some of these have been published in ÉMILE AMÉLINEAU, *Œuvres de Schenoudi* and MUNIER, *Manuscrits coptes*), while it includes certain manuscript folios that have later been identified by Emmel as parts of *Acephalous Work* A14 rather than *I Am Amazed* (paragraphs 200–262 in Orlandi's numeration; see EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, 647 n.582). An updated version of Orlandi's edition can be found on the website of his CMCL-project (<http://cmcl.let.uniroma1.it/>). On the importance of *I Am Amazed* for the understanding of the situation in Upper Egypt at the time of Shenoute, see ALOYS GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, II.4.213.

¹⁷ Shenoute, *I Am Amazed*, 376, HB 37=YU 33–34 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 161).

Shenoute confronts both eucharistic practices and eucharistic theology, and he draws conclusions about what he regards as his opponents' erroneous Christology, soteriology, and Scriptural interpretation. Shenoute makes clear that his opponents' erroneous theology, and in particular their erroneous Christological presuppositions, also makes participating in their Eucharist perilous, and he was concerned about heretical priests officiating the Eucharist. Shenoute tells us in *I Am Amazed*, that the "impiety" (ΜΝΤΑϞΕΒΗϞ) of his opponents is hidden in their worship "like a knife to destroy those who are deceived."¹⁸

2. Alexandrian Archbishops and Anti-Heretical Polemics

As several scholars have noted, Shenoute should not be seen in isolation, but together with other writers of his era.¹⁹ It is therefore important to note that Shenoute led the White Monastery federation for a very long time,²⁰ making him a contemporary of, among others, a number of high-profile Alexandrian archbishops including the contentious figures of Theophilus, Cyril, and Dioscorus, of whom he was apparently a powerful Upper Egyptian ally.²¹ We have preserved correspondence in Coptic translation between Shenoute and the archbishops,²² and we know that he accompanied Cyril to the council of Ephesus in 431.²³ He quoted from the writings of the archbishops in his own works, and translated their letters from Greek into Coptic.²⁴

Considering Shenoute's apparently close relations to, and alignment with, the archbishops of Alexandria it is relevant to enquire further into the relationship between his Eucharistic theology and that of the Alexandrian archbishops. Did he have any ideas of his own, or did he simply adopt the positions of the Alexandrian patriarchs? As both Theophilus and Cyril wrote extensively on the topic of the Eucharist, and held the archbishopric of Alexandria for a total of fifty-nine of Shenoute's eighty years as abbot of the White Monastery,²⁵ we may expect their views on this matter to have significantly influenced Shenoute's.

Theophilus' of Alexandria's (385–412) general influence upon Shenoute is apparent not only from the fact that he was archbishop for nearly three decades of Shenoute's tenure as abbot,²⁶ but also from the fact that Shenoute quotes Theophilus' 16th *Festal Letter* of

¹⁸ Shenoute, *I Am Amazed*, 604, DQ 78 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 204).

¹⁹ See, e.g., CAROLINE T. SCHROEDER, *Monastic Bodies*, 161–162; SAMUEL MOAWAD, "The Relationship"; MARK MOUSSA, "I Am Amazed".

²⁰ Shenoute was the abbot of the White Monastery from 385 to 465. See EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, 6–14.

²¹ See, e.g., MOAWAD, "The Relationship".

²² See, e.g., RICHTER, "Coptic Letters," 748–749, 766; HERBERT THOMPSON, "Dioscorus and Shenoute".

²³ See, e.g., Besa, *The Life of Shenoute*, 128–130 (trans. DAVID N. BELL, *Besa: The Life of Shenoute*, 78–79); Shenoute, *Blessed Are They Who Observe Justice*, XH 294–296; Shenoute, *I Have Said Many Times*, XO 306–307; Shenoute, *I Have Been Reading the Holy Gospels*, FZ 103 (RENÉ-GEORGES COQUIN/STEPHEN EMMEL, "Le traité de Shenoute", 6). See the discussion in EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, 8–9.

²⁴ See EMMEL, "Theophilus' Festal Letter"; Dioscorus of Alexandria, *Letter to Shenoute*, XZ 68 (THOMPSON, "Dioscorus and Shenoute", 371).

²⁵ On the career of Shenoute, see EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, 1:6–14; EMMEL, "Shenoute the Monk"; EMMEL, "From the Other Side"; EMMEL, "Shenoute's Place". On the age of Shenoute, see, e.g., EMMEL, "From the Other Side", 96–99; EMMEL, "Shenoute's Place", 36–37.

²⁶ Theophilus was archbishop of Alexandria from 385 to 412. On the works attributed to Theophilus pre-

401 almost in its entirety as a conclusion to his own anti-heretical writing *I Am Amazed*, where Shenoute deals with a number of heresies and heretics, including Arius, Nestorius, the Melitians and the Origenists.²⁷ While Theophilus did not treat the Eucharist directly in his 16th *Festal Letter*, he did discuss it in other writings, not least in an entire *Homily on the Mystical Supper*, probably delivered the year before, in 400,²⁸ a writing that is also partly directed against Origenist monks, whom he there describes as “ministers of Satan” who are “garbed in the eremitical but unquiet tunic of the new wisdom.”²⁹ From this writing we also gain a better insight into Theophilus’ eucharistic theology, and we shall see that he comes close to the views also expressed by Shenoute.

It is indeed in the context of anti-Origenist polemics that Shenoute quotes Theophilus’ 16th *Festal Letter* in *I Am Amazed*. After having quoted most of the festal letter, Shenoute makes clear at the end of his own text that the purpose of both the quoted words of Theophilus and his own “exegesis” in *I Am Amazed* was to deter people from following the teachings of Origen. He thus made common front with Theophilus: “For those who have spoken those blasphemies against the Son of God, and also his Father, in accordance with all that we have said in the exegesis and in the writings of the blessed archbishop Apa Theophilus, they do not know what they are saying.”³⁰ Tellingly, Shenoute ends the lengthy quotation with Theophilus’ admonition to “renounce the evils of Origen [and] withdraw from [those (writings)] that are called ‘Apocryphon’.”³¹ Shenoute then continued in his own words: “[See], now, [brothers,] how wise it is fitting for us to become, listening to those words and discerning the spirits of truth and the spirits of error.”³²

Theophilus’ 17th *Festal Letter* and the *Homily on the Mystical Supper* were also directed in part against the Origenists, and what we learn from these writings about the Eucharistic theology of Theophilus must be understood in this light. This is also true of Shenoute’s statements on the Eucharist in both *And It Happened One Day* and *I Am Amazed*. Shenoute was also clearly in broad agreement with Theophilus on both the nature and importance of the sacrament.

As for Theophilus’ nephew and successor Cyril (412–444), it is generally acknowledged that the Eucharist was at the very heart of his theology,³³ and as we shall see, his writings also display important points of agreement with Shenoute as well as with Theophilus with regard to the understanding of the Eucharist.

served in Coptic translation, see TITO ORLANDI, “Theophilus of Alexandria in Coptic Literature”. On Shenoute’s long quotation of Theophilus’ *Festal Letter* in *I Am Amazed*, see EMMEL, “Theophilus’ Festal Letter.”

²⁷ The anti-Origenist focus of *I Am Amazed* is reflected in the name *Contra Origenistas* given to the text by its first modern editor, Tito Orlandi.

²⁸ MARCEL RICHARD, “Une homélie”; NORMAN RUSSELL, *Theophilus of Alexandria*, 51.

²⁹ Theophilus of Alexandria, *Homily on the Mystical Supper* (trans. RUSSELL, *Theophilus of Alexandria*, 59).

³⁰ Shenoute, *I Am Amazed*, DS 221–222 (EMMEL, “Theophilus’s Festal Letter,” 95).

³¹ Shenoute, *I Am Amazed*, DS 221 (EMMEL, “Theophilus’s Festal Letter,” 95).

³² Shenoute, *I Am Amazed*, DS 221 (EMMEL, “Theophilus’s Festal Letter,” 95).

³³ See, e.g., HENRY CHADWICK, “Eucharist and Christology”, 155; LAWRENCE J. WELCH, *Christology and Eucharist*; EZRA GEBREMEDHIN, *Life-Giving Blessing*; DANIEL A. KEATING, *The Appropriation of Divine Life*.

3. Rules and Regulations

We may gather from Shenoute's *Canons* that the Eucharist was celebrated in the monastery twice a week, on Saturday evening and Sunday morning.³⁴ Participation in the Eucharist was required of every single monk, unless they had very good reason not to attend,³⁵ and the rules state that no one was allowed to be late for the celebration:

Just as no one among us shall linger behind and not go to the gathering at the time of prayer unless he is appointed necessary work by the elder, thus also no one among us shall be late at the time when we celebrate the Eucharist, neither shall anyone linger behind and not go unless they are ordered by the (male) Elder with us, or the (female) Elder with you.³⁶

The "(female) Elder" is a specific reference to the abbess of the women's monastery in the village of Atripe,³⁷ one of the three monasteries of Shenoute's monastic federation, the other two being the so-called White and Red Monasteries,³⁸ both located in the lower desert in the vicinity of Atripe.

There were special regulations pertaining to the eucharistic celebrations in the women's monastery. We learn from the *Canons* that the women needed assistance with the Eucharist from the male monks, since there were no priests in the women's monastery. The eucharistic wine had to be mixed in the White Monastery, and the elements needed to be consecrated by priests from the White Monastery before being brought to the women's monastery.³⁹ These priest-monks of the White and Red Monasteries were subordinated to their house-masters and had in most respects to find their places within the monastic hierarchy like the rest of the monks, but in the celebration of the Eucharist they took precedence,⁴⁰ and it was they who were responsible for the eucharistic preparations.⁴¹

In *We Will Speak In the Fear of God*, Shenoute complains that many in his congregation have adopted improper eucharistic practices from the Melitians.⁴² Here Shenoute indeed polemicalizes specifically against the eucharistic practices of the Melitians and "everyone who resemble them everywhere."⁴³ Above all, he accuses "the defiled Melitians" (ἡμελιτιανός εἰσαδῶν) of a lack of respect for the Eucharist,⁴⁴ and states at the beginning

³⁴ Shenoute, *You, God the Eternal*, (Canon 5), XS 362 (LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 4:65; cf. LAYTON, "Rules, Patterns", 52).

³⁵ Even the children in the monastery were required to be present at these times, but unlike the rest of the monks they were in fact allowed to sleep there if necessary. See Shenoute, *God Who Alone Is True* (Canon 9), DF 184 (LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 4:103–104; cf. LAYTON, "Rules, Patterns", 58).

³⁶ Shenoute, *You, God the Eternal* (Canon 5), XS 364 (LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 4:66).

³⁷ On the women's monastery, see REBECCA KRAWIEC, *Shenoute & the Women*.

³⁸ The naming of these two monasteries after their color (white and red) is a modern convention.

³⁹ Shenoute, *God Who Alone Is True* (Canon 9), FM 95=DF 105 (LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 4:89).

⁴⁰ Shenoute, *God Who Alone Is True* (Canon 9), FM 191 (LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 4:165; cf. LAYTON, "Rules, Patterns", 55).

⁴¹ Shenoute, *God Who Alone Is True* (Canon 9), DF 193 (LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 4:108–109; cf. LAYTON, "Rules, Patterns", 52, 55).

⁴² See Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 106–107 (HENRI GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 17).

⁴³ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 107 (GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 17).

⁴⁴ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 107 (GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 17). They "obey men rather than God," claims Shenoute.

of this particular sermon, “we will speak in the fear of God concerning the fearlessness of those who perform the mystery without fear and trembling.”⁴⁵

This lack of respect manifested itself in various ways. Shenoute claims that the Melitians had a habit of celebrating the Eucharist several times a day, and even in cemeteries.⁴⁶ This went counter to the belief, shared by Shenoute, that the only proper time to consume the bread and wine of the Eucharist was within the context of the eucharistic celebration proper, on Saturday evening and Sunday morning. Shenoute was adamant that the Eucharistic elements are more than mere food and drink, and accuses the Melitians of treating the eucharistic elements as merely “bodily food and bodily drink, rather than as spiritual food and spiritual drink.”⁴⁷

Shenoute seems above all to have been concerned about erroneous eucharistic ideas and practices influencing his own people. In *There is Another Evil that has Come Forth* he refers to “false brethren” (ϩΕΝCΝΗΥ Ν̄ΝΟΥΧ),⁴⁸ whom he also brands as “new Jews” (ϩΕΝΕΙΟΥΔΑΙ Ν̄ΒΡΡΕ) and “unbelieving heretics” (ϩΕΝΞΑΡΕΤΙΚΟC Ν̄ΑΠΙCΤΟC), who for some reason claim that it is not proper to celebrate the Eucharist on Sundays.⁴⁹ According to Shenoute, “those who speak that pestilent teaching have corrupted the minds of many brothers, but especially many sisters and many ignorant wretches.”⁵⁰ His comment that this notion had won support especially among “many sisters” indicates that it may have found some support within the women’s monastery in Atripe.

Elsewhere, however, it appears that Shenoute found people’s personal disposition regarding the Eucharist more important than their practice. In *Now Many Words and Things I Said* Shenoute recounts a conversation concerning whether or not it was proper to eat before receiving the Eucharist. We are told that Kossoroas the governor came to him, stating that “There is a thing happening in Egypt that is not good, namely that they eat before they go to the Eucharist.”⁵¹ Shenoute answers that the governor has spoken well and that this is not the custom of his own monastic group, but nevertheless defends the practice explaining it to be due to the fact that people who work all day need to eat, and adds that it is much worse to go to the Eucharist with one’s mind full of bad things,⁵² than with one’s belly full of bread and water.⁵³

⁴⁵ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 106 (GUÉRIN, “Sermons inédits de Senouti”, 17). For the notion of the fearful aspect of the Eucharist, see, e.g., QUASTEN, “Mysterium tremendum”; Theodore, *Letter 1,6* (trans. ARMAND VEILLEUX *Pachomian Koinonia*, 3:124); Horsiesios, *Regulations*, 14 (trans. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*, 2:201).

⁴⁶ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 106 (GUÉRIN, “Sermons inédits de Senouti”, 17).

⁴⁷ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 106 (GUÉRIN, “Sermons inédits de Senouti”, 17).

⁴⁸ This term is also found in 2 Cor 11:26; Gal 2:4.

⁴⁹ Shenoute, *There is Another Evil That Has Come Forth*, GP 108–109 (GUÉRIN, “Sermons inédits de Senouti”, 18).

⁵⁰ Shenoute, *There is Another Evil That Has Come Forth*, GP 109 (GUÉRIN, “Sermons inédits de Senouti”, 18).

⁵¹ Shenoute, *Now Many Words and Things I Said*, XH 216 (PIERRE DU BOURGUET, “Entretien de Chenouté,” 111).

⁵² Shenoute here gives a long list of vices, such as fornication, adultery, cruelty, arrogance, heresy, and blasphemy, to mention but a few.

⁵³ Shenoute, *Now Many Words and Things I Said*, XH 217 (DU BOURGUET, “Entretien de Chenouté,” 111). From the context it seems clear that Shenoute is here playing on the words τῆμ (the belly) and τῆμτ (the heart/mind), although the only manuscript that preserves this passage completely appears to be corrupt when it at

4. Food and Drink

Since the dietary restrictions of Shenoute's monasteries were very strict,⁵⁴ there was also an inherent potential for transgression of regulations pertaining to the eucharistic elements. Being required to eat substantially less than they would normally prefer, it is easy to imagine that monks may have been tempted to steal or cheat to acquire additional food, and Shenoute indeed attests to this problem – referring to instances of theft in the women's monastery of bread and wine meant for the Eucharist.⁵⁵

Another potential transgression arising from the scarcity of food was for monks to bring elements of the Eucharist with them for later consumption. *Canon 6* therefore specifies that “No person among us shall permit the hem of his robe to cover the palms of his hands as he is coming to the offering”,⁵⁶ probably in order to prevent the monks from hiding some of the eucharistic bread on their way out from the service.

Shenoute emphasizes the profound difference between the eucharistic elements and common food and drink. The bread and wine of the Eucharist are not to be given away simply to please people:

If you want to honor people or to favor them, honor them in your house, and favor them with what is yours. The altar is the not the place for persuading people, nor are the body of the Lord and his blood a means of favoring them. For what we do is a mystery (μυστήριον) and not a matter of eating and drinking, nor is it a place for people to go down to like fornicators and harlots, adulterers and evildoers, thieves and swearers of false oaths, each one with his wickedness. (Shenoute, *I See Your Eagerness*, XJ 67)⁵⁷

Indeed, Shenoute was at pains to point out that the eucharistic elements should not be regarded as common food and drink, and castigates the Origenists for disrespecting the Eucharist and treating it “as if they are (merely) eating bread and drinking wine”,⁵⁸ connecting such an attitude directly to heretical Christological ideas, attacking those, whom he calls “hypocritical men and true cheaters, false Christians,”⁵⁹ who partake of the Eucharist while not acknowledging the divinity of Christ. “Why do you partake of the Holy Mystery?,” asks Shenoute. “Have you not found bread to eat and wine to drink?”⁶⁰

As for the Melitians, he faulted them for a general lack of restraint, and did not content himself with insinuating that they treated the eucharistic bread and wine like any other food and drink, but he even accused them of over-eating. Their God is their belly, he claimed.⁶¹ As for their drinking, he slanderously claimed that they not only drank eucharistic wine “until they are drunk” (ὡς ἀντοῦτερε), but even “until they throw up”

one point uses the word *πληρ* where it seems reasonably clear that Shenoute meant *τρη* (the text reads “with the mind full of bread and water” instead of “with the belly full of bread and water”).

⁵⁴ On the food regulations of the White Monastery, see BENTLEY LAYTON, “Social Structure”.

⁵⁵ See KRAWIEC, *Shenoute & the Women*, 22–23.

⁵⁶ Shenoute, *Then Am I Not Obligated* (Canon 6), XL 260 (EG-CF 189 [unpublished]; trans. LAYTON, “Rules, Patterns”, 62 n.101). Codex XL is a manuscript of the so-called *Florilegium Sinuthianum* (see EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, 111–125).

⁵⁷ AMÉLINEAU, *Cœuvres de Schenoudi*, 2:59.

⁵⁸ Shenoute, *I Am Amazed*, 351, HB 31=DQ 30 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 154).

⁵⁹ Shenoute, *I Am Amazed*, 370, HB 36=DT 88 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 158–159).

⁶⁰ Shenoute, *I Am Amazed*, 370, HB 36=DT 88 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 158–159).

⁶¹ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 107 (GUÉRIN, “Sermons inédits de Senouti”, 18).

(ϠΑΝΤΟΥΚΑΒΟΛ)⁶². The Melitians celebrated the Eucharist simply because of their love of food and drink, Shenoute claimed.⁶³ And not only did they love food and drink, but they were also lazy, and thus a bad influence on good Christians.⁶⁴

Shenoute also argued that since the Melitians believed that taking the Eucharist cleansed them from sins, and since they took it whenever and wherever they pleased, they also thought that they always had access to an instant remedy against sin, which, in Shenoute's mind, consequently made them prone to believing that sinning was of no consequence.⁶⁵ Shenoute indeed shared the view that the Eucharist had a sin-cleansing effect, and he emphasized the special character of the eucharistic elements in relation to common food in several of his writings. "Does bread and wine cleanse man of sins, or cure from sicknesses, and become for him a blessing of life," he asks rhetorically in *I Am Amazed*.⁶⁶ In *And It Happened One Day* he cites John 6, admonishing his readers or hearers not to doubt that the body of Christ in the Eucharist is "the true bread that came from heaven."⁶⁷

Cyril of Alexandria argues similarly that "the eucharistic reception of the holy flesh and blood . . . restores man wholly to incorruption, so that he has no further need of those things that keep death away from the flesh," by which Cyril means common "food and drink."⁶⁸ For Cyril, as for Theophilus and Shenoute, the Eucharist is life-giving and of fundamental soteriological importance:

The holy body of Christ endows those who receive it with life and keeps us incorrupt when it is mingled with our bodies. For it is not the body of anyone else, but is thought of as the body of him who is Life by nature, since it has within itself the entire power of the Word that is united with it, and is endowed with his qualities, or rather is filled with his energy, through which all things are given life and maintained in being. (Cyril of Alexandria, *Commentary on John*, 324d-e)⁶⁹

For Cyril as well, the workings and importance of the Eucharist cannot be seen in isolation from Christology.⁷⁰ As Ben Blackwell puts it, "Cyril presents a direct continuity between the life-giving body of the person of Christ and the life-giving body distributed through the Eucharist, which is the means to incorruption."⁷¹

Like Shenoute, Cyril also understood the workings of the Eucharist in highly concrete terms. When the Eucharistic elements are ingested, there takes place a physical interchange of properties between the body and blood of Christ and that of the Christian, de-

⁶² Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 107 (GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 18). Shenoute also accuses the Melitians of orgies in connection with the Eucharist, in *We Will Speak in the Fear of God*, GP 106–107 (GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 17).

⁶³ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 107–108 (GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 18).

⁶⁴ Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 107–108 (GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 18).

⁶⁵ As Shenoute presents it, they say: "If you sin a multitude of times each day, receive from the offering many times and your sins will be forgiven" (Shenoute, *We Will Speak in the Fear of God*, GP 108 [GUÉRIN, "Sermons inédits de Senouti", 18]).

⁶⁶ Shenoute, *I Am Amazed*, 355, HB 32 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 155).

⁶⁷ Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 235 (cf. LEFORT, "Catéchèse christologique de Chenoute", 43). Shenoute quotes John 6:55.

⁶⁸ Cyril of Alexandria, *Commentary on John* (trans. NORMAN RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 110).

⁶⁹ Trans. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 110–11.

⁷⁰ As GEBREMEDHIN puts it, Cyril "embeds his Eucharistic theology in his Christology" (GEBREMEDHIN, *Life-Giving Blessing*, 34).

⁷¹ BEN C. BLACKWELL, *Christosis*, 82.

ifying the latter and providing a physiological explanation of the life-giving effects of the ritual.⁷² However, while the emphasis on deification permeates Cyril's theology, with the Eucharist following on from the deifying effects of baptism, completing the restoration of man to incorruption and making those who participate in the Eucharist immortal,⁷³ deification is not an aspect stressed by Shenoute.

5. The Real Presence

One of Shenoute's main concerns in his polemic against the Origenists is the question of the real presence of Christ's body and blood in the Eucharist. Shenoute is adamant that the bread and wine do not merely symbolize them, but become them. The charge of denying the real presence was not only leveled at the Origenists, however, but was also simultaneously directed against Nestorius, who is also attacked by Shenoute in *I Am Amazed*.⁷⁴ Moreover, while he identifies those who question the real presence, asking "how can the body and the blood of the Lord be bread and wine?"⁷⁵ as Origenists, the influence of such ideas seems also to have extended into Shenoute's own monasteries, for he states that "there are some *from among us* who have said this, since their hearts have been wounded by the words of Origen."⁷⁶ Shenoute charges the Origenists with the belief that the eucharistic elements are not really "the body of Christ and his blood, but only a type (τύπος),"⁷⁷ and rhetorically attacks them, asking: "If this is your faith, to whom are you praying? Who will pay heed to you? Do you even have a god?"⁷⁸ "Cursed be those who receive from (the Eucharist) faithlessly, and especially he who confesses it with his mouth while giving to others, (saying): 'body of Christ, blood of Christ' (σῶμα χριστοῦ αἷμα χριστοῦ), while denying it, (saying): 'it is not really his body and his blood.'"⁷⁹

Again Shenoute is worried about the influence of such notions among his own, and argues that those "among us" who hold this particular heretical notion are even worse than the pagans, for while good Christians would not be led astray by pagans, whom they know not to trust, Shenoute argues that many might be led astray by people whom they believe to be trustworthy in matters of faith.⁸⁰ Similarly, the characterization of those who would deny the real presence of the body and blood of Christ in the Eucharist as "more wicked than the dogs and the pigs," is especially applied to "those from among us".⁸¹

⁷² JOHN A. MCGUCKIN, *The Christological Controversy*, 188.

⁷³ See, e.g., Cyril, *Commentary on John*, 3.6; 4.2. Cf. NORMAN RUSSELL, *The Doctrine of Deification*, 202.

⁷⁴ We know that *I Am Amazed* must have been written after the council of Ephesus, since Shenoute specifically mentions it (*I Am Amazed*, 464, DQ 59=DS 126=DD 146 [CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 190]). Cyril of Alexandria also stresses the real, rather than symbolic presence of Christ's flesh and blood in the Eucharist in his polemics against Nestorius (see CHADWICK, "Eucharist and Christology", 22).

⁷⁵ Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 233 (LEFORT, "Catéchèse christologique de Chenoute", 43).

⁷⁶ Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 233 (LEFORT, "Catéchèse christologique de Chenoute", 43).

⁷⁷ Shenoute, *I Am Amazed*, 348=DQ 29-30=HB 30 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 152-153). Elizabeth Clark argues that Shenoute is here confronting Evagrius Origenism (see CLARK, *The Origenist Controversy*, 156-157). For a critique of Clark's conclusion that Shenoute confronted specifically Evagrius Origenism, see MARK SHERIDAN, "The Modern Historiography", 209-212.

⁷⁸ Shenoute, *I Am Amazed*, 369, HB 35=DT 88 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 158).

⁷⁹ Shenoute, *I Am Amazed*, 374, HB 37=YU 33 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 160).

⁸⁰ Shenoute, *I Am Amazed*, 370-376, HB 36-37, and parallels in DT 88 and YU 33-34 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 158-161).

⁸¹ Shenoute, *I Am Amazed*, 352, HB 31 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 154).

Those who would disagree and reject the real presence are in Shenoute's eyes not only "more wicked than the beasts," but even "more wicked than the impure demons,"⁸² and he finds especially objectionable those cases where such a person

is a presbyter or a cleric according to his rank in the priesthood, and he does not believe that God can do everything, and more than this. Let him be silent, praying and begging the exalted one, saying: 'This is my body that will be given to you for the forgiveness of your sins.' And also: 'This is my blood that will be poured out for the sake of many for the forgiveness of their sins.'" (Shenoute, *I Am Amazed*, 354, HB 31)⁸³

Such insincere people, who did not believe in the real presence, should not be officiating the Eucharist:

And why were you not silent, as I said before, (rather than) saying to the Lord, 'the bread of the blessing, the bread of the cleansing, and the immortality and the life eternal,' and, 'the cup of immortality, the cup of the new covenant,' and, 'this is the body and the blood of your only begotten Son, Jesus Christ our Lord'? (Shenoute, *I Am Amazed*, 355, HB 32)⁸⁴

Shenoute argues on the basis of First Corinthians that those who reject the real presence do not have the Holy Spirit:

It is impossible for a man speaking in the Holy Spirit ever to say that the Holy Mystery is not the body and the blood of Christ. And it is impossible for a man to say that the Holy Mystery is the body and the blood of Jesus Christ the Son of God, if not in a Holy Spirit. (Shenoute, *I Am Amazed*, 383, HB 39)⁸⁵

The real presence of Christ's flesh and blood in the Eucharist should simply be accepted as a profound mystery with all due respect and reverence. "Do we say that it is bread which we partake of?", Shenoute asks. "Is it not a mystery, according to the Scriptures?"⁸⁶ The reality of the mystery should be accepted on faith, for as Shenoute states elsewhere, "If you have faith, then you have the fullness of the mystery."⁸⁷

As for the rejection of the real presence, Shenoute also connects it with the heresy that Christ was not conceived by Mary, and brands it as a "new impiety" with an inner-Christian origin:

Is this not another *new impiety* (ἡνῆτασέβης),⁸⁸ having not been revealed among the pagans, for the work of those (people) *always* slanders the Scriptures, but a *new* lawlessness having been uncovered *among us*, namely that Mary did not conceive the Savior, and furthermore, that what we are partaking of is not his body and his blood? (*I Am Amazed*, 367, HB 35=DT 87)⁸⁹

For Shenoute, the question of the real presence, and questions concerning the nature of God and the begetting of the Son, are not matters for rational understanding or discussion. Instead he appeals to Scripture, faith and the mysterious nature of the Eucharist.

⁸² Shenoute, *I Am Amazed*, 353, HB 31 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 154).

⁸³ CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 154).

⁸⁴ CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 155.

⁸⁵ CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 164–165 (cf. the close parallel in DD 126). Shenoute alludes to 1 Cor 12:3.

⁸⁶ Shenoute, *I Am Amazed*, 352, HB 31 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 154).

⁸⁷ Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 234 (LEFORT, "Catéchèse christologique de Chenoute", 43).

⁸⁸ Cf. Theophilus of Alexandria, who refers to Origen as the champion of a "new impiety" (*Festal Letter 16*, 16 (trans. RUSSELL, *Theophilus of Alexandria*, 113), and a "new wisdom" (*Homily on the Mystical Supper* (trans. RUSSELL, *Theophilus of Alexandria*, 59).

⁸⁹ CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 157.

6. Transformation of the Elements

But how could the bread and water become the body and blood of Christ? Shenoute here appeals to the Genesis account of the creation of Man and argues that if God could make Man from dust, he would surely also be able to make the bread and wine of the Eucharist into body and blood.⁹⁰ What is particularly interesting, however, is how he compares the creation of Man, as recounted in Genesis 2, directly with the ritual transformation of the eucharistic bread and wine through the epiclesis of the Holy Spirit, for he explains that just as God breathed “a breath of life” into the face of man, who subsequently “became a living soul,”⁹¹ thus it is with the eucharistic elements too:

Being placed upon the holy table of the Lord and resting upon it, bread and wine is their name, but when they are pronounced upon in that terrible Eucharist, and when the Lord God sends down upon them his Holy Spirit from heaven, it is not bread and it is not wine from this moment on, but it is the body and the blood of the Lord. (Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 234)⁹²

For Shenoute, the epiclesis of the Holy Spirit upon the elements in the celebration of the Eucharist is analogous to the inbreathing of the spirit into Adam, and he thus makes the analogy between the creation of Man from the earth and the transformation of the bread and wine in the Eucharist somewhat more substantial than the simple argument that if God could create Man from the earth, then he can of course also make the elements of the Eucharist into real body and blood. By invoking Gen 2:7, Shenoute stresses the effect of the liturgical epiclesis prayer that leads to the sending of the Holy Spirit to transform the elements of the Eucharist. He also stresses the life-giving nature of the elements in this context. For just as Adam received life through the inbreathing of the spirit, the eucharistic elements are given an infusion of life when the Holy Spirit comes down upon them, thus making them bearers and transmitters of life.

Similar ideas are expressed by Theophilus. As Norman Russell puts it, “Theophilus has a strongly realist view of the Eucharist. The bread and wine are sanctified by the invocation of the Holy Spirit. They become the food of life-in-itself and the drink of immortality.”⁹³ In his 17th *Festal Letter* of 402, we find him describing the consecration of the Eucharist and the effects of the Eucharistic epiclesis, again in the context of anti-Origenist polemics, stating that Origen

does not reflect that the mystical waters of baptism are consecrated by the coming of the Holy Spirit, or that the Eucharistic bread by which the body of the Saviour is manifested and which we break for our sanctification, together with the sacred chalice – which are set on the church’s altar and are certainly inanimate – are sanctified by the invocation and coming of the Holy Spirit. (Theophilus of Alexandria, *Festal Letter* 17, 13)⁹⁴

⁹⁰ *And It Happened One Day*, AV 233 (LEFORT, “Catéchèse christologique de Chenoute”, 43). Moreover, Shenoute also argues that if Jesus says “This is my body” (Mark 14:22), “this is my blood” (Mark 14:24), as Scripture says he does, who is to say that this is not so? (Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 233–34 [LEFORT, “Catéchèse christologique de Chenoute”, 43]).

⁹¹ Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 234 (LEFORT, “Catéchèse christologique de Chenoute”, 43). Cf. Gen 2:7.

⁹² LEFORT, “Catéchèse christologique de Chenoute”, 43. See also Shenoute, *I Am Amazed*, 350, HB 30=DQ 30 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 153).

⁹³ RUSSELL, *Theophilus of Alexandria*, 39–40.

⁹⁴ Trans. RUSSELL, *Theophilus of Alexandria*, 127.

In line with Shenoute, then – or rather the other way around – we see Theophilus emphasizing the role of the Holy Spirit and the eucharistic epiclesis prayer.

As for Cyril, although he is adamant that the bread and wine are truly transformed into the body and blood of Christ, he hesitates to describe exactly how this happens, and there has been some debate whether Cyril operates with an epiclesis of the Holy Spirit, or of the Logos.⁹⁵ As Ezra Gebremedhin has pointed out, Cyril does not explicitly mention the descent of the Spirit on the elements, but instead speaks of God sending the “power of Life” (δύναμις ζωῆς) into them which “changes them into the energy of his own flesh” (μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός).⁹⁶ Cyril's opacity on this point is striking when we compare him with Shenoute, who, as we have seen, unambiguously states that the bread and the wine are transformed by the Holy Spirit coming down upon them as a result of the epiclesis prayer. When we take into consideration the fact that Shenoute did not usually stray far from the theology of the Alexandrian archbishops, however, the archimandrite's statements on this point may indicate that what he articulates with such clarity was also Cyril's position, which would lend support to those who would argue that Cyril does indeed presuppose the descent of the Holy Spirit on the elements. However, we should remember that there are indications that Shenoute wrote *And It Happened One Day*, where he clearly describes the transformation of the elements, after Cyril's lifetime. Cyril died in 444, and in *And It Happened One Day* the death of Nestorius, is mentioned.⁹⁷ If the reference to Nestorius' death in this text is not a later interpolation, which it might well be,⁹⁸ the later date of *And It Happened One Day* may account for the differences between Shenoute and Cyril on this point.

Similarly, *I Am Amazed*, the other writing where Shenoute refers unambiguously to the transformation of the elements by the Holy Spirit, which must have been written after the council of Ephesus in 431, may also have been composed after the death of Cyril. The polemical edge against the Origenists on display in this text makes it fit very well the situation described by Dioscorus in a letter to Shenoute written in the mid to late 440s. In any case, in *I Am Amazed* Shenoute explicitly connects the transformation of the Eucharistic elements with the descent of the Holy Spirit: “Who will despise the bread and the cup, and Jesus will not despise him even more? For he has even despised the Holy Spirit, whom God sends down upon them for them to become the body of Christ and his blood.”⁹⁹

It is also noteworthy that Shenoute is, as we have seen, in agreement with Cyril's predecessor Theophilus on this point. So if *And It Happened One Day* is to be dated after Cyril's lifetime, we see a continued correspondence in Shenoute's eucharistic theology with that of Theophilus continuing also after the death of Cyril.

7. Shenoute and the Pachomians

What about Shenoute's reference to the Eucharist in relation to other monastic organizations in Egypt? Shenoute's White Monastery federation was not the only monastic com-

⁹⁵ See WELCH, *Christology and Eucharist*, 125–126; cf. GEBREMEDHIN, *Life-Giving Blessing*, 61–64.

⁹⁶ GEBREMEDHIN, *Life-Giving Blessing*, 63, with reference to Cyril's *Commentary on Luke* 22:19–20.

⁹⁷ Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 233 (LEFORT, “Catéchèse christologique de Chenoute”, 43).

⁹⁸ Cf. LEFORT, “Catéchèse christologique de Chenoute”, 41; PHILIPPE LUISIER, “Chénouté”, 274.

⁹⁹ Shenoute, *I Am Amazed*, 350, HB 30=DQ 30–31 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 153).

munity active in Upper Egypt in Shenoute's lifetime. His opponents, the Melitians, may also have been represented with monks and monasteries in Upper Egypt,¹⁰⁰ but unfortunately we do not know anything about the Eucharistic practices of such monastics apart from what can be deduced from polemics against the Melitians in general.¹⁰¹

The situation is different with the Pachomian *koinonia*, probably Shenoute's most significant monastic neighbors, about whom our sources are numerous, although of varying reliability.¹⁰² The Pachomian *koinonia* extended over a wider geographical area than Shenoute's federation, and was comprised of a significantly greater number of monasteries,¹⁰³ some of them very close to those of Shenoute.¹⁰⁴ While the main concentration of Pachomian monasteries lay somewhat further up the Nile to the south of the White Monastery, there were also Pachomian monasteries in and around the major city of Panopolis,¹⁰⁵ on the opposite side of the Nile from the three monasteries controlled by Shenoute. There were close historical links between Shenoute's monastic federation and Pachomian monasticism, not only with regard to their common church political allegiance, but also with regard to rules and organization,¹⁰⁶ and there is little reason to suspect major differences between Pachomian and Shenoutean eucharistic theology.¹⁰⁷

In an important study of the liturgical practices and interpretation of the Pachomians, Armand Veilleux has argued that the Pachomians were conservative both with regard to Eucharistic practice and interpretation, sticking closely to the eucharistic practices and theology of the church of Alexandria.¹⁰⁸ On the basis of what we can deduce from the transmitted Pachomian writings, Veilleux' conclusion is sound, and it is notable that the same conclusion also seems to hold true for Shenoute.

We find a common emphasis on the frightful nature of the eucharistic mystery, and the importance of being worthy of receiving it. In the Pachomian corpus this is vividly expressed in an intriguing story embedded in a version of the *Life of Pachomius*, where we are told that there were angels officiating the Eucharist in parallel with the priests.

¹⁰⁰ It should be noted, however, that the documentary evidence of Melitian monasticism is confined to Middle Egypt, and there is no such direct evidence of Melitian monks or monasteries in Upper Egypt. Cf. HUGO LUNDHAUG/LANCE JENOTT, *Monastic Origins*.

¹⁰¹ See the discussion above.

¹⁰² For translations of most of the Pachomian sources, see VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*. On the reliability of the Pachomian sources, see, e.g., JAMES E. GOEHRING, "Pachomius's Vision of Heresy".

¹⁰³ On the number of monasteries in the Pachomian federation, see JAMES E. GOEHRING, "The Ship of the Pachomian Federation". Goehring argues that by the sixth century the number may have been as great as twenty four.

¹⁰⁴ As has been pointed out by James Goehring, the similar size of the basilicas built in the 450s at both the White Monastery and at the central Pachomian monastery of Pbow, suggests that the two monastic organizations were of similar wealth and power in the middle of the fifth century (JAMES E. GOEHRING, "Remembering Abraham of Farshut", 4).

¹⁰⁵ See, e.g., *First Greek Life of Pachomius* 81 (trans. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*, 1:352–353); GOEHRING, "The Ship of the Pachomian Federation" 297–298.

¹⁰⁶ See, e.g., JAMES E. GOEHRING, "Pachomius and the White Monastery"; JAMES E. GOEHRING, "Keeping the Monastery Clean"; BENTLEY LAYTON, "Some Observations on Shenoute's Sources"; KRAWIEC, *Shenoute & the Women*, 17–18.

¹⁰⁷ Krawiec has suggested, however, that the stricter food regulations of Shenoute's community as opposed to those of the Pachomians could also have been reflected in less emphasis on food-related worship, such as the Eucharist (KRAWIEC, *Shenoute & the Women*, 17).

¹⁰⁸ ARMAND VEILLEUX, *La liturgie*, 248.

This, we are told, was revealed to Pachomius and Theodore, his second in command, in a vision:

The Lord often opened their eyes. And they saw the angel of God at the altar in the sanctuary dispensing to those who were worthy the sacred mysteries by the hand of the priest or the bishop who was dispensing them. And if someone who was unworthy or defiled came forward to receive the sacred mysteries, the angel would withdraw his hand, and it was the celebrant alone who dispensed them to him. (SBo 83)¹⁰⁹

Such an emphasis on the role of angels in the liturgy is not found in Shenoute's writings. Moreover, while Shenoute certainly emphasized the importance of being worthy of the mystery, also for the Eucharist to have its desired effects, he did not make the transformation of the elements dependent upon it.¹¹⁰ On the other hand, he did believe that the transformation of the elements depended on the orthodoxy and faith of the officiating priest, and he also stated that the life-giving benefits of the Eucharist was for those who recognized the real presence of Christ's body and blood in the elements. According to Shenoute, "the bread and the water is the life of the bodies of men, but the body and the blood of the Lord is the spiritual life of those who know that his [body] is true food and his blood is true drink."¹¹¹ Again, Shenoute stresses the importance of correct doctrine. The Eucharist is efficacious for those who know that the body and blood of Christ are really present in the elements.

8. Summary and Conclusion

For Shenoute, the Eucharist was a mystery that should be treated with respect, officiated in the right way, at the right time, to the right people, and by the right people. The latter point is important, for both those who were to officiate and those who partook of the Eucharist should subscribe to the correct orthodox ideas regarding its nature and significance for it to have its salvific effect, and it was necessary to have faith in it. As Shenoute states in *And It Happened One Day*: "All the works of God exist by faith. If you have faith, then you have the fullness of the mystery. If you do not have faith, then you do not have hope in the mystery or the Lord of the Mystery,"¹¹² and elsewhere in the same text he

¹⁰⁹ LOUIS-THÉOPHILE LEFORT, *S. Pachomii Vita bohairice scripta*, 93–94 (trans. VEILLEUX, *Pachomian koinonia*, 1.110).

¹¹⁰ Although it is not spelled out in the *Life of Pachomius*, the implications of this story is at least partly at odds with the Eucharistic theology of Shenoute as we have seen it expressed in *And It Happened One Day*. For if the real Eucharist – the actual body and blood of Christ – was given by the angels only to those who were worthy, regardless of the actions of the priest, this implies that there was no transformation of the elements as a result of the Holy Spirit descending upon them in connection with the eucharistic epiclesis. In this Pachomian story the role of the priest and the Holy Spirit is replaced by the role of the angel, and the eucharistic elements seems not to be transformed so as to have effect in and of themselves, as Christ's body and blood, but are only effective if the communicants are worthy in the eyes of the angel. It should be noted, however, that it is not clear to what extent we should regard this story as representative of Pachomian eucharistic theology.

¹¹¹ Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 235: ποεικ μῆπιμοοῦ πε πωδιῆ ἡἷσωμα ἡἷρωμε πσωμα δε ἡἷπεςνοϋ ἡἷπχοεις πε πωδιῆ ἡἷπῆτικον ἡἷετσοῦν δεπεϋς[ωμα] οὔρε ἡμε [π]ε λϋω πεϋςνοϋ οὔσῶ ἡμε πε (Coptic text from a transcription collated by Stephen Emmel, March 2014, using ultraviolet light, which here greatly improves upon Lefort's edition of the text. I am highly grateful to Emmel for generously sharing this with me).

¹¹² Shenoute, *And It Happened One Day*, AV 234–235 (LEFORT, "Catéchèse christologique de Shenoute", 43).

states that “spiritual food and spiritual drink” shall be given to those who believe. Shenoute was adamant that the Eucharist should not be taken lightly, and not by those who would doubt its real significance or who were Christians in name only. He cursed those who insincerely “receive from the Holy Mystery while being of two minds,”¹¹³ and had nothing but contempt for those who partook of the Eucharist without deserving it. Those who partook of the Eucharist “with a true heart” he described as blessed,¹¹⁴ while stating in characteristically blunt fashion in *I See Your Eagerness* that “There is a man who goes to the altar and receives from the body and the blood of the Lord while it is said of him in heaven that he deserves to have his hands and feet cut off.”¹¹⁵

The objectionable eucharistic practices discussed by Shenoute have one thing in common. To him, they all show a lack of respect for the Eucharist and, by extension, a lack of respect for Christ. The Eucharist provided indispensable spiritual nourishment through the real presence of the body and blood of the Lord. If the Christian, whether monk or not, was to have any hope of salvation there was no alternative to participation in the Eucharist, but in order for its effects to be realized, both the officiating priest and the communicant had to have the right faith and correct doctrinal inclinations.

As is to be expected, Shenoute was in broad agreement with the views of the Alexandrian archbishops, but despite important similarities between them with regard to the interpretation of the Eucharist, there seems to be a markedly greater emphasis on deification in the writings of Theophilus and especially Cyril,¹¹⁶ than is found in the writings of Shenoute. It is nevertheless evident that for Shenoute, as for Theophilus and Cyril, the Eucharist was of utmost soteriological importance, the elements being conceived of as spiritual food and drink with the power to bestow immortality on the recipients.¹¹⁷

Bibliography

Sources

The Life of Pachomius

Besa, *The Life of Shenoute*

Cyril of Alexandria, *Commentary on John*

Dioscorus of Alexandria, *Letter to Shenoute*

Shenoute, *A22*

— *And It Happened One Day*

— *As I Sat on a Mountain*

— *Blessed Are They Who Observe Justice*

— *Canon*

— *God Who Alone Is True*

— *I Am Amazed*

— *I Have Been Reading the Holy Gospels*

¹¹³ Shenoute, *As I Sat on a Mountain*, HB 263 (J. LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae*, 3:45).

¹¹⁴ Shenoute, *I Am Amazed*, 373, HB 37=YU 33 (CRISTEA, *Schenute von Atripe*, 160).

¹¹⁵ Shenoute, *I See Your Eagerness*, XJ 79 (AMÉLINEAU, *Cœuvres de Schenoudi*, 2:68).

¹¹⁶ On Cyril's emphasis on deification, see RUSSELL, *Doctrine of Deification*, 191–205; KEATING, *The Appropriation of Divine Life*; BLACKWELL, *Christosis*.

¹¹⁷ This article has been written under the aegis of project NEWCONT at the University of Oslo, Faculty of Theology. The project is funded by the European Research Council (ERC) under the European Community's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) / ERC Grant agreement no. 283741.

- *I Have Said Many Times*
 - *I See Your Eagerness*
 - *Now Many Words and Things I Said*
 - *Then Am I Not Obligated*
 - *There is Another Evil That Has Come Forth*
 - *We Will Speak in the Fear of God*
 - *You, God the Eternal*
- Theophilus of Alexandria, *Festal Letters* 16 and 17
- *Homily on the Mystical Supper*

Secondary Literature

- AMÉLINEAU, ÉMILE, *Œuvres de Shenoudi: Texte copte et traduction française* (2 vols.) Paris 1907–1914.
- BELL, DAVID N., *Besa: The Life of Shenoute: Introduction, Translation, and Notes*. Kalamazoo, Mich. 1983.
- BELL, H. IDRIS (ed.), *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy: Illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum*. London 1924.
- BLACKWELL, BEN C., *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria* (WUNT II 314) Tübingen 2011.
- BRAKMANN, HEINZGERD, “Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica: Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie”, in: *OrChr* 88 (2004) 117–172.
- CAMPLANI, ALBERTO, “In margine alla storia dei Meliziani,” *Aug* 30 (1990): 313–51.
- “Melitianer”, *RAC* 24 (2011): 629–638.
- CHADWICK, HENRY, “Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy”, in: *JTS* 2:2 (1951) 145–164.
- CLARK, ELIZABETH A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- CRISTEA, HANS-JOACHIM, *Schenute von Atripe: Contra Origenistas: Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefes des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 60) Tübingen 2011.
- COQUIN, RENÉ-GEORGES/EMMEL, STEPHEN, “Le traité de Šenoute ‘Du salut de l’âme humaine’”, in: *Journal of Coptic Studies* 3 (2001) 1–43.
- DECHOW, JON F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* (North American Patristic Society Patristic Monograph Series 13) Macon, Ga. 1988.
- DU BOURGUET, PIERRE, “Entretien de Chenouté sur des problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie”, in: *BIFAO* 57 (1958) 99–142.
- EMMEL, STEPHEN, “Shenoute’s Literary Corpus”, Ph.D. diss. Yale University 1993.
- “Theophilus’s Festal Letter of 401 as Quoted by Shenoute”, in: CÄCILIA FLUCK/LUCIA LANGENER/SIEGFRIED RICHTER/SOFIA SCHATEN/GREGOR WURST (eds.), *Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*, Wiesbaden 1995, 93–98.
- “Editing Shenute: Problems and Prospects”, in: STEPHEN EMMEL/MARTIN KRAUSE/SIEGFRIED G. RICHTER/SOFIA SCHATEN (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996* (2 vols.; Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6) Wiesbaden 1999, 2:109–113.
- “From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis”, in: ARNO EGBERTS/BRIAN PAUL MUHS/JEOP VAN DER VLIET (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest: Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998* (Papyrologica Lugduno-Batava 31) Leiden 2002, 95–113.
- “Shenoute the Monk: The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite”, in: MACIEJ BIELAWSKI/DANIËL HOMBERGEN, *Il monachesimo tra eredità e aperture: Atti del simposio “Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano” per il 500 anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’ Anselmo, Roma, 28 maggio – 1° giugno 2002* (SA 140, Analecta Monastica 8) Rome 2004, 151–74.
- *Shenoute’s Literary Corpus* (2 vols.; CSCO 599–600, Subsidia 111–112) Leuven 2004.
- “Shenoute’s Place in the History of Monasticism”, in: GAWDAT GABRA/HANY N. TAKLA, *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag*. Cairo 2008, 31–46.

- GEBREMEDHIN, EZRA, *Life-Giving Blessing: An Inquiry Into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria* (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 17) Uppsala 1977.
- GOEHRING, JAMES, E., "Pachomius's Vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition," in: GOEHRING, JAMES E., *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity) Harrisburg, Penn. 1999, 137–161.
- "2005 NAPS Presidential Address: Remembering Abraham of Farshut: History, Hagiography, and the Fate of the Pachomian Tradition", in: *J ECS* 14:1 (2006) 1–26.
- "Keeping the Monastery Clean: A Cleansing Episode from an Excerpt on Abraham of Farshut and Shenoute's Discourse on Purity", in: JAMES E. GOEHRING/JANET A. TIMBIE (eds.), *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context* (CUA Studies in Early Christianity) Washington, D.C. 2007, 158–175.
- "Pachomius and the White Monastery", in: GAWDAT GABRA/HANY N. TAKLA (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and sohad*, Cairo 2008, 47–57.
- "The Ship of the Pachomian Federation: Metaphor and Meaning in a Late Account of Pachomian Monasticism", in: PAOLA BUZI/ALBERTO CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends: Studies in Honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum 125) Roma 2011, 289–303.
- GRILLMEIER, ALOYS, *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2, Part 4, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604): The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. In collaboration with T. Hainthaler, trans. O. C. Dean, Jr. London 1996.
- GUÉRIN, HENRI, "Sermons inédits de Senouti (introduction, texte, traduction): Thèse soutenue à l'École du Louvre", in: *Revue égyptologique* 11 (1904) 15–34.
- HAUBEN, HANS, *Studies on the Melitian Schism in Egypt (AD 306–335)* (ed. Peter Van Nuffelen; Variorum Collected Studies) Farnham, 2012.
- KEATING, DANIEL A., *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria* (Oxford Theological Monographs) Oxford 2004.
- KRAWIEC, REBECCA, *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, Oxford 2002.
- LAYTON, BENTLEY, "Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery: The Evidence of Shenoute's *Canons* and the White Monastery Federation A.D. 385–465", in: *Mus* 115 (2002) 25–55.
- "Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance", *J ECS* 15:1 (2007) 45–73.
- "The Ancient Rules of Shenoute's Monastic Federation", in: GAWDAT GABRA/HANY N. TAKLA (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohad*, Cairo 2008, 73–81.
- "The Monastic Rules of Shenoute", in: ANNE BOUD'HORS/JAMES CLACKSON/CATHRINE LOUIS/PETRA J. SIJPESTEIJN (eds.), *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri, and Essays in Memory of Sarah Clackson* (P. Clackson) (American Studies in Papyrology 46) Cincinnati, Ohio 2009, 170–177.
- "Some Observations on Shenoute's Sources: Who are Our Fathers?" in: *Journal of Coptic Studies* 11 (2009) 45–59.
- LEFORT, LOUIS-THÉOPHILE (ed.), *S. Pachonii Vita bohairice scripta* (CSCO 89; Scriptores Coptici 7) Leuven 1953.
- "Catéchèse christologique de Chenoute", in: *ZÄS* 80 (1955) 40–45.
- LEIPOLDT, JOHANNES, *Sinuthii Archimandritae: Vita et Opera Omnia* (3 vols. Assisted by W. E. Crum; CSCO 41, 42, 73; Scriptores Coptici 1, 2, 5) Paris 1906–1913.
- LUISIER, PHILIPPE, "Chénouté, Victor, Jean de Lycopolis et Nestorius. Quand l'archimandrite d'Atripé en Haute-Égypte est-il mort?", in: *Orientalia* 78:3 (2009) 258–281.
- LUNDHAUG, HUGO, "Baptism in the Monasteries of Upper Egypt: The Pachomian Corpus and the Writings of Shenoute", in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ab-lution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity* (3 vols.; BZ NW 176) Berlin 2011, 1347–1380.
- "Shenoute's Heresiological Polemics and Its Context(s)", in: DAVID BRAKKE/JÖRG ULRICH/ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN (eds.), *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (ECCA 11) Frankfurt 2012, 239–261.

- LUNDHAUG, HUGO/JENOTT, LANCE, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (STAC) Tübingen 2015.
- MARTIN, ANNICK, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)* (Collection de l'École française de Rome 216) Rome 1996.
- MCGUCKIN, JOHN A., *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. Crestwood, New York 2004.
- MOUSSA, MARK, "I Am Amazed: Shenoute of Atripe's Endorsement of Alexandrian Theology in the White Monastery", in: *Bulletin of Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society* 5 (1998/1999) 19–40.
- "Abba Shenoute and the Melitians: Polemics and Conflict with Formation, Ideology, and Practice of a Separatist Monastic Community", in: *Coptica* 1 (2002) 91–101.
- MOAWAD, SAMUEL, "The Relationship of St. Shenoute of Atripe with his Contemporary Patriarchs of Alexandria", in: GAWDAT GABRA/HANY N. TAKLA (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag*, Cairo 2008, 107–119.
- MUNIER, HENRI, *Manuscrits coptes* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 9201–9304) Cairo 1916.
- ORLANDI, TITO, *Shenute Contra Origenistas: Testo con Introduzione e Traduzione*. Unione Accademica Nazionale: Corpus dei Manoscritti Copti Letterari. Roma 1985.
- "Theophilus of Alexandria in Coptic Literature", in: *StPatr* 16 (1985) 100–104.
- QUASTEN, JOHANNES, "Mysterium tremendum: Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts", in: ANTON MAYER/JOHANNES QUASTEN/BURKHARD NEUNHEUSER (eds.), *Vom Christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB*, Düsseldorf 1951, 66–75.
- RICHARD, MARCEL, "Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie", in: *RHE* 33 (1937) 46–54.
- RICHTER, TONIO SEBASTIAN, "Coptic Letters", in: *AS/EA* 62:3 (2008) 739–770.
- RUSSELL, NORMAN, *Cyril of Alexandria* (The Early Church Fathers) London 2000.
- *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford Early Christian Studies) Oxford 2004.
- *Theophilus of Alexandria* (The Early Church Fathers) London: Routledge 2007.
- SCHROEDER, CAROLINE T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe* (Divinations: Reading Late Ancient Religion) Philadelphia 2007.
- SHERIDAN, MARK, "The Modern Historiography of Early Egyptian Monasticism", in: MACIEJ BIELAWSKI/DANIËL HOMBERGEN (eds.), *Il monachesimo tra eredità e aperture: Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 500 anniversario dell'Istituto Monastico di Sant' Anselmo, Roma, 28 maggio – 10 giugno 2002* (SA 140, Analecta Monastica 8) Rome 2004, 197–220.
- TAKLA, HANY N., "The Library of the Monastery of St. Shenouda the Archimandrite", in: *Coptica* 4 (2005) 43–51.
- THOMPSON, HERBERT. "Dioscorus and Shenoute", in: *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion* (BEHE 234) Paris 1922, 367–376.
- TIMBIE, JANET A., "The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe", in: BIRGER A. PEARSON/JAMES E. GOEHRING (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity* (SAC) Philadelphia 1986, 258–270.
- "The State of Research on the Career of Shenoute in 2004", in: *Coptica* 4 (2005) 52–74.
- VEILLEUX, ARMAND, *La liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle* (Studia Anselmiana 57) Rome 1968.
- *Pachomian Koinonia: The lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples* (3 vols.; Cistercian Studies Series 45–47) Kalamazoo, Mich. 1980–1982.
- WELCH, LAWRENCE J., *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, Lanham, Maryland 1994.
- YOUNG, DWIGHT WAYNE, "The Literary Corpus of Shenoute", in: *Coptica* 4 (2005) 86–104.
- ZANETTI, UGO, "Liturgy in the White Monastery", in: GAWDAT GABRA/HANY N. TAKLA (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Volume 1: Akhmim and Sohag*, Cairo 2008, 201–210.

Die ‚Mysterien des Herrn‘ bei Johannes von Damaskos

Andreas Müller

Abstract

The famous byzantine theologian John of Damascus offers a very well structured, inventive synthesis of former theological approaches on the Eucharist. The most important source for his concept is the *Ekdosis pisteos*. He underlines the trans-rational dimension of the Eucharist and the mystical way to take part in it. At the same time he combined in an original way the mystical deification of human beings in the Eucharist with the concept of incarnation.

Johannes Damaskenos (ca. 650- vor 754 n.Chr.) stellt den vielleicht wichtigsten Theologen am Ende der patristischen Epoche im christlichen Osten dar. Für die spätere byzantinische Tradition war auch seine eucharistische Theologie so bedeutsam, dass er von mehreren Autoren ausführlich zitiert worden ist.¹ Er ist in der Forschung dennoch in erster Linie als ein bloßer Sammler beziehungsweise Kompilator älterer patristischer Traditionen betrachtet worden.² Dabei wurde ihm ein eigenes theologisches Profil oder gar eine kreative Theologie konsequent abgesprochen.

Diese traditionelle Position in der Patristik, die Johannes durch seine eigenen Bemerkungen im Widmungsbrief der *Pege Gnoseos* (Quelle der Erkenntnis) gleichsam evoziert hat,³ ist im 20. Jahrhundert ansatzweise durch die Dissertation von Basilius Studer über die theologische Arbeitsweise des Damaszeners in Frage gestellt worden. Studer wies zumindest darauf hin, dass auch ein Enzyklopädist wie Johannes durch die Zusammenstellung seines Stoffes selbstverständlich eigene Tendenzen verfolgt.⁴ Dabei fixiert sich die

¹ Auszüge aus dem Eucharistiekapitel Jo. D. f.o. 86 (4, 13) finden sich z.B. bei Nikephoros Gregoras, *Byzantina Historia* 2, 1136,19–1137,8, ed. LUDWIG SCHOPEN (CSHB 19/2); MICHAEL GLYKAS, *Quaestiones in sacram scripturam* 84, 375, 17–19 u.a., ed. S. Eustratiades, und sogar bei dem römisch-katholischen „Byzantiner“ Bessarion, *De sacramento Eucharistiae*, ed. Mohler (QFG 24), 8,30–32; 10,13–20,32–36; 12,32–36; 14,25; 46,9–11; 60,15–19.

² Vgl. z.B. JOHANNES BETZ, *Eucharistie*, 137f. Für Hilfestellungen bei der formalen Gestaltung des Manuskriptes danke ich herzlich meiner HiWi Frederike Kruse.

³ Ed. BONIFAZ KOTTER (PTS 7), 53, Z. 60–63.

⁴ Vgl. BASILIUS STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. Studer zählt Johannes allerdings nicht zu den „interessanten Autoren“, sondern vielmehr zu den „weniger originellen“ (ebd., 1). Er charakterisiert ihn allerdings als „Vertreter der früh-byzantinischen Zeit“ und „Vermittler des Gedankengutes griechischer Kirchenväter an die abendländische Scholastik“, was ihn wiederum interessanter mache (ebd., 2; ferner 130). Dennoch sei er kein „schöpferischer Bahnbrecher“ gewesen (ebd., 3), was allerdings auch in seiner Zeit nicht verwundern mag. Gerade die *Ekdosis* kann als Kompilation gelten, die Wissen zusammenfasst (vgl. ebd., 25; 94; 133). Dennoch hält Studer fest: „Doch auch die entlehnten Stücke geben Aufschluß über

Dissertation auf die Arbeitsweise des Damaszeners, weniger auf die theologischen Inhalte selber. Anhand von Topoi wie der eucharistischen Theologie lässt sich aber durchaus erkennen, dass auch Autoren der ausgehenden Spätantike durchaus eigenständig theologische Fragen bearbeiteten. In den wenigen Untersuchungen zur eucharistischen Theologie des Johannes Damaskenos, die seit der Monographie Studers entstanden sind, ist dessen Originalität nicht profiliert worden. Vielmehr bemühten sich in der Regel orthodoxe Autoren von Basileios Anagnostopoulos⁵ bis hin zu Nicholas Armitage⁶ darum, Vergleiche zwischen der Theologie des Damaszeners und der orthodoxen Theologie heute zu erstellen. Generell ist die neuere Forschung aber durchaus um die Erhebung von Johannes' eigener theologischer Position bemüht. So untersuchte der ebenfalls orthodoxe Theologe Andrew Louth in einer Monographie erstmals neben der Traditionsgebundenheit des Johannes auch dessen Originalität.⁷ Michel van Parys hat diese Ansätze jüngst in einem Aufsatz aufgenommen und von der kreativen Relektüre der Tradition durch den Damaszener gesprochen, dabei aber wieder in erster Linie dessen theologische Methode betrachtet.⁸ Es ist bedauerlich, dass in der westlichen Forschung durch die Forschungsstellen in Scheyern und Ettal zwar eine kritische Edition der Werke des Johannes vorgelegt worden,⁹ eine umfassende wissenschaftliche Bearbeitung seiner Theologie aber bis heute weitgehend ausgeblieben ist. In meinem Beitrag wird mir nicht mehr möglich sein, als auf einige Punkte hinzuweisen, an denen der Damaszener mit seiner eucharistischen Theologie möglicherweise speziell auf die Bedürfnisse seiner Zeit reagierte. Kommen wir aber zunächst kurz zur Biographie desselben.

1. Die Biographie des Damaskeners

Die Biographie des Johannes von Damaskos, weltlich Mansur Ibn Sargun, bietet einen Einblick in die Zeiten des Umbruchs für das Christentum unter der neuen Herrschaft des Islam. Johannes' Biographie ist historisch nur noch schwer zu rekonstruieren. Geboren um 650 n.Chr. als Sohn eines hohen Staatsbeamten am Hof der Umayyaden in Damaskos,¹⁰ war er selbst auch bis mindestens in die Zeit des Kalifen 'Abd al-Malik (685–705 n.Chr.)¹¹ im hohen Staatsdienst als Finanzverwalter des Kalifen tätig. Womöglich um 700 n.Chr., vielleicht aber auch erst um 720 n.Chr.,¹² zog er sich aus den hohen gesell-

die theologische Arbeitsweise ihres Kompilators. Sie lassen nämlich nicht nur erkennen, wie er kompilierte, sondern sie verraten auch, worauf es ihm bei der Theologie ankam.“ (ebd., 30).

⁵ Vgl. BASILEIOS ANAGNOSTOPOULOS, „Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damascus“.

⁶ NICHOLAS ARMITAGE, „Theology“.

⁷ Vgl. ANDREW LOUTH, *Saint John Damascene*. In dem Kapitel über die Eucharistie (ebd., 183–185) hebt Louth allerdings die Originalität des Damaszeners kaum hervor.

⁸ Vgl. MICHEL VAN PARYS, „La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas“, 203–224. Van Parys betont, dass Johannes die Vätertheologie nicht einfach – wie ein Traditionalist – wiederholt, sondern in die gegenwärtigen Diskurse konstruktiv einbringt, vgl. ebd., bes. 222f.

⁹ Vgl. hierzu u.a. die Vorarbeiten von BONIFAZ KOTTER, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos*.

¹⁰ Vgl. zur Biographie des Damaszeners als Überblick ROBERT VOLK, Art. „Johannes von Damaskus“, 344–347; einen neuen Überblick bietet JOHANNES HOFMANN, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte*, 321–326.

¹¹ Zu veränderten Kultur- und Religionspolitik des 'Abd al-Malik gegenüber den Christen vgl. u.a. den Überblick bei WOLFGANG KALLFELZ, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, bes. 49–54.

¹² So die Datierung von RAYMOND LE COZ, *Jean Damascène* (SC 383), 54.

schaftlichen Funktionen in das Kloster Mar Saba bei Bethlehem zurück. In der Folgezeit gewann er eine wichtige Position in seiner Kirche. In vielen zeitgenössischen theologischen Diskursen bezog er eine deutliche Stellung. Dies vermochte er umso mehr, als nach der Eroberung durch die Araber das Patriarchat von Jerusalem nicht mehr zum oströmischen Reich gehörte und Johannes seine Position gegenüber der byzantinischen Hoftheologie eigenständig formulieren konnte. Davon zeugen insbesondere seine drei *Reden wider die Verleumder der Hl. Ikonen*.¹³ Für die griechische Theologie ist er vor allem wegen seiner enzyklopädischen Leistung von Bedeutung. Der Damaszener umriss nahezu das gesamte bisherige theologische Wissen des Chalkedonensischen Christentums in seiner um 730 abgeschlossenen *Quelle der Erkenntnis*,¹⁴ welche sich in drei Teile gliedert: Der erste widmet sich den der Theologie zugrundeliegenden philosophischen Definitionen. Hier reflektiert Johannes die Denkansätze und Definitionen der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie. Der zweite Teil handelt von den Irrlehren und der dritte stellt eine genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens dar. In einer Zeit des Umbruchs sowohl innerhalb des Orients durch dessen immer stärkere Arabisierung und Islamisierung, aber auch der offen ausgetragenen Konflikte zwischen Hoftheologie und einer insbesondere durch die Volksfrömmigkeit geprägten Spiritualität in Ostrom, bemühte sich Johannes um eine genaue Bestimmung „orthodoxen Glaubens“ beziehungsweise „orthodoxer Frömmigkeit“. Dementsprechend lehnte er Häresien bis hin zum als Häresie verstandenen Islam einerseits konsequent ab,¹⁵ versuchte andererseits eine an der patristischen Tradition orientierte umfassende Begründung gegenwärtiger kirchlicher Lehre und Praxis und damit auch der Eucharistie respektive des Abendmahls zu liefern. Er starb um 750 n.Chr.

Im Folgenden wollen wir uns bei der Darstellung der eucharistischen Theologie des Johannes insbesondere der *Ekdosis pisteos*, also dem dritten Teil der *Pege gnoseos* zuwenden. Das bedeutet nicht, dass sich nur dort Aussagen über die Eucharistie finden. Solche lassen sich vielmehr ebenfalls in anderen Schriften des Damaszeners, unter anderem in seinen Bilderreden nachweisen. Auch in Schriften, deren Autorenschaft für Johannes nicht gesichert ist, thematisiert er die Eucharistie ausführlich.¹⁶ Im vorgegebenen Rahmen beschränke ich mich auf die *Ekdosis*, weil in ihr die eucharistische Theologie besonders prägnant dargestellt ist.

2. Die Gliederung des Eucharistiekapitels in der *Ekdosis pisteos*

Es gehört zu der Eigenart der Schriften des Johannes, dass diese nicht konsequent gegliedert sind. Bereits Basil Studer hat darauf hingewiesen, dass die Argumentation des

¹³ Ed. BONIFAZ KOTTER (PTS 17).

¹⁴ Ed. KOTTER (PTS 7); BONIFAZ KOTTER (PTS 12); BONIFAZ KOTTER (PTS 22).

¹⁵ Vgl. hierzu u.a. ANDREAS MÜLLER, *Diskursive Identitätsbildung*, 226–231.

¹⁶ Vgl. hierzu u.a. ARMITAGE, „Theology“, 1–10. Diskutiert wird in dieser Schrift vor allem die Rolle des Auferstehungsleibes Christi im Rahmen der Eucharistischen Theologie. Armitage hält dabei die Ausführungen für ungewöhnlich, aber nicht grundsätzlich gegen die Autorenschaft des Damaszeners verwendbar (vgl. ebd., 6). Jedenfalls lassen sich auch deutliche Parallelen zu der Theologie der Eucharistie in der *Ekdosis* feststellen, so z.B. die Koinzidenz von Inkarnation und Epiklese bei der Wandlung (vgl. ebd., 6f.).

Die Eucharistie wird auch in den Bilderreden u.a. Jo. D. imag. 3,26, ed. KOTTER (PTS 17), 134, 49–62 und umstrittenen Texten wie Jo. D. † B. J. 19, ed. ROBERT VOLK (PTS 60), 185, Z. 71; 73–77 thematisiert; Jo. D. parall., PG 96, 16–20.

Damaszeners immer wieder durch Einschübe unterbrochen wird. Dies gilt auch für Kapitel 86 (4, 13) der *Ekdosis*. Dennoch lässt sich ein sinnvoller Gesamtaufbau des Kapitels beobachten, das eine eigenständige Abhandlung¹⁷ zwischen der Bearbeitung des Gebets Richtung Osten (Kap. 85) und der Genealogien Jesu und Mariens (Kap. 87) darstellt.

1. Der erste Teil der Abhandlung beantwortet positiv mögliche Fragen zur Eucharistie. Dabei steigt der Damaszener a) mit der – allerdings nicht explizit gestellten – grundsätzlichen Frage ein, warum die Eucharistie überhaupt notwendig ist. Johannes beginnt seine Abhandlung dementsprechend mit einer Art heilsgeschichtlicher Herleitung. Gott habe den Menschen geschaffen, damit er an seiner Güte teilhaben könne. Ursprünglich war er aufgrund seiner Vernunft und Selbstmächtigkeit zur ständigen Vereinigung mit dem Guten in der Lage. Durch seinen Ungehorsam verfiel der Mensch dem Verderben. Daher bedurfte es der Inkarnation Christi, die den Menschen rein, unvergänglich und der Gottheit wieder teilhaftig zu machen vermochte. Teilhabe an der göttlichen Vollkommenheit ist nun jedem Menschen durch die Taufe und die Eucharistie möglich. Entsprechend der menschlichen Natur, die – wie bereits von Gregor von Nyssa bei der Behandlung der Eucharistie festgestellt¹⁸ – ein „Doppelwesen“ aus Fleisch und Geist darstellt, sind auch die Taufe und die Eucharistie von doppelter Natur. Die verteilten Gaben sind – wie in der Einsetzung vor seiner Passion bemerkt – dabei Christus selber.

b) Nach der heilsgeschichtlichen Herleitung thematisiert Johannes die Frage, wie überhaupt ein solches Sakrament möglich ist. Ein Argument ist das Wissen um die Schöpfermacht des göttlichen Wortes, ein anderes die Wirkmacht des Hl. Geistes. Dieser schafft – wie einst bei der Inkarnation – noch heute das Übernatürliche, das nur der Glaube fassen kann. Die enge Koinzidenz von Inkarnationstheologie und gegenwärtiger Wandlung in Verbindung mit der Epiklese sind bei Johannes jedenfalls stark betont.¹⁹

c) Eine weitere Frage ist diejenige, warum die Eucharistie mit den Elementen Brot und Wein zu sich genommen wird. Dies geschieht aufgrund der menschlichen Schwachheit (ἀσθενεία). Das Übernatürliche (τὰ ὑπὲρ φύσιν) wird dem Menschen nämlich durch das zuteil, woran die Natur gewöhnt ist.²⁰ Es besteht also gleichsam eine ontologische Voraussetzung in der menschlichen Natur für die notwendige Gestalt der Eucharistie in den Elementen Brot und Wein.

d) Darüber hinaus beschäftigt sich Johannes mit der Art der Vereinigung des Irdischen mit dem Göttlichen. Er geht dabei von einer Verwandlung von Brot und Wein in „Leib und Blut Gottes“ aus. Insbesondere die letzte Formulierung erinnert an „monophysitische“ Theologen wie Philoxenos von Mabbug.²¹ Die Verwandlung führt Johannes auf

¹⁷ PIERRE LEDRUX, *Jean Damascène* (SC 535), 67f. spricht von einem „riche exposé“, das der Lehre Kyrills von Alexandriens und der Kappadokier folge.

¹⁸ Gr. Nyss. *or. catech.* 37.

¹⁹ Vgl. hierzu a. ARMITAGE, „Theology“, 294. Zur herausgehobenen Bedeutung der Inkarnationstheologie beim Damaszener vgl. a. BETZ, *Eucharistie*, 138. Bei der Inkarnation sind demnach Leib und Blut mit der Gottheit verbunden worden. Betz konstatiert ebd. die Identität der „Aktualpräsenz des Heilshandelns Jesu“ und der „Realpräsenz seiner Heilsperson“. Zum ersten Mal betonte nach Betz Johannes Chrysostomos die Identität des eucharistischen und historischen Leibes Jesu, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 101; 104.

²⁰ Möglicherweise liegt dieser Feststellung das Apophth. Patr. 189, Daniel 7, PG 65, 157A–160A zugrunde. In diesem stellen die Altväter fest, dass die Natur des Menschen ihn davon abhält, rohes Fleisch zu essen. Darum sei Christi Leib in Brot und sein Blut in Wein verwandelt. Vgl. dazu a. BETZ, *Eucharistie*, 132f.

²¹ Die Formulierung findet sich Jo. D. f. o. 86, ed. BONIFAZ KOTTER/PIERRE LEDRUX (SC 540), 210, 111f.

das Wirken des Geistes zurück. Das „Wie“ der Verwandlung sei – ähnlich wie bereits von Johannes Chrysostomos festgestellt – unerforschlich.²² Man kann es sich – wie ebenfalls bereits Gregor von Nyssa, ja sogar schon Justin festgestellt hat – vergleichbar der Verwandlung von Nahrungsmitteln bei der Nahrungsaufnahme vorstellen: Es entsteht dabei kein neuer Leib, die Elemente werden vielmehr ein und dasselbe mit dem empfangenden Leib.²³

2. In einem nächsten Schritt hält Johannes die Wirkungen der Eucharistie fest: Vergebung der Sünden,²⁴ ewiges Leben und Schutz des Leibes für diejenigen, die es würdig empfangen.

3. Nach den positiven Antworten und Definitionen folgen eine ganze Reihe von Auseinandersetzungen mit den die Eucharistie betreffenden Irrlehren. a) So handelt es sich – den Einsetzungsworten entsprechend – bei der Eucharistie keineswegs nur um ein Bild (τύπος) des Leibes und des Blutes Christi, sondern um den vergöttlichten Leib Jesu selber (σῶμα τοῦ κυρίου θεωωμένον).²⁵ Dementsprechend ehrfürchtig ist den Elementen in Reinheit und sehnsüchtigem Verlangen zu begegnen. So können die Kommunikanten nämlich selber vergöttlicht²⁶ werden (πυρωθῶμεν καὶ θεωθῶμεν).

b) Eine weitere Irrlehre ist die Annahme eines einfachen Brotes beziehungsweise einer einfachen Natur desselben. Vielmehr handelt es sich um zwei Naturen bei der Eucharistie, nämlich eine des Leibes, die andere der Gottheit.²⁷ Der geheimnisvolle Charakter ist jedenfalls typologisch im Alten Testament schon vorabgebildet.²⁸

c) Eine weitere falsche Annahme ist, dass Leib und Blut Christi aufgezehrt würden beziehungsweise nach der Kommunion vergingen. Sie dienen vielmehr dem Aufbau (σύστασις) der menschlichen Seele respektive ihrer Erhaltung, ihrer Reinigung und auch Prüfung. Letztlich geht es darum, mit dem Geist vereint und Leib Christi zu werden.

Bei Philoxenos lassen sich ganz ähnliche Formulierungen im *Tractatus de trinitate et incarnatione* 2, 7, ed. ARTHUR A. VASCHALDE, Bd. 1 (CSCO.S 9), 122; Bd. 2 (CSCO.S 10), 93f. beobachten.

²² Vgl. Chrys. hom. in Jo. 46, 2, PG 59, 260. Ähnliche Aussagen finden sich aber auch nochmals bei Philoxenos von Mabbug, *Tractatus de trinitate et incarnatione* 2, 7 ed. VASCHALDE, Bd. 1 (CSCO.S 9), 122; Bd. 2 (CSCO.S 10), 94.

²³ Die Parallelisierung von der Verwandlung von Nahrungsmitteln und derjenigen der eucharistischen Gaben findet sich bereits bei Iust. *apol.* 1, 66, 2, und Gr. Nyss., *or. catech.* 37. Sie wird auch in der späteren christlich-islamischen Kontroverstheologie aufgegriffen, vgl. Theodor Abū Qurra, *Opusculum* 22, ed. REINHOLD GLEI/ADEL THEODOR KHOURY (ClS C 3), 110. Theodor führt dabei den Verwandlungsprozess der Nahrung allerdings noch viel genauer aus. Bei der Verwandlung der eucharistischen Gaben betont er auch die Bedeutung der Epiklese. Ferner taucht der Gedanke auf, dass die Verwandlung mit dem Feuer der Gottheit zusammenhängt. Beide Gedanken finden sich bereits in der *Ekdosis*, werden nun aber noch apologetisch zugespitzt.

²⁴ Vgl. hierzu ARMITAGE, „Theology“, 303–305.

²⁵ BETZ, *Eucharistie*, 138, sieht in Formulierungen wie diesen Nähen zur „monophysitischen“ und „neuchalkedonischen“ Christologie. Er räumt aber auch ein, dass ähnliche Formeln von „Orthodoxen“ gebraucht werden konnten, vgl. ebd., 124. Vgl. auch die Ausführungen von RUDOLF BRÄNDLE zu Theodor von Mopsuestia in diesem Band, 1185–1209.

²⁶ Bereits Athanasios von Alexandrien hat die Vorstellung entwickelt, dass der Mensch durch den Empfang des Leibes des Logos selber vergöttlicht würde, vgl. Ath. ep. Max. 2, PG 26, 1088C, und dazu BETZ, *Eucharistie*, 89. Nach Gregor von Nazianz zelebriert der Priester die „Vergottung“, vgl. Gr. Naz. or 25, 2 (*In laudem Heronis philosophi*), PG 35, 1200BC.

²⁷ Vgl. ähnlich auch Jo. D. imag. 3, 26, ed. KOTTER (PTS 17), 134, 54–62.

²⁸ Der Abschnitt zur Typologie wirkt an dieser Stelle wie eingeschoben. In ihm geht es nicht unmittelbar um die Auseinandersetzung mit den Irrlehren. Wenn es überhaupt eine Verbindung zum vorherigen Abschnitt gibt, so den Geheimnischarakter der zwei Naturen.

In diesem Sinne ist das ἐπιούσιος des Vaterunsers zu verstehen. Auch bei der Vaterunser-Bitte geht es entweder um den Erhalt des künftigen Lebens oder die Erhaltung unseres Seins grundsätzlich. Johannes zitiert in diesem Zusammenhang ausführlich Markell von Ankyra, wonach das Fleisch des Herrn „lebendigmachender Geist“ sei.²⁹ Johannes kommentiert allerdings das im spiritualistischen Sinne misszuverstehende Zitat deutlich antiapollinaristisch, indem er betont, die Natur des Leibes nicht aufheben zu wollen. Vielmehr bleibt seiner Meinung nach der Leib bestehen, erscheint aber durch die Eucharistie in neuem Licht, nämlich im Licht der Lebendigkeit und Göttlichkeit.

d) Noch einmal setzt sich Johannes schließlich von einem Missverständnis der eucharistischen Elemente als ἀντίτυπα, im Deutschen vielleicht am besten mit „Abbildern“ wiederzugeben, ab. Wenn auch Theologen wie Basileios sie so bezeichnet haben, dann meinte dieser lediglich die Prospora vor deren „Heiligung“ (πρὶν ἁγιασθῆναι). Es handelt sich bei den von Basileios als solchen bezeichneten ἀντίτυπα also ausschließlich um das „profane“ Brot, was von den Gläubigen als Opfergabe zur Kirche gebracht wird, keineswegs aber um das Element nach der Wandlung.

4. Der Damaszener beendet seine Abhandlung mit – möglicherweise sekundär eingefügten³⁰ – zusammenfassenden Begriffsdefinitionen. Die Begriffe μετάληψις, κοινωνία und in eingeschränkter Weise auch ἀντίτυπα lassen sich demnach zu Recht auf die Eucharistie beziehen. Zusammenfassend versteht Johannes es nämlich als Teilnahme an der Gottheit Jesu und als Gemeinschaft auch untereinander. Dabei ist – wie in einem möglicherweise erst sekundär in den Text eingefügten Abschnitt,³¹ der sich wortgleich in der pseud-athanasianischen *Quaestio* CXII findet – die Gemeinschaft der Häretiker beziehungsweise ihre Form der Teilnahme zu meiden. Abbilder sind die Elemente allenfalls, weil sie auf die zukünftige, rein geistige Schau Gottes verweisen.

Halten wir fest: Wenn der Damaszener auch nicht immer ganz konsequent argumentiert, so lässt sich seiner Abhandlung durchaus eine schlüssige Gliederung entnehmen. Wie ich an verschiedenen Stellen bereits bemerkt habe, greift er mehrmals durchaus auf ältere Ansätze zurück. Dennoch ist seine konsequente Gliederung des Themas innovativ. In einer derart geschlossenen Systematik unter Berücksichtigung von Fragen, die sich aus der Tradition ergeben haben, wurde jedenfalls die Eucharistie bis dahin auf so knappem Raum nicht behandelt. Widmen wir uns nun darüber hinaus einigen charakteristischen Punkten seiner Argumentation.

3. Zentrale theologische Aussagen zur Lehre von der Eucharistie

Überschrieben ist das Kapitel mit „Von den heiligen, makellosen Mysterien des Herrn“. Dieser Titel taucht in allen Handschriften auf, entspricht aber dennoch nicht der üblichen Terminologie des Damazeners für die Eucharistie. Generell wendet er den Begriff „Mysterium“ nicht nur auf Sakramente oder ein konkretes Sakrament an, sondern bezeichnet

²⁹ Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 216, 183f. Vgl. hierzu a. BETZ, *Eucharistie*, 141. Das Zitat stammt aus Marcell. *inc.* 16, PG 26, 1012B.

³⁰ Die Vermutung, dass die Ergänzungen am Schluss des Kapitels nachträglich seien, äußert LEDURX, *Jean Damascène* (SC 535), 68.

³¹ Mit späteren Einschüben in das Werk des Damazeners rechnet STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 4.

damit allgemein Tatsachen, die die menschliche Vernunft übersteigen.³² Die Überschrift macht somit deutlich, dass es Johannes bei der Behandlung des Abendmahls respektive der Eucharistie um mehr als das konkrete Sakrament, nämlich gerade um dessen transrationale Dimension geht.³³ Diese ist bei ihm jedenfalls überdurchschnittlich betont und noch stärker hervorgehoben als zum Beispiel bei Johannes Chrysostomos.³⁴

a) Die transrationale Dimension der Eucharistie

Bereits bei der Thematisierung der Schöpfermacht des Wortes und der Wirkmacht des Hl. Geistes betont Johannes die transrationale Dimension des Geschehens. Damit steht er Theologen wie Johannes Chrysostomos durchaus nicht fern.³⁵ Nur der Glaube könne erfassen, dass die Wirkmacht des Hl. Geistes das Übernatürliche (τὰ ὑπὲρ φύσιν) schafft. Vernunft (λόγος) und Nachdenken (ἔννοια) werden dabei grundsätzlich überschritten.³⁶ Im weiteren Textverlauf betont Johannes sogar explizit: „Fragst du aber, wie es geschieht, so genügt dir zu hören, daß es durch den Hl. Geist [geschieht]. ... Und mehr wissen wir nicht, als daß das Wort wahr und wirksam und allmächtig ist, das Wie aber ist unerforschlich.“³⁷ Der Damaszener argumentiert daher auch an der zuerst betrachteten Stelle nicht weiter logisch. Vielmehr verweist er lediglich auf das Schöpfungs- und das Inkarnationsgeschehen, die illustrieren, dass Gott alle Dinge möglich sind. Dieser Zug ist charakteristisch für Johannes: Auch an anderen Stellen seiner Werke betont er immer wieder, dass das „Wie“ der Glaubensgeheimnisse nicht zu erforschen sei.³⁸ Möglicherweise steht auch im Blick auf die Unerforschlichkeit des „Wie“ die Betonung der Wirksamkeit der Einsetzungsworte gleichwertig neben derjenigen der Epiklese.³⁹

Johannes hebt ferner hervor, dass der übernatürliche Charakter der Eucharistie allenfalls durch gewohnte Elemente vermittelbar sei. Diese seien auf übernatürliche (ὑπερφῶς) Weise in den Leib und das Blut Christi verwandelt (μεταποιεῖται).⁴⁰ Dabei setzt Johannes eine Form von Zweinaturenlehre auch im Bereich der Eucharistie voraus. Die Verwandlung denkt er sich eindeutig nicht nur in Form einer – „monophysitischen“ – Vergeistlichung der Elemente, sondern in Form der Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur.

³² Vgl. ANAGNOSTOPOULOS, „Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damascus“, bes. 168. Anagnostopoulos hält u.a. fest, dass der Damaszener den Begriff μυστήριον in Jo. D. f.o. 86 ansonsten gar nicht verwendet, vgl. ebd., 171.

³³ Der Begriff Mysterium findet sich in diesem Zusammenhang auch bei „nestorianischen“ Theologen, so z.B. Ps-Georg von Arbela, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 126.

³⁴ Zur Zurückhaltung des Johannes Chrysostomos gegenüber Vernunftargumenten im Blick auf die Eucharistie vgl. BETZ, *Eucharistie*, 103. Im Blick auf die Inkarnation ist bei Ps-Chrysostomos von einem τρόπος ἀνεξερευνήτος die Rede, vgl. Chrys. *nat. Chr.* 61,765, 8.

³⁵ Vgl. Chrys. *hom. in Mt.* 82, 4, PG 58, 743 und dazu BETZ, *Eucharistie*, 103.

³⁶ Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 208, 95f.

³⁷ Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 210, 112f. 115–117: Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου ... καὶ πλέον οὐδὲν γινώσκομεν, ἀλλ' ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἀληθῆς καὶ ἐνεργῆς ἐστὶ καὶ παντοδύναμος, ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερευνήτος.

³⁸ Vgl. STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 54. Zur apophatischen Tendenz in der *Ekdosis* vgl. a. LEDURX, *Jean Damascène* (SC 535) 42f.

³⁹ Vgl. eine derartige Beobachtung ohne die entsprechende Erklärung auch bei ARMITAGE, „Theology“, 295. Eine ähnliche Hochschätzung der Epiklese findet sich auch bereits bei Johannes Chrysostomos, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 104.

⁴⁰ Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 210, 122f.

Daneben denkt der Damaszener – wie in seiner Bilderlehre – aber auch bei der Behandlung der Eucharistie in den Kategorien von Urbild und Abbild.⁴¹ Das Transrationale sei – zumindest in seiner zukünftigen Vollkommenheit – allenfalls in Bildern, in ἀντίτυπα, zu fassen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Übernatürliche nicht dennoch in der Eucharistie vollständig zugegen sei. Zumindest die zukünftige Schau der Gottheit lässt sich gegenwärtig aber nicht anders vermitteln als durch Bilder – eine vollkommene, geistige Schau des Übernatürlichen sei eben erst im Eschaton möglich.⁴² Auch an dieser Stelle bringt Johannes ein eher spiritualistisches Verständnis mit der Betonung der Realpräsenz bewusst in Einklang.⁴³

Wenn Johannes auch auf zahlreiche traditionelle Argumente bei seinen Ausführungen über das Transrationale zurückgegriffen hat, so scheint mir dennoch die Kohärenz mit seiner Bilderlehre und die Betonung der unumgänglichen Vermittlung des Urbildes durch das Abbild ein wesentliches Element der johanneischen Theologie selber zu sein. Ferner ist das Zusammendenken unterschiedlicher Ansätze wie eines stärker spiritualistischen und eines stärker die Realpräsenz betonenden typisch für die synthetische Theologie des Damaszeners.⁴⁴

b) Der mystische Charakter der Eucharistie

Bereits nach den einleitenden Ausführungen des Eucharistiekapitels der *Ekdosis* geht es Johannes darum, den Wunsch Gottes nach Teilnahme an seiner Güte hervorzuheben. Mit unterschiedlichen Begriffen (μετέχω und Derivate, κοινωνῶ, μετάληψις etc.) macht der Damaszener immer wieder deutlich, dass es bei der Eucharistie um die Wiederherstellung der menschlichen Teilhabe am Göttlichen geht. Voraussetzung dafür ist die platonisch-neuplatonische Feststellung, dass Gott für alles das Sein ist, weil das Seiende in ihm ist.⁴⁵

Die Eucharistie wird dementsprechend gleichsam als ein mystischer Prozess verstanden. Dies wird bereits in dem Abschnitt über die angemessene Haltung der Kommunikanten deutlich. Vergleichbar dem u.a. bei Ps-Dionysios zu findenden mystischen Dreischritt von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung ist eine Katharsis auch bei der Eucharistie unabdingbar. Johannes fordert dazu auf, sich dem Sakrament mit leiblicher

⁴¹ Es ist daher gar nicht nötig, die Frage nach der Transsubstantiation bei Johannes zu stellen, so ARMITAGE, „Theology“, 296–299. Vgl. zur Notwendigkeit der sichtbaren zur Erfassung der geistigen Dinge zusammenfassend STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 117.

⁴² Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 216, 207–218, 2.

⁴³ Ganz ausgewogen erscheint die Lehre des Damaszeners hier nicht. BETZ, *Eucharistie*, 140f., betont daher auch, dass dieser zwar einerseits – entsprechend seiner Bilderlehre – die Bezeichnung der Eucharistie als Bild oder Typos ablehne, andererseits aber die zukünftige Dimension wieder einbringe. Möglicherweise ist der Text bei den Aussagen über die Antitypa nachträglich ergänzt. Die Verbindung zwischen einem spiritualistischen Verständnis der Eucharistie und der Realpräsenz findet sich in Ansätzen schon bei den Alexandrinern des 4. Jh.s, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 96, der in diesem Zusammenhang von einer „pneumatischen Realpräsenz“ Jesu bzw. der somatischen „Gegenwart des Logos“ spricht. Insbesondere bei Gregor von Nyssa ließe sich ein Nebeneinander der realistischen und der spiritualistischen Sakramentsauffassung finden, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 110.

⁴⁴ Von einer Synthese vorhergehender Tradition beim Damaszener sprach bereits BETZ, *Eucharistie*, 138. Eine positive Würdigung dieser synthetischen Leistung findet sich bei Betz allerdings nicht.

⁴⁵ Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 202, 10f.

und seelischer Reinheit (καθαρότης) zu nähern.⁴⁶ Darüber hinaus verlangt er eine ausgeprägte Leidenschaft (πόθος). So vorbereitet geht es darum, „die göttliche (glühende) Kohle“⁴⁷ in angemessener Haltung zu sich zu nehmen, „damit das Feuer sehnsüchtiger Liebe in uns, verbunden mit der Glut der Kohle, unsere Sünden verbrenne und unsere Herzen erleuchte, und wir durch die Teilnahme (μετουσία) am göttlichen Feuer feurig und vergottet werden.“⁴⁸ Für Johannes ist der mystische Prozess keineswegs rein geistig. Er benötigt vielmehr auch die Kommunion der konkreten Elemente der Eucharistie. Voraussetzung für eine mystische Verbindung ist dabei wiederum die auf dieselbe übertragene Zweinaturenlehre. In dem Teil seiner Abhandlung, in dem er sich mit falschen Anschauungen auseinandersetzt, betont Johannes dementsprechend das Ziel der Vereinigung mit dem Göttlichen: „Durch ihn (scil. Christus und sein Blut) gereinigt, werden wir mit dem Leibe des Herrn und seinem Geiste vereint (ἐνούμεθα) und werden Leib Christi (γινόμεθα σῶμα Χριστοῦ).“⁴⁹ In seinen abschließenden Definitionen führt Johannes noch genauer aus, dass die Kommunikanten des Fleisches und der Gottheit Christi teilhaftig werden.

Die Teilnahme an der Eucharistie ist also für Johannes ein mystischer Prozess, ein Prozess der Teilnahme am Leib Christi, am Göttlichen beziehungsweise seiner Güte. Mit dieser Position betritt der Damaszener sicher kein Neuland. Sie ist aber auf dem Hintergrund der Zweinaturenlehre von ihm konsequent durchdacht worden. Dementsprechend ist die Synthese eines mystischen Sakramentsverständnisses mit der Betonung der Realpräsenz zu beobachten. Auch durch diese konsequente Synthese zeichnet sich die Theologie des Damaszeners im Blick auf die Eucharistie aus.

c) Die Abwehr von Irrlehren und Irrlehrern

Letztlich fällt auch in dem vorliegenden Kapitel auf, dass sich der Damaszener intensiv mit Irrlehrern und auch von ihm als falsch erkannten Lehren auseinandersetzt. Dabei geht es nicht nur um das Abweisen von falschen Lehrmeinungen, sondern – zumindest in dem Ps-Athanasius-Zitat – auch um das Abwehren der Kommunion-Gemeinschaft mit Häretikern überhaupt. Selbst durch das Spenden der Kommunion an Häretiker würde man zu Genossen ihrer Irrlehre und ihrer Verdammnis. Denn Kommunion bedeutet Vereinigung in Christus. Johannes lehnt nur eine willentliche Vereinigung mit Irrlehrern ab, da ihm wohl bewusst war, dass selbst innerhalb der Mehrheitskirche Irrlehren vorhanden sein können. Der Damaszener scheint davon auszugehen, dass die unwissentliche Kommunion mit Irrlehrern keine Verdammung zur Folge haben kann.

Auffällig ist die lange, bisher in der Forschung so nicht wahrgenommene zusammenhängende Abgrenzung von Irrlehren im Eucharistie-Kapitel der *Ekdosis*. Auch in der theologischen Summe und nicht nur in dem häresiologischen Buch der *Pege gnooseos*

⁴⁶ Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDUX (SC 540), 212, 143. Ein ähnliches Konzept lässt sich auch bei Gregor von Nyssa beobachten, vgl. die Ausführungen von ILARIA RAMELLI, „The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ’s Body“ in diesem Band 1165–1184.

⁴⁷ Das Bild der glühenden Kohle für die Eucharistie ist traditionell. Es findet sich bei Ephraem Syrus, im *Hymnus de fide* 10,10, ed. EDMUND BECK Bd. 1 (CSCO.S 73), 50; Bd. 2 (CSCO.S 74), 34.

⁴⁸ Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDUX (SC 540), 212, 146–150. Vgl. hierzu auch ARMITAGE, „Theology“, 300. Er betont die Notwendigkeit eines „physical touch“ bei Johannes, die sich u.a. auch in den *Sacra Parallela* findet.

⁴⁹ Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDUX (SC 540), 214, 176–178.

geht es also darum, irrige Meinungen abzuwenden. Die ausgiebige Definition der eigenen Orthodoxie unter Rückbezug auf die Hl. Schrift und die Väterauctoritäten sowie die Ablehnung von Irrlehren sind typische Elemente in der Theologie des Johannes, aber auch ein Charakteristikum seiner Zeit.

4. Fazit

Wie wir gesehen haben, ist der kompulatorische Charakter der Theologie des Damaszeners immer wieder hervorgehoben worden. Auch im Bereich der Lehre über die Eucharistie lassen sich tatsächlich Einflüsse verschiedener spätantiker Theologen feststellen. Dabei fällt auf, dass Johannes in seinem Kapitel über die Eucharistie nur wenige längere Zitate aus anderen Kirchenväterschriften bietet. Zahlreiche Termini in seiner Abhandlung sind von ihm sogar selber formuliert. Eigenständig ist besonders die Art der Synthese älteren Gedankengutes. Damit geht er auch über Theologen hinaus, die ihm zeitlich unmittelbar vorangegangen sind.

Ähnlich wie zuletzt Maximos Homologetes hat Johannes starke Tendenzen zu einer Spiritualisierung des Abendmahls.⁵⁰ Während Maximos aber die durch die Eucharistie ermöglichte Vergöttlichung des Menschen nahezu ausschließlich mit der Wirkung des göttlichen Wortes verbindet, denkt Johannes die Vergöttlichung des Menschen mit der Inkarnation zusammen. Die besondere Wirkkraft der Eucharistie ist aufgrund einer (hypostatischen)⁵¹ Union möglich, wie sie sich bereits in der Inkarnation Christi ereignet hat und wie sie bei der Eucharistie erneut aktual wird.⁵² Dementsprechend ist Johannes auch – anders als Maximos – die Realpräsenz des Leibes Christi wichtig. Vergöttlichung des Menschen wird für jenen also konsequent auf der Basis der (neu-)chalkedonensischen Zweinaturenlehre denkbar.⁵³ Gerade in dieser synthetischen Zusammenschau dessen, was er für rechtgläubig hält, geht Johannes über seine Vordenker deutlich hinaus.

⁵⁰ Zu Maximos vgl. den Überblick bei BETZ, *Eucharistie*, 136f. Maximos geht demnach auch davon aus, dass sich der Logos essbar gemacht habe, „um die Essenden zu vergöttlichen“, ja dass er sich im Einzelnen nach dem Maß seiner Tugenden vergöttlichen würde. Er legt dabei allen Wert auf die „innerseelische Eucharistie“ (ebd., 137). Betz fasst zusammen: „Es geht dem Bekenner vorrangig also um die Wandlung der Christen, nicht der Elemente.“ In der Mystagogie des Maximos heißt das: „Durch den Empfang der reinen und lebendigmachenden Mysterien erfolgt kraft Teilhabe und Verähnlichung die Gemeinschaft und Identität mit ihm (Gott), so daß der Mensch gewürdigt wird, aus einem Menschen Gott zu werden.“ (Max. myst. 24, PG 91, 704D; zitiert bei BETZ, *Eucharistie*, 137).

⁵¹ Die Verbindung der Eucharistischen Theologie mit der Idee der hypostatischen Union findet sich explizit in den Bilderreden, vgl. Jo. D. imag. 3,26, ed. KOTTER (PTS 17), 134, 54–62. Dort findet sich die Vorstellung von der hypostatischen Union der eucharistischen Elemente mit der Gottheit im Logos. Wie beim historischen Leib Christi eine hypostatische Union vorliegt, so also auch beim eucharistischen Leib Jesu (vgl. BETZ, *Eucharistie*, 140).

⁵² BETZ, *Eucharistie*, 141 hält angesichts eines solchen inkarnationstheologischen Schwerpunkt in der eucharistischen Theologie des Damaszeners allerdings auch fest: „Hingegen tritt die Anamnese des übrigen Heilsweges Jesu, seines Todes und seiner Auferweckung, ungebührlich deutlich zurück. So ist der Damaszenere in seiner Abendmahlslehre nicht ganz der Einseitigkeit entgangen.“

⁵³ BETZ, *Eucharistie*, 141, hält fest, dass es Johannes „vor allem auf die Vergöttlichung des Menschen durch die Gottheit Christi“ ankomme.

Bibliographie

- ANAGNOSTOPOULOS, BASILEIOS, „Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damascus“, in: *StPatr* 2 (1957) 167–174.
- ARMITAGE, NICHOLAS, „The Theology of the Introduction and Sermon ‘De Corpore et Sanguine Christi’ attributed to John Damascene“, in: *OrChr* 80 (1996) 1–10.
- BECK, EDMUND (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Text* (CSCO.S 73), Louvain 1955.
- (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Übersetzung* (CSCO.S 74), Louvain 1955.
- BETZ, JOHANNES, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG 4, Fazikel 4a), Freiburg i.B. u.a. 1979.
- BRÄNDLE, RUDOLF, „Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia“, in diesem Band, 1185–1209.
- EUSTRATIADES, S. (ed.), *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς II*, Alexandria 1912.
- GLEI, REINHOLD/KHOURY, ADEL THEODOR (eds.), *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. Schriften zum Islam* (CISc 3), Würzburg/Altenberge 1995.
- HOFMANN, JOHANNES, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte* (Theologische Lehr- und Lernbücher 4,2), Würzburg 2013.
- KALLFELZ, WOLFGANG, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248)* (StOR 34), Wiesbaden 1995.
- KOTTER, BONIFAZ (ed.), *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos* (SPB 5), Ettal 1959.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* (PTS 7), Berlin 1969.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. II. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Expositio fidei* (PTS 12), Berlin/New York 1973.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III. Contra imaginum caluminatores orationes tres* (PTS 17), Berlin/New York 1975.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV. Liber de haeresibus. Opera polemica* (PTS 22), Berlin/New York 1981.
- KOTTER, BONIFAZ/LEDURX, PIERRE (eds.), *Jean Damascène. La foi orthodoxe. 1–44* (SC 535), Paris 2010.
- (eds.), *Jean Damascène. La foi orthodoxe. 45–100* (SC 540), Paris 2011.
- LE COZ, RAYMOND (ed.), *Jean Damascène, Écrits sur l’Islam. Présentation, commentaires et traduction* (SC 383), Paris 1992.
- LOUTH, ANDREW, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford early Christian studies) Oxford 2002.
- MOHLER, LUDWIG (ed.), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. III. Band. Aus Bessarions Gelehrtenkreis* (QFG 24), Aalen 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1942).
- MÜLLER, ANDREAS, *Diskursive Identitätsbildung. Frühe Begegnungen zwischen Christentum und Islam*, in: *KuD* 57 (2011), 224–242.
- VAN PARYS, MICHEL, „La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas“, in: *Irén.* 79 (2006) 203–224.
- RAMELLI, ILARIA, „The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ’s Body: and Preparation of the Restoration and Theōsis“, in diesem Band, 1165–1184.
- SCHOPEN, LUDWIG (ed.), *Nicephori Gregorae Byzantina Historia. Graece et Latine* (CSHB 19/2), Bonn 1829.
- STUDER, BASILIUS, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (SPB 2), Ettal 1956.
- VOLK, ROBERT, Art. „Johannes von Damaskus“, in: DÖPP, SIEGMAR/GEERLINGS, WILHELM (eds.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u.a. 1998, 344–347.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/2 Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices* (PTS 60), Berlin/New York 2006.
- VASCHALDE, ARTHUR ADOLPHE (ed.), *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de trinitate et incarnatione. Bd. 1* (CSCO.S 9), Louvain 1955 (Nachdruck der Ausgabe von 1907).
- (ed.), *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de trinitate et incarnatione. Bd. II* (CSCO.S 10), Louvain 1955 (Nachdruck der Ausgabe von 1907).

Holy Meals and Eucharist in Manichaeon Sources

Their relation to Christian Traditions

Nils Arne Pedersen

Abriss

Manichäische Texte bezeugen die hohe Bedeutung des heiligen Mahles der manichäischen Auserwählten. Diese Auserwählten waren die asketische Elite der manichäischen Gemeiden, und im heiligen Mahl haben sie – nach der Meinung der Manichäer – göttliche Licht-Seelen, die in den Speisen eingekerkert waren, befreit.

Dieses Kapitel untersucht zunächst – hauptsächlich anhand von Quellen aus dem Römischen Reich – das Verhältnis zwischen dem manichäischen heiligen Mahl und den christlichen Mählern. Eine historische Beziehung ist anzunehmen aufgrund manichäischer Texte, die das Mahl der Auserwählten als die wahre Eucharistie verstehen. Dieses Verständnis steht in engem Zusammenhang mit der Auffassung, dass die eingekerkerten Lichtseelen „Jesus“ seien. Freilich zeichnen die manichäischen Texten kein einheitliches Bild, weil sie sowohl ein manichäisches Agape-Mahl als auch ein Totenmahl erwähnen und weil die Speisen jeweils verschieden sind (Brot beim einen, Gemüse beim anderen Mahl).

Darüber hinaus wird der religionsgeschichtliche Ursprung des manichäischen Mahles diskutiert. Abzulehnen ist die These, dass die Identifikation der Licht-Seelen als Jesus und das Verständnis des Mahles als wahrer Eucharistie eine sekundäre historische Entwicklung darstellten. Dementsprechend sollte man den Hintergrund des heiligen Mahles der Manichäer bei den judenchristlichen Elchasaiten und in christlich-gnostischen Gruppen suchen.

1. Introduction

In the 3rd century AD Manichaeism came into being, *inter alia* through interaction with already established Christian groups in the Syrian-Mesopotamian region. Manichaeism remained in existence for more than 1,000 years, spreading to both the Atlantic Ocean and China. Today Manichaeism is an extinct religious tradition, but it is known both from polemical texts written by its adversaries and from fragmentary texts in numerous languages. The Christian Church Fathers are among the most notable adversaries, with Augustine being the best informed of them because he was himself a former Manichaeon. The fragmentary Manichaeon sources have been unearthed in modern times, and they stem mainly from four places: Turfan and Dunhuang in western China, and Medinet Madi and Ismant el-Kharab (ancient Kellis) in Egypt.

The unexpected finds of Manichaean texts throughout the 20th century may easily lead to the assumption that we are very well informed about Manichaeism. Caution must be recommended here, however, for a number of reasons: the random and fragmentary nature of the finds does not allow a coherent or adequate view; the manuscripts from Egypt are hundreds of years older than the Central Asian manuscripts; and in addition they derive from other cultural contexts than the Central Asian manuscripts, which are greatly influenced by Zoroastrianism and Buddhism. Very few fragments of the holy writings of the founding figure (Mani) have been found, which makes it very difficult to estimate the extent to which (and the ways in which) the Manichaean texts represent later developments in relation to the original core. This estimation is also difficult because only a tiny number of the texts that have been found are in Syriac, the original language of the Manichaean literature.

Both the Eastern and the Western sources testify to the crucial importance of a holy meal, eaten by the ascetic elite of Manichaean congregations, the elect. As a result, important research literature exists on this subject.¹ All the sources seem to show that the justification of the elect's meal was linked to the Manichaeans' world-view, their cosmogony and cosmology. There are no extant liturgies for the performance of the meal, but attempts have sometimes been made to reconstruct a sequence in the meal based on a number of hints in some of the sources. A comparison with state-of-the-art research in early Christian liturgy may, however, help to add a touch of healthy scepticism to these attempts, since these reconstructions take it for granted that there was a uniformity of practice, whereas it is entirely possible that the practice was very diverse.

A unified picture could be obtained by piecing together fragmentary information from all sources. The present contribution, however, limits itself mainly to investigating Western Manichaean sources, primarily in Coptic, Greek and Latin, stemming from the Roman Empire,² even though it will also, in a few cases, include passages of texts from Turfan and Dunhuang. As an introduction I include an overview of some well-established aspects as regards the elect's meal – its relation to the Manichaean myth, and its character of being alms delivered by the broader group of Manichaeans, known as the catechumens or the hearers. The main interest of the paper lies in the relation between the holy Manichaean meal(s) and Christian holy meals – and in the extent to which this Christian context may explain the formation of the elect's meal. Thus the focus will be on interpretations of the meal as the true eucharist. These interpretations seem only to make sense in connection with certain Manichaean traditions which referred to the bound world soul as "Jesus". But were these traditions a secondary and unimportant strain in the Manichaean texts, as claimed by some authors, or should we imagine that they were included in the formation of the meal? A comparison with Christian traditions is also

¹ E.g. HENRI-CHARLES PUECH, "Liturgie et pratiques rituelles dans le manichéisme"; NILS ARNE PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 276–301; JASON DAVID BEDUHN, *The Manichaean Body In Discipline and Ritual*.

² The Coptic texts from Medinet Madi used in this article are the (Berlin) *Kephalaia*, the Chester Beatty *Kephalaia* (these two codices should not be confused), the *Psalm-Book* II, and the *Manichaean Homilies*. The *Kephalaia* is divided into chapters, while the *Psalm-Book* and the *Manichaean Homilies* contain various sub-groups and texts. The Kellis material has been edited with a number system. The Greek Mani biography *On the Origin of His Body* is perhaps the only text in the *Cologne Mani Codex*. This article will also refer to various anti-Manichaean sources in Syriac, Greek and Latin, which will be presented wherever it is deemed necessary.

interesting because various kinds of food are attested at Manichaean meals – meals of bread, salt, water, fruits and vegetables in different combinations. A Manichaean meal was also called *ἀγάπη*, and Manichaeans had meals for the dead, as in Christian sources. Finally, the article includes a discussion of whether “Gnostic” and “Elchasaite” influences may have played a part in the formation of the Manichaean meal.

2. The imprisoned substance of Light and the goal of the elect’s meal

The rationale of the elect’s meal is found in Manichaean mythology and cosmology, which assumed that the universe is made up of an intermingling of two natures, the good light substance and the evil dark material substance. Even though the dark substance is called matter, it is clear from many sources that the light substance was also thought of as quasi-material or as a finer and lighter substance than matter. Furthermore, the two natures were also thought of as living: they can think and feel pain. The light substance present in everything is most often called “the Living Soul”. It can be found in stones, animals, plants and human beings, for instance, but not to the same degree: the vegetable kingdom is especially rich in its quantum of light substance, for instance. The Living Soul suffers because of its connection with matter, but at the same time it provides the world with structure and stability. Deprived of the light elements, the world would collapse – something which is actually also going to happen at the end of time.

These assumptions are explained through the complicated Manichaean myth³ according to which there were originally two principles and lands: that of Light or good, and that of Darkness or evil. The main features of the myth are that the Father of Greatness was enthroned in the Land of Light, while there was a perpetual civil war between the evil powers living in the Land of Darkness. At one point these powers happened to see the beauty and tranquillity of the Land of Light, and they were gripped by an evil desire to overcome and conquer it. But the Father of Greatness was able to foresee the future, and he decided to prevent the imminent attack by sending out his own “soul”, the Primal Man (First Man), as he is called. This figure, who should not be confused with Adam, shared the divine substance of Light with the Father of Greatness but was otherwise an independent personification of the substantial Light. As evinced by the Manichaean myth, Light is in fact able to multiply itself into a huge number of personifications, or (as they are called in the texts) “evocations” or “emanations”.

Primal Man was sent out to fight clad in an armour which could also be called his five “sons” or “the five elements of Light” – a new example of the emanations. However, he suffered defeat, or so it seemed, since in fact his defeat was part of a long-term plan to overcome Darkness. Thus he was actually sacrificing himself in order to save his brethren in the Land of Light. Though lying captured in dark matter, Primal Man had also retained his consciousness and was able to call for help. He was subsequently rescued by a new emanation or evocation, called the Living Spirit, but for the time being he had to leave the five elements of Light in the Darkness because they were so mixed with it that they had lost their consciousness and memory. However, in the long run this mixing would

³ This myth is found in many sources and summarised in most modern accounts of Manichaeism: cf. e.g. SAMUEL N. C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 10–26.

turn out to be fatal for Darkness, which was defeated and captured through the gradual liberation of the five elements of Light.

The Living Spirit created the world out of the material, which was a mixing of Light and Darkness. It was devised so that the Light could gradually be refined and sent back to the Land of Light. Firstly, however, the world had to be set in motion, and this was the work of the next evocation (called the Third Messenger). The Third Messenger was also responsible for the creation of the animals and plants through his seduction of the dark demonic archons. This seduction was possible since the Third Messenger feigned to be a sexual agent, and the archons lost control of semen and abortions, which formed the vegetable and animal worlds. Humankind was then created by the archons as a counter-device in order to keep the elements of Light imprisoned. But this countermeasure of the archons was again turned into the service of the world of Light when Adam, the first earthly man, was awakened by a divine evocation, called Jesus the Splendour. From now on the battle between Light and Darkness took place in and through humankind, and here we come to the elect's meal.

The original five elements of Light had been split up and divided throughout the world as all the individual souls which exist in the individual things, in plants, in human beings etc. But at the same time they also formed one single entity, the Living Soul. The suffering of the Living Soul takes place in the whole universe, but is especially evident when it is hurt, e.g. through harvesting, killing etc.

The function of the Manichaean hearers/catechumens and elect in relation to the central meal are mentioned in numerous instances in Manichaean literature. The elect had to live a pure life: they were not themselves allowed to acquire their food, e.g. to harvest the corn or pick the fruits (cf. e.g. *Kephalaia* 192,9–11), and they were not allowed to eat flesh or blood or to drink wine (192,11–13). The evil forces (the archons), who live in the human body, were subdued when the Manichaean elect fasted (cf. e.g. *Kephalaia* 191,14–15), hence the soul which they received through eating was cleansed from its intermingling with Darkness (191,16–19). This is also clearly expressed in the *Kephalaia* 213,8–12: “When you are about to eat, don't eat it in luxury and licentiousness and wantonness and gluttony, but eat it in great hunger and drink it in great thirst and take care of your body through it” (ἘΦΑΝΤΕΤῆΝΝΟΥΕ ΔΕ ΔΟΥΑΜΕΣ ΜΠΩΡΟΥΑΜΕΣ ΕἴΝ ΟΥΠΑΤΑΛΙΑ ΜΗ ΟΥΧΡῆΡ Μῆ ΟΥΧΗΡ Μῆ ΟΥΜΝΤΑἶΡΕ ΑΛΛΑ ΟΥΑΜΕΣ ΕἴΝ ΟΥΝΑΔ ΝΕΚΟ ΝΤΕΤῆΝΟΟΟ ΕἴΝ ΟΥΝΑΔ ΝΕΙΒΕ ΝΤΕΤῆΝΒΙ ΠΡΑΥΩ ΜΠΕΤῆΝ[Ω]ΜΑ ΝΕΗΤΕ). Furthermore, the alms were healed or liberated through psalms and prayers of the elect (238,3–4).

The catechumens, on the other hand, were expected to bring the food to the elect as alms (e.g. 192,30; 193,2–3). Another name for the Living Soul was the Cross of Light,⁴ and Chapter 85 of the *Kephalaia* (208,11–213,20) allows a catechumen to describe his scruples, *inter alia* because of the potential conflict between two Manichaean injunctions: on the one hand he was supposed to look at the ground carefully when walking so he did not tread on the Cross of Light and destroy the plants (he was even supposed to avoid killing the snakes). But on the other hand he was also supposed to collect alms and bring them in a hurry to the elect in the church, and when doing this he feared to tread on the Cross of Light. Mani explains, however, that in doing so he will not be sinning since he is not

⁴ Cf. ALEXANDER BÖHLIG, “Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus”; EUGEN ROSE, *Die Manichäische Christologie*, 99–103 about this “Cross of Light”.

walking because of his own desire or gain, and since the ultimate goal of what he is doing is precisely the healing of the wounds of the Living Soul. When the catechumens collect and give alms, they are only hurting the Living Soul in order to cure it, as when surgeons cut a patient, as Mani also explains in 236,7–239,2. Thus the catechumens were earning merits through their service of the elect, even though they were actually plucking fruits, harvesting and baking bread.

3. Eucharistic interpretations of the elect's meal

Even though the suffering Living Soul is explained in what could be called the “normal” Manichaean myth as being identical with the five sons of Primal Man, there is also another strand in the Manichaean sources in which the Living Soul is designated or interpreted as “Jesus”. On the face of it the two explanations are not compatible, even though a close look does reveal some connecting lines. Here it should be stressed that since this idea about Jesus regards the divine Light as passive and in need of redemption, and Jesus is also an active redeemer in Manichaean mythology, the combination of the two may result in an idea of a *salvator salvandus*, as it was formulated in German research.⁵

In many cases, the idea that the Living Soul is Jesus is found in a context with allusions either to the elect's meal or to a eucharistic context. In what follows I will firstly discuss some texts which somehow link Jesus to the elect's meal, and secondly discuss some other texts which use the words εὐχαριστία and εὐχαριστέω technically about a meal.

In research history the idea of the Living Soul as being “Jesus” is referred to as the idea of “Jesus patibilis”, “the sufferable Jesus”. This designation is derived from the writings of Augustine, especially the excerpts of the *Capitula*⁶ of the Manichaean bishop Faustus, preserved in Augustine's lengthy *Contra Faustum*, where Faustus in his confession of faith 20,2 says about the Holy Spirit: “from his powers and spiritual outpouring the earth also conceives and gives birth to the suffering Jesus, who is the life and salvation of human beings, hanging from every tree.”⁷ This special designation, “Jesus patibilis”, is not found outside the writings of Augustine, but the conception that the suffering elements of Light “are” Jesus is nevertheless well-documented in other sources ranging from China to Latin North Africa.⁸

⁵ See CARSTEN COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 189–193 about this formula, which was used by Rose (*Die Manichäische Christologie*, 61) and others to describe “die innere Einheit der manichäischen Christustgestalt”: “Jesus in seiner Doppelrolle als erlösender und erlösungsbedürftiger und erlösungswilliger Gott.”

⁶ IOSEPHUS ZYCHA, 249–797. The English translation used is in Teske 2007 (in this article I have used the translations of Augustine's texts in Teske 1995, 2006, 2007, though I have taken the liberty of altering them somewhat, especially in matters of orthography). The title *Capitula* is used by Augustine in *Contra Faustum* 33,9, ZYCHA, 796,15, and has become traditional in scholarship. Recently, however, JOHANNES VAN OORT (“Manichaean Christians in Augustine's Life and Work”, 529–530) has argued that the original title of Faustus' work may in fact have been *Disputationes*.

⁷ “cuius ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est vita ac salum hominom, omni suspensus ex ligno”, ZYCHA, 536,19–21. Translation Teske 2007, 262.

⁸ Cf. ROSE, *Die Manichäische Christologie*, 89. Concerning Manichaean Christology cf. the studies by ERNST WALDSCHMIDT/WOLFGANG LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*; ROSE, *Die Manichäische Christologie*; IAIN GARDNER, *Manichaean Christology*; NILS ARNE PEDERSEN, “Early Manichaean Christology”; MAJELLA FRANZMANN, *Jesus in the Manichaean Writings*.

It is worth noting the way Faustus continues immediately after the confession: “For this reason we have the same religious attitude regarding all things as you have regarding the bread and the cup, although you bitterly hate the authors of these doctrines.”⁹ So Faustus seems to say that while the Catholic eucharist only considers bread and wine to be Jesus’ body and blood, the Manichaeans consider the whole of nature to be Jesus’ body and blood. It is worth observing that the idea that the suffering Light is the crucified Jesus leads Faustus to think of the eucharist, and his words may even imply that the elect’s meal comprised many other food products than bread and wine.

Similar to this is a passage in the *Cologne Mani Codex* 96,18–97,10, relating the story of Ἀλχασαῖος, founder of the Baptist sect in which Mani grew up. Alchasaïos is probably the same person as Elchasai or Elxai, prophet for Jewish-Christian groups mentioned by Hippolytus, Origen and Epiphanius. Alchasaïos was once about to plough when the earth spoke to him and asked him: “Why do you make your earnings from me?” ([τί] πρῶτ[ε]-τε ἐξ ἐμοῦ [τ]ῆν ἐργασίαν ὑμῶν;). Alchasaïos then picked up some dust of the earth which had spoken to him, wept, kissed it, laid it on his chest and said: οὗτη ἐστὶν ἡ σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ κ(υρί)ου μου (*Cologne Mani Codex* 97,9–10). The story is one of several narratives in the *Cologne Mani Codex* showing how the Living Soul protests against being “hurt” by human beings. Obviously Alchasaïos’ words allude to the eucharist language of the institution narrative, or rather the Gospel of John 6:51–56. The Alchasaïos story resembles Faustus in that it uses eucharistic language: not about a meal, but about the presence of Jesus in the earth. But the passage probably also alludes to the various kinds of food produced by the earth. In its present context it clearly expresses Manichaean beliefs, but whether it also contains remnants of an original Jewish-Christian story that may be of interest with regard to the origins of Manichaean meal traditions is another matter which will be dealt with below.

Two Manichaean texts from Central Asia are of interest in this context. Firstly the so-called *Bet- und Beichtbuch*, M 801, which has a Sogdian passage about “God’s Table” (*xw’nyzd’n*), where the elect are instructed that they must bear a number of things in mind at their meal, *inter alia* “the primeval fight” (*pyrnmyc* ’x’s), obviously a reference to the fact that it is the five sons of Primal Man who are captured in the food, but also *ky’ y’ly xwrnyy xcy*, “Whose flesh and blood is this?” This is again eucharistic language from the institution narrative or rather John,¹⁰ but as far as I can see the passage also contains a

⁹ “quapropter et nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamvis eorum acerrime oderitis auctores”, ZYCHA, 536,17–23. Translation Teske 2007, 262.

¹⁰ WALTER BRUNO HENNING, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, 41. While Jesus in the institution narrative in 1 Cor 11:24, Matt 26:26, Mark 14:22, and Luke 22:19 refers to his σῶμα and αἷμα, the words are σὰρξ and αἷμα in John 6:51–56. Likewise, Ignatius of Antioch refers to Jesus’ σὰρξ and αἷμα (Ign. *Phld.* 4; Ign. *Rom.* 7,3; Ign. *Smyrn.* 7,1; Ign. *Trall.* 8,1). More references in ALBERT HENRICHS/LUDWIG KOENEN, “Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9”, 192–193 n. 287. This corresponds to the *Cologne Mani Codex*. The Sogdian *y’ly* means “meat, flesh” (NICHOLAS SIMS-WILLIAMS/DESMOND DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, 227), while the Sogdian words for “body” are *yryw, jn-*, and *tmb’r* (SIMS-WILLIAMS/DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, 88–89, 93, 191), so it seems that the *Bet- und Beichtbuch* follows the same wording as the Gospel of John, Ignatius, and the *Cologne Mani Codex*. If we accept that the *Cologne Mani Codex* is translated from Syriac, which was also Mani’s own language, we are confronted with the difficulty that the Syriac Bible texts render “flesh” as “body” in John 6: *ܘܫܘܬܐ* (“body”) is of course used in the institution narrative, both in Peshitta and in the Vetus Syra text as far as it is preserved (SyrSin uses *ܘܫܘܬܐ* in Matthew 26:26 and Mark 14:22 (SyrCur is not preserved), and both SyrSin and SyrCur have *ܘܫܘܬܐ* in Luke 22:19), but Peshitta and Vetus Syra (SyrSin and SyrCur) also translate σὰρξ

Manichaean interpretation of 1 Corinthians 11:27–29, about not eating and drinking the bread and Lord’s cup in an unworthy manner but examining yourself first instead. The same allusion is also found in the *Chinese Hymnscroll* 253–54: “All die entgegengenommenen wunderbaren Opfer, von denen das Gesetz spricht, geschmückt und rein gebt sie zurück dem ursprünglichen Herrn: Denn sie sind Jesu Fleisch und Blut.”¹¹

In the Coptic Manichaean *Psalm-Book II* there are a number of passages which probably interpret the elect’s meal as having Jesus as its centre. This is probably the case with regard to a number of designations for Jesus from the Gospel of John: Jesus as bread from heaven (6:32–58), living water (4:10–15) and true vine (15:1–8). These terms are used in *Psalm-Book II*, 193,20–25, where the references to fruits may also be connected with meals.¹²

One of the most interesting references is to be found in the *Psalmoi Sarakōtōn*, which in enigmatic terms deals with Wisdom (σοφία) and Love (ἀγάπη) (171,25–173,12), and *inter alia* seems to refer to the elect’s meal. Love refers to the Light in the Manichaean myth, which sacrificed itself to the forces of Darkness, was devoured and suffers (172,1–12); and it is explained by means of a parable which is a version of the parable known from Hegemonius, *Acta Archelai* 28–29 (Beeson 1906, 40,29–43,23) in combination with the parable of the lost sheep (Matt 18:12–14; Luke 15:4–7).¹³

In *Acta Archelai* 28,1 Mani quotes the words of Jesus in John 10:27, “My sheep hear my voice”. In the continuation (28,2), Mani explains that the wicked one is compared to a lion that wants to attack “the good shepherd’s flock” (“gregi boni pastoris”, Beeson 1906, 40,33) (thus making it clear that the shepherd is Jesus). The shepherd saw it, dug a pit and put a kid (or lamb; cf. 29,1) in it. The lion ran to catch the lamb but then it could not get out of the pit. The shepherd caught it and put it in a cage and healed the kid, which represents “the whole race of souls” (“omne animarum genus”, Beeson 1906, 41,6).¹⁴ The idea of the kid/lamb as bait makes one think of the Greek patristic authors, who interpreted the death of Jesus as bait in order to capture the Devil.¹⁵

In the psalm, however, Love is “this sheep that is bound to the tree for which its shepherd searches” (ⲡⲉⲥⲁⲮ ⲉⲧⲛⲏⲢ ⲣ ⲁⲓⲛⲏ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲉⲒⲠⲠⲟⲨ ⲡⲟⲩⲁⲓ ⲉⲧⲃⲏⲧⲉ̅, 172,13–14, cf. 172,21), thus also alluding to the lost sheep. But Love or the sheep has also died (172,13.24) and been eaten (172,21–22.26). On this background the psalm presents the congregation with the task of distinguishing between two pairs of enigmatic questions: “We also, my

with ⲛⲓⲥⲁ in John 6:51–56. Thus there is not much basis for Henrichs’ and Koenen’s (“Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9”, 193 n. 287) suggestion that the Syriac church in the time before Ephrem used the word ⲛⲓⲥⲁ (“flesh”) in the eucharistic formula instead of ⲛⲓⲥⲁ. The solution that the *Cologne Mani Codex* is in fact only based on the Greek text of the Gospel of John is unconvincing because of the Sogdian text in the *Bet- und Beichtbuch*. Therefore we must assume that another Syriac translation of John 6 using ⲛⲓⲥⲁ once existed. It is worth observing that the idea that the Living Soul is Jesus is also found in *Psalm-Book II*, 121,32–33, which says that Jesus’ holy body is in the trees and the fruits. Here the Greek word σῶμα is used, but the context is not the eucharist but the right understanding of Jesus’ birth.

¹¹ HELWIG SCHMIDT-GLINTZER, *Chinesische Manichaica*, 43.

¹² Cf. BEDUHN, *The Manichaean Body*, 172. Cf. also the possible combination of “bread” and “wine” in *Psalm-Book II*, 94,16–17 (where we must assume that “wine” was allegorised, if this really was a positive allusion to the eucharist).

¹³ Cf. REINHOLD MERKELBACH, *Mani und sein Religionssystem*, 57–58. The *Acta Archelai* is an anti-Manichaean Christian work from the first part of the 4th century which makes use of genuine Manichaean sources.

¹⁴ Cf. also *Psalm-Book II*, 9,31–10,5.

¹⁵ Cf. e.g. JOHN N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, 382.

beloved ones, let us separate the word ‘Who is this that eats?’ (and) ‘Who is this that is eaten?’” ([Δ]ΝΑΝ [ΖΩΩ]Ν ΝΑΜΕΡΕΤΕ ΜΑΡΗΠΩΡΧ ΑΒΑΛ ΜΠΣΕΧΕ ΧΕ ΝΙΜ ΠΕ ΠΕΪ ΕΤΟΥΩΜ · ΝΙΜ ΠΕ ΠΕΪ ΕΤΟΥ[ΟΥ]ΩΜ Μ[Μ]ΔΑ, 172,15–17), “Who is this that seeks? Who is this that is sought?” ([ΝΙ]Μ ΠΕ ΠΕΪ ΕΤΚΩΤΕ · ΝΙΜ ΠΕ ΠΕΪ ΕΤΟΥΚΩΤΕ ΝΩΩ, 172,18).

The answer in the psalm is that the shepherd, he who seeks, is Wisdom (172,25–26; 173,11), and this answer presumably implies Jesus: Jesus is Wisdom according to 1 Cor 1:24, and he is also the good shepherd in John 10:1–31. However, Wisdom is probably also the spiritual quality, the νοῦς, in the elect which makes it possible for them to distinguish between different questions and, ultimately, between good and evil, Light and Darkness (172,31).

The psalm also indicates clearly that the one who is sought is Love, but this must also be Jesus since he is called a lamb or sheep in New Testament texts (John 1:29,36; 19:36; Isa 53:7 = Acts 8:32; 1 Cor 5:7; 1 Pet 1:19; Rev 5:6–8:1; 12:11; 13:8; 14:1–5,10; 15:3; 17:14; 19:7–9; 21:9–27; 22:1,3),¹⁶ and since it is stressed that Love has died; being imprisoned in nature, he may be said to be bound to the tree, corresponding to the Faustus text. Another one of the *Psalmoi Sarakōtōn*, *Psalm-Book II*, 155,16–42, directly identifies the “sheep bound to the tree” ([Π]ΕΣΑΥ ΕΤΜΗΡ ΑΠΩΗΝ, 155,22) with “Jesus that hangs to the tree” ([Ι]ΗΣΟΥ ΕΤΑΥΕ ΑΠΩΕ, 155,24). Thus both psalms refer to a tree rather than a pit because they intend to allude to the cross representing every tree in the world as in Faustus, based ultimately on Deut 21:23/Gal 3:13, as argued by Ludwig Koenen.¹⁷ Perhaps the special expression “sheep bound to the tree” could also ultimately be derived from sacrificial language (cf. Genesis 22:6–8), even though this cannot have been understood by the Manichaeans, who rejected these parts of the Old Testament as not dealing with the good God. The idea that Jesus is the one who is eaten is also clearly expressed when the psalm alludes to 2 Cor 4:4: “He that ate the sheep is the devouring fire, the God of this Aeon that led the whole world astray. They were drunk, all of them, in the devouring fire: where is the thirst (?) for the Word, that it may come and . . . ?” ([Π]ΕΤΑΦΟΥΩΜ ΠΕΣΑΥ ΠΕ ΤΣΕΤΕ ΝΡΕΦΟΥΩΜ ΠΝΟΥ[ΤΕ] ΜΠΑΙΩΝ ΠΕΤΑΦΩΡΜΕ ΜΠΚΟΣΜΟΣ ΤΗΡ῀ [ΔΥ]ΤΖΕ ΤΗΡΟΥ ΤΗΡΟΥ Ζῆ ΤΣΕΤΕ ΝΡΕΦΟΥΩΜ ΕΓΤΟ Π[ΕΙ]ΒΕ ΜΠΣΕΧΕ ΝΦΕΙ ΝΦΩΦ[.]Ε, 172,26–29).

Other passages in the *Psalm-Book II* also refer to such a devouring fire: “The fire that dwells in the body, its affair is eating and drinking; but the soul thirsts for the word of God always” (ΤΣ[ΕΤ]Ε ΕΤΟΥΗΖ Ζῆ ΠΩΜΑ ΠΣΖΩΒ ΝΤΑΣ ΠΕ ΟΥΩΜ Ζ[Ι] Σ[Ι]Ω · ΤΥΥΧΗ ΖΩΣ ΕΣΑΒΕ ΜΠΣΕΧΕ ΜΠΝΟΥΤΕ ΝΝΕΥ ΝΙΜ, 40,29–30). These psalms establish an ascetic antithesis where the body and its desire for food and drink contain a demonic devouring fire which is contrasted with the spiritual search for the word of God, cf. also *Psalm-Book II*, 55,28. One might therefore assume that the *Sarakōtōn* psalm on pp. 171–173 deals not with the elect’s meal (which was a real meal), but rather with God’s words (a spiritual meal), especially since the Manichaeans also spoke metaphorically about spiritual knowledge as food.¹⁸ But this assumption would be wrong since the meal of the elect was, as already stressed,

¹⁶ The Manichaeans may not have used Acts, 1 Peter or Revelation, but these texts may indirectly have influenced them since they formed a background for Christian metaphors which they may have known.

¹⁷ LUDWIG KOENEN, “Augustine and Manichaeism in the light of the Cologne Mani Codex”, 178–179.

¹⁸ The spiritualisation of eating or eating as a metaphor where it means acquiring redeeming knowledge is well-known in Manichaean texts, *inter alia* because Adam’s eating of the tree of knowledge in Genesis 3 was reinterpreted positively, cf. *Psalm-Book II*, 25,6–8; 57,8–10, and also 158,18–31; and cf. *Kephalaia* 348,28–350,12, where there is a whole chapter in which “food” is spiritualised.

an ascetic meal which must have included spiritual edification, and the psalm does also stress that “They that eat shall fast, they that fast shall eat” (ΝΕΤΟΥΩΜ ΕΙ[ΥΑ]ΡΗΗΣΤΕΥΕ · ΝΕΤΡΗΗΣΤΕΥΕ ΕΥΝΑΟΥΩΜ, 173,4–5).¹⁹ So the spiritual search should be understood as an aspect of the ascetic meal of the elect. It therefore seems probable that the distinction between the two pairs of questions was a parallel to the question in *Bet- und Beichtbuch*²⁰ and a further allusion to 1 Cor 11:27–29.

Besides these passages linking eucharistic language with the idea of Jesus as suffering in the world and being liberated through meals, there are some extant Manichaean texts which use the words εὐχαριστία and εὐχαριστέω technically, in that they refer not to a thanksgiving prayer but to a meal or foodstuffs. A direct reference to the elect receiving the eucharist is thus found in Augustine in a passage in *Contra Fortunatum* 3, where he relates that during his youth as a Manichaean catechumen he was never allowed to be present when it took place. He insinuates that it had immoral contents:

“I cannot, however, know what you, the elect, do among yourselves. For I have often heard from you that you receive the eucharist, but since the time when you receive it was kept hidden from me, how could I have known what you receive?”²¹

Since it is said that the eucharist is something which the elect receive, it is clear that the word “eucharist” here is a technical term for the meal, or even for some food received during the meal, and does not designate a prayer of thanksgiving. This change of meaning belongs to a Christian tradition because it is first attested in *Didache* 9,5 and Justin Martyr, *First Apology* 66,1. Naturally, the way in which Augustine as an insider refers to the elect’s meal as ‘the eucharist’ means that the Manichaeans identified the two meals. But this observation does not of course exclude the possibility that a prayer of thanksgiving may have been a part of the elect’s meal.

However, in the Coptic-Manichaean texts it is also clear that the original meaning of the terms εὐχαριστία and εὐχαριστέω when not intended in a technical sense was still known by the Manichaeans and present in their cultural context.²² But as in Augustine,

¹⁹ Otherwise it seems probable to me that this psalm was intended for a religious festival (cf. 173,4.6.9) which may have been the Easter festival because of the references to the death of Jesus. According to Augustine in *Contra Epistolam fundamenti* 8, Easter was seldom celebrated by Manichaeans and never with fervour (ZYCHA 1891–1892, 202,7–203,4). But the same thing did not apply to the Egyptian Manichaeans: in the still unedited first part of the *Psalm-Book* there is a group of Pascha psalms, cf. “Index psalmodum”, *Psalm-Book* II, 231(b),1: †ΟΥ ΠΑΣΧΑ ΕΥ ΗΡΑΚΛΗΣ, “five Pascha (psalms) by the Lord Herakleides”. There is also evidence of an Egyptian-Manichaean Easter festival in P.Kell.Copt. 22,18, cf. IAIN GARDNER/ANTHONY ALCOCK/WOLF-PETER FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 78–79, 180, and in P.Kell.Copt. 86,13, cf. IAIN GARDNER/ANTHONY ALCOCK/WOLF-PETER FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis* 2, 147–149.

²⁰ Cf. on this point BEDUHN, *The Manichaean Body*, 172.

²¹ “quid autem inter vos agatis, qui electi estis, ego scire non possum. nam et eucharistiam audivi a vobis saepe quod accipiatis; tempus autem accipiendi cum me lateret, quid accipiatis unde nosse potui?”, ZYCHA, 85,8–11; translation Teske 2006, 146. Cf. also *Contra Felicem* 1,19, where Felix seems to take baptism and eucharist for granted as legitimate rites of Christianity; cf. FERDINAND CHRISTIAN BAUR, *Das Manichäische Religionssystem*, 274–275.

²² εὐχαριστέω is sometimes used but without any connection to a meal (*Kephalaia* 147,19; 155,2–3; 213,16; 244,16–17; 280,16; 397,24; 401,12–13; *Psalm-Book* II, 91,22), and likewise εὐ[χαρισ]τῶ in the *Cologne Mani Codex* 120,11–12. In this connection it is also worth mentioning that εὐχαριστία and εὐχαριστέω are used in the context of prayer and eucharist in fragments with close affinities with the *Acts of John* found at Kellis (P.Kell.Gr. 97, A,I, v.8.[18]; r.1.[2].4.[6].17); the text is hardly a Manichaean work (IAIN GARDNER, *Kellis Literary Texts* 2, 96), but was evidently used by the Manichaeans. The Coptic equivalents of εὐχαριστία and εὐχαριστέω are found in the combinations of the infinitive ωον, ωεν-, ων-, ωον- and stative ωην with

there are also passages where the words are clearly used in a technical sense. This is true on two occasions in *Kephalaia* chapter 130 (307,17–310,31(?)), which is very badly preserved. The title of the chapter is lost but Funk summarises it as “[Gegen Taufe und Eucharistie]”. The question is, however, whether the chapter was against a eucharist as such, or only against a non-Manichaean eucharist. Thus τερχαριστεια in *Kephalaia* 308,12.21 refers, even though the whole context is fragmentary, unambiguously to a meal called the eucharist. This is clear because πβαπτισμα is mentioned in 308,11. But the meal of the elect is probably not the subject here, cf. Funk’s note on his translation of 307,22, where he assumes that the subject is a debate with a Christian group. Even though there are some lacunae, *Kephalaia* 308,11–16 also seems to contain a statement that makes salvation dependent on baptism, eucharist, fasting and prayer which seems un-Manichaean.²³ Some lines further below we find the detached expression “your eucharist” (τεττηερχαριστεια, 308,21), and here it is natural to see a fragment of Mani’s dismissive statements, which, however, does not necessarily mean that the Manichaeans who composed the *Kephalaia* rejected a eucharist as such. Rather they rejected their opponents’ eucharist as a wrong eucharist since the dismissive “your eucharist” in 308,21 may presuppose the existence of “our eucharist”.

Chapter 166 (410,23–414,30(?)) also mentions the “eucharist”, but the interpretation is again difficult because of the fragmentary context. τερχαριστεια is used in *Kephalaia* 411,9–10.14; 412,6. In this case, however, the word seems to signify the elect’s meal, for even though the chapter deals with a presbyter who wants to cheat Mani (411,3–6), he also seems to recognise Mani’s authority, at least formally. For instance, the mention of alms (411,4) and the expression “the holy eucharist” (τερχαριστεια ετουαβε, 411,14) seem to fit the context of the elect’s meal.

Formerly I have also pointed to a still unedited passage in the Chester Beatty Library’s *Kephalaia* Codex which incorporates eucharistic terminology:²⁴

. αρ . ην ηνιηταε τηρου ετε πρωμε πει πε παπατ μν τερχαριστεια π . [. . .] . . . ην .
ε ημαδ δε παικ μν π[η]αυ τσετε ετουαβε ετε τσαμ ηπνουτε τε τετηνη δρουη ην ηκαρποε
μν ητσε ητε ογατο ημινε, “. . . all the alms which man . . . this is the cup and the eucharist .
., namely (?) the bread and the water (?), the holy fire, which is the power of God, that
which enters the fruits and the vegetables of many kinds (. . .)”²⁵

the noun ηματ: They are also used without referring to a meal or liturgy in *Kephalaia* 16,25–26; 52,28; 212,8; 397,25; *Psalm-Book* II, 42,14; *Manichaean Homilies* 2,11; 59,22–23; P.Kell.Copt. 53, 81,19bis; 82,2.3–4.19; T.Kell. Syr./Copt. 2,42; and in the documentary texts P.Kell.Copt. 19,11.12.22–23.57.65–66; P.Kell.Copt. 22,32–33.79; P.Kell.Copt. 31,22; P.Kell.Copt. 34,17.20; P.Kell.Copt. 50,40–41. However, εωπ (η)πεματ in *Kephalaia* 190,3; 292,21 may be used in a liturgical sense, but it is unclear, since the meaning is not very precise.

²³ περααχιδωμς ην πβαπτισμα ητε [π][μαυ] ηυ[χι τ]ερχαριστεια ηφρηνστευε ηφωλ[η]λ π[ει] [ρω] πε[τ] ηαωκ ατηνητρο ηπνουε πετε[η]πεα [. . .] . ερχ . . . ε ραωα ην πβαπτισμα ηταα ηπεαω [. . .] η . [. . .] ηπεφρηνστευε ηφωλ[η]λ [π]ετημε[γ] [ρωα] πετηατελο εν ατηνητρο ηπνηε (this text includes some restored lacunae from Funk’s footnotes), “he who is being baptized with this baptism of [water] and [receive the] eucharist and fasts and prays, it is [indeed (?)] this one who will enter the kingdom of the heavens, but he who does not . . . with this baptism and who does not . . . and who does not fast and pray, that one, on the other hand will not go up to the kingdom of the heavens.”

²⁴ Cf. PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 285, where this transcript has already been published.

²⁵ SØREN GIVERSEN, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*, pl. 237,4–8.

The passage can be understood to mean that the elect's meal consisted of bread, a cup of water, fruit and vegetables. This interpretation would fit in with the fact that the elect were not permitted to drink wine. Alongside "the water" is "the holy fire", which probably indicates that fire and water are two of the five elements of Light (Primal Man's sons) which are imprisoned in the world (cf., e.g., *Psalm-Book II*, 137,23.32). The eclectic or 'syncretistic' Manichaean strategy, which seems to be especially important in this codex, may also play a role here, since there could be a reference to Zoroastrianism; Zarathustra (ΖΑΡΑΔΗΣ) is mentioned in 237,2.²⁶ It is to be hoped that the critical edition of this codex which will appear soon will provide us with a better transcript of this important passage.²⁷

Besides the ideas and terminology dealt with in this section, it should be mentioned that the sources also use other terms in connection with the elect's meal which are likewise known from the Christian eucharist, thus τράπεζα²⁸ and terms of offering and sacrifice which, however, may also be interpreted differently.²⁹

4. The various kinds of food at the elect's meal

Faustus and the Alchasaïos story could be interpreted so that the elect's meal – in contradistinction to the Catholic bread and wine eucharist, consisted of 'everything' or at least all possible vegetables growing in the earth. However, examining a number of sources gives a rather fluctuating image:

A number of anti-Manichaean sources seemingly imply that the elect's meal consisted primarily of bread. Thus, firstly, it may be the case in a pastoral letter fragmentarily preserved in a papyrus (P. Rylands 469) and perhaps originating from Theonas, Bishop of Alexandria 282–301. The text refers to "the apology to the bread" (πρὸς τὸν ἄρτον (...) ἀπολογία, Frag. a, col. ii, lines 27–28) and conveys its words, detached from every context, thus: "[neithe]r [have I cast it] into the ove[n], anot[her has bro[ught it] to me, I have eaten without g[uilt]" ([. . . . οὐδ]ὲ εἰς κλείβ[ων] ἔβαλον, ἄλλ[ο]ς μοι ἤνε[γκε] ταῦτα, ἐγὼ) ἀγ[α]τ[ίως] ἔφαγον, Frag. a, col. ii, lines 25–26). The immediately preceding

²⁶ In fact Jason BeDuhn has suggested the reading τρεῖ τε τρεῖς εἶτα ΖΑΡΑΔΗΣ .[, "this is the fire which Zarades..." of line 2, which would support my idea that the holy fire is a reference to Zoroastrianism. I wish to express my thanks to BeDuhn for generously giving me access to this reading.

²⁷ Paul Dilley, also engaged in this work, informs me that passages from the Law of Zarades are quoted in the section in Quire IX of the Chester Beatty *Kephalaia*, where there is a comparison between Christian and Zoroastrian ideas, so that it is indeed possible that a similar comparison is being made here with the "holy fire."

²⁸ *Cologne Mani Codex* 35,7; *Manichaean Homilies* 16,21; 17,14; 28,11–12; 32,29; cf. (already mentioned) also the Sogdian *xw'nyzd'n*, "God's Table" in M 801 (p. 48) heading and line 750, HENNING, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, 41. Cf. also PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 284.

²⁹ Thus ΔΩΡΟΝ and ΠΡΟΣΦΟΡΑ; cf. PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 299–300 with further references. ΠΡΟΣΦΟΡΑ, however, may not mean the "eucharist" or the "eucharistic bread" since it was also used with the meaning "charitable offering", cf. EWA WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte*, 65 ("προσφορά ... a plusieurs significations: il signifie ou bien la messe, ou bien l'offrande faite à une église ou à un monastère pour la messe, et, par extensions, toute sorte de don pieux"); ROGER S. BAGNALL, *The Kellis Agricultural Account Book*, 83 n. 78; SIEGFRIED G. RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 68–69 n. 34 refers to the use of this word about offerings for the dead in Coptic testaments and refers to WALTER C. TILL, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden*, 72–75. It seems, however, that the meanings converge because the alms in a Manichaean context were intended for the elect's meal, which was their eucharist.

text refers to “psalms” (ἐν ταῖς ἐπαιδαῖς, Frag. a, col. i, line 24),³⁰ so the author may have thought of this apology as a hymn.³¹

The reason that the lacunae can be reconstructed with such consistency is that another version of the “the apology to the bread” is preserved in Hegemonius’ anti-Manichaean treatise *Acta Archelai* from the first half of the 4th century. The two accounts are probably independent of each other,³² and they fit Manichaean theology very well. In its entirety, *Acta Archelai* is only preserved in a Latin translation, but fortunately the Greek original is preserved because it was excerpted verbatim in Epiphanius’ *Panarion*.

Hegemonius speaks in the context of food as such to the elect, but he focuses on bread. This is his passage (Epiph. *haer.* 66,28,6–7), using Frank Williams’ translation: “And whoever does not give his alms to the elect will be punished in the hells and reincarnate in the bodies of catechumens until he gives many alms. And for this reason they offer the elect whatever food is their choicest. And when they are about to eat bread they pray first, and tell the bread: ‘I neither reaped you, nor ground you, nor pounded you, nor put you into an oven; someone else did these things, and brought you to me. I eat you without guilt.’ And whenever [an electus] says this for himself, he tells the catechumen, ‘I have prayed for you’, and the catechumen withdraws.”³³ Another glimpse of the elect’s meal is given later on in *Acta Archelai* (in Epiph. *haer.* 66,30,3) and this also supports the impression that Hegemonius’ sources were different from the pastoral letter: Mani instructed his elect “When you finish eating, pray and put oil on your heads which has been exorcized with many names, as a support for this faith” (ἐὰν παύσησθε ἐσθίοντες, εὐχεσθε καὶ βάλλετε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔλαιον ἐξωρκισμένον ὀνόμασι πολλοῖς, πρὸς στήριγμόν τῆς πίστεως τούτης, Karl Holl 1933, 67,10–12; translation Williams 1994, 252; cf. Beeson 1906, 19,6–8). These names are, however, secret for all others than the elect.

It is interesting that the pastoral letter and Hegemonius concentrate on bread. The passage from the Chester Beatty Library’s *Kephalaia* codex quoted above could be understood to mean that “the cup and the eucharist” are identical with “the bread and the water”, even though the cup is mentioned before the eucharist, while the water is mentioned after the bread. If this is the case, we would have an example of the kind of “bread and water” eucharist which Andrew McGowan has examined.³⁴ The fact that “the fruit and

³⁰ COLIN H. ROBERTS, “469. Epistle Against the Manichees”, 42–43. Cf. also the commentary in ROBERTS, “469. Epistle Against the Manichees”, 44–45, notes on lines 24 and 25 ff., and ALFRED ADAM, *Texte zum Manichäismus*, 52–54.

³¹ If it is not a reference to Deut 18:11 (ROBERTS, “469. Epistle Against the Manichees”, 44 note on line 24).

³² Unlike BEDUHN, *The Manichaean Body*, 131–132, I see no compelling reason to assume that Hegemonius is dependent on the pastoral letter.

³³ καὶ εἴ τις οὐ δίδωσι τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ εὐσέβειαν, κολασθήσεται εἰς τὰς γεέννας καὶ μετενωματοῦται εἰς κατηγουμένων σώματα, ἕως οὗ δὴ εὐσεβείας πολλὰς. καὶ διὰ τοῦτο εἴ τι κάλλιστον ἐν βρώμασι τοῖς ἐκλεκτοῖς προσφέρουσι. καὶ ὅταν μέλλωσιν ἐσθίειν ἄρτον, προσεύχονται πρῶτον, οὕτω λέγοντες πρὸς τὸν ἄρτον· «οὔτε σε ἐγὼ ἐθήρισα οὔτε ἤλεσα οὔτε ἔθλιψά σε οὔτε εἰς κλίβανον ἔβαλον, ἀλλὰ ἄλλος ἐποίησε ταῦτα, καὶ ἤνεγκέ μοι ἐγὼ ἀναίτιος ἔφαγον.» καὶ ὅταν καθ’ ἑαυτὸν εἴπῃ ταῦτα, λέγει τῷ κατηγουμένῳ, «ἠὺςάμην ὑπὲρ σου», καὶ οὕτως ἀφίσταται ἐκεῖνος, KARL HOLL 1933, 64,13–65,9, translation Frank Williams 1994, 250; cf. CHARLES HENRY BEESON 1906, 16,10–17,4.

³⁴ ANDREW MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, especially 143–250. The traditions dealt with in McGowan’s book are in my opinion of much interest for Manichaean studies. I have already compared Manichaean meals consisting of bread or bread and water with traditions known from early Christian sources (PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 281, 285–286). McGowan’s remarks (*Ascetic Eucharists*, 170–172) about “Elkesaites and Manichees” are, however, unconvincing and uninformed: for instance, with regard to the

the vegetables of many kinds” are mentioned at the end may indicate that they formed a different part of the meal than the bread and water. There are also other Manichaean sources which speak about bread and water.³⁵ I think that the fluctuating image given by the Manichaean sources may be because there was a scope for variations as regards the form of the meal. Incidentally, there is also evidence of fruits and vegetables being used in early Christian meals.³⁶

In the Coptic so-called *Manichaean Homilies* there is a long excerpt entitled *The Section of the Narrative about the Crucifixion*. This text deals with Mani’s death in the Persian king’s prison. Mani does not seem to have been crucified in a literal sense, but the text attempts in many ways to let his death resemble the death of Jesus. This is probably also the case in a passage (57,18–19) where Mani is surrounded by his elect and catechumens (57,22–23) and shares a meal with them:

“[A]fter these things he asked for bread and [s]alt, [and they brought them] to him, and he prayed over them [---]” ([M]NNCA NEĪ AQWINE CA OYΛIK MN OY[Σ]MOY : [ΔYNTOY] NEQ · AQWΛHΛ AXWOU AY).

The fact that the text wants Mani’s and Jesus’ deaths to resemble each other and that Mani prays over the bread and salt makes it probable that the story about this meal is an imitation of the institution narrative. But is it a special version of the elect’s meal, or a common meal for both elect and catechumens? The fragmentary context makes it unfortunately impossible to answer these questions, but Manichaean theology must surely mean that a shared meal involving both groups had different purposes for them: the main aim for the catechumens was to be satisfied, while the main aim for the elect was to liberate the light particles. The lack of evidence of shared meals involving both groups makes this highly uncertain. But it seems probable that the passage reflects the existence of real Manichaean meals consisting of bread and salt because of the similarity with the bread and salt meals in the *Pseudo-Clementines* and the *Acts of Thomas*.³⁷ In the same direction points a passage in an epistle by Mani, preserved in Coptic translation from Kellis (P.Kell.Copt. 53, 41,5–8). Mani interprets John 13:18 as a prophecy about himself, but substitutes the word ‘bread’ with ‘salt’: “The word that our Lord proclaimed with his mouth has been fulfilled with me, that ‘one who eats the salt with me has set his foot upon me’.” (Σ[Δ]ΥΧΩΚ ΑΒΑΛ ΘΙΩΤ ΝΧΙ ΠΣΕΧΕ [Ε]ΤΑΠΝΙΧΑΙΣ ΤΕΟΥΑΦ ΘΝ ΤΕΤΑΠΡΟ ΧΕ ΠΕΤΟΥΩΜ ΝΜΗΗ Μ[Π]Σ[Μ] ΟΥ ΣΔ[ΥΤ]ΔΛΕ ΡΕΤΥ ΑΧΩΙ: – cf. Gardner, Kellis Literary Texts 2, 46–47, 80–81).

Elchasaites it is hardly correct to say that there is a “lack of clear evidence of Christian teaching and tradition altogether”. Concerning Leo the Great’s description of Manichaeans at the eucharist, where they grudgingly take the host but refuse to drink from the cup, McGowan remarks: “It seems unlikely that this avoidance stems from specifically Manichaean objections to food and drink, since bread should have been as problematic as wine.” It was, however, only harvesting which was forbidden the elect, not the eating of bread. Wine and meat were something else: they were forbidden because they contained more of the dark matter than bread and vegetables.

³⁵ Cf. also the combination of “bread” and “water” in *Psalm-Book II*, 24,32; 177,5, or *Kephalaia* 215,17. There is also evidence of a cup of water being used by the elect in combination with alms in *Kephalaia* 280,8–9, even though the passage concerns a special occasion, the meal for the dead; cf. below. The bread and cup of water mentioned in *Kephalaia* 189,7.13.18 are, however, hardly relevant here since they do not concern alms for the elect’s meal, but alms to the catechumens, cf. PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 358–362.

³⁶ Cf. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 125–127.

³⁷ Cf. PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 281, 288–289, and MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 118–125, 176–183.

However, even if we point to similarities between information about Manichaean meals and the various unusual meals studied by McGowan, an important difference should be observed: the eucharist in the *Didache* or the eucharist traditions in Pseudo-Clementine literature or the ascetic tradition in the apocryphal *Acts* are almost all without reference to “Jesus’ Last Supper or to the quasi-sacrificial imagery of his body and blood”.³⁸ However, the Manichaean references to the sufferable Jesus or his flesh and blood do somehow allude to the institution narrative, even though they also allude to the Gospel of John.

Both passages in Hegemonius seem to imply that the elect’s meal was secret for the catechumens. Having delivered the bread they were sent away, and the names in connection with the anointment after the meal were secret. This information corresponds to Augustine’s remarks in *Contra Fortunatum* 3, quoted above, and it forms the background for accusations of what has been referred to as a “semen eucharist”. The question of whether there was such a semen eucharist must be the last question dealt with in this section.

One of the Manichaean myths referred to in scholarship as “the seduction of the archons” was of a rather offensive character, since it allowed the deity (in most versions the Third Messenger) to use sexual excitement as a trick in fighting Darkness.³⁹ Thus he excited the male archons sexually by appearing as a female. In their excitement the male archons spilt their semen, containing the captured Living Soul, which in this way was tricked out of them. The female archons were likewise seduced by the deity through a male appearance so that they conceived by their own nature, but the fetuses were miscarried. In his *De natura boni* 44–47, Augustine actually includes important excerpts from two of Mani’s own writings: his *Thesaurus* or *Treasury of Life* and his *Epistula Fundamenti*. The excerpt from the *Thesaurus* (*De natura boni* 44) tells the myth about the seduction of the archons. Augustine assumed that the Manichaean elect themselves also did what was told in this story (*De natura boni* 45). The excerpt from the *Epistula fundamenti* (*De natura boni* 46) tells another well-known Manichaean myth, now about the creation of the first human couple, where it is again clear that the Living Soul is connected to the semen, so that the archons through intercourse are able to concentrate their amount of swallowed Living Soul in their offspring, which are subsequently eaten by their Prince of Darkness, thereby being concentrated in him, and again handed on through the intercourse with his wife to Adam and Eve, their children. These stories are certainly so astounding that it is hardly surprising that they aroused Augustine’s suspicion, even though his deductions seem erroneous: “At least let these wretches, who have been deceived and poisoned by deadly error, notice that, if a part of God is bound through the intercourse of males and females – a part they say that they release and purify by eating – the logic of this wicked

³⁸ Thus MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 244.

³⁹ Note, however, that the Manichaean deities only seemingly appeared as male and female: In an excerpt from Mani’s *The Treasury of Life*, preserved in Birūnī’s *Tahqīq mā lil-Hind*, he said that even if “the shining warriors” are termed “maidens”, “virgins”, “fathers” and “mothers” etc., there is not male or female in the Land of Light, where sexual organs are lacking. As divine bodies, they do not differ from one other, “(they are) like identical lamps lit from a single prized lamp.” However, since the forces of Darkness consisted of pairs of male and female forms, the Land of Light provided the same external forms to its members so that each kind stood opposed to its kind in the battle (JOHN C. REEVES, *Prolegomena to a History of Islamic Manichaeism*, 110). Incidentally, this excerpt seems to concern problems raised by the myth about the seduction of the archons in Augustine’s excerpt in *De natura boni* 44, also from the *Treasury of Life*.

error of theirs forces them to release and purify a part of God not only from bread and vegetables and fruit, which are the only things they are seen to receive in public, but also from that seed which can hold it bound if it is received in the womb of a female.”⁴⁰

Augustine’s deduction was criticised by Prosper Alfaric – “les déductions augustiniennes sont illogiques” – and his best argument seems to be that while the myth concerns how the Living Soul is wrested from the evil archons through sexuality, it would, if the accusations were true, instead be wrested from the holy elect, while this could not take place for the sinning catechumens or hearers who did not liberate the Living Soul.⁴¹ Thus there is no symmetry between the myth and Manichaean practice. Even though Augustine is right that the Manichaeans must have assumed that the male semen contained the Living Soul, the behaviour of the archons in the myths is certainly also seen as evil, and it is difficult to see how they could be imitated by the elect.

Augustine had expressed the same suspicion or deduction in his *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 2,66 from 388; but in *De natura boni*, which is from the year 398, he went a step further in chapter 47 by saying that he had heard from a certain Catholic Christian in Rome that during a public hearing some Manichaeans had confessed that this had taken place in Paphlagonia and Gaul, and that the justification of this practice was precisely the cited passage from the *Thesaurus*. Augustine also added that the Manichaeans used to admit that such a practice really took place, but only among a heretical schism of theirs, a number of the elect who had broken out from the Manichaean Church. Again in his late work *De haeresibus* from 428, he returned to these accusations in chapter 46,9–10. He reported that some Manichaean women in Carthage had admitted to Roman officials that they had been violated with a special purpose: “totum illud turpissimum scelus, ubi ad excipiendum et commiscendum concumbentium semen farina substernitur” (“the whole shameful wickedness in which wheat was spread underneath to catch and mingle with the seed of those having intercourse”).⁴² Quodvult-deus, the deacon in Carthage for whom *De haeresibus* was written, had also recently sent Augustine episcopal records about Manichaeans who (under careful interrogation) had confessed this rite; but one of them, Viator, had said that the Manichaeans had been split into three sects: Catharists, Mattarians, and Manichaeans in the narrower sense. It was in fact only the Catharists who performed the outrageous rite.

It is worth observing that Augustine himself testifies in these passages that the Manichaeans denied the truth of the accusations, except when interrogated by the Roman authorities, and today our trust in the worth of Roman interrogation methods is rather limited.⁴³ It is also interesting that some Manichaeans believed in these accusations but claimed that they concerned somebody else, a heretical schism of their own, because this

⁴⁰ “hoc saltem adtendant miseri decepti et errore mortifero venenati, quia, si per coitum masculorum et feminarum ligatur pars dei, quam se manducando solvere et purgare profitentur, cogit eos huius tam nefandi erroris necessitas, ut non solum de pane et holeribus et pomis, quae sola videntur in manifesto accipere, sed inde etiam solvant et purgent partem dei, unde per concubitum potest, si feminae utero concepta fuerit, conligari”, ZYCHA, 886,20–887,1; translation Teske 2006, 343–344. I have corrected his translation of “accipere” as “eat” into “receive”: Augustine only claims that the elect received the alms in public, not that they ate them in public.

⁴¹ PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 165, n. 1.

⁴² R. VANDER PLAETSE/CLEMENS M. BEUKERS 1979, 315,77–78; translation Teske 1995, 43.

⁴³ Cf. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 165, n. 1.

could be interpreted as a standard accusation that was always levelled at the heretics, both by Catholics and Manichaeans.

It should be mentioned that these stories about the Manichaeans are not only known from Augustine; they are already found in the pastoral epistle,⁴⁴ and they are, *inter alia*, also found in Leo the Great and Cyril of Jerusalem,⁴⁵ and in Syriac and Mandaean sources.⁴⁶ However, it seems impossible to accept these stories as true since the extremely ascetic Manichaean ethics do not harmonise with such behaviour. And the fact that they are also ascribed to other groups may mean that we are simply dealing with a common phenomenon known from heresiology: the application of standard accusations to various “heresies” (cf. below).

5. Manichaean *agape* meals?

The word ἀγάπη meaning “love meal” is attested for the first time in the New Testament Letter of Jude 12. Scholarship has traditionally regarded ἀγάπη as another type of communal meal than the eucharist instituted by Jesus. In this opinion the eucharist may originally have been a special part of the *agape* which later on became separate. Recent research doubts, however, that Jesus’ words of institution were included originally in the eucharist prayers, and it is generally claimed that there must have been greater diversity in early Christian meals. McGowan has pointed out that the term *agape* “may have meant different things in different times and places” in the early centuries;⁴⁷ he argues that the evidence does not “provide the sort of dichotomy of two meals, a substantial one called *agape* and a purely symbolic one called eucharist, for which traditional reconstructions might hope.”⁴⁸ The earliest evidence of a meal called *agape* seems to come from Asia and Syria, “and for those who did use it in the second century at least the term was probably an alternative or synonym for ‘eucharist’ rather than an essentially separate tradition.”⁴⁹ These observations may be relevant for the Manichaean texts, even though there is a gap from the 2nd to the 4th and 5th centuries to which most Coptic and Greek Manichaean manuscripts should be dated.

In the excerpts of Faustus’ anti-Catholic writing from Latin North Africa, there is a Manichaean assault on Catholic *agape* festivals (*Contra Faustum* 20,4). The context is Faustus’ attempt to show that the Catholics are merely a schism from Paganism:⁵⁰ “sacrificia vero eorum vertistis in agapes” (“But you transformed their sacrifices into agapes”).⁵¹ In his answer Augustine assumed, probably correctly, that the Christian use of meat was the reason for the comparison, since the poor received meat at love feasts (20,20). Faustus

⁴⁴ Frag. a, col. ii, lines 33–35 about the use of menstrual blood (ROBERTS, “469. Epistle Against the Manichees”, 42–43).

⁴⁵ See the references in ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 164–165 n. 2; for more examples see NEIL ADKIN, “Filthy Manichees”.

⁴⁶ Cf. the references in STEPHEN GERO, “With Walter Bauer on the Tigris”, 302–303.

⁴⁷ ANDREW MCGOWAN, “Naming the feast”, 315.

⁴⁸ MCGOWAN, “Naming the feast”, 316.

⁴⁹ MCGOWAN, “Naming the feast”, 318.

⁵⁰ Cf. on this NILS ARNE PEDERSEN, “Manichaean Self-Designations in the Western Tradition”, 185–187.

⁵¹ ZYCHA, 538,6; translation Teske 2007, 263.

did not mention that Manichaeans might also call a meal *agape*, but his formulations do not exclude this possibility, provided such Manichaean *agape* meals did not include meat.

The Greek loan word ἄγάπη is often used in the Coptic-Manichaean texts from Egypt with the meaning “love”, but the special meaning “meal” is not attested with certainty in the edited part of the Medinet Madi codices. It is, however, possible to interpret ἀγαπη in *Kephalaia* 279,15 as signifying a meal which catechumens or housemates could arrange for the deceased. I will return to this question below.

In 1996 I also argued that the use of the word ἄγάπη in a more poetical context in *the Sermon on the Great War* in the *Manichaean Homilies* 29,1–2 could be interpreted concretely to signify the elect’s meal.⁵² This hypothesis now has a firmer basis because the Greek loan-word ἄγάπη probably signifies a meal in the documentary Manichaean texts from Kellis, more precisely P.Kell.Copt. 15,16.23;⁵³ P.Kell.Copt. 17,24.34;⁵⁴ P.Kell.Copt. 44,12;⁵⁵ and P.Kell.Copt. 47,11 (here spelt ἀκαπη).⁵⁶ They are all from House 3, where a large number of Manichaean texts have been found.

The texts show that an *agape* could consist of oil, wheat bread, olives, grapes, lentils and lupin seeds. Undoubtedly these references, as already argued by the editors, concern Manichaeans, and it is worth observing that flesh, fish and wine are not mentioned, and that the absence of animal food and fermented beverages matches this very well. But which meal was it? The editors say that the word *agape* has “a more concrete meaning extending from the act of charity to a particular liturgical purpose.”⁵⁷ Anthony Alcock has argued that it designates a meal,⁵⁸ as has Peter Brown, who identifies it with the meals for the dead mentioned in the *Kephalaia*.⁵⁹ I see, however, no special reason to assume that the references in the Kellis texts concern meals for the dead.

If these meals were the same meals as the elect’s meals, which were called eucharists in other contexts, the Manichaean terminology could point back to the earlier stage in the history of Christianity, where the two terms may have designated the same thing. If we, by contrast, assume that the terminology of the Manichaeans followed the normal Christian development, where the love meal developed from being the communal meal of a congregation to being poor relief or alms, it still seems most probable that the word designated the elect’s meal. The reason is that the Manichaeans’ *agape* cannot have concerned distribution of food to the poor in general; Manichaeans were only allowed to give alms to the voluntary poor, i.e. the elect, but not to the economic poor.⁶⁰ So this consideration also supports the identification of the *agape* with the elect’s meal.

It is worth mentioning that we also have other evidence for a meal called ἄγάπη from Kellis, that is from the *Kellis Agricultural Account Book* (KAB), which is a codex con-

⁵² PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 304–305.

⁵³ GARDNER/ALCOCK/FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 142–143.

⁵⁴ GARDNER/ALCOCK/FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 149–150.

⁵⁵ GARDNER/ALCOCK/FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 254–256.

⁵⁶ GARDNER/ALCOCK/FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 264.

⁵⁷ GARDNER/ALCOCK/FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 70.

⁵⁸ ANTHONY ALCOCK, “The Agape”.

⁵⁹ PETER BROWN, “Alms and the Afterlife”, 152–153.

⁶⁰ Cf. GARDNER/ALCOCK/FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 70–71, and especially 77 (note 95 in particular). Here I apply the distinction from WENDY MAYER, “Poverty and Generosity toward the Poor in the Time of John Chrysostom”, between voluntary poverty on the one hand and economic or involuntary poverty on the other hand.

sisting of wooden boards in which the manager of an agricultural estate kept records of produce collected from the tenants and any amounts which they owed. Here there are numerous references to a meal called ἀγάπη, but they cannot possibly refer to Manichaeism.⁶¹ Despite this fact, they are of interest because they show how Manichaean life and terminology in Kellis was played out in a wider Christian social context, claiming to be a variant of it.

6. Meals for the dead

Manichaean meals for the dead are clearly attested in *Kephalaia*, *inter alia* in Chapter 115 (270,25–280,19) concerning whether prayer and alms of the holy ones for the soul of the deceased will lead to its salvation.⁶² The text states several times that the alms are given for the souls (270,30; 277,5.11–12.24–25.28; 280,5–6), but the fact that the alms are eaten by the elect is only stated precisely at the end of the chapter.⁶³ Once the text uses the word ἀΓΑΠΗ (*Kephalaia* 279,15); here Böhlig, the editor of the text, commented: “Weil ἀγάπη hier nicht ins Koptische übersetzt ist, muß das Wort als Terminus aufgefaßt werden, wahrscheinlich als Synonym von ἐλεημοσύνη in gottesdienstlichem Rahmen”.⁶⁴ Others have suggested that the word signifies a meal,⁶⁵ but the difference would again be slight, whether it concerns the alms or the meal consisting of alms.⁶⁶

Catechumens or housemates make the agape for the deceased person, in which connection “the holy ones” (ἁγίων, 279,16) pray for him so that his soul is liberated from the affliction (τῶν πόνων, 279,19). It is obvious in the passage which is given with the improved readings of Funk in Richter, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*⁶⁷, that the holy ones are the elect⁶⁸ who pray for the dead in connection with the meal. Chapter 115 may

⁶¹ Cf. KAB 88, 101, 103, 106, 116, 119, 186, 448, 749, 755, 940, 1525, 1548, 1562, 1564 (BAGNALL, *The Kellis Agricultural Account Book*, 90–93, 96–97, 108–109, 124–125, 134–135, 166–169), and BAGNALL, *The Kellis Agricultural Account Book*, 82–83. This agape could include cheese and wine, which seems to prevent it from being Manichaean. Cf. also ALCOCK, “The Agape”.

⁶² Cf. about this chapter ALEXANDER BÖHLIG, *Mysterion und Wahrheit*, 256–259; RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 61–66.

⁶³ Cf. *Kephalaia* 280,8–9, with the improved text and translation by Funk in RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 65 with n. 23), where it is mentioned that the catechumens gave alms, and that they gave a cup of water to the holy ones, i.e. the elect. Cf. also RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 64, n. 21 concerning the translation and interpretation of 279,16: “Damit würde zum Ausdruck gebracht, daß die Katechumenen das Almosen zwar in erster Linie für den Toten darbringen ..., aber damit gleichzeitig die Electi als Fürsprecher gewinnen.”

⁶⁴ BÖHLIG, *Mysterion und Wahrheit*, 259, who also refers to other non-Manichaean references where the Greek ἀγάπη could mean alms. RICHTER *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 64 likewise translates ἀγάπη as “Almosen”: in note 22 he mentions that the word may also designate “das Gedenken an sich als Liebestat”; but he also argues that “[d]er Begriff ἀγάπη bezeichnet in der christlichen Totenfürsorge eine Almosenspende an die Armen.” Here, however, the meanings “alms” and “meal” tend to converge, since they signify what is brought to the meal and the meal during which these alms are eaten.

⁶⁵ Cf. PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 305, n. 414; GARDNER/ALCOCK/FUNK, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 77, n. 95.

⁶⁶ MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 134–135, n. 146 denies that the Christian *agape* meals should be assimilated with funerary meals. But if the term *agape* did not designate a particular type of meal, this seems a priori possible and is at least probable in the special case of the Manichaeans.

⁶⁷ RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 64 n. 20.

⁶⁸ This is how it is expressed throughout the whole chapter; cf. 271,15 and RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 62.

inter alia, in the opinion of Richter, aim at an individual practice where a catechumen who was related to the deceased brought alms and prayed in the congregation; whereas it may have been more usual to hold a joint festival during which alms were given, the deceased person was commemorated and prayers were said, as revealed in particular in Chapter 144 (346,14–348,11).⁶⁹

Chapter 144 is thus of interest even though the term ἀγάπη is not used. Funk comments on the chapter: “Das koptische ΜΗΤΝΑΕ entspricht zweifellos wie gewöhnlich einem griechischen ἑλεημοσύνη, das hier jedoch nicht das übliche Almosen-Geben (die Lebensversorgung der Electi), sondern ähnlich wie bereits in Kap. 115 eine besondere Totenfeier zu bezeichnen scheint. Für diese Feier bzw. die darin stattfindende Totenmahlzeit werden offenbar drei Namen nebeneinander gebraucht: ἑλεημοσύνη, τρόπεζα und ὀνόπισις (ΜΤΑΝ).”⁷⁰ So Funk also assumes that ἑλεημοσύνη designates the meal as well as the alms eaten there. It should be added that the chapter also uses the word προσφορά, “offering” (346,18.25; 347,9.14–15.23–24; cf. above).

It is interesting that Chapter 144 claims that the meal for the dead was something Jesus revealed to the apostles, who then revealed it to their catechumens: “For the Saviour has revealed it [to] his apostles, and his apostles, for their part, have revealed it also to their catechumens so that [they might gi]ve it as offering for the man who comes out from [his] body” (επειδὴ ἀποστῆρ οὐραν<ῶ> ἄβ[αλ ἡ]νεφαποστολος ἀνεφαποστολος ῥωγ ἀν ο[γ]ρα]νεῖς ἄβαλ ἡνογκατηχοῦμενος χεκαας [ενατε]εσ ἡπροσφορα ῥα πρῶμε εταγε[ι] ἄβαλ ῥ[ἡ] πεφ]ωμα, 346,22–26). In 347,10–12 it is repeated that our Lord has imposed the alms on the apostles, and the apostles have imposed it on the disciples. It is difficult to see which word of Jesus it should be that instituted the meal for the dead. *Kephalaia* 346,26–29 also contains a commandment from the apostles to their disciples which unfortunately is only preserved fragmentarily, but it does at least state that the alms should be “in purity” (ῥῆ ογτογβο, 346,27), *inter alia* without fishes and drunkenness. Funk suggests with reservations that the passage could be compared with Matthew 6,2–4, but perhaps we should rather look for a para-Biblical passage. The Saviour’s commandment to the apostles in 346,22–26, 347,10–12, which is not quoted directly, could, however, concern Matthew 6,2–4, for here Jesus also requires his disciples to give alms, and even Matthew 25,37–40 could be intended. But it is a problem that none of these Biblical passages concern meals for the dead.

In Chapter 144 Mani claims that this meal, originally instituted by Jesus, has been corrupted in the course of time, because animal foodstuffs have been introduced (347,16–26). The text mentions *inter alia* cheese, eggs, fishes, sheep, goats, rams, he-goats, geese, hens and pigs (347,21–23), which probably constituted a normal non-Manichaean meal for the dead. So *Kephalaia* assumes that the Manichaean meal for the dead is a continuation and reformation of a Christian practice. This raises the question about *Kephalaia*’s original context. Good arguments have been given that the work is translated from Ara-

⁶⁹ RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 66.

⁷⁰ FUNK’S note on *Kephalaia* 346,15, also quoted in RICHTER, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides*, 65, n. 24.

maic/Syriac,⁷¹ and there is also much evidence for the existence of Christian meals for the dead, including meals from Syriac-speaking Christians.⁷²

7. Religio-historical origins

Mani's original background was in a Jewish-Christian group; and the Manichaean meal tradition shows a lot of similarities to Christian meal traditions, although it is also peculiar in its ideas about the suffering Living Soul which is liberated through the meal.⁷³ So it is both familiar and foreign in character. Perhaps a discussion of its formation will help to make it more comprehensible.

According to the Mani biography, known primarily from the *Cologne Mani Codex* and al-Nadīm's *Fihrist*, Mani grew up in a religious group, called "Baptists" (βαπτισταί) in the *Cologne Mani Codex* and "the Mughtasilah" in the *Fihrist*. They were adherents of a ritualistic piety which they referred to as their "law" (νόμος) and as their ancestral tradition.⁷⁴ The group had a Christian character, since they referred to αἱ ἐντολαὶ τοῦ σωτῆρος, "the commandments of the Saviour" (79,20–21; 80,11–12; 84,8–9.20–21; 91,10–11.20–21), and Ἀλχασαῖος (94,9.22–23; 95,13; 96,13.19; 97,3.13) was "the founder" or "leader of your law" (ὁ ἀρχηγὸς τοῦ νόμου ὑμῶν, 94,10–11). As already mentioned, this Alchasaïos was probably the same person as Ἡλχασαῖ in Hippolytus and Ἡλξαῖ in Epiphanius, so that it is natural to compare the stories from the Mani biography with their accounts of Elchasaï's adherents. Furthermore, today the historicity of at least the basic outline of the Mani biography seems secured since Funk has published some fragmentary passages in translation from Mani's *Living Gospel* (as preserved in the *Coptic Synaxeis Codex*), where Mani tells about his childhood in the Baptist group.⁷⁵ Therefore a discussion of the formation of the Manichaean meal tradition must start here.

⁷¹ There only seems to be disagreement whether *Kephalaia* was translated into Coptic from a Greek version of the Aramaic/Syriac original (cf. Böhlig in the introduction to *Kephalaia* (1940), XV; BÖHLIG, *Mysterion und Wahrheit*, 228–234; ALEXANDER BÖHLIG, *Der Manichäismus*, 55–56) or was a direct translation from Aramaic/Syriac (ANTON BAUMSTARK, "Ein ‚Evangelium‘-Zitat der manichäischen Kephalaia"; FRANZ ALTHEIM, "Die vier Weltreiche in den manichäischen Kephalaia"; PETER NAGEL, "Der Parakletenspruch des Mani"; NAGEL, "ΖΩΓΡΑΦΕΙΝ und das ‚Bild‘ des Mani").

⁷² Cf. GEORGE PERCY BADGER, *The Nestorians and Their Rituals*, 229–235, describing how the Nestorians each year celebrated "a kind of *agape* to commemorate the departed". Cf. also KURT RUDOLPH, *Die Mandäer*, 293–295, and 281–296, 409–424 as regards Manichaean and Mandaeen meals for the dead. Insofar as the elect's meal was a reinterpretation of the Christian eucharist, and the Manichaean meal for the dead seems to be the realisation of the elect's meal on a special occasion, it should be remembered that the relation between Christian meals for the dead and the eucharist is unclear, cf. THEODOR KLAUSER, "Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung", 118–119; ULRICH VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, 214–224.

⁷³ For an attempt to find a background of the Manichaean meal in Zoroastrian religion as well, *viz.* the yasna, cf. JASON DAVID BEDUHN, "Eucharist or Yasna?" In my opinion, however, the Manichaean affiliation to Iranian traditions should rather be seen as secondary, only starting with Mani and then growing with his later followers.

⁷⁴ "Baptists": cf. e.g. 5,11; 73,10–11; 79,19. Νόμος: e.g. 5,10; 9,3–4; 79,16. References to ancestral traditions: cf. οἱ πρόγονοι ἡμῶν πατέρες ("our forefathers", 87,3–4); τὸ βάπτισμα τοῦ νόμου ἡμῶν καὶ τῶν πατέρων ἐν ᾧ ἀναστρέφομεθα ἐκ πάλαι ("the baptism of our law and of our fathers in which we have been living since ancient time", 91,6–9).

⁷⁵ WOLF-PETER FUNK, "Mani's Account of Other Religions According to the Coptic *Synaxeis Codex*", 118–120.

The Elchasaites invoked seven witnesses when abjuring sin, probably at baptism; Hippolytus says that these witnesses were written in Elchasai's book and he lists them as follows: "the heaven and the water and the holy spirits and the angels of the prayer and the oil and the salt and the earth" (τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἅγια καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ἄλας καὶ τὴν γῆν, Hipp. *haer.* 9,15,2; Wendland 1916, 253,17–19; repeated in 9,15,5). Epiphanius mentions firstly the list "salt and water and earth and bread and heaven and aether and wind" (ἄλας καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄρτον καὶ οὐρανὸν καὶ αἰθέρα καὶ ἄνεμον, Epiph. *haer.* 19,1,6; Holl 1915, 218,10–11), but immediately afterwards produces a different list, identical to that of Hippolytus, *viz.* "the heaven, I mean, and the water and the holy spirits, <as> he says, and the angels of the prayer and the oil and the salt and the earth" (τὸν οὐρανὸν φημι καὶ τὸ ὕδωρ καὶ πνεύματα, <ὡς> φησιν, ἅγια καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ἄλας καὶ τὴν γῆν, Epiph. *haer.* 19,1,6; Holl 1915, 218,12–14). Later on he includes such a list again, which, if we emend the text, is identical with the first list, though the order of the witnesses is also slightly different: one should swear "by salt and by water and <by bread and> by aether and by wind and by the earth and by heaven" (ἐν ἄλι καὶ ἐν ὕδατι καὶ <ἐν ἄρτω καὶ> ἐν αἰθέρι καὶ ἐν ἀνέμῳ καὶ ἐν τῇ γῆ καὶ ἐν οὐρανῷ, Epiph. *haer.* 19,6,4; Holl 1915, 223,27–224,1).⁷⁶

It is of course the element "bread", included in one of Epiphanius' lists, which is of most interest here. Since it is most probable that it is Hippolytus' list, also shared by Epiphanius, which was found in Elchasai's book,⁷⁷ we cannot say from which source Epiphanius derived his "bread". It is, however, hardly his invention, and in this context it is worth observing that the preoccupation with "bread" is also a remarkable feature of the Baptists in the *Cologne Mani Codex*.⁷⁸

The Baptists are described as being very occupied with rituals and bread. They baptised themselves, but they were obviously also vegetarians and "baptised" their vegetables before eating them, thus purifying them (*Cologne Mani Codex* 80,1–3; 80,22–81,2; 82,6–8). However, certain drinks and kinds of vegetables which Mani wanted to allow were also forbidden for them (88,8–9; 89,15–17; 91,12–14). Similarly, the Baptists accused Mani of going to the Gentiles and eating "Greek bread" (Ἑλληνικὸς ἄρτος, 87,20–21; 87,23–88,1; 89,23–90,1), that is, a certain kind of bread, σίτινος ἄρτος, probably wheat bread (89,15; 91,11–12.22–23).⁷⁹ Nor would Mani cultivate the earth like them (91,16–18).⁸⁰ The Baptists claimed to derive all their commandments from Jesus (91,9–11).

Mani claimed (80,18–85,12) that it was of no use to baptise body and vegetables in order to purify them, since it was the body itself which was impure: this could be seen both from the necessity of repeated baptisms and from the excrements stemming from

⁷⁶ Cf. for discussions of the meaning of these witnesses HENRICHS/KOENEN, "Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9", 185 n. 273; GERARD P. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasai*, 70–71, 74, 77, 88, 117–119, 133–134, 199–201.

⁷⁷ Cf. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasai*, 118, 127–128, 175, 195.

⁷⁸ The holy bread in Epiphanius' list is compared with the passages about Baptists and bread in the *Cologne Mani Codex* in HENRICHS/KOENEN, "Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9", 163–164, n. 229.

⁷⁹ Cf. the argument in HENRICHS/KOENEN, "Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9", 162–164, n. 229.

⁸⁰ Cf. also the *Cologne Mani Codex* 9,4–13, which states that the Mani child would not take vegetables from the garden, but received them as alms from the Baptists, i.e. that Mani already behaved like a Manichaean elect in relation to the catechumens.

both baptised and unbaptised foods. Instead Mani pointed to a form of purity based on knowledge of the essential difference between Light and Darkness, body and soul. In his later answer (91,19–93,23), Mani claimed that Jesus and his disciples had been eating all sorts of bread and vegetables. According to Mani, Jesus had used σίτινος ἄρτος, wheat bread, in the institution narrative (92,5–11), as well as eating with publicans and idolaters (92,11–14). The same thing applied to his disciples, who did not cultivate the earth or bake bread and on the whole never got their food through their own toil (93,3–21).

To some degree, these accounts explain Manichaean practice. Even though Mani wanted to link purity to a spiritual quality, knowledge, it seems that Manichaeans were still very occupied with distinguishing between different foodstuffs. They followed the Baptists in being vegetarians; but even though they rejected the Baptist distinction between various sorts of vegetables, they retained the distinction between vegetable and animal food. They rejected the Baptists' belief that the body could be purified, but the question of the right food remained crucial because the soul was understood as semi-material. So it seems that the Manichaeans retained a heritage from Mani's Elchasaite background.

The *Cologne Mani Codex* consists of excerpts from certain early Manichaean authorities, and in one excerpt, perhaps by a certain Zacheas (94,1–99,9), stories about a number of Baptist authorities (Alchasaïos, Sabbaïos and Aïanos from Koche) are cited in support of a genuinely Manichaean belief, i.e. that the Living Soul in nature is being harmed through bathing, ploughing, baking, harvesting vegetables, or cutting down trees. The question is whether these stories are Manichaean inventions or, as the original editors of the *Cologne Mani Codex*, Albert Henrichs and Ludwig Koenen, have argued, originally real Baptist legends with a different point which were reinterpreted by the Manichaeans.⁸¹ Their approach is disputed but at least they have shown the possibility, viz. how these legends could be understood in a pre-Manichaean way.

Henrichs and Koenen have argued that the Alchasaïos story with the reference to flesh and blood of Jesus – which is now embedded in a Manichaean context and has a Manichaean point – may originally have been a Jewish-Christian story. The reason for this is that the complaint of the earth does not fit Manichaean ideas completely: “Die Klage der Erde paßt nur ungenau zu der manichäischen Fragestellung. Für die Eklekten war nicht nur das Erzielen von Gewinn aus landwirtschaftlicher Arbeit verboten, sondern jegliche Verletzung des Bodens, auch wenn diese zur eigenen Ernährung diente. Letzteres wird von der Geschichte nicht ausdrücklich verboten”. ... “In *interpretatio Elchasaïtica* darf die Geschichte die Bebauung eines Gartens nicht verbieten, da die Täufer ihre Nahrung aus eigenen Gärten gewinnen mußten. ... Andererseits würde es zu ihren asketischen Tendenzen passen, wenn ihnen Gewinn aus landwirtschaftlicher Arbeit untersagt war”. In support of such an Elchasaïte interpretation of the story, they also point to the presence of “bread” in Epiphanius' above-mentioned list, and to the possibility that the supposed Syriac original of the *Cologne Mani Codex* may have contained a word-play on “earth” (ܐܪܨܐ) and “blood” (ܕܡܐ), also well-known from Hebrew: The earth from

⁸¹ Thus argued in HENRICHS/KOENEN, “Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9”, 178–199, n. 269–303; Koenen, however, went further in this understanding than Henrichs, cf. e.g. HENRICHS/KOENEN, “Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9”, 185, n. 273. Cf. furthermore KOENEN, “Augustine and Manichaeism in the light of the Cologne Mani Codex”.

which Adam was created is blood, and this could be connected with the idea of Christ as the second Adam.⁸²

If this is the case, the idea that the Living Soul in nature “is” Jesus is to some degree of Jewish-Christian origin in that the Baptists may already have thought of an omnipresence of Christ in the world.

In a Manichaean context this idea would have acquired a different meaning anyway. It is certainly this idea which invests the elect’s meal with a eucharistic point, since it means that the elect really receive Jesus’ flesh and blood. The fact, however, that the Manichaean myth, summarised above, apparently does not set the stage for an understanding of the Living Soul as somehow identical with “Jesus” is an obstacle which has often made scholars doubt that this idea is anything but a late invention in the Manichaean tradition. Most recently Gregor Wurst has argued that the Faustus passage quoted in *Contra Faustum* 20,2 is an *ad hoc* formation due to a special missionary situation, and he has also written that it is “kein fester Begriff des manichäischen Mythos, wie Rose dies will und wie dies etwa bei Jesus dem Glanz selbstverständlich der Fall ist.” Instead he suggests that in the other relevant sources it was only a matter of an allegorical interpretation of the passion of Jesus which secondarily led to identification with the world soul, or personification of the world soul. “Denn für die gegenteilige Annahme, daß es zum Urbestand des manichäischen Systems gehöre, daß Jesus mit der Weltseele identisch und als solcher *Jesus patibilis* genannt worden sei, und daß die zitierten Allegorien nur als Illustration dieses Lehrsatzes dienten, ist die dargelegte Vorstellung viel zu schlecht in den Originalquellen bezeugt.”⁸³

Wurst is certainly right that the designation “Jesus patibilis” is not a fixed name, but otherwise he overlooks an important piece of evidence that the concept was part of Manichaeism from its very beginning. The passage in Mani’s *Šābuhragān* where Jesus, called Xradešahr Yazd, is allowed to inform the saved and condemned that when taking care of the suffering soul they are taking care of him stems from Mani’s own writings and is unambiguous. The Biblical source text (Matt 25:31–46) has been changed to make the special Manichaean interpretation possible, with Xradešahr Yazd identifying himself with the Living Soul which the catechumens have cured and set free.⁸⁴ Wurst’s observation that the idea is not a fixed concept in the Manichaean myth or system as we normally know it is, however, correct, but he also presupposes that the systematic, fixed myth known from *Kephalaia* and elsewhere was predominant in Mani’s writings in the same way as in *Kephalaia*. I would rather interpret some of the discrepancies in Manichaeism in the way that Mani was not a particularly systematic prophet and may therefore often have changed his perspective or given a different interpretation, as can be seen from the passage in *Šābuhragān*, for instance. Later generations of Manichaeans may have tried to

⁸² HENRICH/KOENEN, “Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9”, 191–192, n. 284.

⁸³ GREGOR WURST, “Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis des Faustus von Mileve”, 652–655.

⁸⁴ Cf. PEDERSEN, *Studies in The Sermon on the Great War*, 362–378. I also believe that the passage in Theodore bar Kōnai, Addai Scher 1912, 317,24–28, where Jesus the Splendour showed Adam his soul (317,24, ܡܢܫܐ) which was thrown into all, swallowed and eaten by animals, and imprisoned in the stench of Darkness, is a reference to the concept “Jesus patibilis”, but it remains a fact that ܡܢܫܐ, “his soul” in this text could linguistically refer to Adam as well as to Jesus (cf. for this interpretation HANS JAKOB POLOTSKY, “Manichäismus”, 256, 258, and WURST, “Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis des Faustus von Mileve”, 649).

settle the differences by fixing another version of the myth than the one where the Living Soul is called Jesus.

It should also be stressed that there are possible “bridges” between the understanding of the Living Soul as the five sons of Primal Man and as Jesus: Eugen Rose pointed to the fact that the five sons of Primal Man are called the five ܡܢܐܝܢ in Ephrem the Syrian (Mitchell 1912, 80,30; 101,9.18.33; 122,12; 128,6; 136,26; Mitchell 1921, 204,17; 208,36), and that the Syriac form of the Manichaean redeemer Jesus the Splendour is ܡܢܐܝܢ ܡܠܟܐ in Theodore bar Kōnai, Scher 1912, 317,16. On this basis he suggested that Mani may have interpreted the Jesus title Son of Man as Son of Primal Man.⁸⁵ His suggestion must be based on the passages in *Contra Faustum* where Augustine states that the Manichaeans interpreted “Son of Man” as “Son of Primal Man” (*Contra Faustum* 2,4–5; 5,4; 11,3).⁸⁶ Primal Man and Jesus may have belonged together in a more primitive form of Mani’s myth, but they were later torn from each other when a system of emanations was introduced where Jesus the Splendour was instead derived from the Third Messenger. The original closeness of Primal Man and Jesus is evident if Böhlig and Sundermann were right in assuming that Primal Man was a transposition of Jesus to the pre-cosmic sphere.⁸⁷ Traces of this older conception may also be present in *Kephalaia* 302,25–30, apparently claiming that the crucifixion of Jesus the Splendour took place in the mystery of Primal Man by drawing a parallel between Jesus’ crucifixion and Primal Man’s sacrifice where his sons are called his holy body.

Even if the Elchasaite Baptists may already have believed in the omnipresence of Christ, and even if their obsession with food distinctions was shared by Mani, the idea that light elements (or Living Soul/Jesus) are imprisoned in foodstuffs but liberated through a meal and through the elect’s bodies and their prayers and hymns is very peculiar and probably a complete Manichaean innovation. The idea that the souls are “scattered” and should be “collected” is admittedly known from other Gnostic texts,⁸⁸ but it is (with one exception) never specified that this “gathering” should take place through a meal. Perhaps the Manichaean idea was partly formed through a combination of the Gnostic idea that scattered souls should be gathered with the idea known from the prayer in *Didache* 9,3 that the church should be brought together from the ends of the earth into Christ’s kingdom in the same way as the piece of bread was scattered over the hills but was brought together and made one.

There is, however, one Gnostic passage which resembles Manichaeism very much, in that the gathering of souls takes place through a meal. It is found in Epiphanius, who in

⁸⁵ ROSE, *Die Manichäische Christologie*, 67–69.

⁸⁶ Cf. BAUR, *Das Manichäische Religionssystem*, 210.

⁸⁷ Cf. ALEXANDER BÖHLIG, “Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos”, 593–599. ALEXANDER BÖHLIG, “Der Manichäismus und das Christentum”, 271, and WERNER SUNDERMANN, “How Zoroastrian is Mani’s Dualism?”, 357–358 with further arguments. Observe also how Ephrem claims in the *Fourth Discourse to Hypatius* that the Manichaeans understood “man” in John 1:4 as a reference to Primal Man (CHARLES WAND MITCHELL 1912, 121,35–122,12), thus linking the preexistent Christ and Primal Man.

⁸⁸ For instance *Eugnostos* (NHC III,3 86,14–24; V 14,[9]–[17]) and its rewritten version, *Soph. Jes. Chr.* (NHC III,4 111,1–3 (p. 110 lacking); BG,3 110,8–111,5), where the scattered souls are to assemble into unity in the *ἐκκλησία* (I owe these references to Dr René Falkenberg). Cf. also *Thund.* (NHC VI,2), especially 16,18–20; *The First Book of Jeu*, Codex Bruc. 35–38 (CARL SCHMIDT/VIOLET MACDERMOT, *The Books of Jeu*, 79–82; cf. EMMANOUELA GRYPEOU 2011, 33–34, referring to MICHEL TARDIEU 1981, 110, n. 176 (*non vidi*)).

his *Panarion* talks about a sect named (*inter alia*) Gnostics, Borborites and Phibionites.⁸⁹ These Borborites performed a kind of eucharist after having a common meal and then sexual intercourse which was called *agape*. They offered (προσφέροντες, Holl 1915, 281,8) the semen to the Father of all as a gift (τὸ δῶρον, Holl 1915, 281,9), calling it the “the body of Christ” (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, Holl 1915, 281,9–10.11) and “Pascha” (τὸ πάσχα, Holl 1915, 281,12) or “perfect Passover” (τὸ τέλειον πάσχα, Holl 1915, 282,13) and ate it, and likewise they called the menstrual blood “blood of Christ” (τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, Holl 1915, 281,16–17) and ate it. Likewise they ate slaughtered fetuses mixed with honey, pepper, and other perfumes and spices (Epiph. *haer.* 26,4,3–5,6).

One particular passage, however, resembles Manichaeism very much:

They say that the flesh must perish and cannot be raised, but belongs to the archon. But the power in the menses and semen, they say, is soul “which we gather and eat. And whatever we eat – meat, vegetables, bread or anything else – we do creatures a favor by gathering the soul from them all and taking it to the heavens with us.” Hence they eat meat of all kinds and say that this is “to show mercy to our race.” But they claim that soul is the same, and has been implanted in animals, vermin, fish, snakes, men – and in vegetation, trees, and the products of the soil (Epiph. *haer.* 26,9,3–5).⁹⁰

Here we have the one soul scattered in everything but being gathered and liberated through the meal.⁹¹ If we accepted the reality of a Manichaean “semen eucharist” mentioned in the sources referred to above, the closeness of Manichaean and Borborite ideas and practices would be profound. Epiphanius also includes a quotation from apocryphal gospels, where a divine being reveals itself, telling the human listener about its identity, that it is sown in everything and that it must be gathered (3,1; cf. also the quotation from his apocryphal *Gospel of Philip* in 13,2).⁹²

Another partial similarity is found in another passage in the idea of an archon who swallows the souls and returns them to the world through his phallus, which leads to their becoming imprisoned in pigs and animals. In the Manichaean myth about the seduction of the archons, the souls, mixed with matter, are also brought to the earth, partly through the semen of the male archons which becomes the plants, and partly through the fetuses of the female archons, i.e. the animals and other demons. The context, however, is different, since this spilling of semen is involuntary in the Manichaean myth and part of the divine plan, while it is a way to keep the souls imprisoned in matter in the account about the Borborites.

⁸⁹ Epiph. *haer.* 26. I here quote from Frank Williams’ translation (1987, 82–99).

⁹⁰ φασὶ δὲ εἶναι τὴν σάρκα ἀπολλυμένην καὶ μὴ ἐγειρομένην, εἶναι δὲ ταύτην τοῦ ἄρχοντος, τὴν δὲ δύναμιν τὴν ἐν τοῖς καταμηνίοις καὶ ἐν ταῖς γοναῖς ψυχὴν εἶναι φασιν, ἣν συλλέγοντες ἐσθίομεν· καὶ ἅπερ ἡμεῖς ἐσθίομεν, χρέα ἢ λάχανα ἢ ἄρτον ἢ εἴ τι ἕτερον, χάριν ποιοῦμεν ταῖς κτίσεσι, συλλέγοντες ἀπὸ πάντων τὴν ψυχὴν καὶ μεταφέροντες μεθ’ ἑαυτῶν εἰς τὰ ἐπουράνια, διόπερ καὶ πάντων μεταλαμβάνουσι χρεῶν λέγοντες, ἵνα ἐλεήσωμεν τὸ γένος ἡμῶν. φάσκουσι δὲ τὴν αὐτὴν ψυχὴν εἶναι, ἐν τε τοῖς ζῴοις καὶ ἐν κνωδάλοισι καὶ ἰχθύσι καὶ ὄφεσι καὶ ἀνθρώποις ἐγκατεσπάρθαι καὶ ἐν λαχάνοις καὶ ἐν δένδροις καὶ ἐν γεννήμασι, KARL HOLL 1915, 285,22–286,7.

⁹¹ This is also observed in GERO, “With Walter Bauer on the Tigris”, 294, n. 33, who remarks that “[t]he same pantheistic notion is of course operative in the (ascetic) eating habits of the Manichaean elect” ... “What is here missing is the Manichaean sense of guilt connected with the concomitant wounding of nature.” The similarities are also noted in GRYPEΟΥ, “Gnostic Libertinism Revisited”, 35, n. 19, 36, n. 22.

⁹² These quotations do not, however, say anything about a meal.

But if we look at Epiphanius' account about another sect, the Nicolaitans (*haer.* 25), from which he claims that the Borborites are a splinter-group, we also find a version of the myth about the seduction of the archons: here is it Barbelo who seduces:

And she continually appears to the archons in some beautiful form and, through their climax and ejaculation, takes their seed – to recover her power, if you please, which has been sown in various of them” (*haer.* 25,2,4; ταύτην δὲ ἀεὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄρχουσιν ἐν εὐμορφίᾳ τινὶ καὶ ἀποσυλᾶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι’ ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως, ἵνα δῆθεν τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρεῖσαν αὐτὴς πάλιν ἀνακομίζη, Holl 1915, 569,9–12).⁹³

It has been claimed that this passage could explain the Borborite practice described by Epiphanius, especially since Epiphanius once also claims that the Nicolaitans had the same practice, which they justified with reference to this story (*haer.* 25,3,2).⁹⁴

Still the differences compared with what we certainly know to be Manichaean practice are also very clear – the Borborites ate flesh, drank wine (cf. 4,3, 5,8 and 9,4), bathed (5,8), and were against fasting (5,8).

Even though the stories about a Manichaean semen meal are unreliable, this does not exclude the possibility that Gnostic ideas about meals as a way to liberate souls may have been more widespread than we are aware of, so that the Borborite and Manichaean meals could be two different realisations of the same tradition.⁹⁵ The ideological similarity between the two meals could then explain why the Borborite semen meal was erroneously ascribed to the Manichaeans. This solution is, however, very doubtful, since it remains questionable whether Epiphanius' story about the Borborites is at all reliable. Most scholars are extremely sceptical and regard it as a special instance of typical accusations between religious groups in Antiquity. In particular, the story about eating a fetus is suspiciously similar to the common accusation of eating children.⁹⁶ The use of menstrual blood should perhaps associate the sects with magical practices.⁹⁷ And if Epiphanius is relying on his imagination, then the similarity between *haer.* 26,9,3–5 and Manichaeism could also be explained by the possibility that Epiphanius picked “information” from his sources about Manichaeism to build his story about the Borborites.⁹⁸

However, a small number of scholars have been willing in the main to accept Epiphanius' reliability.⁹⁹ Stephen Benko wrote a study in which he tried to make sense of Epipha-

⁹³ FRANK WILLIAMS 1987, 78.

⁹⁴ Cf. STEPHEN BENKO, “The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius”, 116–117; GERO, “With Walter Bauer on the Tigris”, 294.

⁹⁵ Cf. also JORUNN JACOBSEN BUCKLEY, “Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism”, 20, 21–24, who also observed the similarity between the meals of the two groups.

⁹⁶ Cf., e.g., RUDOLF FREUDENBERGER, “Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert”, 105–107; MICHAEL ALLEN WILLIAMS, *Rethinking “Gnosticism”*, 163–188, especially 179–184; McGowan, *Ascetic Eucharists*, 73–74, 90–91, n. 4; BART EHRMAN, *Forgery and Counterforgery*, 19–24.

⁹⁷ Cf. ROBERTS, “469. Epistle Against the Manichees”, 45, note on lines 34–35.

⁹⁸ This also seems to be the viewpoint of FRANK WILLIAMS, who has added a footnote in his translation: “This is a Manichaean idea” (1987, 89 n. 36).

⁹⁹ CARL SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, 566–577; FRANZ JOSEPH DÖLGER, “Sacramentum infanticidii. Die Schlachtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum”, 217–223 mainly belonged to the sceptical scholars, but he allowed for the possible truth, especially as regards the Borborites, in continuation of Schmidt. Cf. also WOLFGANG SPEYER, “Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen”; ALBERT HENRICH, “Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians: A Reconsideration”, 28–29, 35.

nius' story.¹⁰⁰ Stephen Gerö should be mentioned here, for even though it is not necessary to consider his collection of sources mentioning the Borborites in the fourth century and later as compelling evidence that they ever existed, he was at least able to demonstrate that the name "Borborites" was not the invention of Epiphanius since it is already mentioned in Ephrem the Syrian, an independent and contemporary source.¹⁰¹ He could not, however, as far as I can see, clear the possibility away that both Epiphanius and Ephrem built on rumours with no foundation. Recently Emmanouela Grypeou has also defended the reliability of Epiphanius.¹⁰²

In principle, the whole question about the reliability of Epiphanius is of course unsolvable since no Borborite text has ever been found. But the similarity between the fetus meal and more widespread accusations is so striking that I don't think we should believe the rest either. Therefore it is probable that the special ideas linked to the Manichaean meal are a Manichaean innovation which Epiphanius reused in his description of the Borborites.

In conclusion, even if the formation of the elect's meal may very well have taken place through a reinterpretation of Jewish-Christian and Gnostic-Christian meal traditions and ideas, the result was something new, a meal for the liberation of souls that were scattered and imprisoned in nature. This does not, however, mean that the Manichaeans were claiming that their ideas were unique. Instead, they were interested in showing that their message was the true and original form of previous messages.

Bibliography

Editions

Augustine, *De haeresibus*, cf. Vander Plaetse, R./Beukers, C. (eds.).

Augustine, *Contra Fortunatum, Contra Epistulam Fundamenti, Contra Faustum, De natura boni*, cf. Zycha, Iosephus (ed.).

Bet- und Beichtbuch, M 801, cf. Henning, Walter Bruno.

Cologne Mani Codex:

Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition herausgegeben von Ludwig Koenen und Cornelia Römer (ARWAW, PapyCol 14), Opladen: Westdeutscher Verlag 1988.

Ephrem the Syrian, cf. Mitchell, Charles Wand (ed.).

Epiphanius, *Panarion*, cf. Holl, Karl (ed.).

Hegemonius *Acta Archelai*, cf. Beeson, Charles Henry (ed.).

Hippolytus, *Refutatio*, cf. Wendland, Paul (ed.).

(Berlin) *Kephalaia*:

Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1–10). [Herausgegeben von Hans Jakob Polotsky und Alexander Böhlig]. Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I), Stuttgart 1940.

Kephalaia I, zweite Hälfte. Lieferung 11/12 (Seite 244–291). Bearbeitet von Alexander Böhlig (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I), Stuttgart 1966.

¹⁰⁰ BENKO, "The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius". Cf. also BUCKLEY, "Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism", mainly building on Benko's interpretation of the passages in Epiphanius.

¹⁰¹ GERO, "With Walter Bauer on the Tigris".

¹⁰² GRYPEOU, "Gnostic Libertinism Revisited". Cf. also EMMANOUELA GRYPEOU, "Das vollkommene Pa-scha" (*non vidi*).

Kephalaia I, zweite Hälfte, Lieferung 13/14. Bearbeitet von Wolf-Peter Funk (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I), Stuttgart 1999.

Kephalaia I, zweite Hälfte, Lieferung 15/16. Bearbeitet von Wolf-Peter Funk. (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I), Stuttgart 2000.

Chester Beatty *Kephalaia*, cf. Giversen, Søren (ed.).

Manichaeae Homilies:

Manichaeae Homilies With a number of hitherto unpublished fragments. Edited by Nils Arne Pedersen (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica 2), Turnhout 2006.

Psalm-Book II:

A Manichaeae Psalm-Book. Part II. Edited by C.R.C. Allberry. With a contribution by Hugo Ibscher (Manichaeae Manuscripts in the Chester Beatty Library II), Stuttgart 1938.

Literature

ADAM, ALFRED, *Texte zum Manichäismus*. Ausgewählt und herausgegeben von Alfred Adam (KIT 175), Berlin 1954.

ADKIN, NEIL, "Filthy Manichees", in: *Arctos* 26 (1992) 5–18.

ALCOCK, ANTHONY, "The Agape", in: *VigChr* 54 (2000) 208–209.

ALFARIC, PROSPER, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. I. *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918.

ALTHEIM, FRANZ, "Die vier Weltreiche in den manichäischen *Kephalaia*", in: PETER NAGEL (ed.), *Probleme der koptischen Literatur* (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968/1, K 2), Halle 1968, 115–119.

BADGER, GEORGE PERCY, *The Nestorians and Their Rituals: With the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844, and of a Late Visit to Those Countries in 1850; Also, Researches Into the Present Condition of the Syrian Jacobites, Papal Syrians, and Chaldeans, and an Inquiry Into the Religious Tenets of the Yezedees*. I, London 1852.

BAGNALL, ROGER S., *The Kellis Agricultural Account Book (P. Kell. IV Gr. 96)* (Dakhleh Oasis Project: Monograph 7), Oxford 1997.

BAUMSTARK, ANTON, "Ein ‚Evangelium‘-Zitat der manichäischen *Kephalaia*", in: *OrChr* 34 (1937) 169–191.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN, *Das Manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831.

BE DUHN, JASON DAVID, *The Manichaeae Body In Discipline and Ritual*, Baltimore/London 2000.

— "Eucharist or Yasna? Antecedents of Manichaeae Food Ritual", in: RONALD E. EMMERICK/WERNER SUNDERMANN/PETER ZIEME (eds.), *Studia Manichaica, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen; Sonderband 4), Berlin 2000, 14–36.

BEESON, CHARLES HENRY (ed.), *Hegemonius Acta Archelai* (GCS 16), Leipzig 1906.

BENKO, STEPHEN, "The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius", *VigChr* 21 (1967) 103–119.

BÖHLIG, ALEXANDER, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (AGJU 6), Leiden 1968.

— "Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus", in: BARBARA ALAND (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 473–491.

— *Der Manichäismus*, unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von Alexander Böhlig (Die Gnosis III), Zürich/Munich 1980.

— "Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos", in: ALEXANDER BÖHLIG, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 2, Tübingen 1989, 586–611.

— "Der Manichäismus und das Christentum", in: ALEXANDER BÖHLIG/CHRISTOPH MARKSCHIES, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi* (BZNW 72), Berlin/New York 1994, 265–282.

BROWN, PETER, "Alms and the Afterlife: A Manichaeae View of an Early Christian Practice", in: T. COREY BRENNAN/HARRIET I. FLOWER (eds.), *East & West. Papers in Ancient History presented to Glen W. Bowersock* (Loeb classical monographs 14), Cambridge, Massachusetts/London 2008, 145–158.

- BUCKLEY, JORUNN JACOBSEN, "Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism", in: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 15–31.
- COLPE, CARSTEN, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythus* (FRLANT 78, Neue Folge 60), Göttingen 1961.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, "Sacramentum infanticidii. Die Schlachtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum", in: *AuC* 4 (1934) 188–228.
- EHRMAN, BART D., *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford 2013.
- FRANZMANN, MAJELLA, *Jesus in the Manichaean Writings*, London/New York 2003.
- FREUDENBERGER, RUDOLF, "Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert", in: *ThZ* 23 (1967) 97–107.
- FUNK, WOLF-PETER, "Mani's Account of Other Religions According to the Coptic *Synaxeis* Codex", in: JASON DAVID BEDUHN (ed.), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (NHMS 64), Leiden/Boston 2009, 115–127.
- GARDNER, IAIN, *Manichaean Christology: the historical Jesus and the suffering Jesus, with particular reference to Western texts (i.e. texts from a Christian environment), and illustrated by comparison with Marcionism and other related movements*. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy, in the Faculty of Theology, Manchester: Department of Historical and Contemporary Theology (unpublished) 1983.
- *Kellis Literary Texts* 2, with contributions by M. Choat, M. Franzmann, W.-P. Funk and K.A. Worp (Dakhleh Oasis Project: Monograph 15), Oxford 2007.
- GARDNER, IAIN/ALCOCK, ANTHONY/FUNK, WOLF-PETER (eds.), *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 1: *P. Kell. V (P. Kell. Copt 10–52; O. Kell. Copt. 1–2)*, with a contribution by C.A. Hope and G.E. Bowen (Dakhleh Oasis Project: Monograph 9), Oxford 1999.
- *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 2: *P. Kellis VII (P. Kellis Copt 57–131)* (Dakhleh Oasis Project: Monograph 16), Oxford 2014.
- GERO (GERÖ), STEPHEN, "With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity", in: CHARLES W. HEDRICK/ROBERT HODGSON JR. (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, & Early Christianity*, Peabody, Massachusetts 1986, 287–307.
- GIVERSEN, SØREN (ed.), *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition, I: Kephalaia* (COr XIV), Geneva 1986.
- GRYPEOU, EMMANOUELA, „Das vollkommene Pascha“. *Gnostische Bibelexegese und Ethik*, Wiesbaden 2005 (*non vidi*).
- "Gnostic Libertinism Revisited", in: DMITRIJ BUMAZHNOV/EMMANOUELA GRYPEOU/TIMOTHY B. SAILORS/ALEXANDER TOEPEL (eds.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (OLA 187), Leuven/Paris/Walpole, MA 2011, 29–45.
- HENNING, WALTER BRUNO, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (APAW 1936,10), Berlin 1937.
- HENRICHs, ALBERT, "Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians: A Reconsideration", in: PATRICK GRANFIELD/JOSEF A. JUNGSMANN (eds.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten in two volumes*, I, Münster 1970, 18–35.
- HENRICHs, ALBERT/KOENEN, LUDWIG, "Der Kölner Mani-Kodex. Edition der Seiten 72,8–99,9", in: *ZPE* 32 (1978) 87–199.
- HOLL, KARL (ed.), *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, I: *Ancoratus und Panarion. Haer.* 1–33 (GCS 25), Leipzig 1915.
- (ed.), *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, II: *Panarion. Haer.* 34–64 (GCS 31), Leipzig 1922.
- (ed.), *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, III: *Panarion. Haer.* 65–80. *De fide* (GCS 37), Leipzig 1933.
- KELLY, JOHN N. D., *Early Christian Doctrines*, London 1977.
- KLAUSER, THEODOR, "Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung" [1928], in: THEODOR KLAUSER, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, ed. by Ernst Dassmann (JAC.E 3), Münster 1974, 114–120.
- KOENEN, LUDWIG, "Augustine and Manichaeism in the light of the Cologne Mani Codex", *Illinois Classical Studies* III (1978) 154–195.

- LIEU, SAMUEL N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (WUNT 63), Tübingen 1992.
- LUTTIKHUIZEN, GERARD P., *The Revelation of Elchasai. Investigations into the evidence for a Mesopotamian Jewish apocalypse of the second century and its reception by Judeo-Christian propagandists* (TSAJ 8), Tübingen 1985.
- MAYER, WENDY, "Poverty and Generosity toward the Poor in the Time of John Chrysostom", in: SUSAN R. HOLMAN (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society* (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), Grand Rapids 2008, 140–158.
- MCGOWAN, ANDREW, "Naming the feast: The *agape* and the diversity of early Christian meals", in: ELIZABETH A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XXX: Biblia et Apocrypha, Ascetica, Liturgica*, Leuven: Peeters 1997, 314–318.
- *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.
- MERKELBACH, REINHOLD, *Mani und sein Religionssystem* (RhWAW.G 281), Opladen 1986.
- MITCHELL, CHARLES WAND, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan of which the Greater Part has been Transcribed from the Palimpsest B.M. Add. 14623 and is Now First Published, I: The Discourses addressed to Hypatius*, London: Published for the Text and Translation Society by Williams and Norgate 1912.
- *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan Transcribed from the Palimpsest B.M. Add. 14623*, by C.W. Mitchell and completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, II: *The Discourse called 'Of Domnus' and Six Other Writings*, London: Published for the Text and Translation Society by Williams and Norgate 1921.
- NAGEL, PETER, "Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14,7–11) und die altsyrische Evangelienübersetzung", in: *Festschrift Ägyptisches Museum Berlin* (MÄS 8), Berlin 1974, 303–313.
- "ΖΩΓΡΑΦΕΙΝ, und das ‚bild‘ des Mani in den koptisch-manichäischen Texten", in: HERMANN GOLTZ (ed.), *Eikon und Logos, Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen 2*, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 35 (K6), Halle 1981, 199–238."
- VAN OORT, JOHANNES, "Manichaean Christians in Augustine's Life and Work", in: *Church History and Religious Culture* 90.4 (2010) 505–546.
- PEDERSEN, NILS ARNE, "Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources", in: PETER BRYDER (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987, Department of History of Religions, Lund University, Sweden* (LSAAR 1), Lund 1988, 157–190.
- *Studies in The Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century*, Aarhus 1996.
- "Manichaean Self-Designations in the Western Tradition", in: JOHANNES VAN OORT (ed.), *Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012* (NHMS 83), Leiden/Boston 2013, 177–196.
- PLAETSE, R. VANDER/BEUKERS, CLEMENS M. (eds.), "Sancti Aurelii Augustini De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus", in: *Aurelii Augustini opera XIII,2* (CChrSL 46), Turnhout 1979, 263–358.
- POLOTSKY, HANS JAKOB, "Manichäismus", in: *PRE.S* 6 (1935), 240–272.
- PUECH, HENRI-CHARLES, "Liturgie et pratiques rituelles dans le manichéisme (Collège de France, 1952–1972)", in: HENRI-CHARLES PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979, 235–394.
- REEVES, JOHN C., *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism* (Comparative Islamic Studies), London/Oakville 2011.
- RICHTER, SIEGFRIED G., *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 1), Wiesbaden 1997.
- ROBERTS, COLIN H., "469. Epistle Against the Manichees", in: COLIN H. ROBERTS (ed.), *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester, III: Theological and Literary Texts* (Nos. 457–551), Manchester: At the University Press 1938, 38–46.
- ROSE, EUGEN, *Die Manichäische Christologie* (StOR 5), Wiesbaden 1979.
- RUDOLPH, KURT, *Die Mandäer, II: Der Kult* (FRLANT 75, Neue Folge 57), Göttingen 1961.
- SCHER, ADDAI (ed.), *Theodorus bar Kōnī, Liber Scholiorum, Pars Posterior* (CSCO 69, S, Series Secunda 26), Paris 1912.

- SCHMIDT, CARL (ed.), *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Carl Schmidt (TU VIII), Leipzig 1892.
- SCHMIDT, CARL (ed.)/MACDERMOT, VIOLET (translation and notes), *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* (NHS 13), Leiden 1978.
- SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG, *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar* (StOR 14), Wiesbaden 1987.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS/DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND, *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian* (Dictionary of Manichaean Texts, III: Texts from Central Asia and China, part 2) (Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia), Turnhout 2012.
- SPEYER, WOLFGANG, "Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen", *JAC* 6 (1963) 129–135.
- SUNDERMANN, WERNER, "How Zoroastrian is Mani's Dualism?", in: LUIGI CIRILLO/ALOIS VAN TONGERLOO (eds.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di studi "Manicheismo e oriente cristiano antico"*, Arcavacata di Rende – Amantea 31 agosto – 5 settembre 1993 (Manichaean Studies III), Turnhout 1997, 343–360.
- TARDIEU, MICHEL, "Épiphane contre les gnostiques", in: *TelQuel* 88 (1981) (*non vidi*).
- TESKE, ROLAND J., *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, I/18: Arianism and Other Heresies: Heresies – Memorandum to Augustine – To Orosius in Refutation of the Priscillianists and Origenists – Arian Sermon – Answer to an Arian Sermon – Debate with Maximinus – Answer to Maximinus – Answer to an Enemy of the Law and the Prophets*, introduction, translation and notes Roland J. Teske, editor John E. Rotelle, New York 1995.
- *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, I/19: The Manichean Debate: The Catholic Way of Life and the Manichean Way of Life – The Two Souls – A Debate with Fortunatus, a Manichean – Answer to Adimantus, a Disciple of Mani – Answer to the Letter of Mani known as the Foundation – Answer to Felix, a Manichean – The Nature of the Good – Answer to Secundinus, a Manichean*, introduction and notes by Roland Teske, editor Boniface Ramsey, New York 2006.
- *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, I/20: Answer to Faustus, a Manichean*, introduction, translation and notes by Roland Teske, editor Boniface Ramsey, New York 2007.
- TILL, WALTER C., *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 229, 2. Abhandlung), Vienna 1954.
- VOLP, ULRICH, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (SVigChr 45), Leiden, Boston 2002.
- WALDSCHMIDT, ERNST/LENTZ, WOLFGANG, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (APAW.PH 1926.4), Berlin 1926.
- WENDLAND, PAUL (ed.), *Hippolytus Werke, III: Refutatio omnium haeresium* (GCS 26), Leipzig 1916.
- WILLIAMS, FRANK, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, translated by Frank Williams, *Book I (Sects 1–46)* (NHS 35), Leiden 1987.
- *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, translated by Frank Williams, *Books II and III (Sects 47–80, De Fide)* (NHMS 36), Leiden 1994.
- WILLIAMS, MICHAEL ALLEN, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for dismantling a Dubious Category*, Princeton, New Jersey 1996.
- WIPSZYCKA, EWA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle* (PapyBrux 10), Brussels 1972.
- WURST, GREGOR, "Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis des Faustus von Mileve (Augustinus, *Contra Faustum* 20,2)," in: RONALD E. EMMERICK/WERNER SUNDERMANN/PETER ZIEME (eds.), *Studia Manichaica, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997* 1997 (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen; Sonderband 4), Berlin 2000, 648–657.
- ZYCHA, IOSEPHUS (ed.), *Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra Epistulam Fundamenti, Contra Faustum, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, accedunt Evodii De fide contra Manichaeos, et Commonitorium Augustini quod fertur praefatione utriusque partis praemissa* (CSEL 25, Sect. VI,1–2), Vienna 1891–1892.

Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert

Beispiele und Probleme

Ulrich Kuder

Abstract

The depictions of the 3rd and 4th centuries relating to the Eucharist have symbolic or typological character. The image of a fish is attested as a symbol of Christ and at the same time as a symbol for the Eucharistical sacrament in the Abercius of Hieropolis inscription. In the unity of these symbolic meanings, the fish is presented on the table in the context of images of Jesus' Last Supper. Jesus' feeding and transformation miracles were regarded as realizations in advance of his Last Supper and the Eucharist. Images of Old Testament sacrificial scenes equally appear as prefigurations of Jesus' sacrificial death of the cross and the unbloody sacrifice in the Eucharist. On the walls of Roman Christian catacombs and on sarcophagi, we find two different types of banquet scenes. The first type is characterized by dinners with only bread and fish. The participants, mostly seven men of identical appearance and attitude, are grouped in strict order around a sigma-shaped cushion. The second type of banquet scenes portrays images of funeral repasts or banquets of the bereaved, although in these scenes the deceased are usually depicted as participants attending the meal. Both types of banquet scenes have an eschatological reference, just as the Eucharist. The pictorial program of various churches has in each case a significant relationship to the altar of the church and to the Eucharist celebrated there.

Nicht wenige spätantike bzw. frühchristliche Bildwerke – unterschiedlichen Materials sowie thematisch und motivisch stark voneinander abweichend – wurden auf die Eucharistie bezogen. Im Folgenden werden verschiedene ausgewählte Darstellungen auf ihren Zusammenhang mit dem eucharistischen Geschehen hin geprüft, wobei sich die Untersuchung in einem Zeitraum zwischen dem frühen 3. und dem 7. Jahrhundert bewegt. Die erste Begrenzung rechtfertigt sich dadurch, dass sich ältere Zeugnisse christlicher Bildkunst nicht zweifelsfrei nachweisen lassen, die zweite durch den mit dem Tagungsthema „Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship, and the Eucharist – Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity“¹ gesetzten zeitlichen Rahmen.

¹ Für wertvolle Hinweise und die Unterstützung bei der Beschaffung von Abbildungen danke ich den Tagungsteilnehmern, besonders Dr. Norbert Zimmermann, Rom, sehr herzlich, sowie nicht weniger aufrichtig Pastor Armin Mack, Kiel, Dr. Hans-Walter Stork, Hamburg, Gerhard Walter, Leipzig und Prof. Dr. Thomas Weigel, Münster.

1. Der Priester am Altar

Bilder eines Priesters, die diesen vor einem Altar zelebrierend zeigen, sind erst vom späten 8. Jahrhundert an belegbar. Damit liegen sie außerhalb unseres Untersuchungszeitraums. Beschränkt auf Illustrationen und Miniaturen in Handschriften seien dennoch verschiedene Bildbeispiele zusammengestellt:

- Den Haag, Rijksmuseum Meermann-Westreenianum Ms. 10 B 4 (*Collectio canonum*; Bourges [?], Ende 8. Jh.) fol. 1v (Abb. 1): Unter einem flechtwerkbesetzten Hufeisenbogen steht ein Priester, segnend, vor einem Altar; auf diesem ein Kelch und drei Hostien,²
- Paris, Bibliothèque Nationale ms. lat. 9428 (Sakramentar des Erzbischofs Drogo [826–855]; Metz, um 850–855) fol. 14v: V-Initiale von der Präfation *Vere dignum* mit der Halbfigur eines zelebrierenden Priesters vor dem Altar, ihm gegenüber ein kreuznimbiertes *Agnus Dei*,³
- Sankt Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek, Cod. 20/1 (Sakramentar; Reichenau, um 980) foll. 12r (zu *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quæsumus ...*): Priester segnet mit dem Kreuzzeichen vor dem Altar (Abb. 2),
13v (zur Bitte um Annahme des Opfers *Supplices te rogamus, omnipotens Deus ...*): Priester, gebeugt und in Oranshaltung vor dem Altar,
15r (am Schluss des Embolismus): Priester, den Kelch hochhaltend, vor dem Altar, ihm gegenüber ein *Agnus Dei* in goldumrandetem Clipeus,⁴
- Hildesheim, Dom- und Diözesanmuseum Hildesheim Inv. Nr. DS 18 (Evangeliar; Hildesheim, um 1015) fol. 16v: Bischof Bernward vor dem Altar des Doms⁵,
- München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 13601 (Uta-Evangelistar; Regensburg, um 1020) fol. 4r: der hl. Erhard, frontal, in Oranshaltung, mit dem Blick auf den Altar, zu seiner Rechten ein Diakon, über ihm der *Agnus Dei*.⁶

² CLA X 1572a: „Minuscule VIII^{2c}“. Beschreibung der Handschrift und der Miniatur bei ALEXANDER WILLEM BYVANCK, *Les principaux manuscrits à peintures*, 94–95 (No 33), pl. XLI [Schwarz-Weiß]; Datierung dort: „vers le milieu du VIII^e siècle“. Paläographische Beurteilung auch bei BERNHARD BISCHOFF, „Panorama“, 241 Anm. 57 (wendet sich gegen eine Entstehung in Reims, deutet vielmehr die Möglichkeit einer Entstehung in Bourges an). Farbige Abbildung bei CHRISTOPH WINTERER, „Das Wort Gottes“, 109. Weitere Schwarz-Weiß-Abbildungen bei CARLO SILVA-TAROUCA, „Giovanni ‘archicantor’“, 179 Fig. 5 und TOBIAS FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, Abb. 53.

³ WILHELM KOEHLER (Hg.), *Die Gruppe des Wiener Krönungsevangeliers*, Taf. III, 78a.

⁴ THOMAS LABUSIAK, *Ruodprechtgruppe*, Abb. 68–70.

⁵ ULRICH KUDER, „Sog. Kostbares Evangeliar“, 574–578 (Nr. VIII-30) mit Farbbabb.

⁶ ULRICH KUDER, „Uta-Evangelistar“, 33–34 (Nr. 17), Taf. 11.

2. „... extensis manibus, quasi missas canit ...“ S. Giovanni Evangelista in Ravenna

2.1. Die Stiftung der Kirche S. Giovanni Evangelista und die Quellen zur Rekonstruktion ihres Bildprogramms

Kaiserin Galla Placidia (um 390–450), samt ihren beiden Kindern Justa Grata Honoria (418–455) und Valentinian (419–455) im Jahre 425 durch die Hilfe des Apostels und Evangelisten Johannes aus Seenot gerettet, ließ ihm zum Dank in Ravenna die Kirche S. Giovanni Evangelista errichten, die der kaiserlichen Familie als Palastkirche dienen sollte.⁷ Der reiche Mosaikschmuck des Triumphbogens und der Apsis, aus der Zeit um 430,⁸ wurde 1568, damals wohl schon sehr schadhafte geworden, gänzlich entfernt.⁹ Doch sind die meisten Bildthemen und Inschriften durch den *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* des Chronisten Agnellus von Ravenna (abgefasst um 830 bis nach 846),¹⁰ durch zwei anonyme, nicht datierte Traktate,¹¹ wohl „aus dem dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert“,¹² sowie durch die auf ältere Nachrichten zurückgehenden¹³ Beschreibungen im 2. Buch der 1572 publizierten ‚Geschichte Ravennas‘ von Hieronymus Rubeus (Girolamo Rossi)¹⁴ überliefert, so dass die Möglichkeit besteht, das Bildprogramm zu rekonstruieren (Abb. 3–6).¹⁵ Erschwert ist dies dadurch, dass „mit großer Wahrscheinlichkeit die

⁷ FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, *Ravenna* I, 152–153; zur Kirchengründung, zur Architektur und zum Mosaikschmuck ebd., 152–157.

⁸ DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 94: „[...] um 430 kann die Kirche vollendet gewesen und geweiht worden sein“. Ebd., 93–94 weist Deichmann überzeugend den noch von CHRISTA IHM, *Programme*, 171 und FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 35 Anm. 55 angenommenen, in der vermeintlichen Verstoßung der Prinzessin Justa Grata Honoria vom kaiserlichen Hofe begründeten terminus ante quem von 434 zurück. DEICHMANN, *Ravenna* I, 153: „Erst seit dem März des Jahres 426 konnte sich Galla Placidia im Palaste von Ravenna in Ruhe den Staatsangelegenheiten widmen und die Vermutung ist berechtigt, daß sie nun bald, nachdem sie den dauernden Wohnsitz in der westlichen Hauptstadt genommen hatte, durch den Auftrag zum Beginn des Baues der Kirche für den Apostel Johannes ihr Gelübde zu erfüllen sich anschickte“.

⁹ DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 101.

¹⁰ Datierung nach Claudia Nauerth in der Einleitung zu AGNELUS VON RAVENNA, *Bischofsbuch* I, 24. Diese Ausgabe des *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* ersetzt die ältere, unvollständige von ALESSANDRO TESTI RASPONI (Hg.), *Codex Pontificalis*, die DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 107–124 seinen Ausführungen zugrunde legen musste.

¹¹ *In dedicatione Ecclesiae Sancti Johannis Evangelistae*, in: LODOVICO ANTONIO MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores* I, 2, 657–659, und *Item de Dedicatione Ecclesiae Sancti Johannis Evangelistae*, in: MURATORI (ed.), ebd., 570–572. Muratori hatte, wie er ebd., 567a Anm. (a) angibt, als Grundlage seiner Edition zwei Handschriften zur Verfügung, eine aus Este (Cod. Est.) und eine aus Ravenna (Cod. Raven.). Er zitiert nach Cod. Est. und verzeichnet die Cod. Raven.-Varianten im Anmerkungsapparat. Ich verfähre umgekehrt, da mir der Text von Cod. Raven. weniger verderbt zu sein scheint. DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 108–111 zitiert aus beiden Traktaten, der Ausgabe von Muratori entsprechend nach Cod. Est.; die Varianten von Cod. Raven. sind bei Deichmann jeweils in Klammern hinzugefügt.

¹² Datierungsvorschlag von DEICHMANN, *Ravenna* I, 155.

¹³ S. dazu DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 107 (Nr. 3).

¹⁴ HIERONYMUS RUBEUS (GIROLAMO ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*.

¹⁵ Rekonstruktion nach CORRADO RICCI, *Tavole storiche*, Taf. 71 und nach Giuseppe Bovini (Zeichnung: Ballardini). Beide Rekonstruktionen sind abgebildet bei: LILIANA SCEVOLA, „La basilica di S. Giovanni Evangelista“, 45 Fig. 14 und 47 Fig. 15, DEICHMANN, *Ravenna* II/1, Abb. 67–68 und JOSEF ENGEMANN, „Die religiöse Herrscherfunktion“, 354 Fig. 9. IHM, *Programme*, 17 fig. 2 und FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 35 Abb. 2 geben Bovinis Rekonstruktion mit deutschen Beschriftungen wieder. IHM, *Programme*, 170: „Unter den Rekonstruktionsvorschlägen ist der jüngste von G. Bovini am glaubwürdigsten“.

beschreibenden Chronisten einige Darstellungen irrtümlich interpretierend und ungenau beschrieben haben.¹⁶ Die genannten Quellen, von unterschiedlicher Ausführlichkeit, sind voneinander nicht unabhängig. Insbesondere Girolamo Rossi schöpft aus ihnen und anderen, verloren gegangenen, die er manchmal wenig sorgfältig und ohne seinen Text zu glätten exzerpiert.

2.2. Die oberen Zonen des Triumphbogens und der Apsis

Die Mitte des Triumphbogens nahm Christus ein. Das Buch, das er in seiner ausgestreckten Hand hielt, reichte er Johannes, damit dieser es verschlinge (Apk 10,8–10).¹⁷ Ferner waren dort die sieben Leuchter (Apk 1,12; 4,5) dargestellt, wahrscheinlich auch die vier Wesen¹⁸ sowie, in zwei Bildszenen, die Geschichte der Errettung Galla Placidias und ihrer Kinder aus Seenot durch den hl. Evangelisten Johannes. Das sturmgepeitschte Meer, das die Schiffe bedroht, wird in den Berichten mit dem Gläsernen Meer, das vor dem Thron Gottes und den sieben Leuchtern liegt (Apk 4,5–6), in eins gesetzt.¹⁹ Somit ist für den Apsisbogen von S. Giovanni Evangelista noch vor dem von S. Maria Maggiore in Rom (dazu unten 9.1 auf Seite 1345) jenes apokalyptische Bildprogramm bezeugt, das, unmittelbar über dem Altar und in dichtem Bezug zu dem unter ihm „stattfindenden Liturgievollzug“, seine Botschaft „primär an die zur Eucharistiefeyer versammelte Gemeinde“ richtet.²⁰ Den Triumphbogen säumte die Inschrift:

¹⁶ DEICHMANN, *Ravenna* I, 156.

¹⁷ MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores* I,2, 570bC: „Desuper denique pinnam arcuatam statuit, quam mirabiliter ex vitro auroque misovit, ibique in musivo Majestas Domini exarata nunc videtur, quasi porrigens Libellum dilecto Discipulo, ut in Apocalypsi sua legitur, dicens: ‚Accipe Librum, & devora illum‘. Sub cuius pedibus in literis [Cod. Est.: in Libro] dicitur: ‚Sanctus Johannes Evangelista‘.“ (Darüber [über den beiden hohen silberbeschlagenen Säulen der Apsis] errichtete sie [Galla Placidia] sodann eine bogenförmige Mauer, die sie bewundernswert mit Glas und Gold mosaizierte, und dort ist jetzt eine Majestas Domini als Mosaik zu sehen, mit ausgestrecktem Arm ein Büchlein haltend und es dem geliebten Jünger gleichsam hinreichend, wie es in seiner Apokalypse heißt: ‚Nimm das Buch und verschlinge es‘. Unter seinen Füßen steht geschrieben [Cod. Est.: steht im Buch]: ‚Sanctus Johannes Evangelista‘). – RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 85: *Videbatur autem in maiestate Deus, libellum Ioanni Euangelistae porrigens, cui erat subscriptum: Sanctus Ioannes Euangelista.* (Zu sehen ist aber Gott in seiner Majestät, ein Büchlein Johannes dem Evangelisten hinreichend. Unter ihm stand geschrieben: Sanctus Ioannes Euangelista).

¹⁸ Ein Argument dafür, dass Christus von den vier Wesen (Apk 4,6–8) begleitet war, ist die Bemerkung bei RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 85: „septem(ue) candelabra, & non nulla praeterea ex iis, quae in Apocalypsi describuntur, mysteria“ (sieben Leuchter sowie außerdem nicht wenige der Geheimnisse, die in der Apokalypse beschrieben werden).

¹⁹ RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 85: „Hinc atq(ue) inde mare uitreum, in quo duae naues turbulenta tempestate, & uentorum impetu agitatae; in altera Diuus Ioannes Placidiae opem ferens, aderat“ (Auf beiden Seiten war das Gläserne Meer, darin zwei Schiffe, in stürmischem Unwetter und durch das Ungestüm der Winde wild bewegt; im zweiten Schiff leistete der hl. Johannes der Placidia helfend Beistand). – MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores* I,2, 570bCD: „Hinc inde mare vitreum duabus cum navibus aspicitur, in quibus Sancti Johannis apparet gubernaculum [...]“ (Auf beiden Seiten ist das Gläserne Meer mit zwei Schiffen zu sehen, die offenbar der hl. Johannes steuert [...]). Das Gläserne Meer gehört zu den *quae in Apocalypsi describuntur, mysteria* (s. die vorige Anm.). Eine vergleichbare Komposition, die das Gläserne Meer unter der Anbetung des Lammes durch die 24 Ältesten und über den Vier Wesen zeigt, hat sich im Eingangsbild des Evangeliars aus St. Médard in Soissons (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 8850 (um 805; Hofschule Karls des Großen) fol. 1v) erhalten; WOLFGANG BRAUNFELS, *Die Welt der Karolinger*, Taf. XXIX.

²⁰ URSULA NILGEN, „Die Bilder über dem Altar“, 76; s. auch ebd., 89.

*Amore Christi nobilis, & Filius tonitruī Sanctus Johannes arcana vidit. Galla Placidia Augusta pro se, & his omnibus hoc votum solvit.*²¹

(Der in der Liebe zu Christus Vortreffliche, der Donnersohn, der Heilige Johannes hat die Geheimnisse gesehen. Die erhabene Galla Placidia hat für sich und diese alle dieses Gelübde eingelöst.)

„*Et his omnibus*“ verweist auf die zehn Bilder (*imagines*) männlicher Angehöriger der kaiserlichen Familie,²² deren Häupter in Medaillons, unmittelbar bei dieser Inschrift auf dem Halbrund des Triumphbogens verteilt waren, und auf die beiden Kaiserpaare Arkadius-Eudoxia und Theodosius II.-Eudocia weiter unten in Ganzfigur. Sie alle haben Anteil an der Erfüllung des Gelübdes, Teilnehmer *in effigie* aber sind sie auch an der Feier der Eucharistie.

In der Mitte der Apsiskonche thronte Christus Salvator. Auf dem geöffneten Buch, das er in der Hand hielt, wurden die Barmherzigen selig gepriesen:

*Ipse Christus Deus apertum in manu habebat librum, in quo sic scriptum erat: Beati misericordes, quoniam miserebitur Deus.*²³

Der Wortlaut ist Mt 5,7 vergleichbar:

Beati misericordes quia ipsi misericordiam consequentur.

Den thronenden Christus umgaben sieben Bücher:

*In testudinis templi medio, Dei imago erat pulcherrima, sedentis in solio, toto templo admodum refulgens, duodecimque diuinis libris, undique obsignatis, circumsepta [...].*²⁴

(In der Mitte der Wölbung der Kirche war das allerschönste Bild Gottes, des auf dem Thron Sitzenden, das in die ganze Kirche widerstrahlte und das von zwölf heiligen, auf allen Seiten versiegelten Büchern umgeben war).

Damit können nur die Bücher von Apk 20,12 gemeint sein, in denen die Taten der Menschen, nach denen sie gerichtet werden, aufgezeichnet sind und die vor dem, der auf dem Thron sitzt, geöffnet werden. Diese Bücher waren nicht „zu Seiten Christi“, wie Deichmann meinte,²⁵ vielmehr war Christus ringsum von ihnen umgeben (*Dei imago ... duodecimque diuinis libris ... circumsepta*). Manche Apokalypsen und Beatuskommentare enthalten zu Apk 20,12 ein Bild eines von diesen Büchern umgebenen Christus, so der Beatuskommentar Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouv. acq. lat. 1366 (Nordspanien (Navarra?), 12./13. Jh.) fol. 146r (Abb. 8). In dieser Miniatur sind die Bücher, für den Richter die Entscheidungsgrundlage über Heil oder Verdammnis der Menschen, bereits geöffnet, während sie im Apsismosaik von S. Giovanni Evangelista noch versiegelt waren. Der Konzeptor dieses Bildprogramms, der, da die Johannesapokalypse dazu keine Angaben macht, die Anzahl der Bücher nach eigenem Gutdünken bestimmen konnte,

²¹ MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores* I,2, 570bD. RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 85 überliefert nur den 2. Teil dieser Inschrift: „*Galla Placidia Augusta pro se & iis omnibus uotum soluit*“.

²² S. die Aufzählung bei RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 85: *Erant autem hae imagines in arcu testudinis ad dexteram quinque, quibus sic erat adscriptum: D. Constantinus, D. Theodosius, D. Arcadius, D. Honorius; Theodosius Nep. Ad læuam, D. Valentinianus, D. Gratianus, D. Constantinus, Gratianus Nep. Ioannes Nep.* Ferner MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores* I,2, 570bD: „*super capita Imperatorum Divorum, idest, Constantii, Archadii, Valentiniani, & ceterorum*“

²³ RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 86 (Das von Rossi in seiner Errata-Liste notierte Erratum wurde korrigiert).

²⁴ Ebd.

²⁵ DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 118.

ließ – aufgrund von Mt 19,28²⁶ – zwölf Bücher darstellen. Haltlos ist die These, die zwölf versiegelten Bücher seien als Ersatz für Personen, nämlich für die zwölf Apostel, gedacht gewesen.²⁷ Illustrationen aus späterer Zeit zu der Stelle Apk 20,12 bringen, falls wenige Stichproben ein Urteil erlauben sollten, zwei,²⁸ drei,²⁹ vier³⁰ oder zwölf³¹ Bücher, selbstverständlich jeweils außer dem einen, dem Buch des Lebens (*alius Liber qui est vitae*; Apk 20,12) in der Hand Christi. In S. Giovanni Evangelista enthielt das von Christus gehaltene Buch seine Zusage: *Beati misericordes, quoniam miserebitur Deus*. Sie verheißt Leben und Heil denen, die, wie Galla Placidia und ihre Verwandten und wie die Teilnehmer am eucharistischen Mahl, Barmherzigkeit üben. Die versiegelten Bücher aber, von denen Christus ringsum umgeben ist, in denen die Taten der Menschen verzeichnet sind, entsprechen dem versiegelten Rotulus, auf den er in S. Vitale seine Linke gelegt hat (Abb. 77), und der in S. Maria Maggiore auf seine Öffnung wartet (Abb. 73).

Die Inschrift zu Christi Füßen, über der Fenstergalerie, lautete, nach Agnellus:

*Sancto ac beatissimo apostolo Iohanni euangelistae Galla Placidia augusta cum filio suo Placido Valentiniano augusto et filia sua Iusta Grata Honoria augusta liberationis periculum maris votum solvent.*³²

(Dem heiligen und allerseligsten Apostel Johannes dem Evangelisten erfüllen die erhabene Galla Placidia gemeinsam mit ihrem Sohn, dem erhabenen Placidus Valentinian, und ihrer Tochter, der erhabenen Grata Honoria, ihr Gelübde für Errettung aus Seenot.)

²⁶ Der Traktat *Item de Dedicatione Ecclesiae Sancti Iohannis Evangelistae*, in: MURATORI (ed.), 570b, zitiert bei DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 110 Zeile 95–96, bezeichnet die zwölf Bücher, von denen Christus umgeben ist, als *Coelestes Libros Apostolorum duodecim*. Dies ist in Mt 19,28 begründet und in den zahlreichen Darstellungen des Jüngsten Gerichts, in denen die zwölf Apostel, jeder ein Buch in den Händen haltend, gemeinsam mit Christus zu Gericht sitzen; s. z.B. die Beatuskommentare Manchester, John Rylands Library, Ms. lat. 8 (Astorga [?], um 1200) fol. 195v, GERTRUD SCHILLER, *Ikonographie* 5: Bildteil, Abb. 708a und Turin, Biblioteca Nazionale, Ms. I.II.1 (Kastilien, Anfang 12. Jh.) fol. 195v; ebd., Abb. 709a.

²⁷ IHM, *Programme*, 170: „XP war umgeben von *imago dudecim divinis libris*, die offensichtlich die zwölf Apostel zu vertreten hatten“. Dafür, dass Bücher als Bildabbreviaturen für die zwölf Apostel stehen, gibt es in der Bildkunst kein Beispiel. Immerhin kann IHM, *Programme*, 171 auf Bücher bzw. Rotuli als Ersatz für Evangelisten bzw. Propheten verweisen: „Die Stellvertretung der Apostel durch Bücher lässt sich vergleichen mit der Stellvertretung der Evangelisten durch Bücher auf einem Laibungs mosaik in der Hagia Paraskevi (Eski Dschuma Moschee) in Saloniki oder mit der Stellvertretung der Propheten durch Buchrollen in den verlorenen Kuppelmosaik von S. Prisco in Capua Vetere“. FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 41 Anm. 84 folgt IHM – obwohl sich bereits DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 118, zu Recht gegen die Vorstellung gewandt hatte, hier seien „Bücher anstelle von Verkündern dargestellt“.

²⁸ Oxford, Bodleian Library, Ms. Douce 180 (Douce-Apokalypse; England, um 1270–74) fol. 57r (p. 89); SCHILLER, *Ikonographie* 5: Bildteil, Abb. 746 und Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. in scrin. 87 (Hamburger Apokalypse; mitteldeutsch, 1. Viertel 14. Jh.) fol. 53; ebd., Abb. 732.

²⁹ Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouv. acq. lat. 1366 (Nordspanien [Navarra?], 12./13. Jh.) fol. 146r; Abb. 8.

³⁰ Stuttgarter Apokalypse, 2. Tafel (Stuttgart, Staatsgalerie; Neapel, zwischen Herbst 1332 und den ersten Monaten des Jahres 1333); SCHILLER, *Ikonographie* 5: Bildteil, Abb. 843, dort in der mittleren Reihe, vor dem thronenden Christus; zur Datierung: ANETTE CREUTZBURG, „Zur Kontroverse“, 82; ferner Blockbuch-Apokalypse (London, British Library; niederländisch, 2. Viertel 15. Jh.) fol. 46, SCHILLER, *Ikonographie* 5: Bildteil, Abb. 885.

³¹ Paris, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 403 (Apokalypse; England, um 1245–55) fol. 40v, SCHILLER, *Ikonographie* 5: Bildteil, Abb. 745.

³² AGNELLUS, *Bischofsbuch* I, 216 Zeile 7–10.

2.3. Das Mosaik eines Bischofs, der gleichsam die Messe singt

Über dem Bischofsthron, unter den Fenstern und unter dem thronenden Christus Salvator war das Mosaik eines zelebrierenden Bischofs, von Girolamo Rossi wie folgt beschrieben:

*Videtur etiam, uti diximus, Petri Chrysologi Archiepiscopi imago sacra facientis, & stupentis ob caelitis praesentiam, preces de ore illius accipientis.*³³ (Zu sehen ist auch, wie gesagt, ein Bild des Gottesdienst haltenden Erzbischofs Petrus Chrysologus, der, ob der Gegenwart Gottes erstaunt, die Gebete aus seinem Munde entgegennimmt).

Mit Petrus I. Chrysologus (Bischof von Ravenna 424 bis um 433, danach bis zum Tod 451 Erzbischof)³⁴ wird der dargestellte Bischof auch in dem Traktat *Item de Dedicatione Ecclesiae Sancti Johannis Evangelistae*³⁵ identifiziert:

[...] *super caput Archiepiscopi Primi Petri Senioris Ravennatis, cujus effigies post tergum Pontificis super Cathedram Syra facta, & ad Altare infulatus*³⁶ *quasi Missam cantans est terribilis manus in cujus vultu mirabilis prospiciens*³⁷ *Angelus, ac si ejus orationem recipiens offerat Domino* [...].³⁸

([...] über dem Haupt des Erzbischofs Petrus I. des Älteren von Ravenna: dessen in syrischer Manier [?] gefertigtes Bild im Rücken des Bischofs über der Kathedra – und, zum Altar hin, mit der Inful, singt er gleichsam die Messe –, ist vor seinem Gesicht eine Ehrfurcht gebietende Hand, ein wunderbarer Engel, der sorgsam acht gibt, als ob er sein Gebet empfangen und es dem Herrn darbringen würde [...]).

Bereits Agnellus erwähnt dieses Mosaik zu Beginn seines Berichts über den Bau von S. Giovanni Evangelista:

*Et infra ecclesia*³⁹ *beati Iohannis euangelistae iussit Galla Placidia pro illius sanctitate eius effigies*⁴⁰ *tessellis exornari in pariete tribunalis post tergum*⁴¹ *pontificis, supra sedem ubi pontifex sedet. Quae effigies ita*⁴² *facta: prolixam habens barbam, extensis manibus, quasi missas canit,*⁴³ *et hostia veluti super altare posita est, et ecce*⁴⁴ *angelus Domini in aspectu altaris illius orationes suscipiens est depictus.*⁴⁵ (Und Galla Placidia befahl, in der Kirche des heiligen Johannes Evangelista um seiner Heiligkeit willen sein Bild als Mosaik an der Apsiswand hinter dem Rücken des Bischofs oberhalb des Sitzes, auf dem er sitzt, herrlich zu gestalten. Dieses Bild ist wie folgt beschaffen: Er trägt einen langen und breiten Bart, hat die Hände erhoben, gleichsam die Messe singend, und als ob das Opfer auf dem Altar läge, und siehe, da ist der Engel des Herrn dargestellt, mit dem Blick auf den Altar, als nehme er seine Gebete entgegen.)

³³ RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 86.

³⁴ Zur Datierung des Episkopats von Petrus I. Chrysologus siehe ANGELIKA MICHAEL, *Apsismosaik*, 35 und die dort angegebene Literatur.

³⁵ S. Anm. 11.

³⁶ Die *infula* ist ein äußeres Zeichen für den bischöflichen Rang, ein Band, ähnlich dem, das Melchisedech in S. Vitale ums Oberhaupt trägt (Abb. 83).

³⁷ So nach Cod. Raven.; in Cod. Est.: [...] *terribilis manus vultu mirabilis prospiciens* [...] fehlt *in cujus*.

³⁸ MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores* I,2, 571aA.

³⁹ Variante: *ecclesiam*.

⁴⁰ Varianten: AGNELUS, *Bischofsbuch* I, 146 Zeile 23: *effigie*; ebd. im Apparat: *effigiem*.

⁴¹ Variante: AGNELUS, *Bischofsbuch* I, 146 im Apparat: *postergum*.

⁴² Varianten: AGNELUS, *Bischofsbuch* I, 148 im Apparat: *sita; sua*.

⁴³ Variante: AGNELUS, *Bischofsbuch* I, 148 im Apparat: *missam canens*.

⁴⁴ *ecce* fehlt in manchen Handschriften.

⁴⁵ AGNELUS, *Bischofsbuch* I, 146 Zeile 22– 148 Zeile 4 (Kap. 27: Petrus 1 [17]).

Das Pronomen von *eius effigiem* kann nur auf *beati Iohannis euangelistae* bezogen werden.⁴⁶ Das Mosaikbild eines Zelebranten über dem Bischofsthron, der mit erhobenen Händen gleichsam die Messe singt, stellte somit nach Agnellus den Evangelisten Johannes dar. Erst später galt es als Darstellung des (Erz)bischofs Petrus I. Chrysologus.⁴⁷ Der Text des ‚Bischofsbuchs‘ von Agnellus gestattete dieses andere Verständnis erst, nachdem in seiner Endredaktion der Bericht über den Bau von S. Giovanni Evangelista unmittelbar an den über den Besuch am wieder aufgefundenen Sarkophag von Petrus I. Chrysologus im Jakobusmonasterium in Classe (vermutlich in Wahrheit das Grab von Bischof Petrus III. [Episkopat 570–578])⁴⁸ angeschlossen worden war.⁴⁹ Der Abschnitt über den Besuch am Grab endet nämlich mit den Worten: *Et desuper ipsam arcam illius imaginem mire depictam continebatur literis: „Domnus Petrus archiepiscopus“*.⁵⁰ (Und oberhalb dieses Sarkophags wird sein wunderschön gefertigtes Bildnis von den Worten eingeschlossen: ‚Petrus, Herr und Erzbischof‘).⁵¹

Den Bart des im Mosaik dargestellten Zelebranten (*prolixam habens barbam*) trägt, gut 100 Jahre nach der Fertigstellung von S. Giovanni Evangelista, der Evangelist Johannes auch in S. Vitale (Abb. 85). Liturgisch gewandet war dieser Evangelist auch bei seiner vom hl. Barbatianus beobachteten wunderbaren Erscheinung vor der Kaiserin Galla Placidia in seiner neu erbauten Kirche: *uidit Barbatianus [...] ueneranda canicie uirum, Pontificiis uestibus candissimis indutum, ac mitratum, deamabulantem, & thure templum sufficientem [...] En, inquit, hic ille est quem templum dicasti*.⁵² (Barbatianus sah, wie sie einen grauhaarigen Mann verehrte, der mit außerordentlich weißen bischöflichen Gewändern angetan war, eine Mitra trug, sich erging und die Kirche mit Weihrauch räucherte. [...] Sieh, sagte er, dieser ist es, dem du die Kirche gestiftet hast.)

Agnellus und die Quellen, die aus seinem ‚Bischofsbuch‘ geschöpft haben, werden nicht müde, den ‚Als ob‘-Charakter dieses Mosaikbildes zu betonen. Der aus Mosaiksteinchen (*tessellis*) bestehende Zelebrant singt nur *quasi*, nicht wirklich die Messe, die Opfergabe liegt nicht wirklich auf dem Altar, sondern nur gleichsam (*veluti*) und auch der Engel des Herrn⁵³ ist ein Bild (*ecce ... est depictus*), das nur so tut, als nehme es die

⁴⁶ Anders DEICHMANN, *Ravenna II/1*, 121: „In den verschiedenen Berichten wird das Bild des Bischofs nun bezeichnet: *eius* (d.h. *Petri episcopi*) *effigies* ohne nochmalige Nennung des Namens (Agnell.)“.

⁴⁷ DEICHMANN II/1, 120 stellt das Bild in der Apsis von S. Giovanni Evangelista in die Tradition der „sogleich nach der Investitur des Bischofs“ in der Kirche aufgehängten Bilder des jeweils „lebenden, regierenden Bischofs“. Doch handelte es sich bei diesen Bildern, auf die der Bischof einen rechtlichen Anspruch hatte, „unzweifelhaft um Tafelbilder“, wie Deichmann selbst zugesteht. S. dazu auch JOHANNES KOLLWITZ, „Bild III“, 330–331 (IIc3). Außerdem war das Mosaikbild in der Apsis von S. Giovanni Evangelista, wie dargelegt, kein Bild des amtierenden Bischofs, sondern eines des hl. Johannes Evangelista, dem die Kirche geweiht war.

⁴⁸ Claudia Nauerth in AGNELUS, *Bischofsbuch I*, 146 Anm. 70.

⁴⁹ Über die Zusammensetzung des ‚Bischofsbuchs‘ aus einzelnen, ursprünglich selbständigen Texteinheiten s. die Einleitung von Claudia Nauerth in AGNELUS, *Bischofsbuch I*, 24–64.

⁵⁰ AGNELUS, *Bischofsbuch I*, 146 Zeile 19–21 (Kap. 26: Petrus I [17]).

⁵¹ CLAUDIA NAUERTH, *Agnellus von Ravenna*, 30 zweifelt nicht daran, dass Agnellus in dem Zelebranten über dem Bischofsthron Petrus I. Chrysologus sieht, bemerkt aber zu Recht: „den Beweis für die Identität des genannten Bildes mit einem Bischof Petrus bleibt er [Agnellus] letztlich schuldig“. Dieses Mosaikbild war „nicht durch einen inschriftlichen Titulus bezeichnet“; DEICHMANN II/1, 121.

⁵² RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 86–87; vgl. MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores I, 2*, 571aE.

⁵³ NORBERT ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125: „Darüber erscheinen Engel [...]“; bei Agnellus ist jedoch nur von einem ‚Engel des Herrn‘ die Rede.

Gebete dieses ‚Als ob‘-Liturgen in Empfang. Die Vermutung, diese irritierenden Hinweise könnten im Zusammenhang der ikonoklastischen Streitigkeiten stehen und hätten die Intention, die vom 7. Ökumenischen Konzil (2. Konzil von Nizäa; 787) abgelehnte Anbetung der Bilder⁵⁴ abzuwehren, geht ins Leere. Denn Agnellus insistiert ansonsten bei den Bildbeschreibungen seines *Liber Pontificalis*⁵⁵ nicht darauf, dass Bilder nur Bilder und nicht mit dem, was sie darstellen, zu verwechseln sind.⁵⁶ Nur angesichts dieses Giovanni Evangelista-Mosaiks hebt er, die Konjunktionen *quasi* und *veluti* seinem Bericht einflechtend, auf den Unterschied zwischen Bild einerseits und Nicht-Bild, nämlich Wirklichkeit, Gegenstand, Aktion andererseits ab.

In der Tat wird dieser Passus seines Textes zwanglos nur unter der Annahme eines Unterschieds zwischen dem Zelebranten/Engel-Bild an der Apsiswand und dem Altar im Sanctuarium, also zwischen Bild und Gegenstand, verständlich: Das Bild eines Liturgen, der gewissermaßen (*quasi*) die Messe singt, mit erhobenen Händen, somit im Orantengestus (Abb. 6), wendet sich dem Altar von S. Giovanni Evangelista zu, als ob das eucharistische Opfer darauf läge (*hostia veluti super altare posita est*). Ähnlich wie dann später, „nicht wesentlich vor dem Weihedatum von 549“⁵⁷, das Bild des hl. Bischofs Apollinaris *extensis manibus*, in der Haltung „des Liturgen“⁵⁸ in der Apsiskalotte auf den Altar von S. Apollinare in Classe hin ausgerichtet sein wird (Abb. 88), war bereits etwa 120 Jahre zuvor der Titelheilige in der Mitte der Apsiswand seiner Kirche⁵⁹ erschienen. Mit dem in der Beschreibung bei Agnellus und im Traktat *Item de Dedicatione Ecclesiae Sancti Johannis Evangelistae*⁶⁰ genannten Altar ist nicht etwa das Mosaikbild eines Altars,⁶¹ sondern der Altar selbst gemeint. Das Mosaik über der Kathedra von S. Giovanni

⁵⁴ HANS-JOACHIM SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*. Werden, 97. Über die verschiedenen Positionen in der Bilderfrage zur Zeit des Ikonoklasmus ebd., 91–110 und DERS., *Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis*, 132–145.

⁵⁵ S. z. B. seine Erwähnung der Justinian/Maximian- und Theodoramosaiken in S. Vitale: AGNELLUS, *Bischofsbuch I*, 318, Zeile 9–11, des musivischen Ursus-Bildes an der Apsiswand von S. Apollinare in Classe: ebd., 138 Zeile 5–7, der beiden Bilder Bischofs Johannes II., des Vorgängers von Bischof Petrus I. Chrysologus, in Sant’Agata und in der Ursiana: ebd., 220, Zeile 1–10 u. a. m.

⁵⁶ PLATON, „Sophistes“, 278–304 (233d–241b) stellt fest, dass die Hervorbringungen der Bildnerie als einer nachahmenden Kunst von dem Nachgeahmten grundsätzlich verschieden sind. Agnellus setzt die Unterscheidung zwischen dem Abbild und dem, was es abbildet, voraus, zielt aber auf etwas Bestimmtes ab.

⁵⁷ DEICHMANN, *Ravenna II/2*, 245.

⁵⁸ MICHAEL, *Apsismosaik*, 222.

⁵⁹ Zur Position dieses Bischofsbildes „im Zentrum der Apsiswand, vielleicht relativ niedrig“ s. NAUERTH, *Agnellus von Ravenna*, 29.

⁶⁰ MURATORI (ed.), *Rerum Italicarum scriptores I*, 2, 571aA.

⁶¹ Davon war die Forschung bisher ausnahmslos ausgegangen: DEICHMANN, *Ravenna I*, 156: „[...] war ein Bischof dargestellt [...] er stand betend bei einem Altar [...]“, DERS., *Ravenna II/1*, 120: „Die außergewöhnliche Darstellung eines Bischofs am Altare in Orans-Stellung bei der Erscheinung eines Engels [...]“; NAUERTH, *Agnellus von Ravenna*, 30: „Offensichtlich handelt es sich um eine Vollfigur des Bischofs und des Engels. Seinem Charakter nach ist es freilich kein Portrait, sondern eine Konsekrationsszene, wie die Worte *extensis manibus quasi missas canit, et hostia super altare posita est* bezeugen: Der Engel blickte wohl auf den Altar und der Bischof feierte die Messe“; ENGEMANN, „Die religiöse Herrscherfunktion“, 353: „[...] war das Bild eines Bischofs zu sehen, der im Beisein eines Engels betend am eucharistischen Altar stand“; N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125: „[...] stand auf einem Mosaik im Gewände der Apsis, über dem Bischofsthron, in S. Giovanni Evangelista (um 426), Ravenna, ein Bischof mit erhobenen Händen am Altar, auf dem eucharistisches Brot lag“, ebenso NORBERT ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 172 Anm. 10: „[...] Bild eines Bischofs mit erhobenen Händen am Altar, auf dem eucharistisches Brot lag, [...]“ und FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 36: „Entscheidend in unserem Zusammenhang ist aber, dass an der unteren Apsiswand direkt hinter der Kathedra

Evangelista zeigte nicht etwa einen Priester vor dem Altar,⁶² sondern den Titelheiligen in pontificaler Gewandung und mit dem Orantengestus sowie über ihm einen Engel und die Hand Gottes. Das Bild dieses Engels, von dem Agnellus nicht sagt, ob es ganzfigurig war oder ein Brustbild,⁶³ war ebenfalls zum Altar hin orientiert (*in aspectu altaris*). Eine vergleichbare Anordnung von Orant und Engel, beide frontal, liegt im Matthäusbild des sog. Evangelists Ottos III. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4453 (Reichenau, um 1005)⁶⁴ fol. 25v (Abb. 7) vor. Ein Bild, das einen Engel und die Hand Gottes über einer die Bildmitte einnehmenden Figur zeigt, ist das Bild König Davids im Goldenen Psalter von St. Gallen (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 22 p. 2 (westfränkisch, um 883–888)).⁶⁵

Der Orantengestus des dargestellten Zelebranten, seine „schalenförmig erhobenen Hände“⁶⁶ erlauben keinen sicheren Schluss darauf, in welchem Augenblick bzw. in welcher Phase der Messe er gezeigt wurde. Der Priester erhebt seine Hände beim *Sursum corda* im Rahmen des einleitenden Dialogs zwischen Priester und Volk, der Bestandteil ältester christlicher Überlieferung ist,⁶⁷ und er verbleibt in dieser Haltung: „den Aufruf zur Erhebung der Herzen begleitet der Priester mit der Erhebung der Hände und diese bleiben von da an zur Orantenhaltung, zur Gebetshaltung der alten Kirche erhoben.“⁶⁸

dra, ein Bischof bei der Messfeier gezeigt wurde. [...] Dieser bemerkenswert genauen Beschreibung zufolge stand die Figur des Bischofs Petrus [...] frontal vor einem Altar, die Arme ausgebreitet und die Messe zelebrierend. [...] Im *Sanctuarium* von S. Giovanni wurde somit – zum ersten Mal in der Apsismalerei überhaupt – die Handlung der Messe bildlich wiederholt“. Besonders weitgehend ist die Interpretation von Christa Ihm, die den Bischof nicht nur vor einem Altar, sondern auch bei der Epiklese dargestellt sehen möchte: „Oberhalb der Kathedra erschien das Bild des damaligen Bischofs Petrus Chrysologus (425–449) bei der Epiklese vor einem Altar mit der Hostie“; IHM, *Programme*, 170. Zur Epiklese s. Anm. 79.

⁶² Dieses Motiv ist erst seit dem späten 8. Jahrhundert belegt; s. oben 1. Der Priester am Altar.

⁶³ Hingegen NAUERTH, *Agnellus von Ravenna*, 30: „Offensichtlich handelt es sich um eine Vollfigur des Bischofs und des Engels.“ Ebd., 21 meint Nauerth, der Ausdruck *imago* setze eine Vollfigur voraus. Dies ist nicht zwingend. Nicht nachvollziehbar ist auch das Raisonement von Tobias Frese, der in San Giovanni Evangelista eine Darstellung des *Angelus Domini* „in Form der Taube“ für möglich hält; FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 36.

⁶⁴ Zur Datierung der Handschrift siehe ULRICH KUDER, „Mittelalterliche Selbstminderungsriten“, 52–57. Der Engel im Clm 4453 fol. 25v ist Symbol Christi und des Evangelisten Matthäus, im Unterschied zu dem Engel im Apsisbild von S. Giovanni Evangelista. Die vier Apokalyptischen Wesen, Mensch, Löwe, Stier, Adler, sind sämtlich Christussymbole, stehen aber auch, in unterschiedlicher Verteilung, jeweils für einen der vier Evangelisten bzw. für ein Evangelium; ULRICH KUDER, „Evangelistensymbole“.

⁶⁵ ANTON VON EUW, *Die St. Galler Buchkunst* 2, Abb. 362 (Kat.-Nr. 98). Das von einem westfränkischen Illuminator geschaffene Bild wurde in St. Gallen mit einem „purpurfarbenen“ Hintergrund versehen.

⁶⁶ HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER, „Gesten/Gebärden, Liturgische“, 152.

⁶⁷ JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* 2, 133–134. KOHipp (Ende 2. Jh.) enthält das *Sursum corda*; BERNARD BOTTE, *La tradition apostolique*, 12 (Cap. 4).

⁶⁸ JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* 2, 137. Zum Erheben der Hände im byzantinischen Ritus beim Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας ebd. 137 Anm. 18. JOHANNES CHRYSOSTOMOS, „De coemeterio et de cruce“, 397–398 (zitiert bei LUDWIG AUGUSTIN HOPPE, *Die Epiklesis*, 32 Anm. 60, teilweise auch bei JOHANNES BRINKTRINE, „Entstehung der morgenländischen Epiklese“, 499): Τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; ὅταν ἐστήκη πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεὺς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανὸν (*manibus in caelum extensis*), καλῶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἄσθαι τῶν προκειμένων, πολλῆ ἡσυχία, πολλῆ σιγῆ· ὅταν διδῶ τὴν χάριν τὸ Πνεῦμα, ὅταν κατέλθῃ, ὅταν ἄψηται τῶν προκειμένων, ὅταν ἴδῃς τὸ πρόβατον ἐσφαγιασμένον καὶ ἀπρητισμένον, τότε θόρυβον, τότε παραχῆν, τότε φιλονεικίαν, τότε λοιδορίαν ἐπεισάγει; (Mensch, was tust du? Wenn der Priester vor dem Altar steht, die Hände ausgebreitet zum Himmel erhoben, den Heiligen Geist rufend, auf dass er komme und das Daliegende berühre, dann herrscht große Ruhe, vollkommene Stille. Wenn aber der Geist die Gnade verleiht, wenn er gekommen ist, wenn er das Daliegende berührt hat, wenn du siehst, dass das Lamm geschlachtet und bereitet wird, dann machst du Lärm und Unruhe, dann zankst und streitest du?) Der Priester breitet in der Messe bei bestimmten Gebeten die Arme aus: Die „altrömischen Teile der Messe (Orationen,

Der Engel des Herrn aber, der über dem Evangelisten Johannes, mit dem Blick auf den Altar, so tut, als nähme er die Gebete des Zelebranten entgegen (*angelus Domini [...] illius orationes suscipiens est depictus*),⁶⁹ lässt sich identifizieren. Es ist der Engel des Kanongebets *Supplices*⁷⁰ – und damit kann auch die in diesem Mosaik dargestellte Phase des eucharistischen Geschehens bestimmt werden:

*Supplices te rogamus omnipotens deus iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu diuinae maiestatis tuae ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione caelesti et gratia repleamur per christum dominum nostrum.*⁷¹

(Demütig bitten wir dich, allmächtiger Gott: Dein heiliger Engel möge dies zu deinem himmlischen Altar emportragen vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät. Lass uns alle, die wir an dem Altare teilhaben und das hochheilige Fleisch und Blut deines Sohnes empfangen, mit allem Gnadensegen des Himmels erfüllt werden durch Christus, unsern Herrn.)⁷²

Beide Engel, der des *Supplices* und der des Mosaiks von S. Giovanni Evangelista, werden als ‚Engel des Herrn‘ bezeichnet, beide sind Boten zwischen unten und oben und beide nehmen, was sie nach oben tragen, am Altar der Kirche in Empfang. Beide Engel wurden zur Zeit der Alten Kirche und des Frühmittelalters wörtlich genommen und nicht in einem übertragenen Sinne gedeutet, etwa als Symbole für den Heiligen Geist

Präfation und Kanon“ werden „mit ausgebreiteten Armen“ gesprochen; LUDWIG EISENHOFER, *Handbuch* 1, 264. Der Ruf des Priesters *Sursum corda* ist nach EVERETT FERGUSON, „The Liturgical Function“, 363 eine Aufforderung an die Gläubigen, wenn sie sitzen, aufzustehen und ihre Hände zum eucharistischen Gebet zu erheben. BALTHASAR FISCHER, „*Sursum corda*“, 29–30 hält diese Erklärung des *Sursum corda* für oberflächlich. Seiner Meinung nach ist dieser Ruf eine Aufforderung, „in die personale Beziehung zu“ Christus einzutreten. ROBERT F. TAFT, „The Dialogue before the Anaphora II“, 73 Anm. 119 und FRANZ JOSEPH DÖLGER, *Sol salutis*, 228–244 (§ 18. *Sursum corda* und der Aufblick zum Himmel) verzeichnen zahlreiche frühe Belege für die christliche Gebetshaltung ‚stehend, die Hände und Augen zum Himmel erhoben‘. Diese alte Gebetshaltung mit erhobenen Händen (vgl. I Tim 2,8: *ἐπαινοῦντας ὁσίους χεῖρας*) lässt sich bis in die Religion Babylons zurückverfolgen; DÖLGER, *Sol salutis* 239 Anm. 5. Verschiedentlich wird auf eine spezifisch christliche Variante dieser Gebetshaltung abgehoben, nämlich auf beim Beten „mehr wagrecht“ gehaltene Arme, „um dadurch das Kreuz Christi nachzuahmen“; DÖLGER, *Sol salutis*, 244). Dazu TERTULLIAN, *De oratione*, 242, Zeile 6–8 (Cap. 14): *Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus et, Dominica passione modula<ta>, tum et orantes confitemur Christo* (Wir aber erheben sie [unsere Hände] nicht nur, wir breiten sie auch aus, und, da sie so die Haltung des am Kreuz leidenden Herrn nachbilden, preisen wir dann auch, wenn wir beten, Christus). Hinweis auf diese Stelle bei DÖLGER, *Sol salutis*, 244; zur Sache JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* 2, 173. Vgl. auch KOHIPP Cap. 4 (über Christus): *„Ut compleret tuam voluntatem et populum tibi faceret, extendit manus suas cum pateretur, ut patientes liberaret qui in te speraverunt“*; BOTTE, *La tradition apostolique*, 14 [E].

⁶⁹ FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 41: „Die Engelsdarstellung in der Apsis von S. Giovanni legt die Szenerie keinesfalls auf einen einzelnen Moment in der Messe fest.“ Jedenfalls erscheint ein Engel nur an einer einzigen Stelle des römischen Messkanons, im Kanongebet *Supplices*.

⁷⁰ Auch FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 40 zitiert in seinen Ausführungen zu dem Engel von S. Giovanni Evangelista das *Supplices*, erklärt dann aber (ebd., 41): „Die Engelsdarstellung in der Apsis von S. Giovanni legt die Szenerie keinesfalls auf einen einzelnen Moment in der Messe fest.“ Indem er den Engel mit jedweden Handlungen in Zusammenhang bringt, die im Kontext sämtlicher Liturgien – östlicher wie westlicher, alter wie neuer – mehrere Engel bzw. Engelsscharen „begleiten bzw. übernehmen“ (ebd., 40), verzichtet Frese auf eine Antwort auf die Frage nach der Funktion und der Bedeutung des dargestellten Engels.

⁷¹ BERNARD BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine*, 42.

⁷² Übersetzung nach JOHANNES BRINKTRINE, *Die heilige Messe*, 215, der jedoch ‚haec‘ nicht mit ‚dies‘, sondern mit ‚dieses Opfer‘ übersetzt.

oder den Logos.⁷³ Erst im 12. Jahrhundert kommt eine Interpretation auf, die den Engel des Kanongebets als Christus versteht.⁷⁴

Das *Supplices* bildet den Abschluss des dritten, mittleren Teils des Kanons, der aus fünf Teilen besteht.⁷⁵ Vielmals wurde erörtert, ob dieser zentrale Teil als Konsekration zu verstehen ist oder ob er nur die an Gott gerichtete Konsekurationsbitte oder die Bitte um Annahme des Opfers oder der (konsekrierten oder noch nicht konsekrierten) Gaben enthält. Bei dieser Fragestellung bleibt jedoch unberücksichtigt, dass man in „der Frühkirche [...] allgemein dem Eucharistiegebet in seiner Gesamtheit und nicht einem bestimmten Teil davon konsekratorische Kraft zugeschrieben“ hat.⁷⁶ Was der Engel des *Supplices* zu Gottes himmlischem Altar bringt, wird davor im Kanongebet *Unde et memores*, aufgeführt: eingedenk des Leidens Christi, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt werden „deiner erhabenen Majestät von deinen Geschenken und Gaben“ (*praeclari maiestati tuae de tuis donis ac datis*) „das heilige Brot des ewigen Lebens und der Kelch des immerwährenden Heiles“ dargebracht.⁷⁷ Was der Engel des Mosaiks in Händen hielt, sagen die Quellen nicht. Vermutlich war es dem Mosaik nicht zu entnehmen, vielleicht, weil die Hände dieses Engels leer waren. Die Quellen enthalten auch keinen Hinweis darauf, dass dieses Mosaik eine Epiklese (und zwar weder eine Epiklese als Herabrufung des hl. Geistes auf die eucharistischen Gaben noch, nach der Definition Odo Casels, eine „Epiklese“ im engeren Sinne, als Bitte um Herabsendung des hl. Geistes auf die Gaben und um die Wandlung des Brotes zum Leibe und des Weins zum Blute Christi)⁷⁸ dargestellt haben könnte.⁷⁹

⁷³ Zur Logos-Epiklese s. ODO CASEL, „Zur Epiklese“, 101, KLAUS GAMBER, „Christus- und Geist-Epiklese“, 133. FRANZ JOSEPH DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ* 1, 68–87 verweist auf die „Logosepiklese in der Taufwasserweihe“. Sein Versuch, aus ihr den Charakter des Fischesymbols als Christussymbol abzuleiten, wird von CHARLES RUFUS MOREY, „The Origin of the Fish-Symbol. III“, 409–410 zurecht zurückgewiesen.

⁷⁴ BERNARD BOTTE, „L'ange du sacrifice“, 220.

⁷⁵ S. „die äußere Gliederung des Kanons“ bei BRINKTRINE, *Die heilige Messe*, 238.

⁷⁶ GAMBER, „Christus- und Geist-Epiklese“, 133. Im christlichen Altertum empfand man „das ganze Hochgebet als konsekratorisch“; ODO CASEL, „(Rezension von:) Atchley, *On the Epiclesis*“, 447. Ausführlich belegt wird dies bei BURKHARD NEUNHEUSER, „Das Eucharistische Hochgebet“ (mit weiterer Literatur). In Ost und West war „dem kirchlichen Bewußtsein eine Suche nach ‚sakramentsvollziehenden‘ Formeln und nach dem genauen Augenblick der Gabenwandlung fremd“; KIPRIAN KERN, *Evcharistija*, 285, zitiert nach ROBERT HOTZ, *Sakramente*, 262. Ferner ODO CASEL, „(Rezension von:) Brinktrine, ‚De epiclesi eucharistica‘“, 136: „Die ganze Eucharistia (oder Epiklese) wirkt und heiligt. Vom 4. Jh. ab tritt eine schärfere Redeweise ein; nun wird klar die Bitte ausgesprochen, der Geist möge Brot und Wein zu Leib und Blut *machen* [...]. Aber auch hier ist noch der ganze Kanon Konsekurationsformel.“

⁷⁷ Nicht stichhaltig ist das Argument von HANS-CHRISTIAN SERAPHIM, *Von der Darbringung*, 3, „daß nach Wortlaut und grammatikalischem Zusammenhang das Objekt von *Supplices* kein anderes sein kann als die *hostia* in *Unde-et-memores*.“ Ihm ist entgangen, dass ‚*haec*‘ (Nominativ) in ‚*Supplices te rogamus omnipotens deus iube haec perferri*‘ kein Femininum singularis sein und daher auch nicht auf ‚*hostia*‘ bezogen werden kann. Vielmehr muss hier ‚*haec*‘, wie ‚*quae*‘ im vorausgehenden, ‚*Supra quae*‘, ebenfalls Neutrum plural sein. Der „Gebetszusammenhang“ der drei Gebete *Unde et memores*, *Supra quae* und *Supplices* wird nicht „durch das gemeinsame Objekt, die *hostia*, verbürgt“ (anders SERAPHIM, *Von der Darbringung*, 2).

⁷⁸ CASEL, „Zur Epiklese“, 101. Bei CASEL, „(Rezension von:) Brinktrine, ‚De epiclesi eucharistica‘“, 136 wird die ‚Epiklese im engeren Sinne‘ als ‚Epiklese im strengeren Sinne‘ bezeichnet. Leider bleibt in der neueren Literatur zum Thema, etwa bei JOHN H. MCKENNA, „Eucharistic Prayer: Epiclesis“ die sinnvolle Unterscheidung zwischen ‚Epiklese im engeren bzw. strengeren Sinne‘ und ‚Epiklese im weiten Sinn‘ unberücksichtigt, was nicht zur Klärung des Sachverhalts und seiner Entwicklung im Osten und im Westen beiträgt.

⁷⁹ IHM, *Programme*, 170 meint, der Zelebrant des Mosaiks sei bei der Epiklese dargestellt (s. o. Anm. 61), eine These, die FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 41 zu Recht ablehnt. Es ist in unserem Zusammenhang

Agnellus, wohl angeregt durch Apk 8,3, ließ den Engel die Gebete des Liturgen nach oben zu Gott tragen. In Apk 8,3 nämlich ist von einem vergleichbaren Engel, von dem „anderen Engel“ (ἄλλος ἄγγελος) die Rede, der kam „und mit einem goldenen Rauchfass vor dem Altar stand und dem viel Räucherwerk gegeben war, damit er von den Gebeten aller Heiligen gebe auf den goldenen Altar vor dem Thron Gottes“. Was Agnellus sehen konnte, ist von seiner Interpretation des von ihm Gesehenen zu unterscheiden. Eigenwillig war seine Interpretation des dargestellten Zelebranten, in dem er nicht Johannes den Evangelisten, sondern Petrus Chrysologus sah. Nicht weniger überraschend ist, dass er zum Mosaikengel nicht notiert, dieser trage offenbar die eucharistischen Gaben empor. Wenn jedoch sein Zeitgenosse Paschasius Radbertus weiss, dass der Engel des Messkanons Gott *vota et munera*, also Gebete und Gaben, in dieser Reihenfolge, darbringt, so hat er die nämliche Intention.⁸⁰

Gewiss kommen auch sonst, abgesehen von dem Engel der *Supplices te rogamus*-Bitte, Engel in Kanontexten vor. So wird Christus im Oblationsgebet *Gratias tibi referimus deus*

nicht möglich, in angemessener Ausführlichkeit und Präzision auf die Kontroverse „de forma sacramentali ss. Eucharistiae“ einzugehen, die nach den Worten von JOHANNES BRINKTRINE, „De epiclesi eucharistica“, 9 zwischen der katholischen Kirche und den vom Heiligen Stuhl getrennten Kirchen des Ostens seit vielen Jahrhunderten geführt wird, und die mit dem Streit über Epiklese und Wandlung zusammenfällt. Wie wies sei auf die Darstellungen von HOTZ, *Sakramente*, 222–265, CASEL, „Zur Epiklese“ und GAMBER, „Christus- und Geist-Epiklese“. Im Unterschied zu fast allen östlichen Liturgien kennt die römische Messe keine Bitteepiklese um Transsubstantiation: „Daß auch die römische Messe einmal eine Heilig-Geist-Epiklese als Wandlungsbitte besessen habe, dafür fehlt in den Urkunden der römischen Liturgie jede sichere Spur“; JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* 2, 236. J. A. Hoppe wollte jedoch 1864 in einer umfangreichen Darlegung das Vorhandensein einer Epiklese im römischen Messkanon nachweisen und meinte, die in der „römischen Kanonation ‚Supplices‘“ enthaltene „Bitte um die Hinaufnahme der munera des Brodes und Weines *in sublime altare*“ sei „die Bitte um Consecration“ (HOPPE, *Die Epiklesis*, 149). Demgegenüber konnte Joseph Kössing in seiner glänzenden Besprechung dieses Buches auf verschiedene Fehleinschätzungen Hoppes, vor allem aber auf eine fragwürdige Voraussetzung hinweisen, von der dieser sich leiten ließ: „Die Hypothese, es müsse die römische Liturgie mit den Liturgien der ‚gleich apostolischen Kirchen des Morgenlandes‘ genau übereinstimmen, diene als Leitstern“; JOSEPH KÖSSING, „(Rezension von:) Hoppe, *Die Epiklesis*“, 321. Inzwischen haben manche Liturgiewissenschaftler Prämissen wie die, von denen Hoppe ausging, aufgegeben und möchten Gemeinsamkeiten der Liturgie nicht als „Restbestand gemeinsamen Erbes, sondern“ als „Ergebnis ökumenischer Kontakte“ erklären; GEORG KRETSCHMAR, „Abendmahlsfeier I. Alte Kirche“, 245. ROBERT F. TAFT, „The Dialogue before the Anaphora I“, 300–301 hingegen versucht, Unterschiede und Ähnlichkeiten der Liturgie aufgrund späterer lokaler Entwicklungen, die von einer einstmaligen gemeinsamen Tradition ausgingen, zu erklären. Der Versuch von KARL WEICKUM, *Das heilige Meßopfer*, 459–463, in einer einzigen, sich über mehrere Seiten hinziehenden Anmerkung die Positionen von Hoppe und Kössing zu verbinden, ist in sich nicht widerspruchsfrei. BOTTE, „L’ange du sacrifice“, bes. 210–211 hat sich kritisch mit der von Hoppe und Dom Paul Cagin vertretenen These auseinandergesetzt, der Engel des *Supplices* sei der Heilige Geist und dieses Gebet sei eine Epiklese. Auch verwirft er die Auffassung, dieser Engel sei Christus; s. auch BERNARD BOTTE, „L’ange du sacrifice et l’épiclese“, 286, 292 und BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine*, 66–67.

⁸⁰ PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini* XII (CChr.CM 16, 79 Zeile 73–78): *Ceterum sacerdos quia uices Christi uisibili specie inter Deum et populum agere uidetur, infert per manus angeli uota populi ad Deum et refert. Vota quidem offert et munera, refert autem impetrata per corpus et sanguinem et distribuit singulis, non quantum uisus exterior praebet, sed quantum fides capit.* (Außerdem: weil der Priester statt Christus in sichtbarer Gestalt zwischen Gott und dem Volk tätig zu sein scheint, bringt er durch die Hände des Engels die Gebete des Volkes zu Gott und er bringt sie zurück. Er opfert ja die Gebete und die Gaben, er bringt das durch den Leib und das Blut Erlangte zurück und teilt es den Einzelnen aus, nicht, sofern die äußere Erscheinung es sehen lässt, sondern, sofern es der Glaube empfängt.) Hinweis auf diese Stelle bei HANS-CHRISTIAN SERAPHIM, *Nicht der Leib*, 136 Anm. 20.

der lateinischen Fassung von KOHipp 4 als *angelus tuae uoluntatis* bezeichnet.⁸¹ Mit dem Engel in S. Giovanni Evangelista konnte jedoch nicht Christus gemeint sein. Denn diese Engelsdarstellung wäre dann als Christus kenntlich gewesen und von ihren Beschreibern als solcher identifiziert worden. Sonst aber sind es stets mehrere Engel, die bestimmte Aufgaben übernehmen, nicht nur ein einziger wie in S. Giovanni Evangelista. Einen die eucharistischen Gaben nach oben vermittelnden einzelnen Engel kennen die Liturgien des Ostens nicht.⁸² Auch in der von allen Forschern, mit Ausnahme Klaus Gammers,⁸³ Ambrosius zugeschriebenen Schrift ‚De sacramentis‘ bringen mehrere Engel die Opfergaben von dem unteren, irdischen Altar, hinauf zum Altar Gottes.⁸⁴ Dass in S. Giovanni Evangelista *pars pro toto* ein einziger Engel anstelle eines Engelschwarms dargestellt wäre, ist unwahrscheinlich.

Doch nicht nur, wie dargelegt, weil der Engel in der Apsis von S. Giovanni Evangelista nur der Engel des *Supplices* des römischen Messkanons gewesen sein kann, auch aus historischen Gründen dürfte die Messe, die der im Mosaik dargestellte Evangelist Johannes zu feiern scheint, keine andere als die römische gewesen sein. Denn „Bischof Petrus Chrysologus“, den wir als *spiritus rector* dieses Bildprogramms vermuten dürfen, erkannte den „Primat des Bischofs von Rom ausdrücklich an.“⁸⁵ Er war um 433 von Papst Sixtus III. (Pontifikat 432–440) zum Erzbischof von Ravenna geweiht worden⁸⁶ und stand in enger Verbindung zu Papst Leo I. dem Großen (Pontifikat 440–461).⁸⁷ Zur Anerkennung des römischen Primats gehörte auch die Übernahme des römischen Messkanons.⁸⁸

⁸¹ Lateinische Fassung der KOHipp; WALTER HOWARD FRERE, *Primitive Consecration Prayer*, 23 (Nr. 13), BOTTE, *La tradition apostolique*, 12 Zeile 19.

⁸² In den bei BERNARD BOTTE, „L'Épiclese dans les liturgies syriennes“ analysierten syrischen Liturgien kommt ein Engel, der dem des *Supplices* des römischen Messkanons entspräche, ebenso wenig vor wie in KOHipp; s. dazu BOTTE, *La tradition apostolique* und DERS., „L'Épiclese de l'Anaphore d'Hippolyte“. Auch das Zitat aus der alexandrinischen Markus-Liturgie (FRANK EDWARD BRIGHTMAN (ed.), *Liturgies* 129 Zeile 20–23) bei FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 40 Anm. 81 vermag einen solchen einzelnen (Erz)engel nicht zu belegen, denn die Wendung διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας entspricht dem *per manus angelorum tuorum* in der Schrift ‚De sacramentis‘ und ist daher mit, durch den Dienst deiner Erzengel‘ zu übersetzen. Zur Entsprechung zwischen der Markus-Anaphora und ‚De sacramentis‘ s. GAMBER, „Eucharistiegebet“, 60–62. FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 40 verwischt mit dem Satz: „Ähnlich lautende Bitten um englische Aufnahme bzw. göttliche Annahme der Opfergaben lassen sich in den gallikanischen, mozarabischen und byzantinischen Liturgien gleichermaßen nachweisen“ den Unterschied zwischen einem und mehreren Engeln sowie die Unterschiede zwischen den Aufgaben, die sie im Rahmen der verschiedenen Liturgien wahrnehmen, was zur Folge hat, dass Frese den in der Apsis von S. Giovanni Evangelista dargestellten Engel aufgrund liturgischer Texte nicht identifizieren kann.

⁸³ KLAUS GAMBER, *Sakramentarstudien*, 136 möchte die Entstehung der Schrift ‚De sacramentis‘ „in der frühen nordafrikanischen Kirche“ wahrscheinlich machen. Er denkt an Nicetas von Remesia. S. ferner GAMBER, *Autorschaft von De sacramentis* sowie GAMBER, „Eucharistiegebet“, 55–62. Zur Kritik an Gammers Darstellung zusammenfassend Josef Schmitz in der Einleitung zu seiner Edition von AMBROSIIUS, *De sacramentis*, 8–9. Auch HUN SIK HWANG, *Die Eucharistielehre des Ambrosius von Mailand*, 38–40 geht, sich auf Schmitz berufend, für ‚De sacramentis‘ von der Autorschaft des Ambrosius von Mailand aus.

⁸⁴ Die Stelle ist zitiert bei JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* 1, 67 und GAMBER, „Eucharistiegebet“, 56.

⁸⁵ FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 37 Anm. 63. Erhalten ist ein Antwortschreiben von Petrus Chrysologus an den monophysitischen Mönch Eutyches (370/378– bald nach 454), das seine positive Einstellung zum Primat des Bischofs von Rom zeigt; MARIANNE PIEKARSKI, „Petrus Chrysologus“, 117.

⁸⁶ GOTTFRIED BÖHMER, *Petrus Chrysologus*, 3.

⁸⁷ BÖHMER, *Petrus Chrysologus*, 4, PIEKARSKI, „Petrus Chrysologus“, 117. FRANZ JOSEPH PETERS, *Petrus Chrysologus*, 9 urteilt über Petrus Chrysologus: „Eines Geistes und Eifers mit dem großen Leo“.

⁸⁸ Der römische Messkanon, nach FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 40 Anm. 79 seit dem 6. Jahrhundert für Ravenna nachweisbar, muss dort jedoch bereits zur Zeit Galla Placidias in Gebrauch gewesen sein.

2.4. Die beiden Gaben darbringenden Kaiserpaare

Zu Seiten des zelebrierenden Titelheiligen und des Engels über ihm befand sich an der Apsiswand je ein Kaiserpaar: rechts von Johannes dem Evangelisten, somit auf der ehrenvolleren, besseren Seite, Arkadius und Eudoxia, links Theodosius II. und Eudocia.⁸⁹ Damit waren der Halbbruder Galla Placidias, Arkadius, 395–408 oströmischer Kaiser, und dessen zur Zeit des Baus von S. Giovanni Evangelista regierender Sohn und Nachfolger Theodosius II., 408–450 oströmischer Kaiser, jeweils mit ihren Gemahlinnen bildlich vergegenwärtigt. Die Hervorhebung von Arkadius-Eudoxia gegenüber Theodosius II.-Eudocia verdankt sich der Auftraggeberin: Galla Placidias Ansprüche und die ihres Sohnes Valentinian sind in ihrer Abstammung bzw. darin begründet, dass sie, ebenso wie ihr Halbbruder Arkadius, Kaiser Theodosius I. zum Vater hatte.

Die Inschrift über den Häuptern der Kaiser und ihrer Gemahlinnen (*super capita imperatorum et augustarum*)⁹⁰ ist in zwei Versionen überliefert; nach Agnellus:

*Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis, a templo⁹¹ tuo Ierusalem tibi offerent reges munera.*⁹²

nach Girolamo Rossi:

*Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis; a templo sancto tuo, quod est in Hierusalem, tibi offerent Reges munera.*⁹³

Die Inschrift ist ein Zitat aus Ps 67,29–30 LXX:

⁽²⁹⁾ *confirma hoc Deus quod operatus es nobis* ⁽³⁰⁾ *a templo tuo in Hierusalem tibi adferent* (Variante: *offerent*) *reges munera.*

In der von Agnellus gebotenen Version ist die Präposition *in* vor *Ierusalem* weggelassen. *Ierusalem* wurde damit zur Apposition von *templo tuo*. In diesem Sinne werden in Augustins Kommentar zu Ps 67,30 Gottes Tempel und Jerusalem miteinander identifiziert: *Ierusalem, quae est libera mater nostra,*⁹⁴ *quia et ipsa est templum sanctum tuum.*⁹⁵ Das Original der Inschrift ist zerstört und der überlieferte Buchstabenbestand mit Unsicherheiten belastet. Abgesehen von der Frage: mit *in* oder ohne *in* vor *Ierusalem*, sind zwei verschiedene Übersetzungen möglich, je nachdem, ob man eine Zäsur zwischen *nobis* und *a templo* oder eine zwischen *Ierusalem* und *tibi* annimmt. Im ersten Fall ergibt sich:

„Bestätige Gott, was du an uns getan hast. Könige bringen dir Gaben dar um deines Tempels, um Jerusalems willen.“

Im zweiten Fall:

„Bestätige, Gott, was du an uns getan hast, um deines Tempels, um Jerusalems willen. Könige bringen dir Gaben dar.“

⁸⁹ IHM, *Programme*, 170, DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 123.

⁹⁰ AGNELLUS, *Bischofsbuch* I, 216 Zeile 3–4; vgl. RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 86: *Augustorum Augustarumque imaginibus sic erat inscriptum: Confirma [...].*

⁹¹ Wohl beim Abschreiben verlesen oder verhört für *templo*.

⁹² AGNELLUS, *Bischofsbuch* I, 216 Zeile 4–6.

⁹³ RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 86, ebenso IHM, *Programme*, 170.

⁹⁴ Gal 4,26.

⁹⁵ AUGUSTINUS, *Enarrationes*, 895 (38 Zeile 2–3; zu Ps LXVII,30.31).

Die neueste Edition und Übersetzung des ‚Bischofsbuchs‘ von Agnellus durch Claudia Nauwerth geht von der ersten Möglichkeit aus.⁹⁶ Da jedoch der mit dem Bau von S. Giovanni Evangelista etwa gleichzeitige Kommentar von Theodoretos von Kyros zu Ps 67,29–30 die zweite zugrunde legt,⁹⁷ sollte auch sie in Betracht gezogen werden. Theodoret bezieht sich zu Ps 67,30 auf Symmachus und auf Gal 4,26:

„Bestätige, sagt er [Symmachus], deine uns erwiesene Gnade, um deines Tempels willen, den du aus uns heraus emporgehoben hast, den du gesetzt hast über alle Herrschaft, Macht und Gewalt und über alle Namen, die genannt werden, nicht nur in der gegenwärtigen Zeit, sondern auch in der künftigen. Jerusalem nämlich heißt die Stadt, die droben ist, von der der selige Paulus sagt: ‚Aber das Jerusalem, das droben ist, ist frei; das ist unser aller Mutter‘ [Gal 4,26].“⁹⁸

Die Könige von Ps 67 LXX, die Gott Gaben bringen (*adferent reges munera*), kommen aus der Ferne (*ex Aegypto Aethiopia*; Ps 67,32 LXX) wie die *reges Tharsis* und die *reges Arabum* von Ps 71,10 LXX und wie die Heiden und Könige von Jes 60,6. Sie alle wurden als Präfigurationen der Weisen aus dem Orient von Mt 2 verstanden. Diese brachten dem neugeborenen König der Juden „Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhe“ (*obtulerunt ei munera, aurum, thus, et myrrham*; Mt 2,11). Als Zitat aus Ps 67,29–30 LXX schafft die *Confirmatio hoc Deus*-Inscription eine Verbindung zwischen den von fern, aus dem Osten gekommenen Weisen, die dem Christuskind Gaben darbrachten, und der Kaiserin Galla Placidia und ihren Kindern, die, aus Konstantinopel übers Meer gefahren waren und die mit dem Bau der Kirche ihr Gelübde erfüllten, sowie den Kaisern Arkadius und Theodosius II. und ihren Gemahlinnen, die, wenn wir dies der über ihren Häuptern verlaufenden Inschrift entnehmen dürfen, Gaben darbringend auf der Apsiswand dargestellt waren.

Agnellus verrät nicht, welche Gaben die beiden Kaiserpaare zur Rechten und zur Linken Johannes des Evangelisten und des Engels in Händen hielten. Möglicherweise waren es, wie bei Justinian I. und Theodora in S. Vitale (Abb. 79, 80), liturgische Geräte.⁹⁹ Die Kaiserpaare wären dann mit ihren Gaben sowohl auf den Altar wie auch auf den über ihnen thronenden Christus hin ausgerichtet und durch diesen doppelten Bezug, wie Justinian I. und Theodora in S. Vitale, in den Altarraum und sein Bildprogramm eingebunden gewesen.¹⁰⁰ Dass diese Darstellung dazu diene, ein bestimmtes vergangenes Ereignis festzuhalten, kann ausgeschlossen werden, denn die Kaiserpaare haben Ravenna nie besucht und Arkadius und Eudoxia waren bereits verstorben, als die Kirche gebaut wurde. *In effigie* aber nahmen sie an der Eucharistiefeyer teil.

⁹⁶ AGNELLUS, *Bischofsbuch* I, 216 (Zeile 4–6) und 217 (Übersetzung).

⁹⁷ THEODORETOS VON KYROS, „Interpretatio in Psalmos“, 1394C/1396A (zu Ps 67,29–30).

⁹⁸ Übersetzt nach THEODORETOS, „Interpretatio in Psalmos“, 1396A (zu Ps 67,29–30).

⁹⁹ N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125: „[...] seitlich brachten Theodosius II u. Eudokia bzw. Arcadius u. Eudoxia, als das verstorbene und das aktuelle Kaiserpaar des Ostens, Gaben, vielleicht liturgische Geräte“.

¹⁰⁰ Es ist verfehlt, in S. Vitale den Bezug des Herrscherpaars auf den Altar der Kirche gegen den auf den himmlischen Empfänger ihrer Gaben auszuspielen. Dies gilt auch für die Herrscherpaare in S. Giovanni Evangelista. Zu Unrecht meint SERGIO BETTINI, „Quadri di consacrazione“, 153, die beiden Wandmosaiken mit Justinian I. und Theodora seien inhaltlich und stilistisch von der gesamten restlichen Dekoration des Presbyteriums von S. Vitale getrennt. Wie sehr diese Bilder mit dem des in der Apsiswölbung thronenden Christus zusammenhängen, zeigt sich unter anderem daran, dass Bischof Maxentius nicht auf dem Ehrenplatz zur Rechten, sondern zur Linken des Kaisers steht. Denn dies erklärt sich allein dadurch, dass Maxentius dadurch Christus näher gerückt ist. Zur Auseinandersetzung mit Bettini vgl. auch ENGEMANN, „Die religiöse Herrscherfunktion“, 351.

Wenn Galla Placidia für sich und für ihre in Text und Bild an der Apsiswand von S. Giovanni Evangelista versammelte Verwandtschaft Gott um die Bestätigung (*confirmatio*) der Gnade bittet, die er ihr und den Ihren in Seenot geschenkt hat, dann bittet sie damit um den künftigen Einlass in das himmlische Jerusalem, das zugleich ein künftiges ist, und, darüber hinaus, sichert sie sich und den Ihren mit der Aktion des Baus dieser Kirche ein Anrecht auf das Eingehen in die himmlische Stadt. In Apk 21,2–27 wird diese ausführlicher beschrieben und auch über den Tempel findet sich dort eine erhellende Aussage: Johannes sieht die heilige Stadt Jerusalem, die „der auf dem Thron sitzt“ (V. 5), verheißt, aus dem Himmel hernieder fahren (V. 2 und 10), die Stadt, in der der Tod nicht mehr sein wird (V. 4) und in der „dem Durstigen gegeben wird von dem Brunnen des lebendigen Wassers umsonst“ (V. 6). „Ich sah keinen Tempel darin, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel und das Lamm“ (V. 22). Der Sinn der an Gott gerichteten Bitte um Bestätigung des Guten, das er an den Seinen getan hat, um seines Tempels, um Jerusalems willen, klärt sich, wenn ihr diese Identifikation von Apk 21,22 zugrunde gelegt wird: Um des Tempels, das heißt, um des Lammes, um Christi und seines Opfertodes willen, um Jerusalems, des Ortes seines Todes und seiner Auferstehung willen¹⁰¹ möge Gott seinen Gnadenerweis bestätigen. Damit wird Gottes Wirken in der Vergangenheit angesprochen, das über die Errettung aus Seenot hinausgeht. Die Bitte um Bestätigung richtet sich auf die endzeitliche Parusie des Herrn, zugleich aber auf seine Gegenwart im eucharistischen Mahl.¹⁰² Sie erfährt eine Antwort: Christus hält das geöffnete Buch in der Hand, dessen Seiten in den Kirchenraum strahlen. Darin stehen die Worte der Seligpreisung: *Beati misericordes, quoniam miserebitur Deus.*

2.5. Die Eucharistie und der Zusammenhang der Bilder und der Inschriften

Christus ist in dieser Apsis dargestellt als der Ewige, der im eucharistischen Mahl Gegenwärtige und als der Zukünftige, der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten. Yves Christes Unterscheidung zwischen gegenwärtiger und endzeitlicher Eschatologie¹⁰³ bzw. zwischen „eschatologisch (eschatologique) im Sinne zeitloser Theophanie und parusiebezogen (parousiaque) im Sinne endzeitlicher, mit dem secundus adventus Christi zusammenhängender Theophanie“¹⁰⁴, methodisch sinnvoll scheinend, greift bei einem Bildwerk wie dem von S. Giovanni Evangelista nicht. Bildlich vergegenwärtigt wird Christus hier nicht nur als der Ewige und der Gegenwärtige, sondern auch als der Kommende. Die Letzten Dinge, Gericht und Heil, werden vor Augen gestellt durch die sieben Leuchter (*septemque candelabra*)¹⁰⁵ nach Apk 1,12; 2,1; 13,20 und durch den das Buch in Empfang nehmenden Johannes (Apk 10,8–10) im Triumphbogen, nicht zuletzt aber durch die versiegelten Bücher, die den thronenden Christus in der Apsiskalotte umgeben.

¹⁰¹ Jerusalem war als Ort der Kreuzigung und Auferstehung Christi in altkirchlicher Zeit im Bewusstsein; GEORG KRETSCHMAR, „Festkalender“.

¹⁰² Die Eucharistiefeyer war seit ihren Anfängen mit der eschatologischen Erwartung verbunden; s. dazu die Beobachtungen bei GAMBER, „Christus- und Geistesepiklese“, 136 und den Beitrag von KARL OLAV SANDNES, „Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew“ im vorliegenden Tagungsband.

¹⁰³ YVES CHRISTE, „Gegenwärtige und endzeitliche Eschatologie“.

¹⁰⁴ So fasst JOSEF ENGEMANN, „Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen“, 129 Christes Unterscheidung zusammen, nicht ohne einzuwenden, dass damals „nicht so genau unterschieden wurde, ob ein Bildmotiv nun in Apc. 4/5 oder 20, 11/21 vorkommt“.

¹⁰⁵ RUBEUS (ROSSI), *Historiarum Ravennatum libri*, 85.

Das Mosaik in der Apsis von S. Giovanni Evangelista in Ravenna gilt der Forschung als eines der wenigen nicht-symbolischen Eucharistiebilder, und zwar innerhalb des von uns ins Auge gefassten Zeitraums als das einzige sichere.¹⁰⁶ Obwohl die untereinander verschränkten Bilder und Inschriften dieses Apsisprogramms auf den Altar der Kirche und auf die Eucharistiefeyer bezogen sind, wird doch im Sanctuarium von S. Giovanni, wie unsere Untersuchung ergab, mit dem Bild des zelebrierenden Evangelisten Johannes und des Engels sowie der Hand Gottes über ihm die Handlung der Messe nicht bildlich wiederholt.¹⁰⁷ Für sich genommen, ist dieses Bild kein ‚direktes Eucharistie-Bild‘¹⁰⁸, weil ihm der Altar fehlt. Nicht das Bild eines Altars, sondern die Oransgebärde des mosaizierten Liturgen, sein Zugewandtsein zum Altar der Kirche veranlassten den Chronisten Agnellus zu der Beschreibung, der Dargestellte feiere gleichsam die Messe. Dass ein solches Bild, zur Ausstattung eines so prominenten Baus wie S. Giovanni Evangelista gehörig, weder Vorläufer noch Nachfolger gehabt haben sollte, wäre verwunderlich. Es steht in der Tat nicht „völlig isoliert“¹⁰⁹ denn die Haltung des Evangelisten Johannes und seine Position gegenüber dem Altar der Kirche kehren später beim hl. Bischof Apollinaris im Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (Abb. 88) wieder. Auch erscheinen die oder der Titelheilige mit betend erhobenen Armen in den Apsiden etlicher Kirchen.¹¹⁰ Geistliche, ohne Altar, werden nicht selten so dargestellt, als ob sie die Messe läsen, so zum Beispiel die vierzehn Trierer Erzbischöfe im Egbertpsalter in Cividale (Reichenau, zwischen 977 und 993; Abb. 9)¹¹¹ und der Priester Melchisedech in der *Topographia christiana* des Cosmas Indicopleustes (Süditalien, 9. Jh. [nach einem Original von 547]; Abb. 10).¹¹²

In S. Giovanni Evangelista wird der Zusammenhang der verschiedenen Bild- und Texteinheiten, insbesondere der des Bildes des Titelheiligen, des Engels über seinem Haupt und der Hand Gottes mit den anderen Partien der Ausstattung durch den Altar des Sanktuariums manifest. Die Einheit dieser Bild/Textkomplexe ist in der Eucharistie begründet. Zugleich hat das gesamte Programm durch die Hinweise auf den erhöht in der Mitte thronenden Christus eine eschatologische Ausrichtung. In der von Galla Placidia als Einlösung eines Gelübdes gegenüber dem hl. Evangelisten Johannes dargebrachten Kirche nimmt auf der Mittelachse der Apsis der Titelheilige die Haltung des die eucharistischen Gaben opfernden Priesters, über ihm aber der Engel des Herrn die

¹⁰⁶ N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125.

¹⁰⁷ Vgl. hingegen FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 36: „Im Sanctuarium von S. Giovanni wurde somit zum ersten Mal in der Apsismalerei überhaupt– die Handlung der Messe bildlich wiederholt.“

¹⁰⁸ Anders N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125. Unter einem ‚direkten Eucharistie-Bild‘ bzw. einem ‚direkten eucharistischen Bild‘ (dieser Begriff bei N. ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 171) versteht Zimmermann ein nicht-symbolisches Eucharistiebild.

¹⁰⁹ Hingegen N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125: „Das Bild steht völlig isoliert u. ist direkt mit dem Programm des Baus zu sehen, der von Galla Placidia als Dank für Errettung aus Seenot u. wohl als Hofkirche im Sinne einer dynastischen Theologie gestiftet wurde.“

¹¹⁰ Darauf hat ANDRÉ GRABAR, *CAR 15* (1965) 273 in seiner Rezension von ERICH DINKLER, *Apsismosaik* hingewiesen: „Il suffira que je rapelle le groupe de peintures d’absides paléochrétiennes au milieu desquelles, comme à S. Apollinaire, on voit un (une) saint en orant. J’avais attiré l’attention sur la partie haute de ces compositions et sur d’autres images paléochrétiennes où l’orante est liée à une croix ou à une vision théophanique représentée au-dessus d’elle.“ S. die Beispiele bei ANDRÉ GRABAR, *Martyrium II*, 105–109, 129–206; weitere Beispiele bei IHM, *Programme*.

¹¹¹ Cividale Del Friuli, Museo Archeologico Nazionale, MS 136 foll. 30v, 41v (Abb. 9), 52v, 66v, 77v, 86v, 99v, 115v, 127v, 135v, 151v, 168v, 173v, 182v; s. LABUSIAK, *Ruodprechtgruppe*, Abb. 8, 10–22.

¹¹² Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. graec. 699 fol. 58r.

des Vermittlers zur Hand Gottes hin ein. Die unmittelbar über den Kaiserpaaren angebrachte Inschrift verweist mit der Bitte um Bestätigung des göttlichen Gnadenerweises auf das Kreuzesopfer Christi, dessen unblutige Wiederholung in der Messe gefeiert wird. Jerusalem und der Tempel Gottes werden einander und mit Christus gleichgesetzt. Jerusalem steht für den Ort des Kreuzes und der Auferstehung Christi, für den des Tempels und für das zukünftige, himmlische Jerusalem. Die Könige, die Christus Gaben bringen, sind die von Mt 2,11, Ps 67 und Ps 72,10. Ihnen schließen sich die Erhabenen (*augusti* und *augustae*) an: Kaiserin Galla Placidia und ihre Kinder, vereint mit den beiden oströmischen Kaiserpaaren, ihren Verwandten, und weiteren Mitgliedern des Kaiserhauses, die in den Medaillons auf dem Triumphbogen dargestellt sind (Abb. 6).

3. Der Fisch – Symbol Christi und der eucharistischen Speise

3.1. Der Fisch im Aberkiosepigramm

Die Bezeichnung Christi als Fisch in der Aberkiosinschrift (um 170–180)¹¹³ impliziert seine Darreichung als heilmächtige, rettende eucharistische Speise. Zugleich ist diese Quelle ein Zeugnis für die Entwicklung der Abendmahlsfeier, die „offenbar von Anfang an [...] der spezifische Gottesdienst der Christen“ war, „in der Epoche der frühen Reichskirche [...] dann auch zum zentralen Gottesdienst der Kirche“ wurde.¹¹⁴

Die Verse 12–19 des Grabepigramms des Aberkios von Hierapolis¹¹⁵ lauten:

¹² [...] Πίστις πάντη δὲ προῆγε

¹³ καὶ παρέθηκε τροφήν πάντη Ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς

¹⁴ πανμεγέθη καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἀγνή,

¹¹³ Datierung nach REINHOLD MERKELBACH/JOSEF STAUBER (Hgg.), *Steinepigramme*, 185; vgl. MARGARET M. MITCHELL, „Poetics and Politics of Christian Baptism“, 1762: „[...] inscription is usually dated ca. 170–180“. Diese Datierung hat zur Voraussetzung, dass, wie REINHOLD MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 383–384 (127) überzeugend wahrscheinlich gemacht hat, mit βασιλείαν (Vers 7) Faustina die Jüngere (um 130–176), die Gemahlin Mark Aurels (161–180 Römischer Kaiser), und mit βασίλισσαν (Vers 8) Prinzessin Lucilla (148/9–181/2), beider Tochter, gemeint ist. MARGHERITA GUARDUCCI, *Epigrafia greca* IV, 378 gibt als Zeitraum „Circa 170–200“ für die mögliche Herstellung des Aberkiosepigramms an. Gewöhnlich wird eine spätere Datierung angenommen: „um 200“, somit zur Zeit von Septimius Severus (193–211 Römischer Kaiser), so WOLFGANG WISCHMEYER, „Aberkios-Inschrift“, 47 und GUNTRAM KOCH, „Aberkiosinschrift“, 63, JOSEF ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1029: „vor 216“, ILARIA RAMELLI, „L'epitafio di Abercio“, 191: „di età severiana“. Zum Aberkiosepigramm s. außerdem HANS ACHELIS, *Symbol des Fisches*, 16–18, EDUARD DOBBERT, „Das Abendmahl Christi“, in: *RKW* 13, 430, HENRI LECLERCQ, „Abercius“, JOHANN-PETER KIRSCH, „1. Abercius“, DÖLGER, *IXΘΥΣ* 2, 454–507, JOHANNES QUASTEN, *Patrology* 1, 171–173, H(ERMANN) STRATHMANN/TH(EODOR) KLAUSER, „Aberkios“, ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1029–1030, 1032, WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, VERA HIRSCHMANN, „Untersuchungen zur Grab-schrift des Aberkios“ (kritisch dazu ECKHARD WIRBELAUER, „Aberkios“, 376–377), MARGARET M. MITCHELL, „Looking for Abercius“.

¹¹⁴ KRETSCHMAR, „Abendmahlsfeier I. Alte Kirche“, 231.

¹¹⁵ Die beiden im Museo Pio Cristiano der Vatikanischen Sammlungen aufbewahrten Steinfragmente, die große Teile des Epigramms enthalten, wurden im Hamam von Kelendres im Glaukostal gefunden; Kelendres ist das antike Hierapolis der Pentapolis von Phrygia Salutaris; WOLFGANG WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, 23–24. Der Ortsname ‚Hierapolis‘ erscheint gelegentlich in der Variante ‚Hieropolis‘, so auch in Vers 22 des Epigramms. Zur Hieropolis-Hierapolis-Diskussion s. GEORG KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 73, WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, 23 Anm. 14, RAMELLI, „L'epitafio di Abercio“, 193 mit Anm. 8.

- ¹⁵ καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φί(λ)οις ἔσθειν διὰ παντός,
¹⁶ οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
¹⁷ Ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὡδε γραφῆναι,
¹⁸ ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεῦτερον ἦγον ἀληθῶς.
¹⁹ ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνφδός.¹¹⁶

([...] Pistis aber ging mir überall voran
 und reichte mir überall zur Speise Fisch von der Quelle,
 überaus großen, reinen, den sie als reine Jungfrau¹⁷ gefangen.
 und diesen gab sie¹⁸ den Freunden beständig zu essen;
 guten Wein hatte sie zur Verfügung, Mischwein, und gab ihn mit Brot.
 Dieses habe ich, Aberkios, der ich dabeistand, diktiert, auf dass es hier aufgezeichnet werde,
 in meinem zweiundsiebzigsten Lebensjahr, ungelogen.
 Wer dies versteht, jeder, der damit übereinstimmt, bete für mich, Aberkios.)¹¹⁹

Die Aberkiosinschrift ist ein christliches Zeugnis.¹²⁰ Sie ist in der Ich-Form verfasst, laut V. 17–18 von Aberkios selbst. Zu Beginn, in V. 1, bezeichnet er sich als ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεῖτης (Bürger einer auserwählten Stadt; gemeint ist Hieropolis), V. 3 aber lautet:

¹¹⁶ Text nach MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 382 (126), MERKELBACH/STAUBER (hgg.), *Steinepigramme*, 182–183 und MITCHELL, „Poetics and Politics of Christian Baptism“, 1748–1749.

¹¹⁷ Dies entspricht der Übersetzung von MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 383 (126). In seinen Kommentar vollzieht er jedoch die höchst problematische Identifikation: „Fides = die Kirche“; ebd., 384 (127). Dass Pistis hier als reine Jungfrau auftritt, gehört nach WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, 43 zu den christlichen Komponenten dieses Epigramms.

¹¹⁸ KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 75 erläutert: „(die Jungfrau oder die Pistis)“. Offenbar möchte Kretschmar zwischen der Jungfrau und der Pistis unterscheiden. Diejenige aber, die dem Aberkios den Fisch zur Speise reichte (V. 13), dürfte ihn zuvor gefangen haben (V. 14). Die reine Jungfrau kann daher wohl nur Pistis selbst sein. Nachdem bereits DÖLGER, *IXΘΥC* 1, 97–105 die ‚reine Jungfrau‘ der Aberkiosinschrift mit der Kirche gleichzusetzen versuchte, sieht auch KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 78 in der Jungfrau nicht die Pistis, sondern die Kirche, und zwar „antihäretisch die unverdorbene, authentische, insofern die apostolische Gemeinde. [...] Dieser Klang [von der glaubenden und treuen, der unverderbten Kirche] schwingt auch mit, wenn Aberkios von der ‚reinen‘ Jungfrau spricht.“ Ebd., 81–82: „Die reine Jungfrau, die ihn [den reinen Fisch] gefangen hat, haben wir bereits auf die Kirche gedeutet.“ In diesem Zusammenhang meint Kretschmar sogar, eine Deutung der reinen Jungfrau auf Maria sei „nicht gänzlich auszuschliessen.“ Die „Beziehung auf die Kirche“ scheint ihm jedoch „ungezwungener“; ebd., 82 Anm. 22. WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, 41 Anm. 250 und WIRBELAUER, „Aberkios“, 373 Anm. 26 hingegen kennzeichnen den Versuch, in der ‚reinen Jungfrau‘ eine Anspielung auf Maria zu sehen, zu Recht als „abwegig“.

¹¹⁹ Übersetzung in Anlehnung an WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, 25, KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 75, MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 383 (126) und MERKELBACH/STAUBER (hrsgg.), *Steinepigramme*, 183.

¹²⁰ MITCHELL, „Looking for Abercius“, 308: „[...] virtually no scholars of any stripe dispute that the inscription is ‚Christian‘ [...]“. Abweichend von diesem Konsens der Forschung vertritt Mitchell in ihren beiden dem Aberkiosepigramm gewidmeten Aufsätzen von 2008 und 2011 den Standpunkt, der Autor dieser Inschrift habe eine ‚duale Identität‘ (‚dual-identity“; MITCHELL, „Poetic and Politics of Christian Baptism“, 1777), einerseits als Bürger (‚citizen“, ‚traditional“; ebd.), andererseits als Jünger Christi (‚disciple“, ‚Christian“; ebd.). Meines Erachtens kann ihrer Argumentation gegenüber daran festgehalten werden, dass zwischen diesen beiden Identitäten kein Widerspruch besteht. Wenn sich Aberkios mit dem von ihm selbst konzipierten Grabepigramm an verschiedene Adressaten wendet, sowohl an eine heidnische Allgemeinheit als auch, im Sinne der auch sonst in den christlichen Gemeinden des 2. und frühen 3. Jahrhunderts nachgewiesenen Arkandisziplin, an Christen, folgt daraus keineswegs, dass er eine zwischen zweierlei Bindungen bzw. Verpflichtungen („allegiances“; ebd., 1778) zerrissene Persönlichkeit war. Aus dem Kranz auf der linken Seite des Marmorblocks (WIRBELAUER, „Aberkios“, 361 Abb. 1, MITCHELL, „Looking for Abercius“, 327 Abb. 9.8) lässt sich kein durchschlagendes Argument gegen den christlichen Charakter dieser Grabinschrift gewinnen; anders ERICH DINKLER, „Älteste christliche Denkmäler“, 160; Kritik an dieser Meinung Dinklers bei ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1029 und KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 75 Anm. 8. Eine

³ οὖνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ
(Ich heiße Aberkios und bin ein Jünger des reinen Hirten).

Dieser Hirt sandte ihn nach Rom (Verse 7–9), wo er die Kaiserin Faustina und deren Tochter Lucilla sah. Dort beobachtete er auch eine Taufe:

⁹ λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγιδαὶν ἔχοντα
(Dort aber sah ich das Volk, welches das leuchtende Siegel trug).
„Mit der σφραγίς ist die Taufe gemeint, bei welcher der Täufling 'gesiegelt' wurde.“¹²¹

¹³ καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
(und [Pistis] reichte mir überall zur Speise Fisch von der Quelle).

„Πηγὴ hiess im zweiten Jahrhundert schon die Taufe. [...] Wenn nun πηγὴ im zweiten Jahrhundert Bezeichnung für die Taufe geworden war, so dürfen wir diese Bezeichnung auch in der Aberkiosinschrift annehmen, [...]“¹²²

¹⁶ οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
(Guten Wein hatte sie zur Verfügung, Mischwein, und gab ihn mit Brot.)

Die Formulierung οἶνον χρηστὸν (guter Wein) spielt auf Christus an. Die Schreibung Χρηστός für Χριστός ist sehr häufig.¹²³ Die „Speise, die Elemente des Mahles,“ werden „konkret expliziert [...]: Wein, genauer, Mischwein, mit Brot. Diese Reihenfolge entspricht nicht der liturgischen Spendung, sie rückt den Wein eindeutig in den Vordergrund. Am besten wird dies verständlich als Abgrenzung gegen die [...] unter Enkratiten judenchristlicher Herkunft belegte Ordnung, die Eucharistie nur mit Wasser zu feiern oder zumindest das Brot ganz in den Vordergrund zu stellen. [...] Die stiftungsgemässe Feier des Herrenmahles mit Brot und Wein, die auch durch ihre Ordnung das reale Sterben Christi und die erneuernde Kraft Seiner Auferstehung bezeugt, gehört [...] zu den Kennzeichen der Einheit und Rechtgläubigkeit der Kirche.“¹²⁴

Aus V. 19 ergibt sich, dass sich das Grabepigramm nicht nur, allgemein, an jeden wendet, der es liest, sondern auch, außerdem, an den engeren Kreis derjenigen, die verstehen, „was mit dem ‚Hirten‘ (V. 3), dem ‚Siegel‘ (V. 9), dem ‚Fisch‘ (V. 13), mit Chrestos (V. 16) gemeint ist.“¹²⁵ Dass die Verse 12–16 von der Eucharistie handeln, war nicht jedermann einsichtig. Aberkios war aber nicht bestrebt, zu verschleiern,¹²⁶ sondern, das

Zusammenstellung von „als Erklärung der Inschrift gescheiterten Arbeiten“, die deren heidnischen Charakter nachzuweisen versuchten, bei WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, 22 Anm. 4. Vgl. auch GERARDUS RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, 18: „Attamen christiana eius religio multo verisimilior est“.

¹²¹ MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 384 (127), MERKELBACH/STAUBER (hgg.), *Steinepigramme*, 184; s. auch dort zum Akkusativ σφραγιδαὶν.

¹²² DÖLGER, *IXΘΥΣ* 1, 95–97.

¹²³ Belege bei MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 384–385 (128), MERKELBACH/STAUBER (hgg.), *Steinepigramme*, 184.

¹²⁴ KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 82.

¹²⁵ MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 385 (128), MERKELBACH/STAUBER (hgg.), *Steinepigramme*, 184.

¹²⁶ KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 75 Anm. 7 insistiert darauf, von der Aberkiosinschrift als „von einem kryptochristlichen Text“ zu sprechen. Dass sie dem Nichtchristen nicht voll verständlich ist, betrachtet er als „eine Folge der sozialen Situation der Christen als einer rechtlich gefährdeten Minderheit“. An anderer Stelle aber legt er dar, dass Aberkios eine nicht unbedeutende gesellschaftliche Stellung innehatte und „wohl nie zu den Armen gehört haben“ dürfte; ebd., 83. Aberkios hatte es nicht nötig, mit seinem Christentum hinter dem Berg zu halten. Zu Recht bemerkt WIRBELAUER, „Aberkios“, 381, dass die Aberkiosinschrift „kein kryptochristliches oder gar arkansprachliches Zeugnis“ ist.

eucharistische Geschehen „in gebundener Sprache“¹²⁷ zu beschreiben, seine „Aussagen in altehrwürdige Sprachformen einzukleiden, wie es in der Epigrammdichtung der Kaiserzeit ganz üblich war“, und, „was er sagen wollte, unter Rückgriff auf seine Bildung und die ihm bekannten sprachlichen Konventionen zum Ausdruck“ zu bringen.¹²⁸ Die Unterscheidung zwischen „zwei Adressatenkreisen“, einem kleineren Kreis der Verstehenden und einem größeren, „ist in der griechischen Epigrammdichtung durchaus zu belegen.“¹²⁹

Dem größeren Kreis wollte Aberkios durch sein Grabepigramm als einer in Erinnerung bleiben, der nach Rom beste Kontakte hatte, insbesondere solche zum Kaiserhaus, das ihm zu Dank verpflichtet war, da er die Prinzessin Lucilla geheilt hatte. Letzteres wird zwar in dem Epigramm nicht ausgesprochen, muss aber in Hierapolis zum Zeitpunkt des Todes von Aberkios noch bekannt gewesen sein, zumal, wie die ‚Vita S. Abercii‘ weiß, Lucillas Mutter, Kaiserin Faustina die Jüngere, aus Dankbarkeit gegenüber Aberkios den Ausbau einer warmen Quelle bei Agros in der Nähe von Hierapolis finanziert, auch den Architekten Cornelianus (Κορνηλιανὸν τὸν ὑπαρχον)¹³⁰ gestellt sowie eine Stiftung gemacht hatte, aus deren Zinsen 3000 Scheffel Weizen unter den Armen von Hierapolis verteilt werden sollten.¹³¹ Solche Details können nicht erst Jahrzehnte nach dem Tod des Aberkios frei erfunden worden sein. Sie gehören vielmehr zum Grundbestand der ‚Vita S. Abercii‘, der bereits wenige Jahre nach seinem Tod schriftlich fixiert worden sein muss.¹³²

Den kleineren Kreis der Verstehenden, d.h. der Christen, bittet Aberkios, für ihn zu beten. Erinnern sollten sie sich an ihn als an den, der den Zusammenhalt der christlichen Gemeinden stärkte, indem er sie aufsuchte und, „in Abgrenzung gegenüber dem Ebionitismus und dem davon abhängigen Enkratismus“,¹³³ auf die ordnungsgemäße Feier des Herrenmahls mit Brot und Mischwein achtete.

Die Botschaften, die das Grabepigramm des Aberkios seinen beiden Adressatenkreisen mitteilt, ergänzen einander. Es enthält keine inneren Widersprüche. Auch kommt es nicht vor, dass derselbe Begriff, etwa βασιλεία (V. 7) oder derselbe metonymische Ausdruck, etwa das Siegel oder der Fisch, für die unterschiedlichen Adressaten Verschiedenes bedeuten.¹³⁴

¹²⁷ WIRBELAUER, „Aberkios“, 373, 381.

¹²⁸ WIRBELAUER, „Aberkios“, 374; im selben Sinn bereits WISCHMEYER, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, 33, zustimmend MITCHELL, „Poetics and Politics of Christian Baptism“, 1762.

¹²⁹ Belege bei WIRBELAUER, „Aberkios“, 374 Anm. 28.

¹³⁰ THEODORUS NISSEN (ed.), *S. Abercii Vita*, 46 Zeile 20 (cap. 66).

¹³¹ NISSEN (ed.), *S. Abercii Vita*, 46–45 (cap. 65–66), MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 397 (137), WIRBELAUER, „Aberkios“, 375.

¹³² S. dazu die Ausführungen zum Entstehungsprozess von Heiligenleben und Märtyrerberichten, die „einem ständigen Prozeß des Umschreibens und Aktualisierens unterworfen waren“, bei MERKELBACH, „Grabepigramm und Vita“, 385 (128). Der These von WIRBELAUER, „Aberkios“, 375–376, Merkelbach habe, dass die ‚Vita Abercii‘ ein wertvolles Zeugnis „für den Zustand der Christenheit in der Zeit des Kaisers Marcus“ sei, nicht so eindeutig begründet, „wie er dies selbst darstellt“, muss die Zustimmung versagt bleiben. Denn Merkelbach ist sehr wohl der Nachweis gelungen, dass bestimmte Angaben der ‚Vita Abercii‘ (darunter auch, aber nicht nur solche, die im Grabepigramm erwähnt werden) auf die Lebenszeit des Aberkios und damit auf die Regierungszeit Kaiser Mark Aurels zurückgehen.

¹³³ KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 82.

¹³⁴ Die bei MITCHELL, „Poetics and Politics of Christian Baptism“ vorgelegten Interpretationen des Aberkiosepigramms krankten daran, dass jeweils dieselben Begriffe und Metonymien durch unterschiedliche Bedeutungen belastet werden. Um exemplarisch wenige Fälle herauszugreifen: Sie plädiert dafür, ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ (V. 7) als „rule“ und ΒΑΣΙΛΙΣΣΑΝ (V. 8) als „ruling queen“ zu verstehen (ebd., 1765), wobei die vorletzte Silbe von ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ den Akzent tragen müsste: βασιλείαν. Mitchell zufolge ist der Begriff βασιλεία hier

Dieser älteste Beleg für den Fisch als Christus- und als Eucharistiesymbol stammt aus Kleinasien, das in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts das geographische Zentrum der „Sammlung der verstreuten Gemeinden der Christenheit zur Ecclesia catholica“ war.¹³⁵ Das ΙΧΘΥC-Akrostichon wird in diesem Grabepigramm nicht als bekannt vorausgesetzt.

3.2. Der Fisch in der Pektoriosinschrift in Autun

Anders in der Pektoriosinschrift in Autun (zwischen 350 und 400).¹³⁶ Auch dort ist der Fisch Christus- und Eucharistiesymbol. Ihr Beginn aber, in dem ein älterer Kernbestand vorliegt, wohl aus der Zeit um 200, enthält das Akrostichon ΙΧΘΥC. Die Formulierung in Vers 6: ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις (iss mit Verlangen, den Fisch in den Händen haltend) setzt möglicherweise den Brauch voraus, die linke Hand als Stütze unter die rechte zu legen und so das geweihte Brot mit beiden Händen zu empfangen.¹³⁷

3.3. Der Fisch in Tertullians ‚De baptismo‘

Als Christussymbol ist der Fisch auch in Tertullians Schrift *De baptismo* bezeugt, die dieser noch vor seiner montanistischen Phase, also vor ca. 207, verfasst hat:

*Sed nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Jesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.*¹³⁸

(Aber wir, die Fischlein, werden so wie der ΙΧΘΥC, unser Jesus Christus, im Wasser geboren und wir werden nicht anders als dadurch, dass wir im Wasser bleiben, gerettet.)

Nicht zufällig schreibt Tertullian hier nicht *piscem*, sondern ΙΧΘΥΝ, denn die Bezeichnung Christi als Fisch hat bei ihm das Akrostichon Ι(ΗCΘΥC) Χ(ΡΙCΤΟC) Θ(ΕΟΥ) Υ(ΙΟC) Σ(ΩΤΗΡ) samt seiner soteriologischen Bedeutung zu ihrer Voraussetzung.¹³⁹

doppeldeutig: er meine die herrschaftliche Regierungsmacht Roms, werde aber auch als christlicher terminus technicus gebraucht. Βασίλισσα (V. 8) beziehe sich auf die regierende Kaiserin: „most likely Faustina Junior (wife of Marcus Aurelius)“; ebd., 1765–1766. Darüber hinaus aber könnte mit ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ und ΒΑΣΙΛΙCΣΑΝ auch „a very specific pair of ruling women“, nämlich Faustina Junior und ihre Tochter Lucilla in den Blick genommen sein (ebd., 1766), wobei allerdings ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ anders, nämlich auf der drittletzten Silbe, akzentuiert werden müsste: βασιλειαν. Mit βασιλισσαν (V. 8) aber meine Aberkios dann nicht etwa entweder Faustina Junior oder Lucilla, sondern sowohl die eine als auch die andere. Des weiteren bedeute die „duplication of female ruling figures in lines 7–8“ auch „the church as a resplendently clothed bride [...], a gold-bedecked queen“ (ebd., 1779). Mitchell hält den Sachverhalt für unklar und ambivalent, doch hat bereits 1896 THOMAS M. WEHOFER, „Philologische Bemerkungen“, 75–77 in Auseinandersetzung mit Wilpert und Duchesne überzeugend dargelegt, dass nicht etwa βασιλειαν, vielmehr βασιλειαν zu lesen ist. – Für σφραγίC (V. 9, dort im Akkusativ) unterstellt Mitchell ebenfalls „of imperial authority“ („double entendre“, ebd., 1774). Der Begriff meine an dieser Stelle das Siegel „of imperial authority“ (ebd., 1764), „the famous imperial seal on edicts and rescripts“ (ebd., 1769), werde aber auch, als „a metonymy for baptism itself“, zu „a poetic metonymy of Christian identity“ (ebd., 1772).

¹³⁵ KRETSCHMAR, „Erfahrung der Kirche“, 82–83.

¹³⁶ Zur Pektoriosinschrift s. (JOHANN KARL) OTTO POHL, *Ichthys-Monument*, DÖLGER, *ΙΧΘΥC* 2, 507–515, QUASTEN, *Patrology* 1, 173–175, ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1031–1032.

¹³⁷ Dies ist die Annahme von POHL, *Ichthys-Monument*, 8; vgl. auch QUASTEN, *Patrology* 1, 174.

¹³⁸ TERTULLIAN, *De baptismo*, 160 Zeile 12–14 (Cap. 1); zitiert auch bei ACHELIS, *Symbol des Fisches*, 14.

¹³⁹ ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1091: „je besser wir [...] erkennen, dass schon in der Umwelt des Frühchristentums vielfältiger Gebrauch von F(isch)darstellungen gemacht wurde, desto schwerer wird es verständlich, wie eine eigenständige F(isch)symbolik für Christus hätte entstehen können, ohne dass zuvor die fehlende Beziehung zwischen Christus u. dem Fisch durch die Akrostichis ΙΧΘΥC hergestellt worden war.“

3.4. Der Ursprung des Fischsymbols als Christus- und als Eucharistiesymbol

Tertullian kennt den Fisch als Christussymbol, Clemens Alexandrinus hingegen weiß offenbar noch nichts davon.¹⁴⁰ Die Genesis des bei Tertullian als bekannt vorausgesetzten IXΘΥΣ-Akrostichons aus verschiedenen Abkürzungen des Namens Jesu Christi hat Franz Joseph Dölger bereits im 1. Teil seiner IXΘΥΣ-Monographie überzeugend nachgezeichnet. Charles Rufus Morey, der dieser Darlegung Dölgers zustimmt, konnte aber seinerseits 1910–12 in seinen Beiträgen ‚The Origin of the Fish-Symbol‘ eine von diesem Akrostichon zunächst unabhängige Entwicklung wahrscheinlich machen, die, von Jesu Brot- und Fischvermehrungswundern und deren Exegese ausgehend, dazu führte, dass der Fisch zum Christus- und Eucharistiesymbol wurde.

Auf der Grundlage der Vorstellung, dass Christus, bei den Speisungswundern Brote und Fische austeilend, sich selbst darbringt, konnte er nicht nur ‚Brot des Lebens‘ (Joh 6,35), sondern auch ‚Fisch‘ genannt und die eucharistische Speise konnte als Fisch, aber auch, entsprechend Mt 14,17.19; Mk 6,38.41.43; Lk 9,13.16; Joh 6,9.11, als zwei Fische wiedergegeben werden. Dies erklärt den Fisch in der Abendmahlsszene des Mailänder Diptychons (Abb. 12, 13) und die beiden Fische auf dem Abendmahlstisch im Mosaik von S. Apollinare Nuovo (Abb. 15). Aber auch das „Kernstück“ des Fußbodenmosaiks 478–486 am Ort des Geschehens, beim Altar der Brotvermehrungskirche in Tabgha am See Genezareth (Abb. 11) ist mehr als nur eine Bildabbeviatur des Speisungswunders: „ein Korb, auf dem zwei ganze und zwei halbe, mit Kreuzen versehene Brote zu sehen sind. Rechts und links vom Korb ist je ein Fisch“¹⁴¹ – an dieser Stelle des Raums ist deren eucharistische Bedeutung unabweisbar.

4. Darstellungen des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern

4.1. Elfenbeindiptychon im Mailänder Domschatz

Das Bildthema der *ultima cena Domini* erscheint erst im späten 5. Jahrhundert. Die beiden Deckel eines verloren gegangenen Evangeliars aus dem Mailänder Domschatz¹⁴² sind aus jeweils fünf Elfenbeinen zusammengesetzt. Der *Agnus Dei* auf dem Vorder- und die *Crux gemmata* auf dem Rückdeckel (Abb. 12) bestehen aus Almadineinlagen in sil-

Bereits 1911 hat VICTOR SCHULTZE in seiner Besprechung von DÖLGER, IXΘYC 1 die Meinung vertreten, dass die Akrostichis IXΘYC dem Fisch als Christussymbol vorausgeht (ebd., 516).

¹⁴⁰ Clemens Alexandrinus nennt im ‚Paedagogus‘ (3,59,2) verschiedene in theologischer Hinsicht „neutrale Bilder auf Siegelringen“ (THEODOR KLAUSER, „Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I“, 21), darunter auch den Fisch; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus und Paedagogus*, 270 Zeile 7–11. Dass weder diese noch die Stellen 3,52,2 und 3,101,3 in seinem ‚Paedagogus‘, an denen vom Fischfang und von Christus und Christen als Menschenfischern die Rede ist (ebd., 266 Zeile 21–24; 292 Zeile 25–55), den Fisch als Christussymbol bezeugen, wurde längst bemerkt; DÖLGER, IXΘΥΣ 1, 15–17, CHARLES RUFUS MOREY, „The Origin of the Fish-Symbol. III“, 402–403, ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1026–1028.

¹⁴¹ ALFONS MARIA SCHNEIDER, *Die Brotvermehrungskirche*, 57. Der ursprünglich aufgefundene Bestand des inzwischen restaurierten und ergänzten Mosaiks ist ebd., Taf. 1 dokumentiert. Die Datierung dieses Mosaiks in die Zeit des Patriarchen Martyros (478–486) geht auf ANDREAS EVARISTUS MADER, „Ausgrabung der Kirche der Brotvermehrung“, 672 zurück.

¹⁴² RICHARD DELBRUECK, „Das fünfteilige Diptychon“ (Datierung dort: um oder gegen 500), FRAUKE STEENBOCK, *Der kirchliche Prachteinband*, 69–71 (Nr. 5) mit Abb. 6–7 (Datierung dort: 2. Hälfte 5. Jh.), ERNST KITZINGER, *Byzantinische Kunst*, 93–96 mit Abb. 85 (Datierung dort: spätes 5. Jh.).

bervergoldeten Zellen. Das nimbierte Lamm wird von einem Kranz umschlossen. Das Kreuz steht auf dem Paradiesesberg, von dem die vier Ströme ausgehen (Gen 2,10–14). Die Christussymbole Lamm und Kreuz implizieren hier, wie auch im Bildprogramm verschiedener Kirchen, die Bedeutungen von Christi Kreuzestod und Triumph.

Auf dem Mailänder Diptychon werden diese Symbole von drei Bildgruppen umgeben: zum einen von den vier Bildern auf den Schmalseiten: Geburt Christi, Bethlehemischer Kindermord, die drei Weisen aus dem Morgenland und das Weinwunder zu Kana, das „erste Wunderzeichen, das Jesus tat“ (Joh 2,11) und das, wie dargelegt, eucharistisch konnotiert ist. Die sechs kleineren Elfenbeine auf dem Vorderdeckel bilden eine zweite Gruppe. Sie erweitern die ‚Leben Jesu‘-Folge von der Vorgeschichte bis zum Beginn der Passion. Der Rückdeckel schließlich zeigt links drei Wunderszenen sowie rechts von unten nach oben: das Scherflein der armen Witwe, das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern (Abb. 13) und: Christus verteilt seinen Jüngern zur Rechten und zur Linken die Kronen des Lebens (Apk 2,10). Die Jünger nehmen die Kronen mit verhüllten Händen entgegen. Christus thront in dieser Szene, aber auch schon in der Szene der armen Witwe auf einem gestirnten Globus. Zu Seiten bzw. hinter der Witwe opfert ein Reicher, ein anderer verlässt den Bildraum. Christus hat seine Rechte redend ausgestreckt: *Amen dico vobis, quoniam vidua haec pauper plus omnibus misit, qui miserunt in gazophylacium* (Mk 12,43). Dieses eschatologische Urteil des auf dem Globus thronenden Christus findet seine Entsprechung in der oberen Szene. Dort wird die Treue bis in den Tod mit der Krone des Lebens belohnt.

Auch im mittleren Bild, der Mahlszene (Abb. 13),¹⁴³ geht es um die Scheidung zwischen den getreuen Jüngern und Judas, dem Verräter. Versammelt sind Jesus und drei seiner Jünger, die in dieser Bildabbreviatur die Zwölf repräsentieren, um ein Sigmapolster. Der Tisch ist, der Bekleidung eines Altars entsprechend, mit einem bis auf den Boden reichenden Tuch bedeckt. Dieses bildet mit den beiden Vorderseiten des Stibadiums einen dreiteiligen Sockel, der die gesamte Bildbreite einnimmt. In der Mitte des Tisches steht eine Schüssel mit einem Fisch. Sie ist von sieben kreuzgekerbten Broten umgeben – vielleicht ein Hinweis auf die Speisung der Viertausend, die von sieben Broten ihren Ausgang nahm.¹⁴⁴ Jesus liegt *in dextro cornu*, auf dem Platz des Gastgebers.¹⁴⁵ Der Innenraum ist als gemauerter rechteckiger Rahmen angegeben, aus dem Judas sich anschickt zu entweichen. Jesu Redegestus kann auf sein Gegenüber abzielen: *Qui intingit mecum manum in paropside, hic me tradet*¹⁴⁶ oder auf den Fisch in der Schüssel vor ihm: *hoc est corpus meum*.¹⁴⁷

¹⁴³ Beschreibungen bei DOBBERT, „Das Abendmahl Christi“, in: *RKW* 14, 182–183 und DÖLGER, *IXΘΥΣ* 5, 554–578.

¹⁴⁴ Mt 15,34–36, Mk 8,5–6.

¹⁴⁵ Zur Frage des Ehrenplatzes s. die Untersuchung von JOSEF ENGEMANN, „Ehrenplatz“, aus der hervorgeht, dass der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl nicht ausnahmslos der Platz *in dextro cornu* ist.

¹⁴⁶ Mt 26,23, Mk 14,20.

¹⁴⁷ Mt 26,26, Mk 14,22, Lk 22,19.

4.2. S. Apollinare Nuovo in Ravenna

In S. Apollinare Nuovo in Ravenna (Abb. 14) befindet sich über jedem Fenster ein Mosaikfeld mit einer szenischen Darstellung.¹⁴⁸ Diese Mosaizierung gehört zur ursprünglichen Ausstattung, um 500.¹⁴⁹ In der im Obergaden der Südwand hoch oben, unmittelbar unter der Decke platzierten Folge vergleichsweise kleiner, breitrechteckiger Mosaiken¹⁵⁰ ist das Abendmahlsmosaik (Abb. 15) das erste. Es liegt also innerhalb dieser Reihe dem Altar der Kirche am nächsten. Genau gegenüber befindet sich das Mosaik mit dem Weinwunder zu Kana, daneben das der Brot- und Fischvermehrung (Abb. 16, 17). Das Abendmahlsbild leitet den Passionszyklus ein, ihm folgt Jesu Gebet im Garten Gethsemane und die Gefangennahme. Zwölf Jünger sind um den Halbkreis des Sigmapolsters gelagert. Die Schüssel ist mit zwei Fischen bestückt,¹⁵¹ sie wird von sieben pyramidenförmigen Broten umringt. Zwei Fische vermehrt Jesus bei der Speisung der Fünftausend,¹⁵² sieben Brote bei der der Viertausend.¹⁵³ Drei Szenen mit eucharistischer Bedeutung, das letzte Mahl Jesu, die Speisung der Fünftausend und die der Viertausend, sind in diesem Mosaikbild miteinander verschränkt. Judas, auf der Jesus gegenüberliegenden Seite des Tisches, ist als sein Gegenspieler gekennzeichnet, wie auf dem Mailänder Diptychon (Abb. 13). Die Jünger, allen voran Petrus, reagieren erstaunt oder erschreckt auf Jesu Worte. Unten auf dem Tischtuch sind zwei der vier Gammadia erkennbar, der vier ‚Ecken der Welt‘, die, ebenso wie in S. Vitale (Abb. 83, 84) und in S. Apollinare in Classe (Abb. 89), dazu dienen, den Tisch als Altar auszuweisen.

4.3. Hauptaltarciborium von S. Marco in Venedig, unterste Zone der südwestlichen Säule

Das Thema des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern findet sich auch auf der südwestlichen Säule des Hauptaltarciboriums von S. Marco in Venedig (1. Hälfte 6. Jh.; Abb. 18–20).¹⁵⁴ Thomas Weigel, der das Verdienst hat, die spätantike Entstehung dieser Säulen nachgewiesen zu haben, die von der älteren Forschung in die Mitte des 13. Jahrhunderts gesetzt wurden, vermutet, dass sie ursprünglich aus der Anastasis-Kirche in Konstanti-

¹⁴⁸ Diese Mosaikfelder sind durchschnittlich ca. 104 × 137 cm groß; einzelne Maße bei DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 154.

¹⁴⁹ Datierung nach KITZINGER, *Byzantinische Kunst*, Farbtaf. 4, Abb. 106–108 (Bildunterschriften).

¹⁵⁰ Das Abendmahlsmosaik misst in der Höhe links 104 cm, rechts 105,5 cm, in der Breite oben 117 cm, unten 118,5 cm; DEICHMANN, *Ravenna* II/1, 154. Beschreibung bei DÖLGER, *IXΘΥΣ* 5, 578–589.

¹⁵¹ KLAUS WESSEL, *Abendmahl und Apostelkommunion*, 11 (zu dem Abendmahlsmosaik in S. Apollinare Nuovo): „Auf dem Tische sind als Speise sieben kegelförmige Brote und zwei Fische auf einer Platte dargestellt, der Kelch fehlt. Man sollte das Osterlamm erwarten, aber der Fisch ist in der altchristlichen Kunst ein Sinnbild für Christus gewesen, so daß hier er selbst als Speise dieses Mahles deutlich gekennzeichnet ist.“ Wessel übergeht die Schwierigkeit, dass zwei Fische in der Schale liegen, nicht nur einer. Eine Lösung bietet sich durch die Erkenntnis, dass in diesem Mosaik die Szenen des letzten Mahles Jesu und die seiner Speisungswunder miteinander verschränkt sind – sofern man nicht annehmen will, dass die zwei Fische die beiden eucharistischen Gaben, Brot und (Misch)wein, darstellen.

¹⁵² Mt 14,17–19, Mk 6,38–44, Lk 9, 13–16.

¹⁵³ Mt 15,32–38, 16,10, Mk 8,1–9. 20.

¹⁵⁴ Datierung nach JUTTA DRESKEN-WEILAND, „(Besprechung von) Thomas Weigel, *Reliefsäulen*“, 129. Weigel selbst möchte die Datierung genauer eingrenzen; nach ihm fallen die Säulen in die Regierungszeit des Kaisers Anastasius I. (491–518) und sind somit um 500 zu datieren; THOMAS WEIGEL, *Reliefsäulen*, 169–174, 185–186.

nopol stammen, im frühen 13. Jahrhundert unter dem Podestà Tommaso Morosini nach Venedig kamen und dort als Spolien im Altarciborium von S. Marco Verwendung fanden. Die Abendmahlsszene, auf der untersten Zone der südwestlichen Säule, folgt auf die Fußwaschung.

Das Stibadium hat einen altarähnlichen Unterbau. Auf dem Tisch liegt Gebäck unterschiedlicher Form. Die einzelnen Personen der sitzenden (nicht etwa liegenden) Dreiergruppe können nicht eindeutig identifiziert werden. Ist der kleine Jünger, der seine Rechte hebt, Judas oder Johannes, der Lieblingsjünger an der Brust Jesu? Ist der in der Mitte Sitzende, dessen Haupt die Konche wie ein Nimbus umgibt, Jesus? Oder haben wir eher in dem Mahlteilnehmer links, der *in cornu dextro* sitzt, Jesus zu vermuten? Thomas Weigel hatte für diese Szene – nicht unbedingt zwingend – den „Zeitpunkt der Verratsankündigung“ in Vorschlag gebracht.¹⁵⁵ Eindeutig erkennbar ist, dass Speisen dargereicht werden. Dass es kein einfacher Diener ist, der hier aufträgt und dem eine eigene Nische reserviert wurde, sondern ein Jünger Jesu, lässt sich an seiner Gewandung erkennen. Er trägt keine kurze Tunika wie die Diener auf diesen Reliefsäulen und allgemein in der Kunst des 3.-6. Jahrhunderts. Auch sind die Diener stets jugendlich, bartlos¹⁵⁶ – im Unterschied zu dem Jünger, der mit einer Brotschüssel die in eucharistisch konnotierten Szenen oft betonte Gebärde des Darbringens vollführt. Diese Mahlszene bekommt dadurch einen zeremoniellen, auf die Eucharistie verweisenden Charakter.

4.4. *Codex purpureus Rossanensis fol. 3r*

Die Mahlszene im *Codex Rossanensis*,¹⁵⁷ hergestellt in Syrien oder Palästina (3. Viertel 6. Jh.),¹⁵⁸ fol. 3r (Abb. 21, 22) steht zusammen mit der Fußwaschung auf einer Seite.¹⁵⁹ Die Inschrift über ihr ist Mt oder Mk entnommen: AMHN ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ ΟΤΙ ΕΙC ΕΕ ΥΜΩΝ ΠΑΡΑΔΩCΕΙ ΜΕ.¹⁶⁰ Dementsprechend thematisiert das Bild den Judasverrat: einer der Jünger taucht seine Hand in die große Schüssel.¹⁶¹ Auf dem Tisch liegen außerdem zwei Stücke eines eigenartig geformten Gebäcks, halbmondförmig, mit einer Ausbuchtung in der Mitte, einem unzialen M entfernt vergleichbar. Der dreiteilige ‚Sockel‘ der Figurengruppe ist hier einheitlich gestaltet, ohne zwischen dem Tischtuch und den daneben liegenden, das Stibadium abschließenden Teilen einen Unterschied zu machen: „Tischplatte und Polster ruhen auf einer Art goldenen Unterbaues, dessen Vorderseite in drei Felder geteilt ist, jedes davon ist mit einer schwarzen Taube mit roten Füßen und flatterndem roten Halsband verziert.“¹⁶²

Auf die Bilder des Abendmahls und der Fußwaschung weisen von unten her Prophe- ten, die mit ihrer Linken geöffnete Schriftrollen halten. Drei dieser Texte sind dem Psalter, einer ist dem Buch des Propheten Zephania entnommen. Daher erscheint David (mit Krone auf dem Haupt) als Autor des Psalters dreimal und einmal Zephania. Auf ihren

¹⁵⁵ WEIGEL, *Reliefsäulen*, 279.

¹⁵⁶ Freundlicher Hinweis von Thomas Weigel (Münster).

¹⁵⁷ Rossano (Kalabrien), Museo dell' Arcivescovado: Purpurevangeliar.

¹⁵⁸ Datierung nach FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 212 Taf. 4–5 (Bildunterschrift).

¹⁵⁹ Beschreibung bei ARTHUR HASELOFF, *Codex purpureus Rossanensis*, 24–25.

¹⁶⁰ Mt 26,21, Mk 14,18.

¹⁶¹ Mt 26,23, Mk 14,20.

¹⁶² HASELOFF, *Codex purpureus Rossanensis*, 24.

vier Rotuli sind, von links nach rechts, die vier folgenden Texte verzeichnet; in deutscher Übersetzung:

Er führt mich zum Wasser der Ruhe (Ps 22,2b),

Der mein Brot aß, hat wider mich die Ferse erhoben (Ps 40,10b),

Er geht hinaus und spricht darüber, und alle meine Feinde zischeln gegen mich (Ps 40,7b.8a),

Fürchtet euch vor dem Angesicht des Herrn, denn er hat sein Opfer bereitet (Zeph 1,7).¹⁶³

Der Bezug dieser Verse auf die Fußwaschung (Ps 22,2b), den Judasverrat (Ps 40) und auf die Eucharistie als Opfer (Zeph 1,7) ist deutlich.

4.5. *Evangeliar des hl. Augustinus fol. 125r*

Das Evangeliar des hl. Augustinus in Cambridge, Corpus Christi College Library, Ms. 286, eine italienische Handschrift um 600, die vielleicht der hl. Augustinus von Canterbury selbst auf die Britische Insel gebracht hat, weist vor dem Lukasevangelium eine Miniatur mit Szenen der Passion auf, vom Einzug in Jerusalem bis zu Simon von Kyrene, der das Kreuz trägt (Abb. 24). Oben in der Mitte, in hervorgehobener Position, ist das Abendmahlsbild (Abb. 25) platziert. Die Inschrift *cena D(omi)ni* wurde nachträglich hinzugefügt. Die Mahlteilnehmer sitzen aufrecht, sie liegen nicht, obwohl ihr Tisch sigmaförmig ist. Dass hier verschiedene Vorstellungen bzw. Bildtraditionen miteinander verbunden wurden, ist auch an der unterschiedlichen Größe der Brote erkennbar: Sechs große runde Brote liegen auf dem Tisch (oder sind sechs Patenen oder gar runde Vertiefungen im Tisch gemeint?), drei oder auch vier (wenn man einen der zur Rechten Christi sitzenden dazunimmt) Jünger aber halten auffallend kleine Brote. Christus, der Brot und Wein segnet, hat ein Stück mittlerer Größe in der Linken. Das Geschehen des letzten Mahls ist hier, wie bereits auf der Säule des Hauptaltarciboriums von S. Marco (Abb. 20), zu einer zeremoniellen Handlung geworden. Der Typus des eucharistischen Bildes mit mittig angeordnetem Christus wurde zu dem, der im Mittelalter am häufigsten vorkommen sollte.

5. Apostelkommunion

5.1. *Rabbulaevangeliar fol. 11v*

Auf einen anderen Typus des eucharistischen Bildes stoßen wir im Rabbulaevangeliar (Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Plut. I,56), einer syrischen Handschrift, die 586 im Johanneskloster in Zagba in Mesopotamien entstand.¹⁶⁴ Das Bild findet sich am Rand der Kanontafel von Canon X, in dem das Mk-Sondergut verzeichnet ist (Abb. 26, 27). Es steht im Zusammenhang eines die Kanontafeln dieses Evangelinars begleitenden Bildzyklus, für den zentrale, bedeutsame Szenen aus dem Leben Jesu ausgewählt wurden. Sie folgen „nicht der historischen Chronologie“ und nehmen „auch keinen Bezug auf die in den Kanontafeln aufgelisteten Textstellen.“¹⁶⁵ Dieser andere Typus des eucharistischen Bildes, die sog. Apostelkommunion, ist dadurch gekennzeichnet, dass Christus hier sei-

¹⁶³ Zusammenstellung und Übersetzungen nach PETRA SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex*, 9.

¹⁶⁴ KURT WEITZMANN, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei*, 100.

¹⁶⁵ BARBARA ZIMMERMANN, *Wiener Genesis*, 44.

nen Jüngern die eucharistischen Gaben Brot und Wein dem Ritus entsprechend austeilt, also stehend, nicht liegend oder sitzend. In der Illustration des Rabbulaevangeliars reicht er elf Jüngern (also nicht Judas) das Brot. Demütig nähert sich der erste, Petrus. In seiner Linken hält Christus einen Kelch mit breiter Kupa oder eine Schale. Ob dieses Gefäß die Hostien¹⁶⁶ oder den Wein enthält, ist nicht zu entscheiden.¹⁶⁷

5.2. *Codex purpureus Rossanensis fol. 3v/4r*

Wenn wir im Codex Rossanensis die in Abschnitt 4.4 betrachtete Seite mit dem Abendmahl und der Fußwaschungsszene (Abb. 21) umblättern, haben wir, auf zwei Seiten verteilt und in zwei Bildszenen dargestellt, die Apostelkommunion vor uns (Abb. 23),¹⁶⁸ „eine der eingängigsten liturgiedeutenden Bildschöpfungen des 6. Jahrhunderts.“¹⁶⁹ Christus reicht auf dem Verso das Brot und auf dem Recto den Wein. Die rituellen, gleichwohl lebendigen Gebärden des sich Verneigens, mit verhüllten Händen Stillehaltens verdichten sich unmittelbar vor Christus in dem niederknieenden und kommunizierenden Jünger, aus dem heraus sich ein anderer dankend zum Himmel erhebt. Tobias Frese bemerkt zu Recht, dass an diesen „Haltungen und Gesten [...] die Körpersprache“ studiert werden kann, „die damals vom Kommunikanten erwartet wurde.“¹⁷⁰

Bei der Brotkommunion hat Christus das Brot in der Linken und reicht dem Jünger die Rechte zum Handkuss. Theodor von Mopsuestia „berichtet, dass das eucharistische Brot nach der Übergabe vom Gläubigen geküsst werde.“¹⁷¹ Das Bild im Rossanensis vergegenwärtigt die Vorstellung, dass dieser Kuss Christus gegeben wird, „der sich selbst dem Kommunikanten als Opfer hingibt.“¹⁷² Diese Darstellung hat den Gedanken von Christi Priesterschaft, die „gerade in der syrischen Kirche tief verwurzelt“ ist und „den theologischen Hintergrund für die Idee der Apostelkommunion“ bildet,¹⁷³ zu ihrer Voraussetzung. Einprägsam formulierte Johannes Chrysostomos diesen Gedanken: „Wenn du den Priester siehst, der dir (den Leib) reicht, so glaube nicht, dass das der Priester tue, sondern dass die ausgestreckte Hand die Christi sei.“¹⁷⁴

Dieses Verständnis des Bildes wird durch die Texte auf dieser Doppelseite bestätigt. Über der Brot- und der Kelchspende stehen verkürzte Fassungen der Einsetzungsworte Mt 26,27–28 und Lk 22,19. Auf den Rotuli in den Händen der Propheten aber stehen Verse, die den Sinn und die Wirkung der Eucharistiefeyer in Worte fassen:

¹⁶⁶ Carlo Cecchelli vertrat die keineswegs abwegige Meinung, dieses Gefäß diene, als Pyxis, zur Aufbewahrung der Hostien; CARLO CECHELLI/GIUSEPPE FURLANI/MARIO SALMI (ed.), *Rabbula Gospels*, 65.

¹⁶⁷ SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex*, 61 meint, die einszenige Fassung im Rabbulaevangelium wirke „wie eine aus Platzgründen notwendige Kontamination der ursprünglich sicher zweiszenigen Darstellung, die das Neue Testament selbst postuliert, denn Christus gibt seinen Jüngern erst das Brot und dann den Wein.“ M.E. ist diese Argumentation nicht zwingend. Der Bildtypus der Apostelkommunion, wie er, „zweiszenig“, im Codex Rossanensis vorliegt (Abb. 23), kann aus einer einszenigen Fassung entwickelt worden sein. Außerdem ist nicht sicher, ob das Gefäß, das Christus im Rabbulaevangelium in der Linken hält (Abb. 27), für den Wein gedacht ist; s. dazu die vorige Anm.

¹⁶⁸ Beschreibung bei HASELOFF, *Codex purpureus Rossanensis*, 25–26.

¹⁶⁹ RAINER WARLAND, „Gegenwart des Heils“, 53.

¹⁷⁰ FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 68.

¹⁷¹ SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex*, 64.

¹⁷² FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 68.

¹⁷³ SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex*, 64.

¹⁷⁴ Zitiert nach SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex*, 64.

Unter der Brotkommunion:

Schmecket und sehet, wie gütig der Herr ist (Ps 33,9a),
 Das ist das Brot, das euch der Herr aus dem Himmel zu essen gibt (Ex 16,15b),
 Er gab ihnen Himmelsbrot, und die Menschen aßen das Brot der Engel (Ps 77,24b.25a),
 Und einer der Seraphim flog zu mir, und in der Hand hielt er glühende Kohlen und sagte zu mir: Sohn des Menschen, dies tilgt deine Sünden (Jes 6,6.7).

Unter der Kelchkommunion:

Dies ist das Blut des Bundes, den Gott mit euch geschlossen hat (Ex 24,8b),
 Ich will den Becher des Heils erheben und den Namen des Herrn ausrufen (Ps 115,4),
 Und dein Becher ist für mich so berauschend wie hochansehnlich (Ps 22,5d),
 Wer von mir trinkt, den dürstet immer nach mir (Sir 24,21b).¹⁷⁵

5.3. Die Patenen von Rîha und Stûma

Die Bilder der Apostelkommunion auf dem Boden der Patenen von Rîha (Abb. 28) und Stûma (Abb. 29) bieten eine gegenüber denen im Rabbulaevangelium und im Codex Rossanensis veränderte Variante. Nunmehr steht im Zentrum ein Altar, von dem aus Christus Brot und Wein darreicht. Beide Patenen, konstantinopolitanische Silbertreiarbeiten der Zeit Justins II., 565–578, stammen aus dem Kirchenschatz von Kaper Koraon.¹⁷⁶ Die Liturgie der Eucharistiefier wird auf dem Boden eben der Patenen, die dazu dienen, in dieser Feier das Brot zu reichen, bildlich gedeutet. Das historische Geschehen des letzten Mahls Jesu ist nicht gemeint – dem widerspricht allein schon, dass unter den zwölf Jüngern Judas fehlt. Die Deutung der Eucharistiefier wird erreicht, indem verschiedene Gegenstände und Gebärden, aus dem Zusammenhang der Liturgie genommen, demonstrativ präsentiert und auf Christus als den Priester und das Opfer dieser Feier bezogen werden. Der bis zum Boden mit einem Tuch bedeckte Altar wird von einem Ciborium überfangen, „auf der Schale aus Riha ist es ein aufgebogener Architrav mit Muschelkonche und auf der Stuma-Patene ein Baldachin mit herabhängender Lampe.“¹⁷⁷ Doch hat der ‚Realismus‘¹⁷⁸ dieser Darstellungen eine ihm durch die Aufgabe demonstrativer Deutung der Liturgie gezogene Grenze. Auf der Patene von Rîha etwa finden sich verschiedene Abendmahlsgeräte auf dem Tisch und, exemplarisch in der Mitte vorgestellt, auf dem Boden. Man sollte nicht annehmen, dass sie auch im Ablauf der Liturgie dort abgestellt worden wären.

Frühe Beispiele einer Apostelkommunion im Kirchengebäude sind weder erhalten noch zweifelsfrei belegbar.¹⁷⁹ Erst im 11. Jahrhundert tritt sie, etwa in der Apsis der Kiewer Sophienkathedrale, 1037–61 (Abb. 30, 31), im Bildprogramm einer Kirche auf. Ihre monumentale Gestalt ist aus der in den Patenen vorliegenden Variante entwickelt. Weniger wahrscheinlich wäre die umgekehrte Möglichkeit, dass sie als Teil der Ausstattung von Kirchengebäuden ihren Anfang genommen und dann erst in die Buchmalerei

¹⁷⁵ Zusammenstellung und Übersetzungen nach SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex*, 10.

¹⁷⁶ MARLIA MUNDELL MANGO, *Silver from Early Byzantium*.

¹⁷⁷ SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex*, 61.

¹⁷⁸ WARLAND, „Gegenwart des Heils“, 53 hebt die „Realitätsnähe“ der Darstellungen auf den Patenen hervor.

¹⁷⁹ S. dazu WESSEL, *Abendmahl und Apostelkommunion*, 18; KLAUS LANKHEIT, „Eucharistie“, 184/187: „Es sind etwa 35 dieser monumentalen Kompositionen erhalten, die ältesten aus dem 11. Jh. (z.B. in der Sophienkirche zu Kiew [...]).“

und die Goldschmiedekunst Eingang gefunden hätte.¹⁸⁰ In der Sophienkathedrale reicht Christus vom Altar aus, hinter dem zwei Engel als Diakone mit liturgischen Fächern unter einem Ziborium stehen, den herannahenden Jüngern nach rechts das Brot und nach links den Wein. „Er gab ihnen Himmelsbrot, und die Menschen aßen das Brot der Engel“ (Ps 77,24b.25a), so war im Codex Rossanensis unter der Brotkommunion zu lesen. Auch in Kiew wird, durch das Bild der Apostelkommunion, das liturgische Geschehen in diesem Sinne gedeutet.

6. Vermehrung der Brote und Fische, Weinwunder und Eucharistie

Die Bildthemen der Vermehrung der Brote und Fische (Mt 14,13–21; 15,29–39; Mk 6,30–44; 8,1–10.18–20; Lk 9,10–17; Joh 6,1–15) und des Weinwunders auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) sind in der frühchristlichen Kunst belegt, das erstere häufig.¹⁸¹ Während Darstellungen des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern erst vom späten 5. Jahrhundert an nachgewiesen werden können, treten solche der Vermehrung der Brote und Fische und der Hochzeit zu Kana schon vom frühen 4., wenn nicht bereits vom 3. Jahrhundert an auf. Die Meinung, dass Bilder des Abendmahls „von der frühesten christlichen Kunst (Katakombenmalerei, Sarkophage) vermieden“ werden, statt dessen aber „symbolische Darstellungen des eucharistischen Mahles – vor allem im Bild der wunderbaren Vermehrung der Brote und der Fische“ sowie der Hochzeit von Kana vorkommen,¹⁸² ist weit verbreitet, doch nicht *communis opinio*. Paul Styger etwa war der Ansicht, „dass nur eine rein erzählende Absicht vom Anfang an die gesamte christliche Kunst beherrschte.“¹⁸³ Der Erklärer habe daher „in erster Linie den direkten Wortsinn und erst wenn wichtige Gründe geboten sind, einen symbolisch-typologischen“ Sinn auszulegen¹⁸⁴ – wofür er im Fall der Speisungswunder und des Kanawunders keinen Grund sah. Theodor Klauser lehnte für die Darstellung der Vermehrung der Brote und Fische auf diversen Sarkophagen (Abb. 32–37) eine eucharistische Bedeutung ab¹⁸⁵ und war sich darin so sicher, dass er eine Erörterung der Frage für überflüssig hielt.¹⁸⁶ Jean-Michel Spieser meinte, dass die

¹⁸⁰ Aufgrund der typologischen Verwandtschaft der Apostelkommunion im Codex Rossanensis mit der Terenzillustration schließt WARLAND, „Gegenwart des Heils“, 54–55, „dass die liturgische Szene [der Apostelkommunion] in der Gattung Buchmalerei entstanden ist.“

¹⁸¹ Neuere Darstellungen: BARBARA MAZZEI, „Moltiplicazione dei pani“, MARIA PAOLA DEL MORO, „Nozze di Cana“, JUTTA DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 162–181. PAUL STYGER, *Altchristliche Grabeskunst*, 7 zählte beim damaligen Forschungsstand (1929) 30 Darstellungen der ‚Brotvermehrung‘ in der Malerei und 55 in der Skulptur sowie 2 Bildszenen des ‚Wunders zu Kana‘ in der Malerei und 34 in der Skulptur. NORBERT ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 156–157 (Tabelle zur Katakombenmalerei): 37 Szenen der ‚Brotvermehrung‘, 7 des ‚Weinwunders zu Kana‘.

¹⁸² HANS AURENHAMMER, *Lexikon* 1, 10.

¹⁸³ STYGER, *Altchristliche Grabeskunst*, 119.

¹⁸⁴ Ebd., 117.

¹⁸⁵ THEODOR KLAUSER, *Frühchristliche Sarkophage*, 25 (Nr. 5), 31–32 (Nr. 11). In seinen Kommentaren zum sog. Brudersarkophag (ebd., 30–31; Nr. 10) [Abb. 34, 35] und zu dem Pilastersarkophag in Arles, Musée d’art chrétien, Inv. 10 (ebd., 34–35; Nr. 14) [Abb. 37] zieht Klauser eine eucharistische Deutung ebensowenig in Betracht wie FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN (ed.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* 1, 320–322 (Nr. 773) bei seiner Beschreibung der Brotvermehrungsszene auf einem der sog. Polychromen Fragmente im Museo Nazionale Romano Inv. 67606; Ende 3./Anfang 4. Jh.; Abb. 32).

¹⁸⁶ THEODOR KLAUSER, „Studien IV“, 138 Anm. 65: „Daß es sich bei den christlichen Mahlbildern in Grabkammern und auf Sarkophagen nicht um Jenseitsmahle oder um die Darstellung der Eucharistie oder gar um die wunderbare Speisung des Volkes durch Jesus handelt, braucht heute wohl nicht mehr bewiesen zu

beiden Wunderszenen, deren Darstellungen am häufigsten als eucharistisch angesehen werden, Speisungs- und Weinwunder, dies in Wahrheit nicht sind.¹⁸⁷ Wer hingegen des Glaubens ist, Jesus selbst habe am Ort der Speisung der Fünf- bzw. Viertausend „zum ersten Mal eine Menschenmenge unter dem damals erst nur geahnten Zeichen der künftigen Eucharistie versammelt“,¹⁸⁸ wird nicht zögern, den frühchristlichen Darstellungen dieses Wunders eine eucharistische Konnotation beizulegen. Dass er damit, gegen Styger, Klauser, Spieser und andere, wahrscheinlich Recht hat, wird sich zeigen, zumindest, was die im Folgenden ins Auge gefassten Bildbeispiele betrifft.

Bereits in die Speisungsberichte der Evangelien fand eine „Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte“ Eingang.¹⁸⁹ Die „durch diese Terminologie geprägten Erzählungen“ wurden „der Gemeindefeier gemäß gestaltet“.¹⁹⁰ Der narrative Kontext der eucharistisch ausmündenden johanneischen Brotrede Jesu (Joh 6,23–58) knüpft an die Speisung der Fünftausend (Joh 6,1–15) an.¹⁹¹ Augustin deutet dieses Speisungswunder eucharistisch, indem er es im Licht des zentralen Satzes der Brotrede (Joh 6,41: „Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist“; vgl. Joh 6,51) erklärt:

*Convertamur ad eum qui ista fecit. Ipse est panis, qui de coelo descendit: sed panis qui reficit, et non deficit; panis qui sumi potest, consumi non potest.*¹⁹²

(Wenden wir uns zu dem hin, der das [d.h. dieses Wunder] vollbracht hat. Er selbst ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist, ein Brot aber, das wiederherstellt und nicht ausgeht, ein Brot, das verzehrt, aber nicht aufgebraucht werden kann.)

Weitere Kommentare frühchristlicher Theologen stellen ebenfalls „einen Zusammenhang zwischen Brotvermehrung, Eucharistie und Leben nach dem Tod“ her.¹⁹³ Man darf daher annehmen, „dass ein Christ des 4. Jhs. bei der Brotvermehrung an die Gemein-

werden.“ Klausers anschließender Hinweis auf ALFRED STUIBER, *Refrigerium interim*, 146 Anm. 31 ist wenig hilfreich, da Stuibers Argumentation von einem im frühen Christentum angeblich weit verbreiteten Glauben an einen Zwischenzustand der Verstorbenen oder ihrer Seelen zwischen Tod und Auferstehung in der Unterwelt ausgeht, das er als *refrigerium interim* bezeichnet und das er in allen möglichen Bildern dargestellt sehen möchte. Stuibers These wurde zu Recht mit Kritik bedacht; s. LUCIANO DE BRUYNE, „Refrigerium interim“. Weitere kritische Stimmen bei ENGEMANN, „Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen“, 142 Anm. 16.

¹⁸⁷ JEAN-MICHEL SPIESER, „Des images eucharistiques“, 670. Spieser stellt fest, dass den betreffenden Wundern in der patristischen Exegese des 3. und 4. Jahrhundert noch keine eucharistische Bedeutung gegeben wurde, sondern erst später (ebd., 661). Seine Vorgehensweise ist m.E. angreifbar, da er die Bildszenen aus ihrem Zusammenhang löst und die Möglichkeit, ihren Sinn mithilfe ihres Kontexts und ihrer Gestaltung zu klären, von vornherein ausschließt: „Il faut [...] examiner chaque scène pour elle-même“; ebd., 650.

¹⁸⁸ LUIS MARTÍNEZ-FAZIO, „La eucaristía“, 459: „[...] a este paraje, donde el Señor reunió por primera vez una muchedumbre de hombres bajo el signo, entonces sólo vislumbrado, de la futura eucaristía“. S. auch JOSEPH WILPERT (Hg.), *Malereien der Katakomben*, 282–308: 2. Buch, 15. Kap.: Die Darstellungen der Eucharistie. ENGEMANN, „Ehrenplatz“, 248 Anm. 72 bezeichnet den Aufsatz von MARTÍNEZ-FAZIO als wissenschaftsgeschichtlichen Anachronismus. Doch sollte sich durch dieses Verdikt niemand daran hindern lassen, zu prüfen, ob die damaligen Auftraggeber, Künstler und Rezipienten Jesu Speisung der Menge für eine Vorahnung der Eucharistie gehalten haben und ob die betreffenden bildlichen Gestaltungen eine solche Verbindung zwischen Speisungswunder und Eucharistie intendieren oder nicht.

¹⁸⁹ HERMANN PATSCH, „Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte“.

¹⁹⁰ Ebd., 231.

¹⁹¹ Ebd., 228–230.

¹⁹² AUGUSTINUS, *Sermones ad populum*, 726 (Sermo CXXX,2); Hinweis bei DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 163 Anm. 355.

¹⁹³ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 163. Dort Zitate und Hinweise auf einschlägige Stellen bei Origenes (ebd., Anm. 350), Eusebius von Emesa (ebd., Anm. 351), Ephraem dem Syrer (ebd., Anm. 352), Am-

schaft mit Gott in der Eucharistie und beim himmlischen Festmahl nach dem Tod und / oder an die Gemeinschaft mit Gott aufgrund der rettenden Kraft Christi denken konnte.¹⁹⁴ Aufgrund dieser Gedankenverbindung erklärt sich das Vorkommen der Bildszenen der Speisungswunder im Bereich christlicher Gräber.

In der Brotvermehrungsszene in einer Arkosollaibung in Cubiculum 69 der Katakomben der Heiligen Petrus und Marcellinus berührt Christus die Brotkörbe mit einem Stab, dem Zeichen seiner göttlichen, wunderwirkenden Kraft (Abb. 38). Diesem Bild gegenüber in derselben Arkosollaibung erweckt er Lazarus vom Tode¹⁹⁵ – ein Bild der Auferstehungshoffung und der Hoffnung auf ewiges Leben und Heil. Aber auch das Bild Christi als des Brot schaffenden Thaumaturgen vermag dieser Hoffnung dann Ausdruck zu geben, wenn es eucharistisch verstanden wird im Sinne des Jesusworts: ‚Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brot, das ich geben werde, das ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt‘ (Joh 6,51). Der starke, zum Heil der Menschen das Brotwunder vollbringende Christus erscheint in den Katakomben verschiedentlich, meist in Kombination mit anderen Wunderszenen, so zum Beispiel an der Decke von Cubiculum 43 der Petrus und Marcellinus-Katakomben, verbunden mit dem Bild von Mose Quellwunder (Abb. 39).¹⁹⁶

Auffallend ist der zeremonielle Habitus Christi und seiner Jünger (Abb. 33–35, 37). Dieser ist dadurch veranlasst, dass Elemente der Eucharistiefeyer in die Darstellungen eingedrungen sind. Dies zeigt sich an zahlreichen Details. Auf dem Pilastersarkophag mit sieben Nischen in Arles, Musée d'art chrétien, Inv. 10 (letztes Drittel 4. Jh.; Abb. 37) sind die Brote kreuzförmig gekerbt. Sowohl der Korb mit den Broten als auch die Schale mit den beiden Fischen werden mit verhüllten Händen dargebracht – als Opfergabe. In den Evangelienberichten ist hingegen nicht davon die Rede, dass Brote und Fische von den Jüngern geopfert wurden. Auf dem Sarkophag aber wird der Aspekt des Opfers dadurch verstärkt, dass in den beiden äusseren Nischen Opferhandlungen und -altäre dargestellt sind: links, somit zur Rechten Christi Abraham, zu dessen Füßen der Widder und der mit Flammen versehene Altar, auf dem er geopfert werden soll. Zur Linken Christi: Daniel und vor seinem Altar eine verendete Schlange (Dan 14,22–26). „Daniel hat dem göttlich verehrten ‚Drachen‘ der Babylonier einen von ihm zubereiteten giftigen Fladen zu fressen gegeben, der das Untier getötet hat.“¹⁹⁷ Die beiden alttestamentlichen Typoi sind einander konträr: Abraham bringt ein reines Opfer dar, Daniel tötet den falschen Götzen, den unreinen Drachen. Beide aber, Abraham und Daniel, sind nicht auf ihre (Opfer)handlungen konzentriert, sondern auf Christus und seinen Spruch, auf den sie, ihre Rechte erhoben, aufmerken bzw. aufmerksam machen. Christus wendet sich nach seiner rechten Seite,

brosius (ebd., Anm. 353) und Prudentius (ebd., Anm. 354); Hinweis auf Kommentare von Origenes, Ambrosius und Prudentius bei URSULA NILGEN, „Brotvermehrung“, 326.

¹⁹⁴ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 164. Ferner lassen sich nach Jutta Dresken-Weiland die Aussagen der Grabinschriften, welche die Hoffnung auf „die Gemeinschaft mit Christus und Gott“ artikulieren, gut mit der eucharistisch-jenseitsbezogenen Deutung der Brotvermehrung in Einklang bringen (ebd.). Die Häufigkeit des Themas ‚Gemeinschaft mit Gott/Christus‘ in frühchristlichen Grabinschriften geht aus den Zusammenstellungen bei JUTTA DRESKEN-WEILAND, „Vorstellungen von Tod und Jenseits“ hervor.

¹⁹⁵ NORBERT ZIMMERMANN, *Werkstattgruppen*, Taf. XXXIX Abb. 184; ALDO NESTORI, *Repertorio*, 62 (Nr. 69): Arcosolio della parete di fondo, Sottarco.

¹⁹⁶ NESTORI, *Repertorio*, 55 (Nr. 43): Volta.

¹⁹⁷ KLAUSER, *Frühchristliche Sarkophage*, 35; Beschreibung des Sarkophags ebd., 34–35 (Nr. 14).

den Broten und Abraham zu, der sich seinerseits auf Christus hin bewegt, während Daniel, mit abgewandter Haltung, Christus nur über die Schulter anblickt.

Die Verbindung eucharistischer mit eschatologischen Motiven war auch in den Bildprogrammen von S. Giovanni Evangelista und S. Vitale erkennbar. Hier, auf dem Pilastersarkophag in Arles, hat Christus die Buchrolle, die in S. Vitale versiegelt war, geöffnet und auch die Apostel, in der zweiten und der sechsten Nische, halten entrollte Rotuli. So sind, in der gleichförmigen Rahmung der sieben Nischen, verschiedene Bildthemen und -motive sinnreich kombiniert: die Vermehrung der Brote und Fische, die alttestamentlichen Typoi von Abrahams Opfer und Daniels Tötung des Drachen, die Darbringung des eucharistischen Opfers,¹⁹⁸ die Scheidung derer zur Rechten und derer zur Linken des Richters im Endgericht.

Die Vermehrung der Brote und Fische wird im 4. Jahrhundert meist nach demselben Schema modelliert: Christus in der Mitte, zu seinen Seiten je ein Apostel mit den Broten und den Fischen ihm zugewandt. Diese konstante Dreiergruppe ist eine auch bei gleichförmiger, isokephaler Reihung der Figuren hervorstechende Chiffre. Auf dem einzonigen Friessarkophag der Chiesa di S. Marcello in Capua (Anfang 4. Jh.; Abb. 33)¹⁹⁹ legt Jesus seine Hände auf die beiden Körbe, die ihm die beiden Apostel zu seinen Seiten hinhalten. Die Szene, fast in der Mitte des Figurenfrieses, wird auch durch die fünf aneinandergereihten Brotkörbe hervorgehoben.

Am Ende einer Reihe verschiedener Wunderszenen bekommt die Dreiergruppe das Achtergewicht auf dem sog. Brüdersarkophag in den Vatikanischen Museen, Museo Pio Cristiano 55 (Inv. 183A; 2. Drittel 4. Jh.; Abb. 34, 35).²⁰⁰ Zwischen Christus und den zu seiner Rechten stehenden Apostel ist hier eine Füllfigur geschoben.

Das Mosaik der Vermehrung der Brote und Fische auf der Nordwand von S. Apollinare Nuovo in Ravenna ist ganz vorn, als zweites in der Reihe platziert (Abb. 16, 17). Wie auf dem Pilastersarkophag in Arles (Abb. 37) werden hier die Brote und die Fische Christus mit verhüllten Händen als Gaben dargereicht. Das erste, durch Restaurierung stark entstellte Bild der Reihe auf der Nordwand zeigte das Weinwunder auf der Hochzeit von Kana. Ein von Giovanni Ciampini 1699 publizierter Stich (Abb. 16)²⁰¹ dokumentiert einen bereits fragmentierten Zustand dieses Mosaiks. Das flügelartige Gebilde hinter dem Haupt des sich nach vorn beugenden Dieners stellte, wie Vergleichsbeispiele zeigen,²⁰² ursprünglich eine Transportamphore dar, aus der er den Wein in die bauchigen Kratere goss. Die eucharistische Bedeutung dieser in möglichster Nähe zum Altar angeordneten Szenen darf angenommen werden. Beide Themen wurden „in theologischen Traktaten christologisch und eucharistisch interpretiert.“²⁰³ Das des Weinwunders zu Kana ist „im

¹⁹⁸ Vgl. DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 167 (über diesen Sarkophag in Arles): „Die Beschränkung des Geschehens auf die Brotvermehrung und ihre festliche Inszenierung weisen darauf hin, dass hier über das Geschehen der Brotvermehrung hinaus ein deutlicher Bezug auf die Eucharistie als bedeutendem Ereignis der Heilsgeschichte vorliegt.“

¹⁹⁹ Beschreibung bei KLAUSER, *Frühchristliche Sarkophage*, 25–26 (Nr. 5).

²⁰⁰ DEICHMANN (ed.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* 1, 43–45 (Nr. 45), Taf. 15), KLAUSER, *Frühchristliche Sarkophage*, 30–31 (Nr. 10).

²⁰¹ GIOVANNI CIAMPINI, *Vetera monimenta* 2, Tab. XXVII (hinter pag. 96).

²⁰² S. z. B. die Szenen des Weinwunders zu Kana auf dem Rückdeckel des Mailänder Diptychons (Abb. 12) und auf dem Diptychon London, Victoria & Albert Museum, Inv.Nr. 47,47a-1926 (9. Jh.); STEENBOCK, *Pracht-einband*, Abb. 24 (Kat.-Nr. 16).

²⁰³ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 180 (mit Belegen).

Grabbereich seit dem Ende des 3. Jahrhunderts bezeugt und im allgemeinen mit Erzählungen des Alten und des Neuen Testaments, die auf die Errettung anspielen, verbunden; unter diesen kommt bezeichnenderweise die Vermehrung der Brote und der Fische mit großer Häufigkeit vor.²⁰⁴

Obwohl das nur bei Joh berichtete Weinwunder (Joh 2,1–11) nicht in der Nähe der Brot- und Fischvermehrung (Joh 6,1–15) erscheint, wurden diese Wunder oft zusammen dargestellt, so auch auf der Holztür von S. Sabina in Rom (Syrien/Palästina oder Künstler aus dem östlichen Mittelmeerraum in Rom, zwischen 431 und 433; Abb. 40)²⁰⁵ und auf der Maximians-Kathedra in Ravenna (wohl Konstantinopel, um 547; Abb. 41).²⁰⁶ Die Verbindung der beiden Wunderszenen spricht dafür, dass sie als Präfiguration der Hingabe des Leibes und des Blutes Christi durch ihn selbst in der Eucharistie verstanden wurden.

7. Opferszenen

7.1. Abraham opfert seinen Sohn Isaak

Im Vergleich mit allen anderen alttestamentlichen Opferszenen erscheint die von Abrahams Opfer am häufigsten in der christlichen Kunst. Ihre Typologie ist bei den Kirchenvätern klar bezeugt. Nach Meliton von Sardeis „ist der Widder Sinnbild Christi, der von den Fesseln befreite Isaak Sinnbild der erlösten Menschheit. [...] Diese doppelte Symbolik auch bei Origenes: Isaak und der Widder sind Vorbilder Christi, [...]. Seit frühbyzantinischer Zeit wird das Opfer als Vorbild für den Opfertod Christi und dessen Erneuerung in der Eucharistie mit anderen entsprechenden Bildern etwa im Bema (Chorraum) oder in dessen Nähe angebracht, [...]“²⁰⁷ In den Katakomben gibt das Bild von Abrahams Opfer

²⁰⁴ DEL MORO, „Nozze di Cana“, 232–233: „[...] attestato in contesti cimiteriali a partire dalla fine del III secolo ed in genere associato ad episodi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento allusivi alla salvezza, tra i quali ricorre significativamente con maggiore frequenza la moltiplicazione dei pani e dei pesci.“

²⁰⁵ Lokalisierung und Datierung in Anlehnung an DAVID TALBOT RICE, *Byzantinische Kunst*, 414; Beschreibung des Holzreliefs mit den Wundern Jesu bei GISELA JEREMIAS, *Holztür*, 50–54.

²⁰⁶ Lokalisierung und Datierung nach KITZINGER, *Byzantinische Kunst*, 193–198.

²⁰⁷ ELISABETH LUCCHESI PALLI, „Abraham“, 28–29. MELITO OF SARDIS, *On Pascha and Fragments*, 74–79 (Fragment 9–12); dazu den Kommentar von DAVID LERCH, *Isaaks Opferung*, 27–46. ORIGENES, *Homilien zu Genesis*, 132 (Homilia VIII,9):

Diximus, puto, in superioribus quod Isaac formam gereret Christi, sed et aries hic nihilominus formam Christi gerere videtur. Sed quomodo Christo uterque conueniat, et Isaac, qui non est iugulatus, et aries, qui iugulatus est, operae pretium est noscere. Christus „verbum Dei“ est, sed „Verbum caro factum est“. Unum igitur in Christo de superioribus est, alterum ex humana natura et uirginali utero susceptum. Patitur ergo Christus, sed in carne; et pertulit mortem, sed caro, cuius hic aries forma est; sicut et Iohannes dicebat: „ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi“. Verbum uero „in incorruptione“ permansit, quod est secundum spiritum Christus, cuius imago est Isaac. Ideo ipse et hostia est et pontifex.

(Ich denke, wir haben oben gesagt, dass Isaak den Typos Christi an sich trug, aber auch dieser Widder scheint nicht weniger den Typos Christi an sich zu tragen. Aber auf welche Weise beides Christum gemäß ist, sowohl Isaak, der nicht abgeschlachtet wurde, wie auch der Widder, der abgeschlachtet wurde, ist zu erfassen der Mühe wert. Christus ist das „Wort Gottes“, aber „das Wort ist Fleisch geworden“. Daher ist das Eine, was in Christus ist, von den Höheren, das Andere ist aus der menschlichen Natur und im Schoß der Jungfrau empfangen. Christus leidet also, aber im Fleisch; und er, vielmehr das Fleisch, dessen Typos dieser Widder ist, nahm den Tod auf sich, wie es auch Johannes gesagt hat: „siehe das Lamm Gottes, siehe, das der Welt Sünde trägt“. Das Wort aber bleibt „in Unverweslichkeit“, das ist Christus nach dem Geist, dessen Bild ist Isaak. Daher ist er sowohl das Opfer als auch der Priester.)

der Erlösungshoffnung Ausdruck, so in der Katakombe an der Via Latina, um 320–330 (Abb. 42), ebenso auf den Sarkophagen, wie etwa auf dem Deckel des Friessarkophags von Aire-sur-Adour, wohl Ende 3. Jh. (Abb. 44, 45).²⁰⁸ In beiden Fällen blickt Abraham zum Widder, der seinerseits wie ein Lamm als Opfer auf ihn zukommt. Auf der Langhauswand über dem Architrav von S. Paolo fuori le mura (3. Drittel 4. Jh./1. Viertel 5. Jh.) stand das Bild von Abrahams Opfer über den Raum hinweg in einem typologischen Bezug zum Altar und zur Eucharistiefeyer.

7.2. Melchisedech mit Brot und Wein in der Wiener Genesis fol. 4r

Die Wiener Genesis (Wien, Österreichische Nationalbibliothek Cod. theol. graec. 31; wohl Antiochia, 1. Hälfte 6. Jh. [vor 540])²⁰⁹, eine griechische Purpurhandschrift, die auf jeweils einer Seite eine Textpassage aus dem ersten Buch der Bibel mit einer meist aus mehreren Szenen bestehenden narrativen Illustration kombiniert, zeigt auf fol. 4r zu Gen 14,17–20 ein zweizoniges Bild (Abb. 46, 47). Ein felsiger Abhang und Tiere, die ihn hinabsteigen, von denen ein Teil aber auf der oberen Bodenlinie nach rechts strebt, verklammern den oberen mit dem unteren Bildstreifen. Oben und unten erscheinen dieselben beiden Protagonisten: Abraham und Melchisedech. Dass nicht nur Abraham zweimal dargestellt ist, sondern auch, in königlicher Gewandung mit Purpurchlamys und Perlen diadem, Melchisedech, der König von Salem, hat Barbara Zimmermann gegen die ältere Forschung überzeugend dargelegt.²¹⁰ Unten überreicht Melchisedech dem Abraham einen Brotlaib und eine Kanne, entsprechend V. 18: „Aber Melchisedech, der König von Salem, brachte (ἔξήνεγκεν) Brot und Wein heraus.“ Abraham, der sich vor ihm verneigt und ihm seine verhüllten Hände entgegenstreckt, nimmt diese Gaben entgegen. Oben aber verweist Abraham den Melchisedech auf die runden goldenen Gegenstände, die seine Frau in ihren Armen herbeiträgt, entsprechend V. 20: „Da gab ihm [dem Melchisedech] Abraham den Zehnten von allem.“ Dazu gehört auch der zehnte Teil des Viehs, weshalb die Tiere auf diesem Bild oben und unten nach rechts, zu Melchisedech hin, laufen.

Durch den biblischen Text nicht vorbereitet, erhebt sich unten im Rücken Melchisedechs ein hohes Altarciborium, das noch über die Bodenlinie des oberen Bildstreifens hinausragt. Der Altar hat die Gestalt eines christlichen.²¹¹ Dies wird auch durch den ausnehmend kurzen Behang²¹² deutlich, der an einer Stange zwischen den Säulen des Ciboriums aufgehängt ist. Als verhüllender Vorhang eigentlich untauglich, erscheint diese Reduktionsform eines Altarvelums nur noch an einem christlichen Altarciborium im Menologion Basileios II. Bulgaroktonos Rom, Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. Graec. 1613

²⁰⁸ Zum Opfer Abrahams in der Katakombe an der Via Latina: NESTORI, *Repertorio*, 81 (Nr. 10); LIESELOTTE KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, *Die neue Katakombe*, 61–65. Zum Sarkophag von Aire-sur-Adour: KLAUSER, *Frühchristliche Sarkophage*, 24 (Nr. 3).

²⁰⁹ Lokalisierung und Datierung nach OTTO MAZAL, *Kommentar*, 174–176.

²¹⁰ B. ZIMMERMANN, *Wiener Genesis*, 98; vgl. hingegen MAZAL, *Kommentar*, 110, der die Figur im oberen Bildstreifen rechts für König Bera von Sodom hält.

²¹¹ MAZAL, *Kommentar*, 110: „Es handelt sich um eine der frühesten Darstellungen eines christlichen Altars.“

²¹² Die Kürze dieses „Velums“ entspricht auch nicht dem Vorhang von Ex 26,31–34, auf den Nyssen im Zusammenhang seiner Interpretation des Abraham-Melchisedech-Bildes der Wiener Genesis verweist; WILHELM NYSSSEN, *Eucharistie*, zu Bild 3. Denn dieser Vorhang soll eine „Scheidewand zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten sein“.

(Konstantinopel, nach 979 und wohl vor 989).²¹³ Durch diesen Altar, von dem aus er Brot und Wein darbringt, wird Melchisedech – wie in S. Vitale (Abb. 83) – als Vorläufer Christi gekennzeichnet, als „ein Priester Gottes, des Allerhöchsten“ (Hebr 7,1; vgl. Gen 14,18), der „dem Sohne Gottes gleich und in Ewigkeit Priester bleibt“ (Hebr 7,3).²¹⁴

73. Der Ashburnham-Pentateuch

Der Ashburnham-Pentateuch in Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouv. acq. lat. 2334 (Spanien oder Nordafrika, 2. Hälfte 6. Jh.)²¹⁵ weist von ursprünglich „63 oder 69 Miniaturen“ nur noch 18 und den linken Randstreifen einer weiteren auf.²¹⁶ Unter den erhaltenen Miniaturen sind drei Bildseiten mit alttestamentlichen Opferszenen: das Opfer Abels und Kains (fol. 6r; Abb. 48),²¹⁷ das Noahs (fol. 10v; Abb. 49)²¹⁸ und das des Moses (fol. 76r; Abb. 50).²¹⁹ Diese Opferszenen werden durch die Bildgestaltung als Präfigurationen der Eucharistie erkennbar.

73.1. Das Opfer Abels und Kains im Ashburnham-Pentateuch fol. 6r

Die Kain und Abel-Bildseite (Abb. 48) ist in drei übereinander liegende Streifen von jeweils verschiedener Grundfarbe aufgeteilt: oben Orange, dann Grün und unten, der breiteste Bildstreifen, der Kains Brudermord zeigt, Violett. Das Opfer Abels und Kains ist im obersten Bildstreifen ganz rechts dargestellt. Abel steht mit seinem Lamm vor Kain und opfert somit als Erster, obwohl nach Gen 4,3–5 zuerst Kain von den Früchten des Feldes dem Herrn Opfer brachte. Auffällig aber sind die Opfergaben: Abel trägt nicht nur sein Schäfchen im linken Arm, er hält außerdem in seiner Rechten ein Gefäß.²²⁰ Kain

²¹³ JOSEPH BRAUN, *Der christliche Altar*, Bd. 2, 165, Taf. 146. SABINE SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 201 Anm. 984: „[...] neben einem (christlichen?) Altar [...]“, B. ZIMMERMANN, *Wiener Genesis*, 95 Anm. 583: „Ob auf pict. 7 wirklich ein christlicher Altar gemeint ist, muss aber offen bleiben.“ Diesen Zweifeln gegenüber halte ich daran fest, dass der Altar der Abraham-Melchisedech-Szene die Gestalt eines christlichen Altars hat.

²¹⁴ B. ZIMMERMANN, *Wiener Genesis*, 99 Anm. 600, die Bilder der Wiener Genesis ausschließlich unter dem Aspekt der jeweils darüber stehenden Texte betrachtend, kommt zu einem anderen Urteil: „Vor dem Hintergrund der in der Handschrift üblichen Bildfindung mithilfe des darüberstehenden Bibeltextes ist eine typologische Deutung aber auszuschließen.“ Dass dem Altar Melchisedechs die Gestalt eines christlichen gegeben wurde, vermag der darüber stehende Text in der Tat nicht zu rechtfertigen. Für diesen Altar muss also eine andere Erklärung gefunden werden. Die typologische bietet sich an.

²¹⁵ Lokalisierung und Datierung nach DAVID H. WRIGHT, „(Besprechung von:) VERKERK, *Early Medieval Bible Illustration*“, 412: „The Ashburnham Pentateuch must be placed in the second half of the sixth century, most likely the third quarter [...] The Mediterranean littoral of Spain would be a possibility, but North Africa is often mentioned as an alternative.“ Zum Inhalt der Handschrift samt Überblick über die verschiedenen Meinungen: REINER SÖRRIES, *Christlich-antike Buchmalerei im Überblick*, 26–33; vgl. BERNHARD BISCHOFF, *Paläographie des römischen Altertums*, 242: „Spanisch ist wahrscheinlich auch der Ashburnham-Pentateuch“, WEITZMANN, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei*, 118: „nicht ausgeschlossen wäre Nordafrika“, B. ZIMMERMANN, *Wiener Genesis*, 41: „Seine Lokalisierung ist umstritten und wird von Spanien über Südfrankreich, Oberitalien bis nach Nordafrika und zuletzt in Rom angenommen.“

²¹⁶ FRANZ RICKERT, „Zu den Opferdarstellungen“, 111, 120.

²¹⁷ WEITZMANN, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei*, 119 Taf. 44.

²¹⁸ FRANZ RICKERT, *Ashburnham-Pentateuch*, Farbabb. III.

²¹⁹ WEITZMANN, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei*, 123 Taf. 47, THOMAS RAINER, *Das Buch*, Taf. XII Abb. 67.

²²⁰ Dieses ist in der vergrößerten Abbildung bei SCHRENK, *Typos und Antitypos*, Taf. 25b gut erkennbar; ANNA ULRICH, *Kain und Abel*, 107 Anm. 206: „aus der Fingerhaltung geht eindeutig hervor, dass Abel ein Gefäß in Händen hält“, RICKERT, *Ashburnham Pentateuch*, 206,

hat kein Ährenbündel in den Händen, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern „wohl ein rundes Brot in einem Korb“.²²¹ Dadurch wird die Beziehung zur Eucharistie hergestellt, nämlich „durch das Opfer– hier in Form von Brot, Lamm und Kelch– abweichend vom Bibeltext“.²²²

73.2. Das Opfer Noahs im Ashburnham-Pentateuch fol. 10v

Noahs Dankopfer nach überstandener Sintflut (Gen 8,20) findet sich im Ashburnham-Pentateuch unten links auf der Bildseite, die das Herauskommen von Tier und Mensch aus der Arche darstellt (Abb. 49). Doch im Unterschied zum biblischen Text, der Brandopfer „von allerlei reinem Vieh und von allerlei reinem Geflügel“ vorsieht, stehen drei Kelche mit breiter Kuppel auf einem weißen, gemauerten Altar. „In jedem Kelch sind vier kleine Brote.“²²³ Noah hält segnend seine Rechte über den mittleren. Er wird darin unterstützt von einer Hand Gottes, die sich aus einem Wolkensegment auf ihn richtet und deren Bewegung sich in Noahs Segensgestus fortsetzt. Das Opfer Noahs wird seit Cyprian „mit dem Opfer Christi und der Eucharistie in Beziehung gesetzt“, worauf durch „die vom Bibeltext abweichende Art der Wiedergabe [...] angespielt wird.“²²⁴

73.3. Das Opfer Moses im Ashburnham-Pentateuch fol. 76r

Diese Bildseite zeigt Mose, der die Zehn Gebote von Gott empfängt und sie dem Volk mitteilt (Abb. 50). Hinter einem gemauerten Altar hält Mose die Gesetzestafeln vor der versammelten Menge des Volkes Israel hoch. Auf der Altarplatte stehen ein Kelch, zu seinen Seiten zwei Becher und fünf Hostien. Unmittelbar am Altar stehen links zwei, rechts fünf weißgewandete Männer. Zu ihnen gehört die Beischrift: *Hic ubi offerent olocausta*. Doch bringen sie kein Brandopfer dar, vielmehr halten sie Hostien in den Händen. Die Szene ist „eindeutig eine Präfiguration der christlichen Eucharistie“.²²⁵ Auf dem unteren Bildstreifen ist das Bundeszelt wiedergeben. Der geöffnete Vorhang in der Mitte gibt den Blick frei auf die Bundeslade, die jedoch mit einem Altartuch bedeckt ist, das „zur Viererform geordnete“ Gammadia samt einem runden Besatz in der Mitte zieren.²²⁶ „Aus dem alttestamentlichen, in Ex. 25,10–22 genau beschriebenen Ladeheiligtum im Allerheiligsten des Stiftszelts ist der prototypische Ort des christlichen Opfers geworden: Die Bundeslade steht an der Stelle des Altars; der geöffnete Vorhang weist auf das christliche Opfer voraus.“²²⁷

²²¹ SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 98; vgl. RICKERT, *Ashburnham Pentateuch*, 206: „Das Brot Kains liegt in einem Korb“.

²²² RICKERT, „Zu den Opferdarstellungen“, 113.

²²³ RICKERT, *Ashburnham Pentateuch*, 207; s. auch die Kurzbeschreibung bei SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 98–99.

²²⁴ RICKERT, „Zu den Opferdarstellungen“, 114.

²²⁵ WEITZMANN, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei*, 125; im selben Sinne SÖRRIES, *Christlich-antike Buchmalerei*, Text, 32: „Auf dem (eigentlich für ein Brandopfer errichteten) Altar stehen die eucharistischen Gefäße“ und RAINER, *Das Buch*, 49: „Die in der Schilderung der Bibel in Ex. 24,1–8 mit der Verlesung des Gesetzes verbundene Szene, das Opfer von Stieren, mit deren Blut Moses den Altar und das Volk besprengt, wird in der bildlichen Darstellung der Miniatur [...] im christlichen Sinne umgedeutet. Anstatt die rituelle Schlachtung eines Stieres zu zeigen, sind am Altar mit Brot und Wein die liturgischen Gaben des christlichen Abendmahls dargestellt.“

²²⁶ RAINER, *Das Buch*, 49–50.

²²⁷ RAINER, *Das Buch*, 50.

Auf allen drei Bildseiten des Ashburnham-Pentateuchs mit Opferszenen sind diese, abweichend vom biblischen Text, als unblutige Opfer dargestellt. Somit wurden die eucharistischen Opfer „zurückprojiziert in alttestamentliche Opfervorgänge“²²⁸ und die Opfer des Alten Bundes als Typoi der eucharistischen verstanden. Der – freilich nur sehr unvollständig überlieferte – Bildbestand dieses Pentateuchs lässt es als nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass er in der Meßliturgie zur Schriftlesung benutzt wurde, wodurch sich eine unmittelbare Verbindung zwischen den Opferdarstellungen in der Handschrift und der Eucharistiefeyer ergäbe.²²⁹

8. Mahlszenen in christlichen Katakomben und auf christlichen Sarkophagen

Mahlszenen in christlichen Katakomben und auf christlichen Sarkophagen erfuhren verschiedene Deutungen, etwa als Darstellungen von Agapemählern,²³⁰ von christlichen Totenmählern,²³¹ himmlischen Mählern,²³² als Bilder des Speisungswunders mit eucha-

²²⁸ SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 107.

²²⁹ Dazu RICKERT, „Zu den Opferdarstellungen“, 119, der hinsichtlich des Bezugs zwischen Bild und Altar den Ashburnham-Pentateuch in Entsprechung zu den ravennatischen Bildprogrammen von S. Vitale und S. Apollinare in Classe sieht: „Die Besonderheit bei den Opferbezügen in den Bildprogrammen von Kulträumen ist gerade, daß sich außer dem im Bilde selbst mehr oder weniger manifesten Bezug zwischen AT-Opfer und Meßopfer ein weiterer durch die Anordnung im Altarraum zum Altar ergibt. Bei der Handschrift ist der Kreis hinsichtlich des Antitypos erst geschlossen, wenn sie am Altar benutzt wird.“

²³⁰ ANTONIO BOSIO (um 1575–1629), der ‚Kolumbus der Katakomben Roms‘, nennt in seinem postum veröffentlichten Werk *Roma sotterranea* die in den Katakomben dargestellten Mahlszenen Agapemähler. Wie sich aus der Vorrede zu Buch IV dieses Werks ‚Al lettore‘ (ebd., 541–542) ergibt, ist Buch IV eine von GIOVANNI SEVERANI, dem Herausgeber, verfasste Ergänzung. Dort werden in Cap. XXXIV dreierlei Agapen unterschieden („Erano poi queste Agape di tre sorti, cioè Natalitie, Funerali; e Connubiali“; ebd., 644). Dass Ambrosius und Augustin Kritik an den ‚Agape funerali‘ geübt haben, die in den Katakomben begangen wurden und sich dort gelegentlich auch dargestellt finden, ergibt sich aus der von SEVERANI (ebd., 647) angeführten Geschichte von Augustins Mutter Monica in den ‚Confessiones‘ Lib. VI, Cap. II: Als ihr die Anordnung von Bischof Ambrosius mitgeteilt wurde, auch von denen, die dabei Mäßigkeit beobachteten, dürften keine Totenmähler mehr gefeiert werden, „verzichtete sie bereitwilligst darauf und hatte schnell gelernt, statt eines Korbes voll irdischer Früchte ein Herz voll lauterer Gebete an den Gedächtnisstätten der Martyrer darzubringen, dafür aber nach Kräften den Bedürftigen zu spenden“ (*abstiniuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus*); AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*, 114. Auch der Ausgräber MARCANTONIO BOLDETTI (1663–1749) unterscheidet in seinen *Osservazioni*, 45 (Lib. I, Cap. XII), je nach dem Anlass, verschiedene Agapemähler. In den Katakomben wurden sie im Zusammenhang der Feier des ‚dies natalis‘, also des Jahrestags des Martyriums des betreffenden Märtyrers, gefeiert (p. 45). Dem entsprechen die Mahlszenen in der Katakombenmalerei (ebd., 46).

²³¹ WILPERT (hrsg.), *Malereien der Katakomben*, 506–520: 23. Kapitel: Die Todtenmahle. Nach Wilpert gibt es nur vier Beispiele, „eines, das älteste, ist in dem Hypogäum der Flavier“, in der Domitillakatakombe (ebd., 506), die drei anderen befinden sich in der Katakombe SS. Pietro e Marcellino, und zwar auf der Eingangswand der Kammer VI (ebd., 506), der „Hinterwand der Kammer VII“ (ebd., 515) und auf der „Vorderwand des Arkosols neben der Kammer X“ (ebd., 516). HANS ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, in: ZNW 17, 81–101, Taf I–IV hingegen deutet die Mahlszenen in den Katakomben als Familien- bzw. als Totenmähler.

²³² WILPERT (hrsg.), *Malereien der Katakomben*, 470–478: § 118. Das himmlische Mahl. Indiz dafür, dass eine Mahlszene ein himmlisches Mahl darstellt, ist nach WILPERT, dass „sie die Verstorbenen als Gäste bei dem himmlischen Mahle“ vorführt (ebd., 471). Als himmlische Mähler in diesem Sinne identifiziert Wilpert sechs Mahlszenen in den folgenden Grabkammern: in der sog. Sakramentskapelle in S. Callisto (ebd., 289), auf der 1. Frontwand des rechten Arkosols im cubiculum III der Domitillakatakombe (ebd., 293–294) sowie vier Darstellungen in der Katakombe SS. Pietro e Marcellino (ebd., 471).

ristischer Konnotation²³³ oder als Bilder der eucharistischen Mahlfeier selbst.²³⁴ Im Folgenden werden einige wenige Beispiele betrachtet in der Absicht, diese Deutungen auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen.²³⁵

8.1. Bilder in christlichen Katakomben, die eucharistisch gedeutet wurden

8.1.1. Wilperts ‚*Fractio panis*‘

1895 publizierte Joseph Wilpert eine von ihm eigenhändig freigelegte²³⁶ Wandmalerei in der sog. ‚Cappella greca‘ der Priscilla-Katakombe (Abb. 51).²³⁷ Sie befindet sich gegenüber dem Eingang der vermeintlichen Kapelle, auf der Wand über dem Bogen der mittleren Nische.²³⁸ Die Wandmalerei zeigt sechs Teilnehmer und den Vorsitzenden, „welcher den Sechs die Speise reichen wird. [...] Zu seinen Füßen steht zunächst der Kelch, dann die beiden Teller mit zwei Fischen und fünf Broden und zu äußerst auf beiden Seiten, links vier, rechts drei, bis an den Rand mit Brod gefüllte Körbe. [...] Dass der Maler durch die Körbe und die Teller mit den Fischen und Broden auf die wunderbare Sättigung der Menge anspielen wollte, bedarf keines Beweises; zwei Fische und fünf Brode waren es ja, an denen Christus das Wunder vollzog, und in Körbe wurden die Brocken gesammelt, welche von dem Mahle übriggeblieben waren. Auch über die symbolische Bedeutung dieses Wunders kann kein Zweifel obwalten: wir wissen, dass das gesamte christliche Alterthum in der wunderbaren Speisung ein Vorbild des eucharistischen Mahles, das ist der Communion, sah.“²³⁹ Nach Wilpert haben wir dort „ein liturgisches Gemälde vor uns, das in der gesamten altchristlichen Kunst einzig in seiner Art dasteht“²⁴⁰, und zwar stelle es „nichts Geringeres“ dar „als die *fractio panis*, die Handlung des *Brodbrechens*“²⁴¹, „also die der Communion vorausgehende Handlung des eucharistischen Opfers.“²⁴²

„*Con questa scoperta Lei ha coronato gli scavi*“ soll Giovanni Battista De Rossi wenige Monate vor seinem Tod zu Wilpert, wie dieser selbst überliefert, gesagt haben.²⁴³ Wilpert seinerseits betrachtete diese Wandmalerei als seinen bedeutendsten Fund. Das Frontispiz seiner Todesanzeige, einer querformatigen Faltkarte, zeigt das Gemälde mit der Bildunterschrift: COEMETERIUM PRISCILLAE – *Fractio panis*.²⁴⁴

²³³ GIOVANNI BATTISTA DE ROSSI, *Roma sotterranea* 2, 244–249, JOSEPH WILPERT, *Sacramentskapellen*, ACHELIS, „Altchristliche Kunst“, in: ZNW 17, 95–102, FABRIZIO BISCONTI, „Dekoration“, 111, ANTONIO BARUFFA, *Katakomben von San Callisto*, 76–85.

²³⁴ GIOVANNI BATTISTA DE ROSSI (1822–94) widmete ein Kapitel seines grundlegenden Werks *Roma sotterranea*, 331–350 (T. II, Lib. II Cap. XIII) den „Interpretationen der Bilder, die vor allem auf die Taufe und die Eucharistie anspielen.“

²³⁵ Viele weitere Beispiele in dem umfangreichen Katalog von ELISABETH JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet“.

²³⁶ JOSEPH WILPERT, *Fractio panis*, 1–8.

²³⁷ Ebd., Taf. III, XIII–XIV (Ausschnitt); KATHERINE M. D. DUNBABIN, *Roman Banquet*, 177 Fig. 103.

²³⁸ S. den Lageplan bei WILPERT, *Fractio panis*, Taf. XVI. Die sog. ‚Cappella greca‘ ist dort mit ‚A‘ bezeichnet.

²³⁹ WILPERT, *Fractio panis*, 9.

²⁴⁰ Ebd., 5–6.

²⁴¹ Ebd., VIII.

²⁴² Ebd., 5.

²⁴³ Ebd., VII.

²⁴⁴ REINER SÖRRIES, *Josef Wilpert*, Taf. IX Abb. 14.

In seiner Veröffentlichung von 1895 bezeichnete Wilpert denjenigen, der ganz links sitzt und das Brot bricht, als den Vorsitzenden, „welcher den Sechs die Speise reichen wird“, den zu dessen Linken aber als den, „der den ersten Platz (*in dextro cornu*) einnimmt.“²⁴⁵ Der Platz *in dextro cornu* eines Stibadiums ist jedoch der ganz links außen. Sowohl dieser Platz wie auch der in der Mitte des Halbkreises gelegene sind als Ehrenplätze bezeugt.²⁴⁶ 1930 korrigierte dann Wilpert unter der Hand in der Frage, wer auf diesem Bild *in dextro cornu* platziert sei, seine Auffassung: „In der *Fractio* ist der bärtige, mit Tunika und Pallium bekleidete Mann, der das Brot bricht, nicht wie die sechs zum Mahl erschienenen Gäste am ‚*stibadium*‘ gelagert; sondern sitzt daneben auf dem Ehrenplatz, *in cornu dextro*‘ [...].“²⁴⁷

Die Ausmalung der sog. ‚*Cappella greca*‘ hatte Wilpert „in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts“ datiert.²⁴⁸ Inzwischen werden nicht nur die ältesten bekannt gewordenen christlichen Bilder erst „an den Anfang des 3. Jahrhunderts“²⁴⁹ gesetzt, auch die in Frage stehende Mahldarstellung, seit 1952 mindestens zweimal restauriert²⁵⁰ und auch aus diesem Grund schwer datierbar, wurde ins 3. oder 4. Jahrhundert verschoben.²⁵¹

Die Kritik an Wilperfs Interpretation der Mahlszene setzte früh ein. Sie kam von Hermann Matthaei 1899,²⁵² Hermann Franz Josef Liell 1903,²⁵³ Ludwig von Sybel 1906,²⁵⁴

²⁴⁵ Ebd., 9.

²⁴⁶ ENGEMANN, „Ehrenplatz“, 240 stellt fest, dass „der früheste bekannte literarische Beleg für die Rangordnung der Ehrenplätze an den *cornua* des Sigma, der Text des Juvencus, erst gegen 320 nC zu datieren“ ist und dass „das früheste erhaltene Bildbeispiel für den Ehrenplatz *in cornu dextro*“ die Mahldarstellung auf dem fünfteiligen Diptychon des Mailänder Domschatzes (2. Hälfte 5. Jh.; Abb. 12, 13) ist. Hingegen gab „es bereits spätestens im 3. und 4. Jh. nC. [...] römische Sigmamahldarstellungen, bei denen der bedeutendste Mahlteilnehmer den Mittelplatz einnahm. Auch für das 5. und 6. Jh. sind durch den Vergilius Romanus und die Ilias Ambrosiana solche Darstellungen gesichert“ (ebd., 247). Das Fragment eines Sarkophagdeckels im Museum für spätantike und byzantinische Kunst in Berlin (Abb. 71) weist die Darstellung eines Sigmamahls auf, bei dem der mittlere Teilnehmer den ausgezeichneten Platz einnimmt; s. dazu unten 8.2.2. Schon HERMANN MATTHAEI, *Totenmahldarstellungen*, 37 hatte bemerkt, dass in den Sigmamahlszenen der *Cubicula* 14 und 45 (Abb. 68) der Katakombe SS. Marcellino e Pietro der „mittlere Platz ‚*qua sigma flectitur orbe*‘, der ausgezeichnete gewesen zu sein scheint“. Auf diese Mahlszenen verweist ENGEMANN, „Ehrenplatz“, 243, 245, 246 mit Taff. 18a und 20b.

²⁴⁷ JOSEPH WILPERT, *Erlebnisse und Ergebnisse*, 36.

²⁴⁸ WILPERT, *Fractio panis*, 32.

²⁴⁹ JOSEF ENGEMANN, *Deutung*, 17. Es „gilt als *communis opinio*, daß erst aus dem 3. Jahrhundert mit Malereien römischer Katakomben, der Hauskirche in Dura Europos und (im letzten Jahrhundertdrittel) mit römischen Sarkophagreliefs Bilder vorliegen, in denen christliche Symbole und biblische Szenen des Alten und Neuen Testaments dargestellt sind“; JOSEF ENGEMANN, „Zur Frage der Innovation“, 287. Um 200 wird „von der Kirche in Ost und West“ das alttestamentliche Bilderverbot „noch für gültig angesehen, wenn auch erste leise Lockerungen durch Tertullians Hinweis auf die karthagischen Bildbecher und durch die Symbolbild-Diskussion des Klemens bezeugt werden“; THEODOR KLAUSER, „Erwägungen“, 4 (im Wiederabdruck 1974: 340). Den entscheidenden Durchbruch in Fragen der Datierung der Katakombenmalerei brachte, gegen die Frühdatierungen der älteren Forschung, 1934 das Werk von FRITZ WIRTH, *Römische Wandmalerei*.

²⁵⁰ JANET H. TULLOCH, „Women Leaders“, 295 Anm. 67.

²⁵¹ N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1128. TULLOCH, „Women leaders“, 182 gibt als Datierung „from the early to mid-third century“ an. Über die Probleme, die sich bei der Datierung von Katakombenausmalung stellen, s. unter anderem JOHANNES GEORG DECKERS, „Einleitende Bemerkungen“, 28–35; DERS., „Wie genau ist eine Katakombe“, PETER DÜCKERS, „Agape und Irene“, 147–148 Anm. 2 und N. ZIMMERMANN, *Werkstattgruppen*, 269–276.

²⁵² MATTHAEI, *Totenmahldarstellungen*, 35–38.

²⁵³ H(ERMANN) F(RANZ) JOS(EF) LIELL, ‚*Fractio panis*‘.

²⁵⁴ LUDWIG VON SYBEL, *Christliche Antike* 1, 202–203.

Hans Achelis 1916²⁵⁵ und anderen, schließlich von Franz Joseph Dölger 1943.²⁵⁶ Die vorgebrachten Argumente waren von dem Ziel geleitet, die Möglichkeit, dass diese Mahlszene eine Eucharistiefeyer darstellen könne, auszuschließen. Matthaei fand, die Mahlteilnehmer seien zu zwanglos gelagert, einer kirchlichen Gemeindeversammlung nicht angemessen. Anstoß nahm er insbesondere an „dem nachlässigen Dasitzen des angeblichen ‚Bischofs‘“.²⁵⁷ Allein schon „die Tatsache, dass ein Gelage im Grünen vorliegt“, so wurde eingewandt, entziehe „der ganzen Deutung auf eine liturgische Handlung“ den Boden.²⁵⁸ Außerdem sei es „eine liturgische Unmöglichkeit, den Akt des Brotbrechens in sitzender Stellung vorzunehmen.“²⁵⁹ Auch Dölger sah, falls das Wandbild eine Eucharistiefeyer darstellen sollte, die Norm kirchlicher Praxis nicht eingehalten: „Wenn der Bischof in der kirchlichen Versammlung saß, dann saß er an einem höheren Platz, wie etwa auf der erhöhten Lehr-Kathedra. Hier aber sitzt der bärtige Mann auf der Sigmarolle selber, [...]“.²⁶⁰ Die Kritik führte gar einen ergonomischen Gesichtspunkt ins Feld: „Und daß der Sitzende das liturgische Brotbrechen [...] vollziehe, erscheint ausgeschlossen durch das steife Vorstrecken der Arme; wer Brot brechen will, krümmt die Arme und hält das Brot nahe vor die Brust.“²⁶¹

Stichhaltig sind diese Einwände gegen Wilperts Auffassung freilich nicht. Sie berücksichtigen nicht, dass Wilpert in dem von ihm als *Fractio panis* bezeichneten Bild nicht eine Messfeier samt zelebrierendem Priester und Gemeinde als solche dargestellt sehen wollte, sondern Jesu Speisungswunder als „Vorbild des eucharistischen Mahles.“²⁶² Nach Wilpert liegt somit in dieser Mahlszene, mit Giovanni Battista De Rossi zu sprechen, dessen Terminologie Wilpert jedoch bewusst vermied, eine *compenetrazione* vor, eine Verschränkung mehrerer Bildszenen. Daher spricht nichts dagegen, dass Jesus hier sitzt bzw. liegt in einer Haltung, die er ja auch in der Bildszene des letzten Mahls mit seinen Jüngern, etwa in S. Apollinare Nuovo (Abb. 15) einnimmt. Auch kann er die Hostie halten, brechen, vorzeigen und darreichen, wie der Priester in der Messe. Was dort aufeinander folgt, mag im Bild in einer Gebärde zusammengefasst sein. Bildverschränkungen, in denen mehrere Bildthemen und –motive zusammengeführt werden, sind in der Spätantike und im Mittelalter nicht selten. Durch solche Kombination werden sie nicht vieldeutig, vielmehr präzisiert sich ihre Bedeutung jeweils durch diese spezifische Verbindung.

Dem Bilddenken in Verschränkungen nur scheinbar entgegengesetzt sind die bildnerischen Motivreduktionen, die den Malereien der Katakomben eine faszinierende Prägnanz verleihen. Die Brotvermehrung etwa ist in der Katakombe Marcellino e Pietro sowohl in Cubiculum 69 (Abb. 38) wie auch an der Decke von Cubiculum 43 (Abb. 39)²⁶³ reduziert auf Christus und sieben (?) Brotkörbe, an der Decke der sog. Sakramentskapelle

²⁵⁵ ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, in: ZNW 17, 97–99.

²⁵⁶ DÖLGER, *IXΘΥΣ* 5, 503–527: § 23. Die Mahlszene der sogenannten Capella greca in der Priscilla-Katakombe.

²⁵⁷ MATTHAEI, *Totenmahldarstellungen*, 36; ähnlich LIELL, ‚*Fractio panis*‘, 27.

²⁵⁸ VON SYBEL, *Christliche Antike* 1, 203.

²⁵⁹ ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, in: ZNW 17, 98; vgl. bereits VON SYBEL, *Christliche Antike* 1, 203.

²⁶⁰ DÖLGER, *IXΘΥΣ* 5, 507.

²⁶¹ VON SYBEL, *Christliche Antike* 1, 203; ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, in: ZNW 17, 98 greift dieses Argument auf.

²⁶² WILPERT, *Fractio panis*, 9 (für den weiteren Zusammenhang dieses Zitats s. oben bei Anm. 239).

²⁶³ S. auch die farbigen Abbildungen bei JOHANNES GEORG DECKERS/HANS REINHARD SEELIGER/GABRIELE MIETKE, *Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro‘*, Tafelbd., Farbtaf. 16a, 17a.

A 2 der Katakombe S. Callisto (Abb. 52) dienen sogar nur sieben zu Seiten eines einen Fisch präsentierenden Tisches aufgereichte Körbe – ohne Christus – als Bildformel für die wunderbare Brotvermehrung und Speisung. In solchen Bildreduktionen nicht weniger als in Bildverschränkungen stehen die Brotkörbe für das Speisungswunder als ganzes, das Wunder selbst aber erscheint in dieser Bildgestalt als Vorbild und Beleg der Tod und Hölle überwindenden Heilskraft der Eucharistie.

Obwohl die Kritik an Wilperts ‚*Fractio panis*‘ ihren Gegenstand verfehlt, hat sie doch, gewissermaßen nebenbei, manches geklärt. Wegweisend ist besonders Hermann Matthaeis Abhandlung, eine Dissertation, in der er die Mahldarstellung in der sog. ‚Cappella greca‘ und die anderen damals bekannten Mahlszenen in den Katakomben S. Domitilla, SS. Marcellino e Pietro, S. Callisto, im Coemeterium Ostrianum sowie in S. Gennaro dei Poveri in Neapel als christliche Umbildungen „der antiken Totenmahldarstellungen“²⁶⁴ erkennt.

8.1.2. Sabina, Agape und Irene in der Katakombe SS. Marcellino e Pietro

In der Katakombe SS. Marcellino e Pietro sind manche Mahlszenen mit Beischriften versehen, die zu verschiedenen Deutungsversuchen Anlass gegeben haben.²⁶⁵ Wir lesen:

SABINA . MISCE (Cubiculum 75; Abb. 60),
 IRENE (Cubiculum 78, Wand 2; Abb. 61, 62),
 MISCE . MI . IRENE (Cubiculum 76; Abb. 63),
 AGAPE . MISCE NO[bis] (Cubiculum 78, Wand 3; Abb. 65),
 AGAPE . DA . CALDA IRENE . MISCE (Cubiculum 50; Abb. 66),²⁶⁶
 AGAPE . [por]GE . CALDA IREN[e] . MISCE (Cubiculum 47; Abb. 67),²⁶⁷
 AGAPE . MISCE . NOBIS IRENE . PORGE . CALDA (Cubiculum 45; Abb. 68),
 IRENE . DA . CALDA AGAPE . MISCE . MI (Cubiculum 39; Abb. 69).²⁶⁸

Geht man davon aus, mit Sabina, Agape oder Irene werde eine der dargestellten Personen angedredet, so stellt sich die Frage, ob dies natürliche Personen, also Frauen, seien oder Allegorien, wobei letzteres freilich nur im Fall von Agape (Liebe) oder Irene (Friede), nicht in dem von Sabina denkbar wäre. ‚Agape‘ und ‚Irene‘ kommen als Frauennamen vor, gelegentlich sogar bei zwei Schwestern.²⁶⁹ ‚Agape‘ gilt als ausschließlich christlicher Vorname.²⁷⁰ Es ist daher naheliegend, anzunehmen, dass mit Sabina, Agape und Irene bestimmte Frauen angedredet werden, wobei damals wie heute bei der Nennung mancher Vornamen deren Bedeutung mitschwingt. Problematisch hingegen erscheint die Vorstel-

²⁶⁴ MATTHAEI, *Totenmahldarstellungen*, 46.

²⁶⁵ Zusammenstellung der betreffenden Beischriften bei PAUL-ALBERT FÉVRIER, „A propos du repas funéraire“, 35, Beschreibung der Mahlbilder samt den Beischriften bei DÜCKERS, „Agape und Irene“, 155–159.

²⁶⁶ DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 6d.

²⁶⁷ Ebd., Taf. 6b, TULLOCH, „Women leaders“, 178 Fig. 8.3.

²⁶⁸ DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 6a.

²⁶⁹ Dazu FÉVRIER, „A propos du repas funéraire“, 34.

²⁷⁰ ACHELIS, „Altchristliche Kunst“, in: ZNW 17, 89: „Ich möchte [...] darauf hinweisen, dass Agape und Irene geläufige christliche Eigennamen sind. Die mit Agape zusammengesetzten Namen gehören zu den wenigen ausschließlich christlichen Rufnamen. Von Irene kann man keinen christlichen Ursprung feststellen; es ist ein altgriechischer Name.“

lung, Allegorien des Friedens und der Liebe würden gebeten, warmes Wasser in den Wein zu mischen oder warmen Wein zu servieren (*da calda, porge calda*).²⁷¹

Dabei muss zugestanden werden, dass sich diese Namen und die dargestellten Personen auf manchen Bildern nicht oder nur sehr schwer einander zuordnen lassen.²⁷² Zwar könnte in der Lünette des Arkosols von Wand 2 des Cubiculum 45 die Beischrift links AGAPE . MISCE . NOBIS (Abb. 68) leicht so verstanden werden, dass der Mann mit diesen Worten, über seine Schulter hinweg sprechend, die Frau, die den Becher hebt, auffordert, Wein zu mischen. Schwierig wird diese Deutung, wenn in den Beischriften Agape und Irene genannt, auf dem Bild aber nicht zwei Dienerinnen, die in Frage kämen, zu sehen sind, sondern, wie in Cubiculum 39 (Abb. 69), statt einer Dienerin nur ein Diener.²⁷³

Bemerkenswert ist jedoch ein Vorschlag von Janet H. Tulloch.²⁷⁴ Sie ordnet die einzelnen Elemente der Beischriften verschiedenen Sprechern zu, vor allem aber versteht sie ‚Agape‘ und ‚Irene‘ als Glückwunsch, Grußwort beim Zuprosten, dem französischen ‚(À votre) santé‘, dem hebräischen ‚Lechaim‘ u.ä. vergleichbar. Damit sind die infolge der Alternative ‚Personifikationen oder Personen?‘ aufgetretenen Schwierigkeiten behoben. Aus den Beischriften des Bildes in Cubiculum 45, Wand 2 (Abb. 68) wird dann ein Dialog:²⁷⁵

Erster Gast: *Misce nobis* (Mische Wein für uns ...)

Erster Gastgeber: *Agape* (Liebe und Zuneigung!)

Zweiter Gast: *Porg[e] calda* (Bring warmes Wasser herbei ...)

Zweiter Gastgeber: *Irene* (Friede!)

Ähnlich vollzieht sich die Wechselrede, Janet H. Tulloch zufolge, in Cubiculum 47:²⁷⁶

Erster Gast: *[Po]rge calda* (Bring warmes Wasser herbei ...)

Erster Gastgeber: *Agape* (Liebe und Zuneigung!)

Zweiter Gast: *Misce* (Mische [Wein])

Zweiter Gastgeber: *Iren[e]* (Friede!)

Ein Argument, das dafür spricht, die Elemente der Beischriften voneinander abzutrennen, ist nach J. H. Tulloch der Wechsel vom Lateinischen ins Griechische (sie nennt dies „the diereitic nature of the speech“).²⁷⁷ Fragwürdig allerdings dürfte, im Hinblick auf die römische Situation im 3. und 4. Jahrhundert ihre Meinung sein, das Griechische sei „the language of culture“ gewesen.²⁷⁸ Wenn sich Christen im damaligen Rom mit den Formeln

²⁷¹ Falls ‚Agape‘ und ‚Irene‘ sich auf Allegorien beziehen sollten, bliebe die weitere Frage, ob diese Allegorien an der Wand figurlich dargestellt sind oder nur als anwesend vorgestellt werden. Dückers möchte eine allegorische Deutung nicht ausschließen (s. besonders DÜCKERS, „Agape und Irene“, 167 Anm. 110), meint aber, eine Entscheidung werde davon abhängen, ob man stärkeres Gewicht auf die Mahlszene in Cubiculum 50, Wand 2 (Abb. 66) lege, „wo auf einer Bildseite die Inschrift AGAPE DA CALDA auftaucht, ohne daß eine entsprechende Frauengestalt zugeordnet wäre“, oder auf die von Cubiculum 75 (Abb. 60), „wo der von allegorischen Konnotationen unbelastete Name Sabina erscheint“.

²⁷² Dazu ausführlich N. ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 178–180.

²⁷³ So argumentiert DÜCKERS, „Agape und Irene“, 164.

²⁷⁴ TULLOCH, „Women leaders“.

²⁷⁵ Ebd., 191.

²⁷⁶ DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 6b, TULLOCH, „Women leaders“, 178 Fig. 8.3. Aufzeichnung der Wechselrede ebd., 191.

²⁷⁷ TULLOCH, „Women leaders“, 191.

²⁷⁸ Ebd. Zur komplexen Problematik lateinisch-griechischer Zweisprachigkeit in Rom s. JAMES N(OEL) ADAMS, *Bilingualism*, 9–15; III. Élite and sub-élite bilingualism: anecdotal evidence and its shortcomings, FRÉDÉRIQUE BIVILLE, „Graeco-Romans“ und MARTTI LEIWO, „From Contact to Mixture“.

Irene und *Agape* zuzuprosten pflegten, mag dies eher mit der Wertschätzung kanonischer und außerkanonischer griechischer Texte erklärbar sein. Eine gravierende Schwäche des Vorschlags von J. H. Tulloch liegt in dem Umstand, dass sie, um einen Dialog zu konstruieren, der dem Gast das erste Wort lässt, die Reihenfolge der Wörter umzustellen gezwungen ist. Die Beischriften sollten jedoch, wenn schon auf verschiedene Sprecher aufgeteilt, wenigstens in der Aufeinanderfolge belassen werden, in der sie verzeichnet sind. Aus AGAPE . MISCE . NOBIS IRENE . PORGE . CALDA (Cubiculum 45; Abb. 68) kann nur gewaltsam *Misce nobis – Agape – porge calda – Irene* gemacht werden. Der Vorschlag, ‚Agape‘ und ‚Irene‘ nicht als weibliche Vornamen, sondern als Glückwunsch und Grußwort aufzufassen – gegen den von vornherein spricht, dass jedenfalls ‚Sabina‘ nur als Vorname verstanden werden kann –, muss daher modifiziert werden, wenn er weiterhin in der Diskussion bleiben soll. J. H. Tulloch berücksichtigt bei ihrer Zuordnung einzelner Elemente der Beischriften zu bestimmten Sprechern nicht, dass auch der oder die geliebte Verstorbene beim Totenmahl – und zwar in einer Hauptrolle – anwesend ist. Er oder sie mag, der Reihenfolge der Inschriften entsprechend, mit den für die Hoffnung, das Leben, den Trost entscheidenden Worten *Agape* oder *Irene* einsetzen.²⁷⁹ Der Zuspruch *Agape* gibt sowohl der gegenseitigen Liebe des oder der Verstorbenen zu den Mahlteilnehmern und dieser untereinander wie auch der bleibenden, ewigen Liebe, die über den Tod hinaus Bestand hat, Ausdruck. Ebenso steht der ebenfalls auch eschatologisch zu verstehende Friedensruf und -wunsch *Irene* sinnvollerweise vor der Aufforderung ‚Bring warmes Wasser herbei‘.

Die Mahlszenen in der Katakombe SS. Marcellino e Pietro bilden eine zeitlich – spätes 3. oder frühes 4. Jahrhundert – und räumlich zusammengehörige Gruppe. Ikonographisch bieten sie eine Fülle von Details. Auffallend ist, wie jüngst Norbert Zimmermann hervorhob, „ihre große Diversivität.“²⁸⁰ Jede Mahlszene ist personell anders zusammengesetzt. Die Handlungsabläufe ähneln einander, unterscheiden sich aber im Detail. Schon Hans Achelis hat die Vielfalt familiärer Zusammensetzungen beschrieben.²⁸¹ Am Ende seiner überzeugenden Abhandlung über diese Gruppe stellte Norbert Zimmermann fest, dass die einzelne Mahlszene lesbar ist „als Bild eines realen Totenmahls der Hinterbliebenen, das wie eine Momentaufnahme Zeugnis der familiären Struktur gibt, oder als Projektion einer zukünftigen Wiedervereinigung von Verstorbenen und Hinterbliebenen in einem paradiesischen Mahl.“²⁸²

Diese Ausrichtung auf eine eschatologische Zukunft hin kann jedoch nicht vergessen machen, dass bereits Origenes und Johannes Chrysostomos, sodann verschiedene Kirchenlehrer des 4. und frühen 5. Jahrhunderts, vor allem Ambrosius und Augustinus die „Mahlzeiten bei den Gräbern“ beklagten und, sofern sie die Macht hatten, untersagten,

²⁷⁹ Bereits MATTHAEI, *Totenmahldarstellungen*, 30 hat die Schwierigkeiten erkannt, die sich bei dem Versuch ergeben, *Agape* und *Irene* mit bestimmten in den Mahlszenen dargestellten Personen in Verbindung zu bringen. Dies veranlasste ihn, *Agape* und *Irene* als Akklamationen zu verstehen: „*Agape* und *Irene*, Liebe und Frieden, werden von den das Mahl Feiern den herbeigewünscht, um ihrer Gemeinschaft das Gepräge zu geben und dasselbe in seiner Stimmung zu kennzeichnen. Diese Gedanken kleiden sich in die beim Mahle geläufigen Acclamationen.“ TULLOCH, „Women leaders“ hat diese Stelle bei Matthaei, welche die von ihr vertretene Erklärung von *Agape* und *Irene* teilweise vorwegnimmt, übersehen. DÜCKERS, „*Agape* und *Irene*“, 165 Anm. 105 zitiert zwar die Sätze Matthaeis, verfolgt aber den in ihnen ausgesprochenen Gedanken nicht.

²⁸⁰ N. ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 175.

²⁸¹ ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, 81–95.

²⁸² N. ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 183.

weil es dabei zu „Ueppigkeiten und Schwelgereien in Essen und Trinken“²⁸³ zu kommen pflegte.²⁸⁴ Bereits das römische Totenmahl, dessen Praxis unter christlichem Vorzeichen fortgeführt wurde, am Tag des Begräbnisses, am Ende der Trauerzeit, anlässlich der Parentalia und der Rosalia, war ein mehr oder weniger „ausgelassenes Bankett“.²⁸⁵ Die entsprechenden Malereien in der Katakombenkapelle Marcellino e Pietro vermitteln Bilder einer fröhlich pokulierenden Runde. Christliche Totenmähler fanden in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts nicht nur in Mailand unter Bischof Ambrosius, vielmehr auch in Rom ein Ende; jedenfalls lassen sie sich dort seitdem nicht mehr nachweisen, weder in bildlichen noch in schriftlichen Quellen.

8.1.3. Mahlszenen in den sog. Sakramentskapellen der Katakomben S. Callisto

Völlig anders sind die Mahlszenen in den sog. Sakramentskapellen der Katakomben S. Callisto (Abb. 53–55, 58, 59).²⁸⁶ Gegenüber der Vielfalt und dem Detailreichtum der Bilder von Marcellino e Pietro zeichnen sich diese vier älteren Mahlszenen – ca. 230–260²⁸⁷ – durch eine gewisse Gleichförmigkeit aus.²⁸⁸ „Sie bilden jeweils ausschließlich sieben individuell nicht unterschiedene Männer beim Mahl auf einer Sigma-Bank ab, diese Bänke sind von sieben bis zehn Brotkörben umstanden, und Diener bzw. weiteres Personal fehlen hier.“²⁸⁹ Hans Achelis spricht im Hinblick auf diese Wandgemälde in der S. Callisto-Katakomben von einem „kallistinischen Typus des Speisungswunders“, den er auch in anderen Mahlszenen außerhalb von S. Callisto, wie etwa in Wilperts ‚Fractio panis‘,²⁹⁰ verwirklicht sieht: „Die Zahl der Festteilnehmer ist auf sieben fixiert und es sind meist sieben Männer. Sodann ist die Mahlzeit mit einigen Beigaben ausgestattet, die offenbar dem biblischen Speisungswunder entnommen sind. Die Speisen wiederum bestehen aus Fischen und Broten, und sieben Brockenkörbe stehen neben dem Speisepolster. [...] daß diese Mahle der Sieben das Speisungswunder darstellen sollen, daran kann wohl nicht mehr gezweifelt werden.“²⁹¹ Unbezweifelt mag diese Sicht, die über Wilpert auf De Rossi²⁹² zurückgeht, wohl nicht sein. Doch bleibt sie diskussionswürdig.

²⁸³ ADOLF HASENCLEVER, *Der altchristliche Gräberschmuck*, 101.

²⁸⁴ Belege bei HASENCLEVER, *Der altchristliche Gräberschmuck*, 101–105.

²⁸⁵ BENEDIKT ECKHARDT, „Mahl V (Kultmahl). B. Griechisch-römisch“, 1032. Zum römischen Totenmahl ebd., 1031–1033.

²⁸⁶ S. den Überblick bei JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet“, 14–18.

²⁸⁷ Datierung nach N. ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 174.

²⁸⁸ Die Unterschiede zwischen den „Familienmahlen“ von SS. Pietro e Marcellino und den „Mahlen von San Callisto“ wurden bereits von ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, *ZNW* 17, 81–99 herausgearbeitet; vgl. auch SPIESER, „Des images eucharistiques“, 665–667, der drei Gruppen von Mahlszenen unterscheidet: die ruhigen wie in S. Callisto, die Mahlszenen unter freiem Himmel, bei denen Diener engagiert sind und bei denen manchmal ein Herd aufgestellt ist, und schließlich die lebhaften von SS. Pietro e Marcellino, die jedoch im Unterschied zu denen der zweiten Gruppe im Innenraum stattfinden.

²⁸⁹ N. ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 174–175. JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet“, 14–18 erwähnt bei der Mahlszene in Cubiculum A2 keine Brotkörbe, nach WILPERT, *Sakramentskapellen*, 19 sind dort keine vorhanden. Die Szene in Cubiculum A3 weist acht Brotkörbe auf, die von A5 sieben, die von A6 zehn.

²⁹⁰ ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, in: *ZNW* 17, 99 (zu Wilperts ‚Fractio panis‘): „Es ist ein Speisungswunder des kallistinischen Typus“.

²⁹¹ ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, in: *ZNW* 17, 95.

²⁹² DE ROSSI, *Roma sotterranea* 2, 244–249.

8.1.4. *Impositio manus?*

„Wenn überhaupt“, so bemerkt Norbert Zimmermann, lassen nur „ganz wenige frühe Katakombenbilder die Möglichkeit für eine Deutung als direktes Eucharistiebild offen [...], wie etwa das einzigartige und enigmatische Bild aus der sog. Sakramentskapelle A3 in der römischen Katakombe S. Callisto, das als ‚*impositio manus*‘ bezeichnet wird“ (Abb. 59 links).²⁹³ Joseph Wilpert, auf den die *impositio manus*-These zurückgeht, erschien dieses Bild nicht rätselhaft: „Es kann [...] keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass hier Christus, wie er das Wunder der Vermehrung an einem Fisch und einem Laib Brod wirkt, gemalt ist. Wie das Mahl der Sieben, welches das Nachbarfeld einnimmt, das eucharistische Mahl, die Communion, versinnbildet, so ist in diesem Bilde die Consecration symbolisch dargestellt. Deshalb liegen der Fisch und das Brod auf einem Tische, dem Altare, auf.“²⁹⁴ Es ist nicht im Sinne Wilperts, die Gruppe zu Seiten des dreibeinigen Tischleins zu isolieren und dann nach ihrer Bedeutung bzw. nach der Bedeutung der Gebärden ihrer Figuren zu rätseln, vielmehr gehört sie nach ihm zu der als Speisungswunder verstandenen Mahlszene daneben (Abb. 59). Zusammen versinnbildlichen sie nach seinen Vorstellungen zwei Phasen der Eucharistiefeyer: die ‚Consecration‘ und die ‚Communion‘. Nur, weil er die Mahlszene als ein die ‚Communion‘ symbolisch darstellendes Speisungswunder oder, m.E. besser, als ein mit dem des eucharistischen Mahles verschränktes Bild des Speisungswunders verstand, konnte er auf die Idee kommen, in der als Handauflegung ja keineswegs eindeutigen Gebärde des Mannes, der sich von dem dreibeinigen Tisch abwendet, die einer ‚Consecration‘ zu behaupten. Doch spricht, gegen Wilpert, mehr dafür, die beiden Bilder zu trennen als sie– auch formal ungleichgewichtig– als Paar ‚Consecration‘ und ‚Communion‘ zu koppeln.²⁹⁵ Die eucharistische Konnotation der Mahlszene, die ja eigens umrahmt ist, kann anerkannt bleiben, von dem Paar beim Tisch aber mag mit Hans Achelis gesagt werden: „In Callisto betet die Frau, während der Mann sich schon den Speisen zuwendet.“²⁹⁶ Die Orantin ist, wie in anderen Fällen,²⁹⁷ wohl auch hier die Verstorbene.

8.1.5. *Zwei Fische mit Brotkorb in der Lucinagruf der Katakombe S. Callisto*

Die beiden Darstellungen eines Fisches mit davorstehendem Brotkorb in der Lucinagruf der Katakombe S. Callisto aus dem 3. oder 4. Jahrhundert, beide auf der Wand über dem mittleren Grab (Abb. 56, 57), wurden ebenfalls als Bilder der Eucharistie gedeutet. Die mittlere Partie dieses Wandbilds, zwischen den beiden Fischen, die, wie an Resten

²⁹³ N. ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 172, ähnlich bereits N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125. Zimmermann verweist auf FABRIZIO BISCONTI, „Prime decorazioni“, 82, dieser seinerseits auf WILPERT, *Sakramentskapellen*. Ein Überblick über Meinungen der damaligen Forscher bei CARL MARIA KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 400–402.

²⁹⁴ WILPERT, *Sakramentskapellen*, 21.

²⁹⁵ KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 402, der für die sog. *Impositio manus* „eine symbolische Darstellung der Eucharistie“ annimmt, befasst sich ebenfalls mit der Frage der Relation der beiden Bildszenen. Er räumt ein: „andererseits ist auch eine Anlehnung der ganzen Szene [gemeint ist die sog. *Impositio manus*] an das benachbarte Mahl der Sieben von vornherein nicht durch scharf abgegrenzte Umrahmung desselben absolut ausgeschlossen.“

²⁹⁶ ACHELIS, „Altchristliche Kunst V“, in: ZNW 17, 93; vgl. ebd., 81: „Die Tischgesellschaft besteht [...] das andere Mal aus [...] einem Ehepaar; das sich bei Tische selbst bedient.“

²⁹⁷ Vgl. N. ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 157: „[...] Oranten an Hauptwänden, die sehr oft Verstorbenebilder intendieren [...]“.

erkennbar, von einem Kreis gerahmt war, ist zugrunde gegangen.²⁹⁸ Beide Fische sind diesem mittleren Kreisbild zugewandt.²⁹⁹ Ihr Verständnis ist davon abhängig, was als Darstellung des verlorenen Mittelstücks angenommen wird. Möglicherweise gehörten sie zu einer Totenmahldarstellung³⁰⁰ oder zu einem Bild der Speisung der Fünftausend.³⁰¹ Nur im letzteren Fall, der jedoch nicht bewiesen werden kann, würde eine eucharistische Deutung naheliegen. Trotz Dölgers Kritik³⁰² werden sie oft als ‚eucharistische Fische‘ etikettiert.³⁰³ Im Mittelteil der Körbe wollte man, um diese Deutung zu stützen, mit Rotwein gefüllte Gläser entdecken: „Beide Körbe enthalten außer den Brotlaiben ein Glas Rotwein. Die eucharistische Symbolik könnte nicht klarer und eindeutiger sein: Es handelt sich um Brot und Wein, die, in der Messe geweiht, IXΘΥΣ (Fisch) werden, das heißt, zum Leib und Blut ‚Jesu Christi Gottes Sohn Retter.‘“³⁰⁴ Doch konnte schon Dölger die roten Stellen in den Körben einleuchtend erklären: „Gemalt ist der Korb in der Form eines Dreiviertel-Eies. Der Künstler hat diese Eiform von innen nach außen oder von außen nach innen viermal in braunen Pinselstrichen wiederholt.“ In der Mitte blieb dann der Malgrund als roter Fleck übrig.³⁰⁵

8.2. Mahlszenen auf christlichen Sarkophagen

8.2.1. Riefelsarkophag der Baebia Hertofile

Der Riefelsarkophag der Baebia Hertofile in Rom, Museo Nazionale, aus dem letzten Drittel des 3. Jahrhunderts (Abb. 70),³⁰⁶ weist oben rechts eine Totenmahldarstellung auf, die den Verstorbenen in der Mitte des Stibadiums als Mahlteilnehmer hervorhebt.³⁰⁷ Die beiden Mitfeiernden rechts und links von ihm wenden sich ihm zu. Außerdem grüßt ihn ein weiterer, rechts außen, mit seiner Rechten. Die vielen Brote, von einem mit einer kurzen Tunika bekleideten Diener in einem Korb herbeigetragen und teilweise bereits vor dem Stibadium ausgebreitet, lassen daran denken, dass die Totenmahlfeste auch einen euergetischen und caritativen Zweck hatten, da sie mit einer Speisung Bedürftiger verbunden waren.³⁰⁸ Einen Ort und eine Situation wie die des Propheten Jona, der, in dem Bild der Mahlszene gegenüber, dem Rachen des Ketos entronnen, an Land und unter der

²⁹⁸ DÖLGER, *IXΘΥΣ* 4, Taf. 161,2.

²⁹⁹ DÖLGER, *IXΘΥΣ* 4, Taf. 162,1.2.

³⁰⁰ Dieser Vorschlag findet sich bei DÖLGER, *IXΘΥΣ* 5, 532–533 und ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1061.

³⁰¹ WILPERT (Hrsg.), *Malereien der Katakomben*, 288–289 zählt diese Wandmalerei zu den Darstellungen des Speisungswunders und versteht sie damit als Vorbild der Eucharistie.

³⁰² DÖLGER, *IXΘΥΣ* 5, 527–533: § 24: Die Fische in der Lucinagruff der Kallistokatakomben und die vermeintlichen Becher mit Rotwein in den Brotkörben. Zusammenfassende Kritik an der eucharistischen Symbolik dieser Fischdarstellungen bei ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 1061–1062.

³⁰³ So auch bei BARUFFA, *Die Katakomben von San Callisto*, 148 (Bildunterschrift) und 149–150.

³⁰⁴ Ebd., 149–150.

³⁰⁵ DÖLGER, *IXΘΥΣ* 5, 533.

³⁰⁶ DEICHMANN (ed.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* 1, 325–326 (Nr. 778), Taf. 124, ENGEMANN, *Sepulkralsymbolik*, 70, 74–75, Taf. 31a, JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet“, 29–30 (Nr. 1), ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung*, 111–112, Abb. 91.

³⁰⁷ ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung*, 119–120 weist nach, dass auf Sigmamahlbildern auch Verstorbene anwesend sind. Er möchte darin jedoch einen deutlichen „Hinweis auf eine jenseitsallegorische Bedeutung“ dieser Darstellungen sehen. Diese These ist nicht zwingend.

³⁰⁸ Zum euergetischen Mahl s. N. ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1119.

Kürbislaube seine Ruhe findet, und ein bukolisches Ambiente wie das des Hirten mit seinen Schafen, in der Mitte des Sarkophags, erhoffen sich die Hinterbliebenen für ihre lieben Verstorbenen und auch für sich selbst. In der Mahlszene aber geben die Lebenden ihrer bleibenden Gemeinschaft mit den Toten Ausdruck.

8.2.2. Fragment im Museum für spätantike und byzantinische Kunst in Berlin

Diese Sigmamahldarstellung ist ein Beleg dafür, dass der ausgezeichnete Platz in der Mitte des halbkreisförmigen Polsters der des Verstorbenen sein kann. Das Fragment in Berlin, Museum für spätantike und byzantinische Kunst (Abb. 71), stammt von einem unvollendet gebliebenen Sarkophagdeckel. Der Kopf des in der Mitte des Stibadiums Platzierten ist recht grob belassen, nicht mit individuellen Zügen versehen, offenbar, weil der Bildhauer erst noch eine Bestellung abwarten wollte. Der ihm zunächst noch unbekannte Mahlteilnehmer sollte die Züge des in dem Sarkophag Bestatteten bekommen.³⁰⁹

9. Eucharistische Implikationen des Bildprogramms von Kirchengebäuden

9.1. S. Maria Maggiore in Rom

Die Mosaiken der Marienbasilika S. Maria Maggiore, mit der Papst Sixtus III. (432–440) „einen vollkommenen Neubau“³¹⁰ errichtet hat, „verteilen sich auf die Langhaushochwände und den Triumphbogen, der ursprünglich als Apsisstirnwand fungierte. Sehr wahrscheinlich waren auch die Apsis und die Westwand mit Mosaiken geschmückt“³¹¹ (Abb. 72). Das Bildprogramm der Langhaushochwände und der Apsisstirnwand ist, trotz durchgreifender Restaurierungen,³¹² klar erkennbar, unlösbar ist jedoch „die Frage, welches Thema in der frühchristlichen Apsis dargestellt war“.³¹³ Im Scheitel des Apsisbogens ist, als Zentrum und Ziel der bildlichen Ausstattung, der für die Wiederkehr Christi und das Weltgericht bereitete Thron Gottes und des Lammes (Apk 22,1.3), die Hetoimasia, dargestellt, von einem Clipeusrahmen umschlossen (Abb. 73).³¹⁴ Auf dem Thron liegt ein Diadem und es erhebt sich ein goldenes Kreuz, das die Lehne des Throns überragt, darunter, auf dem Suppedaneum, ruht ein mit sieben Siegeln verschlossener Rotulus. Den zwölf verschlossenen Büchern in der Apsiskalotte der nur wenige Jahre älteren Kirche S. Giovanni Evangelista in Ravenna (Abb. 6) und der versiegelten Rolle in der Hand Christi in S. Vitale (Abb. 77), über 100 Jahre später, vergleichbar, wartet diese Buchrolle auf ihre Öffnung im Weltgericht. Der Hetoimasia huldigen von links und von rechts die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus. In der obersten Zone, einem hellblaugrünen Wolkenhimmel,³¹⁵ erscheint „das früheste erhaltene Beispiel, noch ohne die Ältesten“ des „am häufigsten auf den römischen und mittelalterlichen Triumph- und Apsisbögen“ auftretenden Bildthemas: „die Verehrung des Thronenden oder des Lammes durch die vier

³⁰⁹ S. dazu ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung*, 120.

³¹⁰ BEAT BRENK, *Die frühchristlichen Mosaiken*, 1.

³¹¹ Ebd., 2.

³¹² Ebd., 5–6.

³¹³ Ebd., 4.

³¹⁴ S. außerdem die Abbildungen bei HEINRICH KARPP (Hg.), *Mosaiken*, Taf. 1–3, 210.

³¹⁵ BRENK, *Die frühchristlichen Mosaiken*, 15.

Lebewesen und die 24 Ältesten, wie sie in der Apokalypse des Johannes in Kapitel 4 und 5 geschildert wird³¹⁶

Diese eschatologisch konnotierte Darstellung richtet sich „an die zur Eucharistiefeyer versammelte Gemeinde, an das neue Gottesvolk“³¹⁷ Diese Feier wird eingeleitet „durch einen Aufruf an die Gemeinde zur Konzentration auf die unmittelbar bevorstehende heilige Handlung: „Sursum corda“, empordie Herzen!“, ein Ruf, der „auch ein Aufschauen bewirken mag“³¹⁸

Von den Mosaikfeldern des Langhauses, zwischen dem Architrav und den Fenstern des Obergadens (s. das Schema Abb. 72), sind nur 27 erhalten (von ursprünglich 42).³¹⁹ Der Zyklus auf der linken Seite des Langhauses thematisiert die Viten Abrahams, Isaaks und Jakobs. Doch ist hier insofern eine Umstellung der Reihenfolge festzustellen, als die Reihe mit dem Opfer des Melchisedech (Gen 14,18–20; Abb. 74)³²⁰ beginnt, worauf auf dem zweiten Bildfeld die Begegnung Abrahams mit den drei Engeln (oben) und die Bewirtung der drei Engel durch Abraham (unten) folgt (Gen 18,1–15; Abb. 75),³²¹ auf dem dritten Bildfeld aber erst die bereits Gen 13,5–18 berichtete Trennung Lots von Abraham³²² dargestellt ist, wurde die Reihenfolge der Bildszenen offenbar bewusst, abweichend vom biblischen Erzählzusammenhang, umgestellt³²³ und im Hinblick auf den Sinnzusammenhang des Kirchenraums konzipiert. Die eucharistisch konnotierten Szenen des Opfers Melchisedechs und der Bewirtung der drei Engel rückten dadurch in die größtmögliche Nähe zum Altar der Kirche und zu der Hetoimasia im Scheitel des Apsisbogens.

9.2. S. Vitale in Ravenna

„Das ikonographische Programm der Mosaiken“ der wohl 537 begonnenen, 547 zur Zeit der Regierung Kaiser Justinians I.³²⁴ und des Episkopats von Maximian³²⁵ geweihten Kirche S. Vitale in Ravenna (Abb. 76–85) „ist höchst kompliziert. Aber es hat ein zentrales Thema, und dies bezieht sich deutlich auf die Feier der Eucharistie, deren Schauplatz dieser Raum ist. Das Agnus Dei – das Opferlamm – steht im Gewölbescheitel genau über dem Altar und bildet so im vollen Sinn des Wortes den Schlußstein der gesamten Komposition; biblische Vorbilder für Opfer und Opfergaben sind auf den beiden Seitenwänden an ausgezeichneter Stelle angebracht; und in der Apsis erscheinen Justinian I. und Theodora mit ihrem Gefolge beim Darbringen kostbarer liturgischer Gefäße als Opfergaben für die Kirche.“³²⁶

³¹⁶ NILGEN, „Die Bilder über dem Altar“, 76.

³¹⁷ Ebd., 76.

³¹⁸ Ebd., 79.

³¹⁹ BRENK, *Die frühchristlichen Mosaiken*, 2.

³²⁰ Beschreibung bei BRENK, *Die frühchristlichen Mosaiken*, 53–56.

³²¹ Beschreibung ebd., 56–61.

³²² Beschreibung ebd., 61–62.

³²³ Diese Umstellung geht auch sehr klar aus dem bei JOHANNES GEORG DECKERS, *Der alttestamentliche Zyklus*, Anhang, Tabelle 1 (Genesis) durchgeführten Vergleich mit anderen Bildzyklen zum Buch Genesis hervor.

³²⁴ Um 482–565; seit 527 römischer Kaiser.

³²⁵ 546–556 Erzbischof von Ravenna.

³²⁶ KITZINGER, *Byzantinische Kunst*, 168.

Wie in S. Giovanni Evangelista nehmen auch in S. Vitale die kaiserlichen Persönlichkeiten durch den Bezug ihrer Bilder nach außen, zu dem oben thronenden Christus, zum Altar (Abb. 76, 77) und zu dem Lamm Gottes in der Kuppel des Presbyteriums (Abb. 78) *in effigie* an einem Geschehen teil, das als eucharistisches auf die Letzten Dinge bezogen ist. Kaiser Justinian I. und Erzbischof Maximian stehen auf der, von Christus aus gesehen, rechten, der ausgezeichneten Seite (Abb. 76). Wie sehr die Gegenwart des in der Apsiswölbung thronenden Christus in die beiden Bildfelder darunter hineinwirkt, zeigt sich unter anderem daran, dass der im Justinianbild dominierende Maximian den Platz zur Rechten des Kaisers, der ihm eigentlich zustehen würde, aufgegeben hat, um näher bei Christus zu sein (Abb. 79): der Bischof geht „dem Herrscher voraus, er steht zwischen ihm und Christus“.³²⁷ Im Theodoramosaik (Abb. 80) bewegen sich die Weisen aus dem Orient, die bereits in S. Giovanni Evangelista in der Inschrift *tibi offerent reges munera* mitgemeint waren, im Gewandsaum der Kaiserin auf den thronenden Christus zu, im Sinne von Mt 2,11: *et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera, aurum, thus, et myrrham*. Der Kaiser, der die Patene hält, hat seine Linke aus Ehrfurcht verhüllt. Die von Maximian angeführten Geistlichen tragen Gegenstände, die sämtlich in den Zusammenhang der Eucharistiefeier gehören: der Erzbischof ein gemmengeschmücktes „Segenskreuz“³²⁸, der Diakon neben ihm ein Buch mit kostbarem Deckel, ein Evangeliar,³²⁹ der andere Diakon ein Weihrauchfass. Patene und Kelch aber, somit das Altargerät, das im Mittelpunkt der Eucharistiefeier steht, sind in den Händen des Kaisers und seiner Gemahlin.³³⁰

S. Vitale „wurde 526 durch Bischof Ecclesius [Episkopat 522–532]³³¹ gegründet.“³³² Oben in der Apsiskalotte bringt dieser, inschriftlich *ECCLESIVS EPIS(COPVS)* bezeichnet, mit verhüllten Händen die Kirche, einen Zentralbau, Christus dar (Abb. 77). Dieses Apsismosaik könnte älter sein als die beiden darunter (Abb. 79, 80).³³³ Diese sind durch den Amtsantritt Maximians (546) und den Tod Theodoras († 28.6.548) zeitlich auf die Jahre 546–548 fixiert.³³⁴ An der Mosaizierung des Presbyteriums und der Apsis kann

³²⁷ ENGEMANN, „Die religiöse Herrscherfunktion“, 352.

³²⁸ IHM, *Programme*, 164.

³²⁹ IHM, *Programme*, 164: „Ferner zwei Diakone, die das Missale und das Rauchfaß tragen.“ Das Buch, das der eine Diakon hält, ist jedoch kein Missale. Meß-Ordines waren im frühen Mittelalter, im Unterschied zu Evangeliiaren, nicht mit Prachteinbänden versehen. Der Diakon trägt vielmehr ein Evangeliar. Dies wird auch durch die Meßliturgie von Ravenna nach dem Ordo Romanus IV bestätigt, die laut KLAUS GAMBER, *Liturgie*, 130 in Ravenna „schon vom 6. Jahrhundert an“ in Gebrauch war. Diesem Ordo entsprechend trägt zu Beginn der Messe der Subdiakon, nachdem sich der Pontifex und seine Assistenz mit den liturgischen Gewändern bekleidet haben, „das Evangelienbuch von der Sakristei mitten durch das Presbyterium (per medium presbyterium) und legt es auf den Altar“; ebd., 121–122.

³³⁰ ENGEMANN, „Die religiöse Herrscherfunktion“, 349: „Mosaiken [...], auf denen Justinian und Theodora Patene und Kelch für die Feier der Eucharistie darbringen.“

³³¹ Daten nach NAUERTH, Einleitung in: AGNELUS, *Bischofsbuch I*, 40–41.

³³² IHM, *Programme*, 163.

³³³ IHM, *Programme*, 164–165: „Das Apsismosaik [...] wird verschieden angesetzt: um 530, weil Ecclesius noch als Lebender ohne Nimbus abgebildet ist [...]; nach 540, weil erst nach dem Sieg der Byzantiner in Ravenna eine solche künstlerische Entfaltung möglich gewesen sei (zuletzt OTTO G. VON SIMSON, S. 24); nach DEICHMANN, *Arte del Primo Millennio*, 116 wurde es erst unter Maximian, also nach 546, gemeinsam mit den Stifterbildern einheitlich entworfen und ausgeführt.“ Das Justinian/Maximian- und das Theodorabild (Abb. 79, 80) sollten jedoch nicht als Stifterbilder bezeichnet werden, denn es ist „auszuschließen, dass Justinian oder Theodora als Stifter der Kirche S. Vitale zu gelten hätten“; ENGEMANN, „Die religiöse Herrscherfunktion“, 349.

³³⁴ Dies wurde oft bemerkt, so bei CARL-OTTO NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 90.

in mehreren Etappen seit den 30er Jahren gearbeitet worden sein. Die Einzelheiten des Bildprogramms sind jedoch aufeinander abgestimmt. Im Zentrum des Apsismosaiks und damit in dem der gesamten Bildausstattung von S. Vitale thront Christus auf dem Globus zwischen zwei Engeln, die Zeremonialstäbe halten. Dem Bischof Ecclesius gegenüber, zur Rechten Christi, nimmt der Titelheilige, der hl. Märtyrer Vitalis, *S(AN)C(TV)S VITALIS*, mit verhüllten Händen von Christus „einen goldenen, mit Perlen und Edelsteinen besetzten“ Siegeskranz entgegen.³³⁵ Ein Engel hat seine Schulter ergriffen, um ihn zu Christus zu geleiten. Christi mit sieben Siegeln verschlossene Schriftrolle ist nach Apk 5 nur das Lamm zu öffnen würdig. Das Öffnen ihrer Siegel setzt das Endgeschehen in Gang. Christus hält sie nicht, wie in Apk 5,1 vorgesehen, mit der Rechten, hat vielmehr seine Linke auf sie gelegt und lässt sie schräg auf seinem Oberschenkel aufrufen. In der Mitte zwischen Ecclesius und Vitalis, Darbringung und Belohnung, und eingebunden in ein eucharistisch geprägtes Bildprogramm verliert dieser versiegelte Rotulus seine Schrecken. Den die Eucharistie Feiernden wird hier ein Weg gewiesen, wie sie im Endgericht bestehen werden: indem sie, dem Vorbild des Bischofs Ecclesius, Justinians, Theodoras und der Weisen aus dem Morgenland folgend, nicht mit leeren Händen vor den Richter treten.

Die Figuren auf den Bildern des Kaisers und der Kaiserin sind, mit geringfügigen Abweichungen, frontal ausgerichtet. Ihre statuarische Ruhe wird durch die Bildarchitektur verstärkt, durch die Kassettendecke, deren links und rechts unterschiedlich schräg verlaufende Felder über dem Haupt des Kaisers zusammenstoßen (Abb. 79),³³⁶ und durch die Würdeform des Baldachins, der Theodora einrahmt (Abb. 80). Die Überschneidungen und eine gewisse Bewegtheit der Gewänder und Gebärden aber verlangen, die Figuren beider Bilder auch als voranschreitende Gruppen zu lesen. Nicht ohne Grund ist in vielen Beschreibungen von einer „Prozession“ die Rede.³³⁷ Kaiser Justinian, in der Mitte, hält seine Patene nach rechts. Dorthin weist bereits der Diakon mit dem Rauchfass: mit seiner erhobenen, vor die Bildarchitektur gesetzten Linken, mit dem nach rechts geschwungenen Rauchfass und mit seiner Schrittstellung. Er wird überschritten vom Diakon mit dem Evangeliar, dieser von Maximian. Der letztere wiederum wird vom Gewand Justinians und von seiner Patene zwar leicht angeschnitten, kommt mit seinen Füßen aber vor ihn zu stehen. Hinter Justinian und somit in der „Prozession“ auf ihn folgend erscheint ein Herr mit gelocktem Haar, in dem viele Julian Argentarius,³³⁸ einen reichen ravennatischen Bankier, sehen, der den Bau von S. Vitale finanzierte – ein ‚Hintermann‘, auch im Bild, samt Justinian gefolgt von zwei Höflingen. Eine sechsköpfige Leibwache beschließt den Zug. Eine exakte Rekonstruktion einer solchen „Prozession“ ist allerdings nicht möglich, da manche Positionen unklar bleiben. Schreitet etwa der sog. Julian Argentarius vor

³³⁵ NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 89.

³³⁶ GERHART RODENWALDT, „Kaisermosaiken“, 102: „Der Kaiser steht annähernd in der Mitte; über seinem Haupt stoßen die verschiedenen Richtungen der Kassetten zusammen; da die betreffenden Felder ergänzt sind, bleibt es fraglich, ob der Zusammenschluß genau symmetrisch über dem Haupt des Kaisers erfolgte.“

³³⁷ So u.a. bei RODENWALDT, „Kaisermosaiken“, 89, 101, 102; NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 90; KITZINGER, *Byzantinische Kunst*, 177: „[...] zwei Feldern mit den kaiserlichen Prozessionen [...] Architekturszenarien der kaiserlichen Prozessionsbilder [...]“; FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 44.

³³⁸ IHM, *Programme*, 164. Hingegen vermutet DEICHMANN, *Ravenna I*, 241–242 in diesem männlichen Kopf den nicht namentlich bekannten Praefectus Pretorio Italiae (s. u. Anm. 340). NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 99 folgt Deichmanns Ablehnung einer Identifikation mit Julian Argentarius.

oder hinter den beiden Höflingen? Führt Maximian den ganzen Zug an oder doch Justinian, der ihn ja überschneidet?

Im Theodorabild (Abb. 80) bewegen sich die Figuren leicht nach links. Theodora hält den Kelch in diese Richtung und die nach links schwebende Hofdame an ihrer Seite verstärkt diese Bewegung, gegen die der Höfling zu ihrer Rechten kaum anzukommen vermag. Der nach links ausgestreckte Arm eines Höflings scheint einen Vorhang zur Seite zu schieben und damit einen Zugang freizumachen, durch den die von Theodora angeführte „Prozession“ zu schreiten vermag. Beide Mosaikbilder verbinden die Frontalstellung insbesondere ihrer Hauptfiguren, mit der sie sich der Apsis und dem Presbyterium, also dem Ort der Eucharistiefeyer zuwenden, mit einer Bewegung in Richtung auf die Mitte der Apsiswand, die nicht nur die dort befindlichen drei großen Fenster, sondern vor allem den darüber thronenden Christus zum Ziel hat. In der Tat weisen diese Bilder auch eine Bewegung nach oben auf, zwar weniger das Justinian/Maximianbild mit den leicht ansteigenden Gewandsäumen seiner Hauptakteure, verstärkt aber das Theodorabild mit den ihre Gaben auf dem Posament der kaiserlichen Purpurchlamys nach oben tragenden Weisen und mit der aufwärts gewandten Rechten der Theodora am nächsten stehenden Hofdame. Vielleicht wurde der große Kelch auf dem hohen Sockel eigens zu dem Zweck ganz links ins Theodorabild gebracht, dass er die nach oben gerichteten Intentionen beider Bildszenen sammle und mit seiner Fontäne aufsteigen lasse. Dabei assistiert ihm der nach oben gebogene Arm des den Vorhang wegziehenden Höflings.

Nicht wenige Forscher haben versucht, die „Prozession“ dieser so genannten Kaisermosaiken genauer zu identifizieren.³³⁹ Sie wurde als *oblatio Augusti et Augustae* gedeutet: „das kaiserliche Paar überreicht anlässlich der Weihung von S. Vitale seine Geschenke für die Kirche“³⁴⁰ Doch waren weder Justinian I. noch Theodora jemals in Ravenna. Es könnte sich also nur um von Konstantinopel aus gesandte oder veranlasste Weihgeschenke gehandelt haben. Für eine solche Aktion fehlt aber jeder Beleg. Josef Engemann meint dennoch: „Wohl [...] kann das Herrscherpaar, auch wenn es niemals in Ravenna weilte, die Altargeräte gestiftet haben.“³⁴¹ Die Möglichkeit einer von Konstantinopel aus getätigten Stiftung mag zugestanden werden. Dass dieser Stiftungsakt aber in den Mosaiken festgehalten wurde, ist auszuschließen. Ebenso wenig wie die von S. Giovanni Evangelista geben die von S. Vitale ein einmaliges historisches Ereignis wieder. Dennoch ist nach dem Wirklichkeitsbezug dieser Bilder zu fragen.

Zwischen Stiftung (*dedicatio*) und *oblatio* ist zu unterscheiden.³⁴² *Oblatio* ist ein Begriff aus dem römischen Messkanon. Er bezieht sich auf Brot und Wein: *Quam oblationem tu deus in omnibus quaesumus benedictam adscriptam ratam rationabilem acceptabilemque facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini dei nostri iesu*

³³⁹ S. den Bericht über die verschiedenen Versuche bei NORDSTRÖM, *Ravennastudien*.

³⁴⁰ GIUSEPPE BOVINI in: LEONHARD VON MATT, *Ravenna*, 136; in diesem Sinne bereits DEICHMANN, *Ravenna* I, 241–242: „Es ist eine Darbringung, die *oblatio* an die Kirche und zweifellos für diese Kirche, also für S. Vitale gemeint. Wahrscheinlich haben Kaiser und Kaiserin tatsächlich diese Altargeräte für die Kirche gestiftet, vielleicht anlässlich der Weihe der Kirche durch Erzbischof Maximian im Jahre 547, bei der ein Stellvertreter des Kaisers, etwa der Praefectus Praetorio Italiae, also der höchste kaiserliche Beamte und sein Statthalter gleichsam in Ravenna, in einer feierlichen Prozession eingeholt die gestifteten Altargeräte dem Bischof übergeben haben könnte: wir vermuten, dass es die zwischen Kaiser und Bischof fast verdeckte im Hintergrund stehende Persönlichkeit gewesen ist [...], deren Name leider für das Jahr 547 nicht überliefert ist.“

³⁴¹ ENGEMANN, „Die religiöse Herrscherfunktion“, 349.

³⁴² Bovini und Deichmann treffen diese Unterscheidung nicht; s. Anm. 340.

christi.³⁴³ Dieses Gebet und die Darbringung dieser Opfergaben sind im Osten und im Westen dem Priester vorbehalten. Eine vom Kaiser und seiner Gemahlin durchgeführte *Oblatio* wäre unerlaubt. In S. Vitale können sowohl die Patene in der Hand des Kaisers wie der Kelch in der der Kaiserin als leer verstanden werden. Daher ist für diese Darstellungen der Begriff *oblatio* unangebracht. Dasselbe gilt für den ebenfalls an den Messkanon gebundenen Begriff *offertorium*, der den dem Priester vorbehaltenen Vorgang der Darbringung von Brot und Wein meint.³⁴⁴ Somit sind die Mosaiken in S. Vitale weder Erinnerungsbilder an eine Stiftung noch stellen sie eine *Oblatio* bzw. ein *Offertorium* dar.

André Grabar hat 1936 zur Erklärung dieser so genannten Kaiserbilder das Zeremonienbuch von Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (905–959; 913–920 und 944–959 byzantinischer Kaiser) herangezogen und Beispiele für die ‚Opfergabe des Kaisers‘ (‚L’offrande de l’empereur‘)³⁴⁵ zusammengestellt. Obwohl das Zeremonienbuch etwa 400 Jahre jünger ist als die Mosaizierung von S. Vitale, gilt es doch als gute Quelle für alte Traditionen des byzantinischen Hofzeremoniells.³⁴⁶ Konstantin VII. Porphyrogenetos wollte, wie er selbst einleitend erklärt,³⁴⁷ zu einer Zeit, in der sie in Vergessenheit zu geraten drohten, diese Traditionen durch schriftliche Fixierung bewahren. In der Absicht, „das berühmte Mosaik von S. Vitale, in dem Justinian und Theodora feierlich ihre Gaben tragen,“³⁴⁸ als Belegstück und Beispiel der ‚Opfergabe des Kaisers‘ zu erweisen, kombiniert Grabar es mit einer Stelle des Zeremonienbuchs,³⁴⁹ die vom Ablauf des Pfingstgottesdienstes handelt:

„Wenn er [der Kaiser] im Begriff ist, dort [in den Altarraum] einzutreten, stellen sich die Metropolitene vor die heiligen Türen und nehmen sie ein und, nachdem sie dem Kaiser einen kleinen Wink gegeben haben, küsst dieser die Kreuze, die dort befestigt sind, tritt in den Altarraum [εις τὸ θυσιαστήριον] ein und, nachdem er vor dem heiligen Tisch gebetet hat, entfaltet er über ihm zwei Eileta³⁵⁰ und stellt die Gegenstände darauf, die zuvor herbeigebracht worden waren [ἐπιτίθησι τὰ προσευχθέντα]: zwei Patenen und zwei Kelche [δίσκους δύο καὶ ποτήρια δύο], danach küsst er die heiligen Windeln [τὰ ἅγια σπάργανα] und, nachdem er vom Präpositus eine Gabe [ἀποκόμβιον] entgegengenommen hat, legt er sie auf den heiligen Tisch.“³⁵¹

Da sich die Beschreibungen der Gottesdienste im Zeremonienbuch– mit Varianten– in vielen Punkten wiederholen, treffen wir dort sehr oft sowohl auf das Personal der beiden Mosaiken wie auch auf die dort dargestellten Gegenstände: auf die Schild- und Lanzen-träger, die Diakone, den Kaiser, seine Gemahlin, das Weihrauchfass, das Evangeliar, das

³⁴³ BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine*, 36/38.

³⁴⁴ Vgl. hingegen ИМ, *Programme*, 164: „Im unteren Teil der Apsis befinden sich zwei gerahmte Mosaikbilder, die die kaiserlichen Stifter beim Offertorium zeigen.“

³⁴⁵ ANDRÉ GRABAR, *L’empereur*, 106–111.

³⁴⁶ GRABAR, *L’empereur*, 107 über das Zeremonienbuch: „[...] sensiblement postérieur il est vrai, mais fidèle aux antiques traditions [...]“.

³⁴⁷ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 1–2.

³⁴⁸ GRABAR, *L’empereur*, 106.

³⁴⁹ GRABAR, *L’empereur*, 107 Anm. 2. Grabar benutzte die von Johann Jacob Reiske edierte Ausgabe des Zeremonienbuchs von 1829 bzw. deren Reprint von 1924. Die Seite, auf die er ebd., 107 Anm. 2 verweist, entspricht CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 59 Zeile 15– 60 Zeile 11.

³⁵⁰ Zum Begriff *Eilèton* s. RAINER, *Das Buch*, 46 Anm. 216: „[...] stellt das weiße Tuch mit den vier Winkeln die *Sindōn* genannte, früheste Form der Altardecke in der christlichen Liturgie dar: eine Art Tisch Tuch aus weißer Leinwand, die ab dem 5. Jh. symbolisch mit dem Leinentuch Christi gleichgesetzt wurde. Später bezeichnet man dasselbe Tuch [...] im griechisch-orthodoxen Bereich als *Eilèton*.“

³⁵¹ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 59 Zeile 11–20.

kostbare Kreuz, den Brunnen, die Tür, wobei im Fall der beiden letztgenannten offen bleibt, welche von den im Zeremonienbuch genannten Brunnen und welche von den vielen Türen eventuell gemeint sein könnte. Bereits Kapitel 1 ist in dieser Hinsicht ergiebig. Es handelt davon, „auf was man Acht geben muss beim Eintreten in die Große Kirche [gemeint ist die Hagia Sophia in Konstantinopel], nämlich auf die Ordnung und die Folge der vernünftigen und glänzenden Prozessionen, in denen sich die Kaiser in die Große Kirche begeben.“³⁵² Dort heißt es unter anderem: „[...] und die kaiserlichen Schwertträger [σπαθάριοι] ergreifen die kaiserlichen Waffen, die Schilde und die Lanzen [...],“³⁵³ „[...] und die Herrscher [οἱ δεσπότες] küssen das Kreuz des Herrn, das ihnen der Schatzmeister besagter Kirche darreicht,“³⁵⁴ „[...] und nachdem die Herrscher ihre Kronen abgelegt haben, treten sie ein zum Patriarchen und verneigen sich zuerst vor dem heiligen Evangeliar [προσκυνοῦσι τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον], das vom Archidiakon gehalten wird, und dann grüßen sie den Patriarchen,“³⁵⁵ „[...] die Herrscher treten ein, indem sie sich vor der heiligen Tür, die der Patriarch besetzt hat, verneigen und, zu dem heiligen Tisch gelangt, küssen sie das Bild auf dem heiligen Tuch, das der Patriarch hochhält und das er den Herrschern zum Kuss darbietet. Danach entfalten sie auf dem heiligen Tisch die beiden Aërai,³⁵⁶ die gewöhnlich weiß sind, und verneigen sich vor den beiden, von der Hand des Patriarchen ihnen vorgehaltenen heiligen Kelchen [δύο ἅγια ποτήρια], den beiden heiligen Patenen [δύο ἅγιους δίσκους] und den heiligen Windeln [τὰ ἅγια σπάργανα], die der Patriarch ihnen darbietet,“³⁵⁷ „und der Patriarch übergibt dem großen Kaiser das Rauchfass [τὸν θυμιατόν] und dieser beweihräuchert das heilige Kreuz [...], nachdem sie [die Herrscher] das kostbare Kreuz geküsst haben [καὶ ἀσπαζόμενοι τὸν τίμιον σταυρόν],“³⁵⁸ „[...] und der erste Empfang findet außerhalb des Heiligen Brunnens [ἔξω τοῦ Ἁγίου Φρέατος] statt.“³⁵⁹

Die Folge von Zitaten aus dem Zeremonienbuch, die an Personen, Gegenstände und Vorgänge erinnern, die in den beiden Mosaiken in S. Vitale ausgemacht werden können, ist beliebig erweiterungsfähig. Betrachtet man allerdings die Details, so bleiben die Übereinstimmungen sehr begrenzt.³⁶⁰ Grabar stellte im Hinblick auf die von ihm herangezogene Stelle aus dem Zeremonienbuch fest: „Der Kaiser selbst ist es, der den δίσκος und das ποτήριον auf den Altar stellte, dies erklärt die Platzierung der Mosaiken von S. Vitale, rechts und links der ἅγια τράπεζα.“³⁶¹ Nun sind es im Zeremonienbuch zwei Patenen und zwei Kelche, die der Kaiser aufstellt, in S. Vitale nur eine Patene, die der Kaiser, und ein Kelch, den seine Gemahlin trägt. In S. Vitale werden Patene und Kelch von Kaiser und Kaiserin herantgetragen, im Zeremonienbuch aber die von anderen bereitgehaltenen li-

³⁵² CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 3 Zeile 1–6.

³⁵³ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 4 Zeile 18–20.

³⁵⁴ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 7 Zeile 30– 8 Zeile 2.

³⁵⁵ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 11 Zeile 1–5.

³⁵⁶ Über den ‚Aër‘, der „während der Liturgie gehoben u. über den hl. Gaben hin u. her bewegt wird“; ATHANASIOS PAPAS, „Liturgische Tücher“, 784–785 s. ebd., 785–787 und ATHANASIOS PAPAS, „Liturgische Gewänder“, 741.

³⁵⁷ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 11 Zeile 23–32.

³⁵⁸ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 12 Zeile 5–11.

³⁵⁹ CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies* I, 14 Zeile 22–23.

³⁶⁰ Zu Recht bemerkt FRESE, *Aktual- und Realpräsenz*, 45 zu der von Grabar (s. o. Anm. 112) herangezogenen Stelle: „Es ist auffällig, dass die Passage im Zeremonienbuch in fast allen Details der Darstellung in S. Vitale widerspricht.“

³⁶¹ GRABAR, *L'empereur*, 107 mit Bezug auf die oben bei Anm. 357 zitierte Stelle aus dem Zeremonienbuch.

turgischen Gefäße dem Kaiser übergeben, damit er sie aufstellen kann. Auf eine andere Schwierigkeit hat Carl-Otto Nordström hingewiesen: „Das Diadem auf dem Haupt des Justinianus“ läuft „dem kirchlichen Hofzeremoniell“ zuwider.³⁶² Die von ihm in Erwägung gezogenen verschiedenen Vorschläge zur Erklärung des Diadems bzw. der Krone auf dem Haupt des Kaisers versuchen, trotz dieses Diadems die Bilder von S. Vitale als Wiedergabe einer liturgischen Prozession zu verstehen. Er hält zum Beispiel für möglich, man habe in Ravenna nur Vorlagen zur Verfügung gehabt, die „den Herrscher mit Diadem“ zeigten und man habe sich an sie gehalten.³⁶³ Oder: „Das Bild soll ja vor allem Justinianus verherrlichen, den Kaiser, der dabei natürlich sein wichtigstes Attribut, die Krone, tragen muss. Das kann er auch ohne allzu schweren Verstoß gegen die Regel tun, solange er sich im Narthex befindet, der ein Zwischengebiet und kein so geheiligter Raum wie das Innere der Kirche selbst war.“³⁶⁴ Nordström lässt dabei außer Acht, dass der Kaiser laut Zeremonienbuch ja keineswegs im Narthex, sondern erst im Kircheninneren, am Altar, mit den Altargeräten in Berührung kommt.

In S. Vitale haben wir demnach nicht die Wiedergabe einer Prozession vor uns, die jemals so stattgefunden hätte, noch die einer, die, den liturgischen Vorgaben oder dem Hofzeremoniell entsprechend, so hätte stattfinden sollen. Vielmehr handelt es sich bei diesen Bildern um Konstruktionen fiktiven Charakters, gewissermaßen um ‚Als ob‘-Züge, die mehreren Aufgaben gerecht werden: Die dargestellten Personen sind der Apsis zugewandt, vor der, im Presbyterium unmittelbar vor den Stufen, die zur Apsis führen, der Altar steht. Ferner sind sie in Bewegung zum thronenden Christus hin, was allerdings im Raum selbst leichter nachvollziehbar ist als anhand von Fotos. Das Anrecht Justinians und Theodoras auf himmlischen, ewigen Lohn kommt darin zum Ausdruck, dass sie nicht mit leeren Händen vor den Richter im Jüngsten Gericht treten, sondern mit Altargeräten in den Händen, die, wie es im römischen Messkanon heißt, auf „das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des immerwährenden Heiles“³⁶⁵ verweisen. Gemeint ist damit die Teilnahme des Kaiserpaars an der Eucharistiefeier. Die Personen sind ihrem Rang entsprechend gekleidet und angeordnet, wobei im Falle des Justinian/Maximianbildes zwei verschiedene Gestaltungsprinzipien bildlicher Rangerhöhung bestimmend sind: zum einen die Hervorhebung durch Positionierung in der Nähe der Mittelachse des Bildfeldes oder auf ihr, zum anderen die Auszeichnung durch den Vortritt auf dem Weg nach rechts und nach oben zum thronenden Christus. Durch das erste Prinzip wird Justinian, durch das zweite Maximian erhöht. Auch im Gottesdienst ist ja der Patriarch stets dem Kaiser gegenüber der Voranschreitende, der sich sogar gelegentlich in die Tür stellt, so dass der Kaiser sich erst in Demut verneigen oder gar niederwerfen muss, ehe er eingelassen wird.³⁶⁶ Im Rahmen der eucharistisch und eschatologisch orientierten Ge-

³⁶² NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 101.

³⁶³ NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 100.

³⁶⁴ NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 100.

³⁶⁵ BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine*, 40 Zeile 81–83: *panem sanctum uitae aeternae et calicem salutis perpetuae*.

³⁶⁶ STEFFEN DIEFENBACH, „Zwischen Liturgie und *civilitas*“ hat die „kaiserlichen Demutsgesten“ (ebd., 39), die für die Auftritte des Kaisers und seiner Gemahlin gerade auch in nicht-liturgischem Kontext vom 5. Jahrhundert an kennzeichnend sind, in ihren historisch-politischen Zusammenhängen erklärt und ausgeführt, dass im Zuge der „Etablierung eines städtischen Kaisertums“ in Konstantinopel die Kaiser die „Möglichkeit der Stuserhöhung durch zeremonielle Selbsterniedrigung“ (ebd., 33) wahrgenommen haben.

samtkonzeption dieser Bildausstattung ergibt sich zwanglos eine gewisse Dominanz des Erzbischofs.³⁶⁷

Vermeintliche Ungereimtheiten des Justinian/Maximian- und des Theodoramosaiks wie etwa die, dass der Kaiser eigentlich nicht gleichzeitig sein Diadem tragen und die Patene halten darf, entstehen erst beim Versuch, die Bilder als Darstellungen wirklicher Prozessionen zu interpretieren. Der Bildkunst der Spätantike und des frühen Mittelalters hingegen sind solche Unstimmigkeiten selbstverständlich. Sie werden oft provoziert um der Bildaussage willen. Zum Beispiel zeigt der Chludovpsalter (Konstantinopel, 2. Hälfte 9. Jh.) zu Ps 68,22 (καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρώμα μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐποσιῶν με ὄξος; Abb. 86) unten am Fuß des Golgathahügels die Ikonomachen beim Übertünchen einer Christusikone mit Kalk, während oben zwei Soldaten dem gekreuzigten Christus Wein mit Myrrhe (Mk 18,23) oder mit Galle (Mt 27,34) vermischt anbieten.³⁶⁸ Der Kantharos, dessen sich die Bilderfeinde als Behältnis für den Kalk bedienen, ist hierfür nicht geeignet. Er kam allein aus dem Grunde ins Bild, um eine Analogie zu dem Kantharos des mit Myrrhe oder Galle gemischten Weins abzugeben. Auch eine Miniatur wie der ‚Zug der Gläubigen zum Kreuze‘ zu Beginn des Kommentars zu Cant Bamberg, Staatsbibliothek Ms. Bibl. 22 (Reichenau, Ende 10. Jh.) fol. 4v (Abb. 87), die verschiedene Gruppen, unter anderem gekrönte Häupter, Mönche, Bischöfe, heilige Jungfrauen umfasst, die sich, getauft, auf den Weg machen und vor dem Kreuz von Ecclesia mit dem Kelch empfangen werden, hat einen konstruierten, fiktiven Charakter und kann nicht als Wiedergabe einer Prozession verstanden werden.

In S. Vitale entsprechen die Mosaiken in den Lünetten der Wände des Presbyteriums (Abb. 81–84) mit ihren Darstellungen ‚Bewirtung der drei Männer durch Abraham und Opferung Isaaks‘, ‚Opfer Abels und Melchisedechs‘ einer Typologie, die sowohl über den Vergleichspunkt des Opfers wie auch über den des Mahls die Geschehnisse des Alten Bundes mit dem des Neuen verbindet. Der End- und Höhepunkt der Bildausstattung des Presbyteriums ist der *Agnus Dei* im Zentrum des Gewölbes (Abb. 78), sowohl als Opferlamm, das der Welt Sünde trägt (Joh 1,29), wie auch als apokalyptisches Lamm, das am Ende der Tage die Siegel des Buches öffnen wird (Apk 5–6,1). Der Altar, an dem Abel und Melchisedech gemeinsam ihre Opfergaben darbringen (Abb. 83, 84), und der Tisch unter der Eiche von Mamre (Abb. 81, 82), jeweils in der Mitte der Lünette, sind über den Raum hinweg miteinander, aber auch mit dem Altar verbunden, der im Presbyterium noch immer an seinem ursprünglichen Ort vor den Stufen zur Apsis steht.³⁶⁹

Der Zusammenhang dieser alttestamentlichen Bildszenen mit dem eucharistischen Opfer und Mahl ist in diesem Mosaik bis ins Detail ausgestaltet. Abraham legt seine Hand auf das Haupt seines Sohnes, als ob er ihn segnen, nicht töten wolle, aber auch das

³⁶⁷ Es ist daher m.E. unangemessen, diese Dominanz des Erzbischofs zu problematisieren oder gar zu skandalisieren. RODENWALDT, „Kaisermosaiken“, 104 hingegen meint, erst die Ruhmsucht Maximins gebe „die volle Erklärung zu der Komposition des Gemäldes“. Unergiebig ist auch seine Überlegung: „Es ist schwerlich anzunehmen, dass Justinian und Theodora an der Entstehung der Mosaiken von S. Vitale persönlichen Anteil angenommen und die Auffassung der Vorlagen entscheidend beeinflusst hätten; man kann sogar zweifeln, ob die Rolle, die der Bischof Maximianus auf dem Mosaik Justinians spielt [...] die Billigung des Kaisers gefunden hätte“; ebd., 96–97.

³⁶⁸ ULRICH KUDER, „(Rezension von:) BELTING, *Das echte Bild*“, 272.

³⁶⁹ S. dazu die tabellarische Übersicht bei SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 175–176. Bei den Kirchen S. Maria Maggiore, S. Vitale und S. Apollinare in Classe ist dort als „Darstellungsweise der Verknüpfung“ von Typos und Antitypos unter anderem die „räumliche Nähe zum Altar“ angegeben.

stellvertretende Opfer, der Widder (*aries*; Gen 22,13), erfährt die Fürsorge und den Schutz des Opfernden, indem Abrahams Mantel über seinem Kopf eine Glockenform ausbildet. Dieser Widder hat seinerseits die Konturen eines Lamms (vgl. die Lämmer auf Abb. 78 und 88) und bewegt sich, mit dem Kopf zwar zu Isaak, an dessen Stelle er den Opfergang antritt, zurückgewandt, auf den Tisch der drei Männer von Mamre zu, der dadurch und durch das von Abraham von links her dargereichte geschlachtete Kalb, als Opfertisch gekennzeichnet wird. Dass er auch ein Tisch des gemeinsamen Mahls ist, machen die Speisen deutlich. Abrahams Gabe ist auf dem Tisch, verwandelt, zu drei runden, jeweils durch einen kreuzförmigen Einschnitt markierten Broten geworden, gleichförmig nebeneinander aufgereiht wie die Nimben der drei Männer darüber. Der darbringende Abraham ist vom Opfernden auch durch die Kleidung unterschieden. In kurzem Chiton nähert er sich demütig der göttlichen Trinität.³⁷⁰ Gott bzw. die Dreifaltigkeit ist in dieser Lünette Ziel und Movers der Aktionen. In der Abraham/Isaak/Widderszene gebietet die aus den Wolken des Himmels herabreichende Hand Gottes dem Abraham Gehorsam und seinem Schwert Einhalt, den Widder senkrecht unter ihr segnet sie. In innertrinitarischer Perichorese bewegt, bilden die drei göttlichen Personen unterschiedliche Gebärden aus. In ihrer Mitte und damit im Zentrum des ganzen Bildes spielen ihre Hände so zusammen, dass sich ein Dreieck ergibt (Abb. 82). Ihre Wirkung nach außen aber ist auf den Messkanon abgestimmt: Der erste der drei schaut auf Abrahams Gabe und heißt sie willkommen, wie er mit seiner Handbewegung kundtut:

*Supra quae propitio ac serena uultu respicere digneris.*³⁷¹

Der mittlere der drei Männer nimmt das vor ihm liegende Brot an, indem er es segnet und vorsichtig mit den Fingerspitzen seiner Linken berührt:

*et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es [...] sacrificium patriarchae nostri abrahamae [...].*³⁷²

Der dritte aber segnet den Geber und dessen Frau Sarah:

*[...] ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione caelesti et gratia repleamur per christum dominum nostrum.*³⁷³

Auch die Komposition des Abel/Melchisedech-Mosaiks (Abb. 83, 84) ist auf den göttlichen Bezugspunkt hin ausgerichtet. Abel und Melchisedech erheben ihre Opfergaben zur Hand Gottes, die den Kantharos bzw. den Altar, auf dem er steht, segnet. Wie im Abra-

³⁷⁰ Nach LARS THUNBERG, „Early Christian Interpretations“ kennt die patristische Exegese des Besuchs der drei Männer bei Abraham im Hain Mamre (Gen 18) nur drei verschiedene Auslegungsmöglichkeiten: a) die drei Männer sind Engel (diese Auffassung geht auf jüdische Tradition zurück; nach einer jüdischen Legende sind die drei Männer die von Gott gesandten Engel Michael, Gabriel und Raphael; ebd., 562), b) nur einer der Männer ist Gott, und zwar Christus, die beiden anderen sind Engel (diese Meinung, die mit der Auffassung zusammengeht, im Besuch bei Abraham in Mamre sei die Inkarnation Christi präfiguriert, da schon in Mamre Gott als Mensch erschienen sei, findet sich unter anderem bei Novatian, Tertullian und Hilarius; ebd., 563–564, 569), c) Abraham wurde in Mamre von der heiligen Trinität besucht (diese Auffassung, schon von Philo grundgelegt, entspricht der alexandrinischen Tradition, also Origenes und Cyrill von Alexandrien, und ist unter den lateinischen Vätern weit verbreitet; ebd., 565–569). Die Exegeten, die b) und c) vertreten, heben hervor, dass Abraham die drei Männer im Singular anredet, also als eine Person versteht (Gen 18,3; ebd., 569). M.E. entspricht die Darstellung in S. Vitale der in c) vertretenen Auffassung: a) kommt nicht in Frage, weil die drei Männer nicht als Engel erscheinen, b) ebenso wenig, weil keiner der drei besonders hervortritt.

³⁷¹ BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine*, 42.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Ebd.

hamsbild gegenüber werden drei runde Brote, die jeweils ein Kreuz in ihrer Mitte tragen, dargebracht; zwei Brote liegen auf dem Tisch, eines ist in der Hand Melchisedechs. Der Altar hat eine purpurne Altarbekleidung, ein *κατασάρκα*, darauf liegt eine weisse *σινδών* (oder, mit dem späteren Terminus, ein *εἰλητόν*), deren Aufgabe es ist, als Unterlage für die heiligen Gaben zu dienen.³⁷⁴ Beide Tücher sind mit Gammadia, rechteckigen Winkeln, geschmückt, das purpurne Tuch mit goldenen, das weiße mit purpurnen.³⁷⁵ Diese „zur rahmenden Viererformation geordneten Winkel“ sind nicht bloß rahmende Ornamente, vielmehr, zumal mit der „Andeutung des Himmelszelts“ in ihrer Mitte, „hochbedeutsame Inhaltsträger“, Grenzsymbole „des zyklischen Kosmos.“³⁷⁶ Mit einer solchen *σινδών* ist auch der Altar des ‚Opfers Abels, Melchisedechs und Abrahams‘ in S. Apollinare in Classe (Abb. 89) bedeckt. „Streng genommen“ ist es „kein christlicher Altar, den die Tücher mit den vier Winkeln in den [...] ravnatischen Mosaiken schmücken, sondern der Vorläufer jener Opferstätte im Alten Testament, der Platz des Opfers Abels, Abrahams und Melchisedeks [...]“³⁷⁷.

9.3. S. Apollinare in Classe

S. Apollinare in Classe, 549 von Bischof Maximian geweiht, hat in der Apsiswölbung anstelle eines thronenden Christus eine große *Crux gemmata*, in der Mitte, wo sich ihre Balken kreuzen, aber ein Medaillon mit einem Brustbild Christi (Abb. 88). Das Kreuz steht oder schwebt in einem blauen, mit goldenen Sternen besetzten Himmel, der von einem mit Gemmen besetzten Clipeus umschlossen wird. Die Enden der Kreuzesbalken sind konkav gerundet³⁷⁸ und laufen jeweils in zwei Tropfenformen aus.³⁷⁹ Zwischen den so verzierten Balkenenden und dem rahmenden Kreis ist Raum für Schrift gelassen: oben: IXΘYC, unten: SALVS MVNDI, links: A, rechts: ω. Außerhalb des Clipeus senkt sich von oben eine Hand Gottes herab, seitlich darunter, mit einem Redegestus zum Kreuz bzw. zum Christusmedaillon hin, erscheinen, namentlich bezeichnet, die Halbfiguren von Mose und Elias in den Wolken. Diese Gruppierung wird zur Szene der Verklärung auf dem Berg Tabor ergänzt durch Petrus und das Brüderpaar Jakobus und Johannes, Jesu Jünger (Mt 17,1–7). Sie sind als Schafe dargestellt, die sich dem Kreuz zuwenden. Im Bericht des Matthäusevangeliums über die Verklärung spricht die Stimme aus den Wolken: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite* (Mt 17,5).³⁸⁰ Das am gestirnten Himmel erscheinende Kreuz ist auch, wie schon im Zentrum des Gewölbes des sog. Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna (424–450),³⁸¹ das Zeichen des Men-

³⁷⁴ Das hat PAUL SPECK, „Die ENΔΥTH“, 328–329 terminologisch und sachlich geklärt; s. RAINER, *Das Buch*, 46 Anm. 216.

³⁷⁵ KLAUS WESSEL, „Altarbekleidung“, 122.

³⁷⁶ RAINER, *Das Buch*, 46.

³⁷⁷ RAINER, *Das Buch*, 46; vgl. hingegen SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 14, 58, die den Altar Abels und Melchisedechs in S. Vitale als einen „christlichen Altar“ bezeichnet.

³⁷⁸ Für das untere Ende des vertikalen Balkens trifft das nur in geringem Maße zu. Die konkave Rundung ist hier stark abgeflacht, um dem Kreuz eine Standfläche zu geben..

³⁷⁹ ERICH DINKLER, „Das Kreuz als Siegeszeichen“, 14–17 konnte die „spezielle Kreuzform“ mit „apfel- oder tropfenförmigen“ Enden „auf Denkmäler Theodosius I. in Byzanz“ zurückführen.

³⁸⁰ Belege für den Zusammenhang zwischen der Transfiguration und der „Feier der Eucharistie“ bei NILGEN, „Die Bilder über dem Altar“, 88–89.

³⁸¹ KITZINGER, *Byzantinische Kunst*, 112 Abb. 98.

schensohns, das am Ende der Tage am Himmel erscheinen wird: *et tunc plangent omnes tribus terra: et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa, et maiestate* (Mt 24,30). Dass es nicht, wie in Mt 24,30 angekündigt, heftiges Wehklagen auslöst, sondern als Zeichen des Heils erfahren wird, ist darin begründet, dass es über dem Altar schwebt, an dem die Eucharistie gefeiert wird. Der Zusammenhang mit der Eucharistiefeier als Gegenwart des Heils und als Hoffnung auf das künftige in Christus bestätigt den Sinn des Kreuzes und der mit den Kreuzesbalken verbundenen Inschriften, die Christus bezeichnen als Anfang und Ende, als I(HΞΟΥΣ) Χ(ΡΙΣΤΟΣ) Θ(ΕΟΥ) Υ(ΙΟΣ) Σ(ΩΤΗΡ) (Jesus Christus, Gottes Sohn, den Retter) und als Heil der Welt (*salus mundi*).

Zu ihm erhebt der Titelheilige der Kirche, der hl. Bischof Apollinaris, im Gebetsgestus die Arme. Apollinaris ist zugleich, ähnlich wie der hl. Evangelist Johannes in S. Giovanni Evangelista, dem Altar der Kirche zugewandt, als ob er die Messe lese. Zu den Mosaiken der Erstausrüstung gehören außer dem „der Apsiswölbung die Mosaiken der vier Bischöfe zwischen den Fenstern sowie die beiden Erzengel an der Apsisstirn.“³⁸² Diese sind, über den Raum hinweg, dem in der Halbkuppel erscheinenden Christus-Kreuz und dem Altar zugeordnet, den sie „als Ort der Theophanie Gottes“ bezeichnen.³⁸³ Beide tragen ein „Labarum, auf dem dreimal das Wort ‚Heilig‘ steht.“³⁸⁴ Der Altar im Zentrum des Altarraums gehört somit zum Bildprogramm, das ohne die an ihm gefeierte Eucharistie unverständlich wäre.

Ähnlich wie in den Lünetten des Presbyteriums von S. Vitale, doch nunmehr in einem Bildfeld zusammengefasst und dementsprechend um einen einzigen Altar konzentriert sind drei alttestamentliche Typen des Opfertodes Christi und seiner unblutigen Wiederholung in der Eucharistiefeier: in der Mitte das Opfer Melchisedechs, zu seiner Rechten das Abels, ihm gegenüber die Opferung Isaaks durch Abraham (Abb. 89). Dieses Mosaik wurde nachträglich, um 675, zur Zeit des Episkopats von Bischof Reparatus (671–677),³⁸⁵ hergestellt,³⁸⁶ zusammen mit dem gegenüberliegenden der Verleihung der Autokephalie-Privilegien an die Kirche von Ravenna durch Kaiser Konstantinos IV. Pogonatus.³⁸⁷ Es hat starke restauratorische Eingriffe erfahren (Abb. 90). Zahlreich sind die Übereinstimmungen mit dem Vorbild in S. Vitale (die Hand Gottes, die Sindōn mit Gammadia als Altarbekleidung, der Kantharos und drei Brote, zwei auf dem Altar, eines in den Händen Melchisedechs u.a.m.), bemerkenswert aber die Abweichungen: senkrecht über der Mitte des Altars bzw. über dem Kantharos befindet sich nun nicht mehr die Hand Gottes, sondern Melchisedech, Isaak kauert nicht mehr gefesselt, sondern geht selbständig, von seinem Vater dargebracht, zum Altar.

³⁸² MICHAEL, *Apsismosaik*, 24.

³⁸³ WARLAND, „Die Gegenwart des Heils“, 56.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Datierung des Episkopats von Reparatus nach MICHAEL, *Apsismosaik*, 24; anders, nämlich 673–679 datiert DINKLER, *Apsismosaik*, 21.

³⁸⁶ S. dazu NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, 120, DINKLER, *Apsismosaik*, 21, MICHAEL, *Apsismosaik*, 24. SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 64–66 geht hingegen davon aus, dass das Mosaik „sowohl zur Erstausrüstung gehören kann, als auch in die Zeit der Anbringung des Privilegia-Mosaiks.“

³⁸⁷ SIMSON, *Sacred Fortress*, Pl. 27, NORDSTRÖM, *Ravennastudien*, Taf. 29c, DINKLER, *Apsismosaik*, Taf. XVII, FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, *Frühchristliche Bauten*, Abb. 404.

9.4. Kirchen des Paulinus von Nola

Wohl in der 1. Hälfte des Jahres 403³⁸⁸ beschrieb Paulinus von Nola (um 355–431) in einem Brief³⁸⁹ an Sulpicius Severus (um 360 – um 420) das im Wesentlichen von ihm selbst konzipierte Bildprogramm der Apsiden zweier Kirchen seines Bistums, in Nola und in Fundi. Das erstere entstand „im Zuge einer ziemlich genau um 400“ einsetzenden „Restaurierungskampagne“,³⁹⁰ Bau und Ausstattung der letzteren datieren ein paar Jahre danach.³⁹¹ Die in dem Brief enthaltenen Gedichte dienten als Bildtituli. Für die Basilica Nova in Cimitile/Nola konnte auf dieser Grundlage Franz Wickhoff schon 1889 eine Skizze des Apsisbildes vorlegen (Abb. 91), die von Tomas Lehmann mit dem Titulus zu einer Aufriss-skizze der Apsis verbunden wurde (Abb. 92).³⁹² Da sich jedoch der Begriff *purpura* in dem Vers *Regnum et triumphum purpura et palma indicant* (Der Purpur und die Palme zeigen seine Herrschaft und seinen Triumph an), wie Josef Engemann überzeugend dargelegt hat,³⁹³ nur auf das als Zeichen des Triumphs über dem Kreuz Christi hängende Purpurtuch beziehen kann, ist in der Rekonstruktionsskizze das von Wickhoff nach dem Vorbild von S. Apollinare in Classe (Abb. 88) entworfene Kreuz um dieses Purpurtuch zu ergänzen. Beispiele eines Kreuzes, über dessen Querbalken ein solches Tuch gelegt ist, finden sich im Kuppelmosaik des Baptisteriums der Arianer in Ravenna (um 500; Abb. 83) und in anderen Denkmälern.³⁹⁴

Der vollständige Titulus lautet:

*Pleno coruscat trinitas mysterio:
Stat Christus agno, vox patris caelo tonat
Et per columbam spiritus sanctus fluit.
Crucem corona lucido cingit globo,
Cui coronae sunt corona apostoli,
Quorum figura est in columbarum choro.
Pia trinitatis unitas Christo coit
Habente et ipsa trinitate insignia:
Deum revelat vox paterna et spiritus,
Sanctam fatentur crux et agnus victimam,
Regnum et triumphum purpura³⁹⁵ et palma indicant.*

³⁸⁸ Datierung nach RUDOLF CAREL GOLDSCHMIDT, *Paulinus' Churches*, 17; vgl. ARWED ARNULF, *Versus ad picturas*, 48: „402/3“, TOMAS LEHMANN, „Eine spätantike Inschriftensammlung“, 255: „aus dem Jahre 403 n.Chr.“.

³⁸⁹ PAULINUS VON NOLA, *Epistulae* II, 746–803 (Ep. XXXII).

³⁹⁰ TOMAS LEHMANN, *Paulinus Nolanus*, 51.

³⁹¹ Zur Datierung s. JOSEF ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 21 Anm. 3.

³⁹² LEHMANN, „Eine spätantike Inschriftensammlung“, 281 Abb. 6. In Günter Bandmanns Vorschlag ist die Taube zu weit von dem Lamm entfernt, auch sollte, worauf ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 24 hinweist, der Lichtkranz „lediglich das Kreuz und nicht auch das Lamm umgeben“. Die Rekonstruktionsskizzen von Wickhoff und Bandmann sind abgebildet bei ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 23 Abb. 1 und 2, die von Wickhoff auch bei IHM, *Programme*, 80 fig. 16.

³⁹³ ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 24–25.

³⁹⁴ S. die Zusammenstellung bei ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 25 Anm. 19.

³⁹⁵ FRANZ WICKHOFF, „Apsismosaik in der Basilica“, 167: „[...] zwei mal finden wir auf erhaltenen Mosaiken die Reihen der Märtyrer und Jungfrauen, welche überwunden haben, zwischen Palmen auf purpurfarbenen Frühlingsblumen wandeln [...]. Trotz der Vereinzelung des literarischen Zeugnisses werden wir daher durch die Monumente darauf geführt, ‚purpura‘ bei Paulinus als Frühlingsblumen zu fassen.“ Kritik an dieser Interpretation bei ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 24.

*Petram superstat ipse petra ecclesiae,
De qua sonori³⁹⁶ quattuor fontes meant,
Evangelistae viva Christi flumina.³⁹⁷*

(In vollem Geheimnis schimmert die Dreieinigkeit: Christus steht da als Lamm, die Stimme des Vaters tönt vom Himmel und der Heilige Geist weht, im Bild der Taube. Ein Kranz umschließt rings das Kreuz als lichthelle Kugel. Diesen Kranz umkränzen die Apostel, die als ein singender Reigen von Tauben dargestellt sind. Die gnadenvolle Einheit der Dreieinigkeit vereint sich in Christus, der durch die Dreiheit dieser Insignien ausgezeichnet ist: das Kreuz und das Lamm bezeichnen ihn als das heilige Opfer, der Purpur und die Palme zeigen seine Herrschaft und seinen Triumph an. Er, der selbst der Fels der Kirche ist, steht auf einem Felsen, aus dem vier klangvolle Quellen hervorgehen: die Evangelisten als Christi lebendige Ströme.)

Auch für das Apsisbild der Kirche in Fundi (Abb. 94, 95) dichtete Paulinus von Nola einen Titulus:

*Sanctorum labor et merces sibi rite cohaerent,
Ardua crux pretiumque crucis sublime, corona.
Ipse deus, nobis princeps crucis atque coronae,
Inter floriferi caeleste nemus paradisi
Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno,
Agnus ut innocua iniusto datus hostia leto,
Alite quem placida sanctus perfundit hiantem
Spiritus et rutila genitor de nube coronat.
Et quia praecelsa quasi iudex rupe superstat,
Bis geminae pecudis discors agnis genus haedi
Circumstant solium; laevos avertitur haedos
Pastor et emeritos dextra conplectitur agnos.³⁹⁸*

(Die Mühe der Heiligen und ihr Lohn hängen zu Recht miteinander zusammen: das überaus beschwerliche Kreuz und der erhabene Lohn des Kreuzes, die Krone. Gott selbst, der Erste, der vor und für uns das Kreuz und die Krone trug und trägt, steht im himmlischen Hain des blütenreichen Paradieses unter dem blutbefleckten Kreuz als schneeweißes Lamm, das Lamm, das als schuldloses Opfer einem ungerechten Tod überantwortet wurde, das der heilige Geist mit sanftem Hauch erfüllt, wenn es seinen Mund öffnet, und das der Schöpfer aus golden schimmernder Wolke heraus krönt. Und weil es als Richter auf einem hohen Felsen steht, umstehen zwei Geschlechter verschiedengestaltigen Viehs seinen Thron; der Hirt hält die Böcke zu seiner Linken fern und umarmt mit der Rechten die verdienstvollen Lämmer.)

Überzeugend hat Josef Engemann die von Christa Ihm vorgelegte Rekonstruktionszeichnung (Abb. 94) im Hinblick auf den Beginn dieses Titulus um zwei Heilige, „die einen Kranz, den Lohn ihrer Mühen, präsentieren“³⁹⁹ erweitert und außerdem das Kreuz

³⁹⁶ *De qua sonori* ist ursprünglich gegenüber *de qua honori*; dazu LEHMANN, „Eine spätantike Inschriftensammlung“, 256.

³⁹⁷ PAULINUS VON NOLA, *Epistulae* II, 770 Zeile 5–18; deutsche Übersetzung ebd., 771, ferner bei ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 21–22. Zur Textüberlieferung und -gestalt s. auch LEHMANN, „Eine spätantike Inschriftensammlung“, 255–258.

³⁹⁸ PAULINUS VON NOLA, *Epistulae* II, 784 Zeile 5–16; deutsche Übersetzung ebd., 785, ferner bei ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 22.

³⁹⁹ ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 28.

mit einem darüber hängenden Purpurtuch versehen (Abb. 95). Höchst fraglich ist indes, ob das Apsismosaik in Fundi, im Unterschied von dem zu Nola (Abb. 91, 92), einen Thron aufwies und dem Lamm hier nicht vielmehr allein der hohe Felsen, auf dem es stand, als Richterstuhl diente (*praecelsa quasi iudex rupe superstat*).⁴⁰⁰

Unterscheidbar, doch eng miteinander verbunden sind in beiden Apsiden die verschiedenen Bedeutungen. Das Lamm, auf der Mittelachse unter dem Kreuz, ist das Opferlamm, das durch dieses Opfer, den Tod am blutbefleckten Kreuz, den Sieg errungen hat, weshalb das Kreuz, durch das Purpurtuch ausgezeichnet, als Licht- und Triumphkreuz, das Lamm aber, gekrönt, im himmlischen Hain des blütenreichen Paradieses unter dem blutbefleckten Kreuz erscheint.⁴⁰¹ Das Opferlamm ist aber auch das apokalyptische Lamm des Endgerichts und das Kreuz ist auch das Kreuz des Menschensohns am Ende der Tage. Ein enger Sinnzusammenhang besteht zwischen dem Opferlamm und dem Kreuz in der Mitte beider Apsisbilder und dem Altar der betreffenden Kirchen, an dem die Eucharistie, die unblutige Wiederholung des Opfers Christi am Kreuz, gefeiert wird. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und Ewigkeit schließen sich in diesen Apsisbildern zusammen. Die Teilnehmer werden durch diese Feier einbezogen in Christi Kreuz und Triumph. Der Nolaner Titulus nennt sie die Kirche (*ecclesia*), deren Fels Christus ist, in dem von Fundi sind sie als die verdienstvollen Lämmer und als ‚Wir‘ mit dabei: *Ipsē deus, nobis princeps crucis atque coronae* (Gott selbst, der Erste, der vor und für uns das Kreuz und die Krone trug und trägt).

Ihre Teilnahme am Mahl ist mit der Erwartung verbunden, dass sie am Ende, wie Christus, das Opferlamm, belohnt werden. In Nola beginnt eingangs die knappe Charakteristik der Dreieinigkeit mit den Worten: *Stat Christus agno* (Christus steht da als Lamm) und im Folgenden wird Christi Opfer am Kreuz erwähnt: *Sanctam fatentur crux et agnus victimam* (Das Kreuz und das Lamm bezeichnen ihn als das heilige Opfer). In Fundi dann hebt der Titulus Christi Schuldlosigkeit und die Makellosigkeit dieses Opfers hervor,⁴⁰² die auch zur Sprache kommt, wenn im Kanongebet *Unde et memores* die eucharistische Gegenwart auf Christi Opfer bezogen wird.⁴⁰³ Die eschatologische Erwartung, der in den Apsiden mit dem schimmernden Glanz der Mosaiken, blütenreichen Paradieslandschaften, Kränzen und Purpurtüchern Gestalt gegeben wird und die sich in der Hoffnung artikuliert, einst im Endgericht vom Richter, der damit zum Hirten wird, in die Arme geschlossen zu werden,⁴⁰⁴ findet im *Supplices te rogamus* des Messkanons in der Bitte Ausdruck: [...] *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione caelesti et gratia repleamur per christum dominum nostrum*.⁴⁰⁵ Solche Entsprechungen in wesentlichen Inhalten zwischen dem Messkanon und den Tituli sichern die eucharistische Bedeutung der Apsisbilder von

⁴⁰⁰ Auch ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“, 26–27, 32 erwägt diese Möglichkeit, berücksichtigt sie jedoch nicht in seiner Rekonstruktionsskizze.

⁴⁰¹ Nola: *Sanctam fatentur crux et agnus victimam, Regnum et triumphum purpura et palma indicant; Fundi: nobis princeps crucis atque coronae, Inter floriferi caeleste nemus paradisi Sub cruce sanguinea.*

⁴⁰² *Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno, Agnus ut innocua iniusto datus hostia leto.*

⁴⁰³ BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine*, 40.

⁴⁰⁴ Fundi: *Pastor et emeritos dextra complectitur agnos.*

⁴⁰⁵ BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine*, 42.

Nola und Fundi, die für den Sinnzusammenhang der in ihnen zutage tretenden einzelnen Bedeutungen mitkonstitutiv ist.⁴⁰⁶

9.5. Die Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai

1960 entdeckte Kurt Weitzmann in der Basilika des Katharinenklosters auf dem Sinai (Abb. 96) gegenüber der enkaustischen Wandmalerei, welche die Opferung Isaaks durch Abraham darstellt (Abb. 98, 99), eine weitere, entsprechende. Drei Jahre später gelang es ihm, sie freilegen zu lassen: Die Opferung der Tochter Jephthas durch ihren Vater (Jdc 11; Abb. 100).⁴⁰⁷ Beide Wandmalereien befinden sich „in größtmöglicher Altarnähe“,⁴⁰⁸ die Opferung Isaaks am nördlichen, die der Tochter Jephthas am südlichen Pilaster (zur Position der die Apsis flankierenden Eckpilaster in der Nähe des Altars vgl. den Grundriss Abb. 96). Als Opferszenen sind sie am richtigen Ort des Kirchengebäudes angebracht. Doch kann die Darstellungswürdigkeit des zweiten, seltenen, im 1. Jahrtausend sonst nirgendwo belegten Bildthemas nicht ohne weiteres als gegeben vorausgesetzt werden, denn Jephthas Tat wurde als ein blutiges Menschenopfer vom rabbinischen Judentum und von den meisten Kirchenvätern verurteilt.⁴⁰⁹ Die syrischen Kirchenväter Aphraates und Ephraim der Syrer deuteten jedoch den Tod der Tochter Jephthas als Typos des Opfertodes Christi.⁴¹⁰ Zumindest lokal muss Jephtha als Heiliger verehrt worden sein. Die Pilgerin Egeria besuchte, als sie unterwegs zum Grab Hiobs war, auch das Jephtha-Grabmal bei Tischbe im Adschlun-(Ajloun-)Gebirge:

[...] *ad subito vidimus civitatem sancti prophetae Heliae, id est Thesbe, unde ille habuit nomen Helias Thesbites. Inibi est ergo usque in hodie spelunca, in qua sedit ipse sanctus, et ibi est memoria sancti Gethae, cuius nomen in libris Iudicum legimus.*⁴¹¹

([...] sahen wir plötzlich die Stadt des heiligen Propheten Elia, Tischbe, von der er den Namen ‚Elia der Tischbiter‘ trägt. Bis heute ist dort die Höhle, in der dieser Heilige saß, und dort ist auch das Grabmal des heiligen Jephtha, dessen Namen wir im Buch der Richter lesen.)

Was Maria G. Soteriou über das Opfer Abrahams schrieb, kann jedenfalls, trotz jener – begrenzten – Wertschätzung, nicht auch für das Jephthas gelten, weil dessen Opfer ein blutiges war:

„[...] das Opfer Abrahams, welches das blutige Opfer am Kreuz symbolisiert und, gleichzeitig gegenwärtig, ein Bild des unblutigen eucharistischen Opfers des Lammes ist, in dem das Kreuzesopfer erneuert wird, gehört zu den Themen des liturgischen Symbolismus des heiligen Altars der Kirchen.“⁴¹²

⁴⁰⁶ ENGEMANN, „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus“ hat im Hinblick auf die Apsisbilder, die sich durch die Tituli von Paulinus von Nola erschließen, und auf andere Beispiele frühchristlicher Kunst für die „Feststellung verschiedener Bedeutungsebenen“ und die „Anerkennung der zeitlichen Mehrdimensionalität“ plädiert (ebd., 46), wobei er, m.E. zu Unrecht, die eucharistische Bedeutung der Apsisbilder von Nola und Fundi unberücksichtigt lässt.

⁴⁰⁷ KURT WEITZMANN, „Jephthah panel“.

⁴⁰⁸ SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 75.

⁴⁰⁹ MARTINA MAHRENHOLZ, „Sinai“, 998.

⁴¹⁰ MAHRENHOLZ, „Sinai“, 998–999.

⁴¹¹ EGERIA, *Itinerarium*, 184 Zeile 12–16 (Kap. 16.1).

⁴¹² „[...] περιλαμβάνεται ἡ Θυσία τοῦ Ἀβραάμ εἰς τὰ θέματα λειτουργικοῦ συμβολισμοῦ τοῦ Ἱ. Βήματος τῶν Ἐκκλησιῶν, συμβολίζουσα τὴν αἱματηρὰν θυσίαν τοῦ σταυροῦ καὶ συγχρόνως εἶναι εἰκὼν τῆς ἀναμάρ-

Die beiden Opferszenen (Abb. 99, 100) erweitern ein bereits vorhandenes Bildprogramm. „In enkaustischer Technik unmittelbar auf die Marmorverkleidung“⁴¹³ der Eckpilaster gemalt, stammen sie nicht aus justinianischer Zeit, ebenso wenig wie diese Pilaster selbst, sie sind vielmehr vom Ende des 7. Jahrhunderts bzw. aus der Zeit um 700.⁴¹⁴ Von der Mosaizierung um 550–565,⁴¹⁵ der Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor, den beiden auf den Sinai bezogenen Mosesszenen, dem seine Sandalen lösenden und dem die Gesetzestafeln empfangenden Moses auf der Stirnwand, ist es das Lamm Gottes, dem zwei Engel huldigen – direkt über dem Altar im Scheitel des Apsisbogens –, das den naheliegenden Ausgangspunkt für diese Ergänzung des Bildprogramms abgegeben haben dürfte (Abb. 97). Aber auch die in der Apsiskalotte dargestellte Transfiguration weist „nach immer schon gängiger Auslegung, ebenso wie die liturgische Feier der Eucharistie, auf Christi durch die Passion errungene Herrlichkeit hin“, weshalb sie „gelegentlich auch zu Inkarnation und Letztem Abendmahl in Beziehung gesetzt“ wird.⁴¹⁶

Entsprechend der Disposition dieser Opferszenen nahe beim Altar sind die Bildgegenstände auf ihnen angeordnet: Die beiden Himmelssegmente, aus denen drei Strahlen auf die Hauptakteure, Abraham und Jephtha, niedertreffen, sind in der rechten bzw. linken oberen Ecke der Bilder platziert, so dass die Strahlen von jenseits des Bildfeldes her, aus dem Bereich über dem Altar der Kirche zu kommen scheinen. Dem entspricht auch die Position der beiden Altäre auf den Malereien. Auch sie stehen rechts bzw. links im Bild, damit jeweils in größtmöglicher Nähe zum Altar der Kirche. Solche durch den dreidimensionalen Raum und seine Gegenstände bzw. Figuren bedingten Kompositionen zweidimensionaler Bildflächen lassen sich in der Spätantike und im Mittelalter immer wieder beobachten. Sie waren auch beim Justinian- und beim Theodorabild in S. Vitale (Abb. 79, 80) zu notieren.

Isaak kniet, die Arme auf dem Rücken, wohl an den Händen zusammengebunden, auf einem Altar, der durch sein Altartuch mit den Gammadia und dem Kreuz als christlicher Altar ausgewiesen ist. Sein Vater hat ihn bei den Haaren gepackt und richtet sein Messer auf ihn, um ihn zu töten.⁴¹⁷ Doch blickt Abraham gleichzeitig hinab zu dem Widder, der, einem Lamm nicht unähnlich, sich an Abrahams Bein aufrichtet und sich ihm so als Opfertier anbietet. Wie von Geisterhand erheben sich das Holzbündel als Typos des Kreuzesholzes im Rücken Isaaks und die Feuerflamme vom Altar, um Isaak unversehrt zu lassen (Abb. 99).⁴¹⁸ Anders im Pendantbild. Dort durchschneidet Jephtha den Hals seiner

κτου εὐχαριστιακῆς θυσίας τοῦ Ἰσραήλ, εἰς τὴν ὁποίαν ἀνανεώνεται ἡ θυσία τοῦ σταυροῦ“; Σωτηρίου, Τοιχογραφία τῆς Θυσίας τοῦ Ἀβραάμ, 45.

⁴¹³ GEORGE HOWARD FORSYTH/KURT WEITZMANN, *The Monastery of Saint Catherine, Church*, 16.

⁴¹⁴ Die Pilaster sind im Grundriss (Abb. 96) hell eingezeichnet, weil sie nicht aus justinianischer Zeit stammen. MAHRENHOLZ, „Sinai“, 997 datiert die enkaustischen Malereien um 700.

⁴¹⁵ Datierung nach KITZINGER, *Byzantinische Kunst*, 202.

⁴¹⁶ NILGEN, „Die Bilder über dem Altar“, 88 (mit weiterer Literatur).

⁴¹⁷ Unerheblich erscheint mir in diesem Zusammenhang die von SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 82–83 erörterte Frage, ob „die Spitze des Messers [...] von Isaaks rechter Schulter überschritten“ ist oder ob umgekehrt „die Messerspitze in der Umrißlinie vor Isaaks rechter Schulter liegt“.

⁴¹⁸ Bereits Melito von Sardeis bezieht Isaaks Holzbündel typologisch auf Christi Kreuz, wenn er von Isaak sagt: ἐβάστασεν καρτερῶν τὸν τύπον τοῦ κυρίου (Standhaft trug er den Typos des Herrn); s. dazu LERCH, *Isaaks Opferung*, 32. KURT WEITZMANN, *Icons*, 52–53 meinte, in der leuchtend roten Flamme eine Feuersäule als Symbol von Gottes Anwesenheit erkennen zu können, woraufhin SCHRENK, *Typos und Antitypos*, 77 Anm. 352 diesen abwegigen Vorschlag noch übertrumpfte. Sie hält es für möglich, ja für nicht unwahrscheinlich, „daß mit dem Oval doch ein pflanzliches Gebilde gemeint ist“.

Tochter, deren Blut auf sein Gewand herab fließt (Abb. 100). Der Altar, auf dem sie kniet, ist, wie der Isaaks, ein christlicher „Altar mit kreuzverziertem Altartuch“.⁴¹⁹ So hält das Bild das blutige Opfer Christi am Kreuz gegenwärtig, das in der Liturgie unblutig erneuert wird, wohingegen Isaak, der unverseht aus dem Holzstoß und der Feuerflamme, die sich hinwegheben, Errettete, ein Bild des unblutigen eucharistischen Opfers abgibt, das gleichzeitig am Altar gefeiert wird. Einleuchtend ist die These, dass Anastasios Sinaites (um 610 – nach 701), ein in Syrien und Ägypten tätiger Presbyter vom Sinai, der sich in seinem Hauptwerk Ὁδηγός bei der Verteidigung des Chalcedonense gegen die Monophysiten auf die Lehre von der Zweiheit der Naturen Christi konzentrierte,⁴²⁰ als Spiritus rector hinter den beiden enkaustischen Malereien stehen dürfte, die zur Demonstration dieser Lehre dienen können: das Gemälde der Tochter Jephthas als Bild der menschlichen, leidenden, das Isaaks als Bild der göttlichen, unverletzlichen Natur Christi.⁴²¹

10. Ergebnis

Aus dem Untersuchungszeitraum (3.–7. Jh.) sind keine bildlichen Darstellungen erhalten geblieben, in denen das Geschehen der Messe als solches wiedergegeben wäre. Das erste Bild eines am Altar zelebrierenden Priesters stammt aus der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts. Das zugrunde gegangene Apsismosaik von S. Giovanni Evangelista in Ravenna (426–434) zeigte jedoch einen Bischof mit erhobenen und ausgebreiteten Händen, als ob er die Messe läse, und über ihm einen Engel. Beide waren dem Altar dieser Kirche zugewandt. Der Bischof stellte wahrscheinlich den hl. Johannes Evangelista, den Titelheiligen der Kirche, dar und seine Stellung zum Altar war dieselbe wie die des hl. Apollinaris im Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (549). – Die auf die Eucharistie bezogenen Bildwerke des 3. und 4. Jahrhunderts sind symbolischer oder typologischer Art. Als Christussymbol und ineins damit als Symbol der eucharistischen Speise ist der Fisch in der Inschrift des Aberkios von Hieropolis (um 170 – 180) bezeugt. In der Einheit dieser symbolischen Bedeutungen wird der Fisch im Zusammenhang von Bildern des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern als Speise dargeboten, zum Beispiel im Elfenbeindiptychon des Mailänder Domschatzes (spätes 5. Jh.). Zwei Fische und sieben Brote liegen in dem Abendmahlsmosaik in S. Apollinare Nuovo in Ravenna (um 500) auf dem Tisch. Das Tischtuch aber ist als Altartuch eines christlichen Altars gestaltet. Daher sind in diesem Mosaik die Szenen des letzten Mahls Jesu, der Vermehrung der Brote und Fische und der Messfeier ineinander verschränkt. – Ein besonderes Bildthema, das im 6. Jahrhundert aufkommt, ist die Apostelkommunion. In dieser Bildprägung ist die Darstellung von Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern am Vorabend seiner Kreuzigung mit dem Hauptgedanken der Abendmahlsfeier, dass Christus selbst den Gliedern seiner Kirche seinen Leib und sein Blut spendet, zu einer Bildformel verbunden. Christus reicht hier, wie der zelebrierende Priester der versammelten Gemeinde, den zwölf Aposteln Brot und Wein dar.

Jesu Speisungs- und Wandlungswunder (Speisung der Viertausend und der Fünftausend, Verwandlung von Wasser zu Wein bei der Hochzeit zu Kana) wurden als Ereignisse einer Vorausverwirklichung von Jesu letztem Mahl und der Eucharistie betrachtet und

⁴¹⁹ MAHRENHOLZ, „Sinai“, 998.

⁴²⁰ Zu seiner Person s. KARL-HEINZ UTHEMANN, „Anastasios Sinaites“.

⁴²¹ Zur Begründung dieser These s. MAHRENHOLZ, „Sinai“.

entsprechend dargestellt. Bildbeispiele, seit der Zeit um 230 – 260, sind in christlichen Katakomben Roms und auf Sarkophagen erhalten geblieben. Seit derselben Zeit erscheinen Bilder alttestamentlicher Opferszenen als Typoi des Opfertodes Jesu am Kreuz und des unblutigen Opfers in der Eucharistiefeyer. Die Opferszene, die am häufigsten in diesem Sinne dargestellt wurde, ist die der verhinderten Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham. Weitere Fälle sind das Opfer Abels, die Darbringung von Brot und Wein durch den Priesterkönig Melchisedech bei seiner Begegnung mit Abraham, Noahs Dankopfer nach der Sintflut, das des Mose nach seiner Rückkehr vom Berg Sinai und die Opferung von Jephthas Tochter durch ihren Vater.

Mahlsszenen zweierlei Typs finden sich an den Wänden christlicher Katakomben in Rom und auf Sarkophagen. Der erste Typus ist dadurch charakterisiert, dass den Tafelnden nur Brote und Fische zur Verfügung stehen (Beispiele in der Katakombe S. Callisto; 230 – 260). Die Teilnehmer, meist sieben Männer gleicher Erscheinung, sind in strenger Ordnung um ein sigmaförmiges Polster gruppiert. Sieben bis zehn Brotkörbe stehen in gerader Reihe. Diese Mahlsszenen stellen Jesu Speisung der Viertausend bzw. der Fünftausend dar. Einige Details machen deutlich, dass diese Szenen hier mit der des eucharistischen Geschehens verschränkt sind. Als Präfiguration der Eucharistiefeyer wurde das Speisungswunder in die Gegenwart der christlichen Familien, in deren Besitz die Cubicula waren, hereingeholt. Bei dem zweiten Typus von Mahlsszenen (Beispiele in der Katakombe SS. Pietro e Marcellino, spätes 3./frühes 4. Jh.) handelt es sich um Bilder von Totenmählern, Totenfeiern der Hinterbliebenen, doch gewöhnlich nimmt in diesem Typus der/die Verstorbene am Mahl teil. Die Tafelnden, verschiedenen Geschlechts und Alters, bilden eine lebendig bewegte Gruppe. Manche erheben ihr Weinglas. Beim christlichen Totenmahl, wie es im 3. und 4. Jahrhundert bezeugt ist, gehört der oder die Verstorbene zur Gemeinschaft der Lebenden. Die Angehörigen geben mit dem Mahl ihrer Hoffnung auf eine künftige Wiedervereinigung mit ihm oder ihr in einem himmlischen Mahl Ausdruck. Beide Typen von Mahlsszenen haben einen eschatologischen Bezug, ebenso wie die Eucharistie. – Das Bildprogramm verschiedener Kirchen steht jeweils in einem signifikanten Bezug zum Altar der betreffenden Kirche und zu der an diesem gefeyerten Eucharistie. Dies ist offenkundig in S. Maria Maggiore in Rom, S. Giovanni Evangelista und S. Vitale in Ravenna, S. Apollinare in Classe, den Kirchen des Paulinus von Nola in Cimitile/Nola und Fundi und in der Basilika des Katharinenklosters am Berg Sinai. In manchen Mosaiken nehmen der Kaiser und seine Gemahlin sowie andere Glieder der kaiserlichen Familie fiktiv an der Eucharistiefeyer teil (S. Giovanni Evangelista und S. Vitale in Ravenna).

Abbildungsnachweis

1: Byvanck, *Les principaux manuscrits à peintures* pl. XLI; 2: Benediktinerstift St. Paul im Lavanttal, Kärnten; 3: FR 87 (1963) Fig. 14; 4: ebd. Fig. 15; 5: *Arte del primo millennio* 165 Fig. 5; 6: U. Kuder; 7: Mütterich/Dachs (ed.), *Evangeliar* Taf. 16; 8: Schiller, *Ikonographie* 5, Bildteil Abb. 706; 9: *Psalterium Egberti* (Faksimile); 10: von Simson, *Sacred Fortress* Pl. 17A; 11: Gr. 57 (1976), Lám. Ia (hinter 488); 12/13: Steenbock, *Prachteinband* Abb. 6/7; 14: von Matt, *Ravenna* Abb. 32; 15: ebd. Abb. 58; 16: Ciampini, *Vetera Monumenta* II Tab. XXVII; 17: Deichmann, *Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna* Taf. 156;

18: Weigel, *Reliefsäulen* Abb. 1; 19/20: Thomas Weigel, Münster; 21-23: Codex Purpureus Rossanensis (Faksimile); 24/25: Weitzmann, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei* Taf. 41; 26/27: Cecchelli/Furlani/Salmi (hgg.), *Rabbula Gospels* f. 11B; 28: Frese, Aktual- und Realpräsenz Tf. 3; 29: Schiller, *Ikongraphie* 2 Abb. 56; 30: Logwyn, *Kiewer Sophienkathedrale* Taf. 12; 31: ebd. Taf. 51-53; 32: Gerke, *Sarkophage*; 33: Klauser, *Frühchristliche Sarkophage* Taf. 5,2; 34: ebd. Taf. 13; 35: ebd. Taf. 15,2; 36: ebd., Taf. 16,1; 37: ebd. Taf. 18,2; 38: N. Zimmermann, *Werkstattgruppen* Taf. XXXIX, 185; 39: ebd., Taf. XLIII, 202; 40: Jeremias, *Holztür* Taf. 42; 41: Bovini, *Cattedra eburnea* 28/29; 42: Elsner, *Imperial Rome* Ill. 4; 43: Waetzoldt, *Kopien* Abb. 343; 44: Klauser, *Frühchristliche Sarkophage* Taf. 5,1; 45: ebd. Taf. 6,1; 46/47: Wiener Genesis (Faksimile); 48: Weitzmann, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei* Taf. 44; 49: JAC 50 (2007) Taf. 2; 50: Weitzmann, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei* Taf. 47; 51: Wilpert, *Malereien der Katakomben* Taf. 15,1; 52: ebd. Taf. 38; 53: ebd. Taf. 27,2; 54: ebd. Taf. 41,4; 55: ebd. Taf. 15,2; 56: ebd. Taf. 27,1; 57: ebd. Taf. 28,1-2; 58: Fiocchi Nicolai/Bisconti/Mazzoleni, *Roms christliche Katakomben* Abb. 132; 59: Wilpert, *Malereien der Katakomben* Taf. 41,1,3,2; 60: Deckers/Seeliger/Mietke, *Katakombe*, Tafelbd. Taf. 55a; 61: N. Zimmermann, *Werkstattgruppen* Taf. XXV, 119; 62: ebd. Taf. XXVI, 122; 63: JAC 50 (2007) Taf. 23e; 64: Deckers/Seeliger/Mietke, *Katakombe*, Tafelbd. Farbtaf. 57a; 65: N. Zimmermann, *Werkstattgruppen* Taf. XXV, 120; 66: JAC 35 (1992) Taf. 6d; 67: Deckers/Seeliger/Mietke, *Katakombe* Taf. 33c; 68: JAC 50 (2007) Taf. 24a; 69: Deckers/Seeliger/Mietke, *Katakombe* Taf. 24b; 70: Repertorium 1, Tafelbd. Taf. 124 (Nr. 778); 71: Engemann, *Deutung und Bedeutung* Abb. 100; 72: (links:) Meiss (ed.), *De artibus opuscula XL*, II 93 Fig. 6, (rechts:) Krautheimer/Corbett/Frankl, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, III 51 Fig. 53; 73: Karpp (hg.), *Mosaiken* Taf. 1; 74: ebd. Taf. 29; 75: ebd. Taf. 32; 76: von Simson, *Sacred Fortress* pl. 4; 77: ebd. pl. 11; 78: ebd. pl. 8; 79: ebd. pl. 2; 80: ebd. pl. 18; 81: ebd. pl. 14; 82: von Matt, *Ravenna* Taf. 79; 83: von Simson, *Sacred Fortress* pl. 15; 84: von Matt, *Ravenna* Taf. 77; 85: von Simson, *Sacred Fortress* pl. 13; 86: Ščepkina, *Miniatjry Chlodovskoj psaltyri*; 87: Staatsbibliothek Bamberg (Foto: Gerald Raab); 88: von Simson, *Sacred Fortress* pl. 21; 89: ebd. pl. 26; 90: Deichmann, *Ravenna* 1 Abb. 287; 91: RQ 3 (1889) 169; 92: ZPE 91 (1992) 281 Abb. 6 (mit freundlicher Erlaubnis von Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn); 93: von Matt, *Ravenna* Taf. 20; 94: Ihm, *Programme* 81 fig. 17; 95: JAC 17 (1974) 29 Abb. 5; 96: Galey, *Katharinenkloster* 67; 97: Forsyth/Weitzmann, *Monastery of Saint Catherine*, Church pl. CLXXIV; 98: ebd. pl. LXXIV; 99: ebd. pl. CXXX; 100: ebd. pl. CXXI.

Bibliographie

- ACHELIS, HANS, *Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben*. Phil. Diss. Marburg 1887, Marburg: Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich) 1887; unveränderte Ausgabe: Marburg 1888.
- „Altchristliche Kunst“, in: ZNW 12 (1911) 296–320, 13 (1912) 212–246, 14 (1913) 323–348, 16 (1915) 1–23, Taf. I–III, 17 (1916) 79–107, Taf. I–IV.
- ADAMS, JAMES N(OEL), *Bilingualism and the Latin language*, Cambridge 2003.
- AGNELUS VON RAVENNA, *Liber Pontificalis. Bischofsbuch*, 2 Teilbde. (FC 21/1, 21/2), Lateinisch-deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Claudia Nauerth, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1996.
- AMBROSIIUS, *De sacramentis. De mysteriis. Über die Sakramente. Über die Mysterien* (FC 3), Lateinisch-deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Josef Schmitz, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1990.

- ARNULF, ARWED, *Versus ad Picturas. Studien zur Titulusdichtung als Quellengattung der Kunstgeschichte von der Antike bis zum Mittelalter* (Kunstwissenschaftliche Studien 72), München 1997.
- Arte del primo millennio. Atti del II° Convegno per lo Studio dell'Arte dell'Alto Medio Evo tenuto presso l'Università di Pavia nel Settembre 1950. A cura di Edoardo Arslan, Torino 1953.
- AUGUSTINUS, *Sermones ad populum* (PL 38).
- *Sancti Aurelii Augustini enarrationes in psalmos LI-C* (CChr.SL 39 = Aurelii Augustini Opera Pars X,2), Turnhout 1956.
 - *Des heiligen Augustinus Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch*. Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel, Freiburg/Br. 1959.
- AURENHAMMER, HANS, *Lexikon der christlichen Ikonographie 1: Alpha und Omega – Christ und die 24 Ältesten*, Wien 1959–67.
- BARUFFA, ANTONIO, *Die Katakomben von San Callisto. Geschichte – Archäologie – Glaube*, Vatikanstadt 1992.
- BETTINI, SERGIO, „Quadri di consacrazione‘ nell'arte bizantina di Ravenna“, in: *Arte del primo millennio*, 152–180, Tav. LV–LXVI, XCI–CXX.
- BISCHOFF, BERNHARD, „Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen“, in: DERS. (hg.), *Das geistige Leben* (Wolfgang Braunfels [hg.], *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben II*), Düsseldorf 1965, 233–254.
- *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (GGer24), Berlin 1979.
- BIVILLE, FRÉDÉRIQUE, „The Graeco-Roman and Graeco-Latin. A Terminological Framework for Cases of Bilingualism“, in: JAMES N(OEL) ADAMS/MARK JANSE/SIMON SWAIN (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2002, 77–102.
- BISCONTI, FABRIZIO, „Die Dekoration der römischen Katakomben“, in: VINCENZO FIOCCHI NICOLAI/FABRIZIO BISCONTI/DANILO MAZZOLENI, *Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften*, Regensburg 1998, 71–145.
- „Prime decorazioni nelle catacombe romane. Prove di laboratorio, invenzioni e remakes“, in: VINCENZO FIOCCHI NICOLAI/JEAN GUYON (eds.), *Origine delle catacombe romane. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma 21 marzo 2005)*, Città del Vaticano 2006, 65–89.
- BISCONTI, FABRIZIO et al. (eds.), *Temi di iconografia paleocristiana* (SSAC XIII), Rom 2000.
- BÖHMER, GOTTFRIED, *Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Predigt* (Predigt-Studien 1), Paderborn 1919.
- BOLDETTI, MARC'ANTONIO, *Osservazioni sopra i Cimiteri de' Santi Martiri, ed antichi Cristiani di Roma*, Roma 1720.
- BOSIO, ANTONIO, *Roma sotterranea, opera postuma di Antonio Bosio Romano Antiquario Ecclesiastico singolare de' suoi tempi*, Rom 1650.
- BOTTE, BERNARD, „L'ange du sacrifice“, in: *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques* 7 (1929) 209–221.
- „L'ange du sacrifice et l'épîclèse de la messe romaine au Moyen Âge“, in: *RThAM* 1 (1929; impression anastatique 1963) 285–308.
 - *Le canon de la Messe Romaine. Édition critique. Introduction et notes* (TEL 2), Louvain 1935.
 - „L'Épîclèse de l'Anaphore d'Hippolyte“, in: *RThAM* 14 (1947; impression anastatique 1964) 241–251.
 - „L'épîclèse dans les liturgies syriennes orientales“, in: *SE* 6 (1954) 48–72.
 - *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de Reconstitution*, hg. von Albert Gerhards unter Mitarbeit von Sabine Felbecker, Münster⁵ 1989.
- BOVINI, GIUSEPPE, *La Cattedra eburnea del Vescovo Massimiliano di Ravenna*, Ravenna: Edizioni „Giorgio La Pira Soc. Coop. a.r.l.“ 1990.
- BRAUN, JOSEPH, *Der christliche Altar 2: Die Ausstattung des Altares / Antependien / Velen / Leuchterbank / Stufen / Ciborium und Baldachin / Retabel / Reliquien- und Sakramentsaltar / Altarschranken*, München 1924.
- BRAUNFELS, WOLFGANG, *Die Welt der Karolinger und ihre Kunst*, München 1968.
- BRENK, BEAT, *Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*, Wiesbaden 1975.
- BRIGHTMAN, F(RANK) E(DWARD) (ed.), *Liturgies Eastern and Western, being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church 1: Eastern Liturgies*, Oxford 1896.
- BRINK, LAURIE/GREEN, DEBORAH (hgg.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin/New York 2008.

- BRINKTRINE, JO(H)ANNES, „Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese“, in: *ZKTh* 49 (1918) 301–326, 483–518.
- „De epiclesi eucharistica“, in: *EL* 37 (1923) 9–18, 49–57, 111–116, 155–164.
- *Die heilige Messe*, Paderborn u.a.: Verlag Ferdinand Schöningh ⁴1949.
- BYVANCK, ALEXANDER WILLEM, *Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque Royale des Pays-Bas et du Musée Meermanno-Westreenianum à La Haye*, Paris 1924.
- CASEL, ODO, „Zur Epiklese“, in: *JLW* 3 (1923) 100–102.
- „(Rezension von:) Brinktrine, Johannes, De epiclesi eucharistica“, in: *JLW* 3 (1923) 136–137.
- „(Rezension von:) Atchley, Edward Godfrey Cuthbert Frederic, *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font* (Alcuin Club Collections 31)“, in: *JLW* 15 (1935) 445–447.
- CECCELLI, CARLO/FURLANI, GIUSEPPE/SALMI, MARIO (ed.), *The Rabbula Gospels. Facsimile edition of the Miniatures of the Syriac manuscript Plut. 1,56 in the Medicean-Laurentian Library*, Olten/Lausanne 1959.
- CHRISTE, YVES, „Gegenwärtige und endzeitliche Eschatologie in der altchristlichen Ikonographie“, in: *Orbis scientiarum* 2/1 (1972) 47–59.
- CIAMPINI, GIOVANNI, *Vetera monimenta In quibus præcipuè musiva opera sacrarum profanarumque ædium structura Ac nonnulla antiqui Ritus, Dissertationibus, Iconibusque illustrantur* II, Rom 1699.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus und Paedagogus*, ed. STÄHLIN, OTTO, 3., durchgesehene Aufl. von TREU, URSULA (GCS), Berlin 1972.
- Codex purpureus Rossanensis. Edizione integrale in facsimile del manoscritto*. A cura di Guglielmo Cavallo et al. (Codices mirabiles 1; Codices Selecti 81), Rom/Salerno/Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1987.
- CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le Livre des Cérémonies I: Livre I.- Chapitres 1–46 (37)*. Texte établi et traduit par Albert Vogt, Paris ²1967.
- CREUTZBURG, ANETTE, „... et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali“. Zur Reflexion der Kontroverse um die *visio beatifica* im Bildprogramm der Stuttgarter Apokalypsetafeln“, in: HANS-WALTER STORK/BABETTE TEWES/CHRISTIAN WASZAK (hgg.), *Buchkunst im Mittelalter und Kunst der Gegenwart – Scrinium Kilonense. Festschrift für Ulrich Kuder*, Nordhausen 2008, 55–88.
- DE BRUYNE, L(UCIANO), „Refrigerium interim“, in: *RivAC* 34 (1958) 87–118.
- DE ROSSI, G(IOVANNI) B(ATTISTA), *La Roma sotterranea Cristiana*, 3 Bde., Roma: 1864–1877 (Unveränderter Nachdruck Frankfurt/Main 1966).
- DECKERS, JOHANNES GEORG, *Der alttestamentliche Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom. Studien zur Bildgeschichte* (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Archäologie H. 8), Bonn 1979.
- „Einleitende Bemerkungen zur Dokumentation der Malereien in der Katakomben Ss. Marcellino e Pietro“, in: DECKERS/SEELIGER/MIETKE, *Die Katakomben „Santi Marcellino e Pietro“*, 3–42.
- „Wie genau ist eine Katakomben zu datieren? Das Beispiel Ss. Marcellino e Pietro“, in: *Memoria Sanctorum Venerantes. Miscellanea in onore di Monsignore Victor Saxer* (SAC 48), Rom 1992, 217–238.
- DECKERS, JOHANNES GEORG/SEELIGER, HANS REINHARD/MIETKE, GABRIELE, *Die Katakomben „Santi Marcellino e Pietro“*. *Repertorium der Malereien*. Textbd., Tafelbd. A, B (Roma Sotterranea Cristiana VI), Rom/Münster 1987.
- DEICHMANN, FRIEDRICH WILHELM, *Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna*, Baden-Baden 1958.
- (hg.), *Repertorium der christlichen-antiken Sarkophage 1: Rom und Ostia*. Hg. von Friedrich Wilhelm Deichmann. Bearb. von Giuseppe Bovini und Hugo Brandenburg, Wiesbaden 1967.
- *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes I: Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969.
- *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes II: Kommentar*, 1. Teil, Wiesbaden 1974.
- *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes II: Kommentar*, 2. Teil, Wiesbaden 1976.
- DEL MORO, MARIA PAOLA, „Nozze di Cana“, in: FABRIZIO BISCONTI et al. (eds.), *Temi di iconografia paleocristiana*, 232–234.
- DELBRUECK, RICHARD, „Das fünfteilige Diptychon in Mailand (Domschatz)“, in: *BoJ* 151 (1951) 96–107, Taf. 2, 3.
- DIEFENBACH, STEFFEN, „Zwischen Liturgie und *civilitas*. Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums“, in: RAINER WARLAND (hg.), *Bildlichkeit und Bildorte*, 21–49.
- DINKLER, ERICH, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (WAAFLNW 29)*, Köln/Opladen 1964.

- „Das Kreuz als Siegeszeichen“, in: *ZThK* 62 (1965) 1–20 (wiederabgedruckt in: ERICH DINKLER, *Signum crucis*, 55–76).
- *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen 1967.
- „Älteste christliche Denkmäler – Bestand und Chronologie“, in: ERICH DINKLER, *Signum crucis*, 134–178.
- DOBBERT, EDUARD, „Das Abendmahl Christi bis gegen den Schluss des 14. Jahrhunderts“, in: *RKW* 13 (1890) 281–292, 363–381, 423–442, 14 (1891) 175–203, 451–462, 15 (1892) 357–384, 506–527, 18 (1895) 336–379.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, *ΙΧΘΥΣ*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit,
1. *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre* (RQS), Rom 1910,
 2. *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textbd.*,
 3. *Tafeln*, Münster in Westf. 1922,
 4. *Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Tafeln*, Münster in Westf. 1927,
 5. *Textbd.*, Münster in Westf. 1943.
- DRESKEN-WEILAND, JUTTA, „(Rezension von:) Weigel, *Reliefsäulen*“, in: *Journal für Kunstgeschichte* 2 (1998) 128–132.
- „Vorstellungen von Tod und Jenseits in den frühchristlichen Grabinschriften des 3.–6. Jhs. In Rom, Italien und Afrika“, in: *RQ* 101 (2006) 289–312.
- *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010.
- DÜCKERS, PETER, „Agape und Irene. Die Frauengestalten der Sigmamahlszenen mit antiken Inschriften in der Katakomben der Heiligen Marcellinus und Petrus in Rom“, in: *JAC* 35 (1992) 147–167, Taf. 6–8.
- DUNBABIN, KATHERINE M. D., *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge 2003.
- ECKHARDT, BENEDIKT, „Mahl V (Kultmahl). B. Griechisch-römisch“, in: *RAC* 23 (2010) 1014–1067.
- EGERIA, *Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sanctis*. Übers. u. eingel. von GEORG RÖWEKAMP unter Mitarbeit von DIETMAR THÖNNES (FC 20), Freiburg u.a. 1995.
- EISENHOFER, LUDWIG: *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 Bde., Freiburg/Br. 1: *Allgemeine Liturgik*, 1932, 2: *Spezielle Liturgik*, 1933.
- ELSNER, JAS, *Imperial Rome and Christian triumph. Art of the Roman Empire AD 100–450*, (Oxford history of art), Oxford 1998.
- ENGMANN, JOSEF, „Fisch, Fischer, Fischfang“, in: *RAC* 7 (1969) 959–1097.
- *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit* (JAC.E 2), Münster 1973.
- „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola“, in: *JAC* 17 (1974; erschienen 1975) 21–46.
- „Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristlichen Kunst“, in: *JAC* 19 (1976; erschienen 1977) 139–156, Taf. 2–9.
- „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, in: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuibler* (JAC.E 9), Münster 1982, 239–250, Taf. 14–20.
- „Die religiöse Herrscherfunktion im Fünfsäulenmonument Diocletians in Rom und in den Herrschermosaiken Justinians in Ravenna“, in: *FMSI* 18 (1984) 336–356, Taf. XXIX–XXXVI (erschieden 1985).
- „Zur Frage der Innovation in der spätantiken Kunst“, in: BEAT BRENK (Hg.), *Innovation in der Spätantike*. Kolloquium Basel 6./7.5.1994 (Spätantike – Frühchristentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 1), Wiesbaden 1996, 283–315.
- *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt 1997.
- VON EUW, ANTON, *Die St. Galler Buchkunst vom 8. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts* (Monasterium Sancti Galli 3), 1: Textbd., 2: Tafelbd., St. Gallen 2008.
- FERGUSON, E(VERETT), „The Liturgical Function of the ‘Sursum Corda’“, in: *StPatr* XIII/II (= *TU* 116) (1975) 360–363.
- FÉVRIER, PAUL-ALBERT, „A propos du repas funéraire: culte et sociabilité. ‘In Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro’“, in: *CAr* 26 (1977) 29–45.
- FIOCCHI NICOLAI, VINCENZO/BISCONTI, FABRIZIO/MAZZOLENI, DANILO, *Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften*, Regensburg 1998.

- FISCHER, BALTHASAR, „Sursum corda. Habemus ad Dominum. Warum will Hippolyt diese Akklamation auf das eucharistische Hochgebet beschränkt sehen? (Trad. ap. 25)“, in: ERICH RENHART/ANDREAS SCHNIDER (eds.), *Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag*, Graz 1991, 28–30.
- FORSYTH, GEORGE H(OWARD)/WEITZMANN, KURT, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian. Plates*, Ann Arbor (1973).
- FRERE, W(ALTER) H(OWARD), *The Primitive Consecration Prayer* (Alcuin Club Prayer Book Revision Pamphlets, VIII), London/Oxford/Milwaukee, USA 1922.
- FRESE, TOBIAS, *Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter* (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst 13), Berlin 2013.
- GALEY, JOHN, *Das Katharinenkloster auf dem Sinai*, Stuttgart 2010.
- GAMBER, KLAUS, „Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie“, in: *Liturgica* 3 (= SDM.M 17) (1966) 51–65.
- *Die Autorschaft von De sacramentis. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea* (SPLi 1), Regensburg 1967.
- *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit* (SPLi 6), Regensburg 1976.
- *Sakramentarstudien und andere Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte* (SPLi 7), Regensburg 1978.
- „Die Christus- und Geist-Epiklese in der frühen abendländischen Liturgie“, in: LOTHAR LIES (hg.), *Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern*, Düsseldorf 1984, 131–150.
- GEISELMANN, JOSEF RUPERT, *Die Abendmahllehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Hildesheim/Zürich/New York 1989 (Nachdruck der 1. Auflage München 1933).
- GERKE, FRIEDRICH, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 11), Berlin 1940.
- GOLDSCHMIDT, RUDOLF CAREL, *Paulinus' Churches at Nola. Texts, Translations and Commentary*, Amsterdam 1940
- GRABAR, ANDRÉ, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient* (PFLUS Fascicule 75), Paris 1936.
- *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique II. Iconographie et LXX planches relatives aux volumes I et II*, Paris 1946 (London 1972).
- „(Rezension von:) Dinkler, *Apsismosaik*“, in: *Car* 15 (1965) 273–276.
- GUARDUCCI, MARGHERITA, *Epigrafia greca, IV: Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rom 1978.
- HASELOFF, ARTHUR (ed.), *Codex purpureus Rossanensis. Die Miniaturen der griechischen Evangelien-Handschrift in Rossano. Nach photographischen Aufnahmen*, Berlin/Leipzig 1898.
- HASENCLEVER, ADOLF, *Der altchristliche Gräberschmuck. Ein Beitrag zur christlichen Archäologie*, Braunschweig 1886.
- HEINZ, ANDREAS/RENNINGS, HEINRICH (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, Freiburg/Basel/Wien 1992.
- HIRSCHMANN, VERA, „Untersuchungen zur Grabschrift des Aberkios“, in: *ZPE* 129 (2000) 109–116.
- HOPPE, LUDWIG AUGUSTIN, *Die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationskanon*, Schaffhausen 1864.
- HOTZ, ROBERT, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West* (ÖTh 2), Zürich/Köln/Gütersloh 1979.
- HWANG, HUN SIK, *Die Eucharistielehre des Ambrosius von Mailand. Zum eucharistischen Hochgebet seiner Schriften ‚De sacramentis‘ und ‚De mysteriis‘*, Diss. theol. Freiburg/Br. 2013.
- IHM, CHRISTA, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts* (FKGCA 4), Wiesbaden 1960, 2., durchgesehene und durch Zusätze erweiterte Aufl. Stuttgart 1992.
- JASTRZĘBOWSKA, ELISABETH, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles“, in: *RechAug* 14 (1979) 3–90.
- JENSEN, ROBIN M., „Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity“, in: BRINK/GREEN (eds.), *Commemorating the Dead*, 107–143.

- JEREMIAS, GISELA, *Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom, unter Verwendung neuer Aufnahmen von Franz Xaver Bartl* (= Bilderhefte des Deutschen Archäologischen Instituts Rom, 7), Tübingen 1980.
- JOHANNES CHRYSOSTOMOS, „De coemeterio et de cruce“, in: *PG* 49, 391–398.
- JUNGMANN, JOSEF ANDREAS, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien ²1949.
- KARPP, HEINRICH (Hg.), *Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom*, Baden-Baden 1966.
- KAUFMANN, CARL MARIA, *Handbuch der christlichen Archäologie. Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums*, Paderborn ³1922.
- KERN, KIPRIAN (KONSTANTIN EDUARDOVIČ), *Evcharistija*, Paris 1947.
- KIRSCH, J(OHANN)-P(ETER), „1. Abercius“, in: *DHGE* 1 (1912) 104–106.
- KITZINGER, ERNST, *Byzantinische Kunst im Werden. Stilentwicklungen in der Mittelmeerkunst vom 3. bis zum 7. Jahrhundert*, Köln 1984.
- KLAUSER, THEODOR, „Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst“, in: *ZKG* 76 (1958) 1–11 (Wiederabdruck in: *JAC.E* 3 (1974) 338–346).
- „Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IV“, in: *JAC* 4 (1961; erschienen 1962) 128–145.
- *Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort*. Fünfzig Abbildungen auf vierzig Lichtdrucktafeln nach Aufnahmen von Julie Märki-Boehringer. Auswahl von Friedrich Wilhelm Deichmann. Text von Theodor Klauser (AK.B 3, 1966).
- KOCH, GUNTRAM, „Aberkiosinschrift“, in: *RGG*⁴ 1 (1998) 62–63.
- KOEHLER, WILHELM (hrsg.), *Die Gruppe des Wiener Krönungs-Evangeliars. – Metzger Handschriften* (Die karolingischen Miniaturen IV), 2 Teile, jeweils Text und Tafeln, Berlin 1960.
- KÖSSING, JOSEPH, „(Rezension von:) Hoppe, *Die Epiklesis*“, in: *ThLBl(B)* 1 (1866) 318–325.
- KOLLWITZ, JOHANNES, „Bild III (christlich)“, in: *RAC* 2, 318–341.
- KRAUTHEIMER, RICHARD/CORBETT, SPENCER/FRANKL, WOLFGANG, *Corpus basilicarum Christianarum Romae (IV–IX cent.)*, Città del Vaticano 1967.
- KRETSCHMAR, GEORG, „Abendmahlsfeier I. Alte Kirche“, in: *TRE* 1 (1977), 229–278.
- „Erfahrung der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift“, in: *Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genf 1982, 73–85.
- „Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit I: Die Memorialstätten der Kreuzigung und Auferstehung Christi“, in: HERIBERT BUSSE/GEORG KRETSCHMAR, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit* (ADPV 8), Wiesbaden 1987, 29–115.
- KUDER, ULRICH, „Uta-Evangelistar“, in: *Regensburger Buchmalerei. Von frühkarolingischer Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München und der Museen der Stadt Regensburg* (Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge, 39), München 1987, 33–34 (Nr. 17), Taf. 9–12, 96.
- „Evangelistensymbole“, in: *LGB*² 2 (1989), 513.
- „Sog. Kostbares Evangeliar“ (Nr. VIII-30), in: MICHAEL BRANDT/ARNE EGGBRECHT (hgg.), *Bernward von Hildesheim. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993*, Bd. 2, Hildesheim/Mainz 1993, 574–578.
- „(Rezension von:) Belting, Hans, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München: Verlag C. H. Beck 2005“, in: *Journal für Kunstgeschichte* 11 (2007) 270–279.
- „Mittelalterliche Selbstminderungsriten im Bild“, in: TOBIAS FRESE/ANNETTE HOFFMANN (hg.), *Habitus. Norm und Transgression in Bild und Text. Festgabe für E. Saurma-Jeltsch*, Berlin 2011, 37–57.
- LABUSIAK, THOMAS, *Die Ruodprechtgruppe der ottonischen Reichenauer Buchmalerei. Bild-Quellen – Ornamentik – stilgeschichtliche Voraussetzungen*, Berlin 2009.
- LANKHEIT, KLAUS, „Eucharistie“, in: *RDK* 6 (1975) 154–254.
- LECLERCQ, HENRI, „Abercius“, in: *DAcL* 1 (1907) 66–87.
- LEGNER, ANTON (hrsg.), *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik 1: Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle*, Köln 1985.
- LEHMANN, TOMAS, „Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des hl. Felix in Cimitile/Nola“, in: *ZPE* 91 (1992) 243–281.

- *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola. Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur* (Spätantike – Frühchristentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 19), Wiesbaden 2004.
- LEIWO, MARTTI, „From Contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy“, in: JAMES N(OEL) ADAMS/ MARK JANSE/SIMON SWAIN (Hg.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2005, 168–194.
- LERCH, DAVID, *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (BHTh 12), Tübingen 1950.
- LIELL, H(ERMANN) F(RANZ) JOS(EF), „*Fractio panis*‘ oder ‚*Cena coelestis*? Eine Kritik des Werkes ‚*Fractio panis*‘ von Wilpert, Trier 1903.
- LOGWYN, HRYHORI, *Kiewer Sophienkathedrale. Staatliches Architekturmuseum. Staatliches Denkmalschutzgebiet*, Kiew 1971.
- LUCCHESI PALLI, ELISABETH, „Abraham“, in: LCI 1 (1968) 20–35.
- MADER, ANDREAS EVARISTUS, „Die Ausgrabung der Kirche der Brotvermehrung durch die Görresgesellschaft“, in: *ThGl* 25 (1933) 669–677.
- MAHRENHOLZ, MARTINA, „Sinai – der alttestamentliche Kultort und die Zweinaturenlehre“, in: *Akten des XII. ICCA Bonn 22.-28.9.1991, Teil 2* (= *JAC.E* 20,2), Münster 1995, 997–1001 (mit Taf. 137/138).
- MANGO, MARLIA MUNDELL, *Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures* (A Walters Art Gallery publication in the history of art), Baltimore, Md. 1986.
- MARTÍNEZ-FAZIO, LUIS M., „La eucaristía, banquete y sacrificio, en la iconografía paleocristiana“, in: *Gr.* 57 (1976) 459–521.
- VON MATT, LEONHARD (Bilder)/BOVINI, GIUSEPPE (Text), *Ravenna*, Köln 1971.
- MATTHAEI, HERMANN, *Die Totenmahldarstellungen in der altchristlichen Kunst*. Phil. Diss. Erlangen 1897, Magdeburg 1899.
- MAZAL, OTTO, *Kommentar zur Wiener Genesis. Faksimile-Ausgabe des Codex theol. gr. 31 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, Frankfurt/Main 1980.
- MAZZEI, BARBARA, „Moltiplicazione dei pani“, in: FABRIZIO BISCONTI et al. (eds.), *Temi di iconografia paleocristiana*, 220–221.
- MCKENNA, JOHN H., „Eucharistic Prayer: Epiclesis“, in: HEINZ/RENNINGS (eds.), *Gratias agamus*, 283–291.
- MEISS, MILLARD (ed.), *De artibus opuscula XL. Essays in Honour of Erwin Panofsky*, 2 Bde., New York, NY 1961.
- MELITO OF SARDIS, *On Pascha and Fragments*, ed. HALL, STUART GEORGE (Text and Translations), Oxford 1979.
- MERKELBACH, REINHOLD, „Grabepigramm und Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis“, in: WOLFGANG BLÜMEL et al. (Hgg.), Reinhold Merkelbach, *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*, Stuttgart/Leipzig 1997, 381–399; Wiederabdruck in: *Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens* 28 (1997) 125–139.
- MERKELBACH, REINHOLD/STAUBER, JOSEF (Hgg.), *Steinepigramme aus dem griechischen Osten 3: Der „Ferne Osten“ und das Landesinnere bis zum Tauros*, München/Leipzig 2001.
- MICHAEL, ANGELIKA, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Seine Deutung im Kontext der Liturgie* (EHS.T 799), Frankfurt am Main 2005.
- MITCHELL, MARGARET M., „Looking for Abercius: Reimagining Contexts of Interpretation of the ‘Earliest Christian Inscription’“, in: BRINK/GREEN, *Commemorating the Dead*, 303–335.
- „The Poetics and Politics of Christian Baptism in the Abercius Monument“, in: DAVID HELLMHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLMHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Intiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (BZNW 176/II), Berlin/Boston 2011, 1743–1782.
- MOREY, CHARLES RUFUS, „The Origin of the Fish-Symbol. I–V“
- „I. Introduction“, in: *PTR* 8, no. 1 (1910) 93–106.
- „II. The Sibylline Acrostic“, in: *PTR* 8, no. 2 (1910) 231–246.
- „III. The Symbol in Early Christian Literature“, in: *PTR* 8, no. 3 (1910) 401–432.
- „IV. The Inscriptions of Abercius and Pectorius“, in: *PTR* 9, no. 2 (1911) 268–289.

- „V. The Date of the Symbol's first Appearance“, in: *PTR* 10, no. 2 (1912) 278–298.
- MÜTHERICH, FLORENTINE/DACHS, KARL (ed.), *Das Evangelium Ottos III. Clm 4453 der Bayerischen Staatsbibliothek München*, München u.a. 2001.
- MURATORI, LODOVICO ANTONIO (ed.), *Rerum Italicarum scriptores ab anno Aere Christianae Quingentesimo ad Millesimumquingentesimum* I,2, Bologna 1975 (Ristampa anastatica der Ausgabe Mailand: Stamperia della Società Palatina 1723).
- NAUERTH, CLAUDIA, *Agnellus von Ravenna. Untersuchungen zur archäologischen Methode des ravennatischen Chronisten* (MBM 15), München 1974.
- NESTORI, ALDO, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane* (Roma sotterranea cristiana, V), Città del Vaticano 1993.
- NEUNHEUSER, BURKHARD, „Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet“, in: HEINZ/RENNINGS (eds.), *Gratias agamus*, 315–326.
- NILGEN, URSULA, „Brotvermehrung“, in: *LCI* 1, 1968, 326–330.
- „Die Bilder über dem Altar. Triumph- und Apsisbogenprogramme in Rom und Mittelitalien und ihr Bezug zur Liturgie“, in: NICOLAS BOCK/SIBLE DE BLAAUW/CHRISTOPH LUITPOLD FROMMEL/HERBERT KESSLER (eds.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter. Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome. Rom, 28.-30. September 1997* = Beiheft zu *RJ* 33 (1999/2000) 75–89.
- NISSEN, THEODORUS (ed.), *S. Abercii vita*, Leipzig 1912.
- NORDSTRÖM, CARL-OTTO, *Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna* (Figura. Studies edited by the Institute of Art History of Uppsala 4), Stockholm 1953.
- NYSSEN, WILHELM, *Eucharistie. Zwölf farbige Bilder aus dem 6. bis 11. Jahrhundert*, Berlin 1960.
- ORIGENES, *Werke 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Teil 1: *Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesis)*, ed. HABERMEHL, PETER (GCS N.F. 17), Berlin/Boston ²2012.
- PANVINIO, ONOFRIO, *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos et eorumdem Coemeteriis liber iterum editus cum praefatione Io(annis) Georgii Jochii*, Frankfurt/Leipzig 1717.
- PAPAS, ATHANASIOS, „Liturgische Gewänder“, in: *RBK* V (1995) 741–775.
- „Liturgische Tücher A.B. I–VIII“, in: *RBK* V (1995) 775–789.
- PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini* (CChr.CM 16), Turnhout (Belgien) 1969.
- PATSCH, HERMANN, „Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte“, in: *ZNW* 62 (1971) 210–231.
- PAULINUS von NOLA, *Epistulae. Briefe I–III* (lateinisch/deutsch). Übersetzt und eingeleitet von MATTHIAS SKEB (FC 25/1–3), Freiburg u.a. 1998.
- PETERS, FRANZ JOSEPH, *Petrus Chrysologus als Homilet. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Abendland*, Köln (1919).
- PIEKARSKI, MARIANNE, „Petrus Chrysologus“, in: *LThK* 8 (³1999, Sonderausgabe 2006) 137–138.
- PLATON, „Der Sophist“, in: EIGLER, GÜNTHER (ed.), *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch* 6, Darmstadt ⁴2005, 219–401.
- POHL, (JOHANNES KARL) OTTO, *Das Ichthys-Monument von Autun*. Phil. Diss. Göttingen, Berlin 1880.
- QUASTEN, JOHANNES, *Patrology 1: The Beginnings of Patristic Literature*. Utrecht/Brussels (1950).
- RAINER, THOMAS, *Das Buch und die vier Ecken der Welt. Von der Hülle der Thorarolle zum Deckel des Evangeliencodex* (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven 27), Wiesbaden 2011.
- RAMELLI, ILARIA, „L'epitafio di Abercio. Uno status questionis ed alcune osservazioni“, in: *Aevum* 74,1 (Gennaio-Aprile 2000) 191–205.
- RAUSCHEN, GERARDUS, *Florilegium patriticum digessit vertit adnotavit* (Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, Fasc.VII), Bonn 1909.
- RICCI, CORRADO, *Tavole storiche dei mosaici di Ravenna. S. Giovanni Evangelista*. Testo di CORRADO RICCI. Disegni di ALESSANDRO AZZARONI e GIUSEPPE ZAMPIGA (Monumenti. Reale Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte 8,1), Roma 1937.
- RICE, DAVID TALBOT, *Byzantinische Kunst*, München 1964.

- RICKERT, FRANZ, *Studien zum Ashburnham Pentateuch* (Paris, Bibl. Nat., NAL. 2334). Phil. Diss. Bonn 1985, Bonn 1986.
- „Zu den Opferdarstellungen des Ashburnham-Pentateuch (Fol. 6r, 10v und 76r)“, in: *JAC* 50 (2007; erschienen 2009) 111–120, Taf. 1–5.
- RODENWALDT, GERHART, „Bemerkungen zu den Kaisermosaiken in San Vitale“, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 59/60 (1944/45) 88–110, Taf. 1–5, Beilage 1–2.
- ROSS, MARVIN C., *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities of the Dumbarton Oaks Collection 1: Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Painting*, Washington, D.C. 1962.
- RUBEUS, HIERONYMUS (ROSSI, GIROLAMO), *Historiarum Ravennatum Libri decem Cum Indice amplissimo*, Venedig 1572.
- SANDNES, KARL OLAV, „Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew: Comparison and Interpretation“ in dieser Publikation, 453–475.
- SECVOLA, LILLIANA, „La basilica di S. Giovanni Evangelista a Ravenna“, in: *FR* 87 (1963) 5–107.
- SCHILLER, GERTRUD, *Ikongraphie der christlichen Kunst*.
1. *Inkarnation– Kindheit– Taufe– Versuchung– Verklärung– Wirken und Wunder Christi*, Gütersloh 1966, ³1981,
 2. *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1966, ²1983,
 5. *Die Apokalypse des Johannes*, Bildteil, Gütersloh 1991.
- SCHMIDT-LAUBER, HANS-CHRISTOPH, „Gesten/Gebärden, Liturgische“, in: *TRE* 13 (1984) 151–155.
- SCHNEIDER, ALFONS M(ARIA), *Die Brotvermehrungskirche von ef-ῥābga am Genesarethsee und ihre Mosaiken*, Paderborn 1934.
- SCHRECK, SABINE, *Typos und Antitypos in der christlichen Kunst* (JAC.E 21), Münster 1995.
- SCHULTZE, VICTOR, „(Rezension von): Dölger, IXΘΥΣ 1“, in: *ByZ* 22 (1911) 514–516.
- SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia. Quellen östlicher Theologie 5), Freiburg/Br. 1964.
- *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt* (Sophia. Quellen östlicher Theologie 5 = 3., völlig überarbeitete und aktualisierte Aufl. von: Schulz, *Die byzantinische Theologie. Werden*), Trier 2000.
- SERAPHIM, HANS-CHRISTIAN, *Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons*. Ev.-theol. Diss. München 1970 (masch.).
- „Nicht der Leib bringt das Haupt dar, sondern das Haupt den Leib. Evangelische Christen gastweise bei der römisch-katholischen Kommunion?“, in: *DtPfrBl* 110 (2010) 133–137.
- ŠEVČENKO, IHOR, „The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of its Inscriptions“, in: *DOP* 20 (1966) 255–264, pls. 1–18.
- SEVRUGIAN, PETRA, *Der Rossano-Codex und die Sinope-Fragmente. Miniaturen und Theologie (Manuskripte zur Kunstwissenschaft in der Wernerschen Verlagsgesellschaft 35)*, Worms 1990.
- SILVA-TAROCCA, CARLO, „Giovanni ‘archicantor’ di S. Pietro a Roma e l’Ordo Romanus’ da lui composto (anno 680)“, in: *MPARA* Vol. 1 – P. 1: *Miscellanea Giovanni Battista de Rossi (parte prima)*, Roma 1923, 159–219.
- VON SIMSON, OTTO G(EORG), *Sacred Fortress. Byzantine Art and Statecraft in Ravenna*, Chicago 1948.
- SÖRRIES, REINER, *Christlich-antike Buchmalerei im Überblick. Text. Tafeln*, Wiesbaden 1993.
- *Josef Wilpert (1857–1944). Ein Leben im Dienste der christlichen Archäologie*, Würzburg 1998.
- Σωτηρίου, Μαρία Γ., Τοιχογραφία της Θυσίας του Ἀβραάμ του Καθολικού της Μονῆς Σινᾶ, in: *ArchEph* 1953–1954, III (erschienen 1961) 45–48.
- SPECK, PAUL, „Die ENΔΥΤΗ. Literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche“, in: *JÖBG* 15 (1966) 323–375.
- SPIESER, JEAN-MICHEL, „Des images eucharistiques dans l’art paléochrétien“, in: *Pratiques de l’eucharistie dans les Églises d’Orient et d’Occident (Antiquité et Moyen Âge). Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes 46), Vol. II: *Les réceptions*, Paris 2009, 649–670.
- STEENBOCK, FRAUKE, *Der kirchliche Prachteinband im frühen Mittelalter von den Anfängen bis zum Beginn der Gotik*, Berlin 1965.
- STRATHMANN, H(ERMANN)/KLAUSER, TH(EODOR), „Aberkios“, in: *RAC* 1 (1950) 12–17.

- STUIBER, ALFRED, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (Theoph. 11), Bonn 1957.
- STYGER, PAUL, *Die altchristliche Grabeskunst. Ein Versuch der einheitlichen Auslegung*, München 1927.
- VON SYBEL, LUDWIG, *Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst 1: Einleitendes & Katakomben*, Marburg 1906.
- ŠČEPKINA, MARFA VJAČESLAVOVNA, *Miniatjura Chludovskoj psaltyri. Grečeskij ilustrirovannyi kodeks IX veka*, Moskau 1977.
- TAFT, ROBERT F., „The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I. The Opening Greeting“, in: *OCF* 52 (1986) 299–324.
- „The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The *Sursum corda*“, in: *OCF* 54 (1988) 47–77.
- TERTULLIAN, *De baptismo. De oratione. Von der Taufe. Vom Gebet. Lateinisch-deutsch* (FC 76), Turnhout 2006.
- TESTI RASPONI, ALESSANDRO (Hg.), *Codex Pontificalis Ecclesiae Ravennatis 1 (Agnelli Liber Pontificalis)* (Lodovico Antonio Muratori, RIS², hrsg.: GIOSUE CARDUCCI/VITTORIO FIORINI, I/III), Bologna 1924.
- THEODORETOS VON KYROS, „Interpretatio in Psalmos“, in: *PG* 80, 857–1998.
- THUNBERG, L(ARS), „Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18“, in: *TU* 92 (= *StPatr* VII/1), 1966, 560–570.
- TULLOCH, JANET H., „Women Leaders in Family Funerary Banquets“, in: CAROLYN OSIEK/MARGARET Y. MACDONALD/JANET H. TULLOCH, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis, Minn. 2006, 164–193, 289–296.
- ULRICH, ANNA, *Kain und Abel in der Kunst. Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte*, Bamberg 1981 (als Manuskript gedruckt).
- UTHEMANN, KARL-HEINZ, „Anastasios Sinates“, in: *LThK* 1, ³1993, 603–604.
- VERKER, DOROTHY, *Early Medieval Bible Illumination and the Ashburnham Pentateuch*, Cambridge/New York etc. 2004.
- WAETZOLDT, STEPHAN, *Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom* (Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana, XVIII), Wien/München 1964.
- WARLAND, RAINER (Hg.), *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*, Wiesbaden 2002.
- „Die Gegenwart des Heils. Strategien der Vergegenwärtigung in der frühbyzantinischen Kunst“, in: RAINER WARLAND (Hg.), *Bildlichkeit und Bildorte*, 51–74.
- WEHOFER, THOMAS M., „Philologische Bemerkungen zur Aberkiosinschrift“, in: *RQ* 10 (1896) 61–84.
- WEICKUM, KARL, *Das heilige Meßopfer. Dessen Inhalt und Feier in der katholischen Kirche. Ein Handbuch für Prediger und Katecheten so wie zur allgemeinen Erbauung und Belehrung*, Schaffhausen 1865.
- WEIGEL, THOMAS, *Die Reliefsäulen des Hauptaltarciburiums von San Marco in Venedig. Studien zu einer spätantiken Werkgruppe* (Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 5), Münster 1997.
- WEITZMANN, KURT, „The Jephthah Panel in the Bema of the Church of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai“, in: *DOP* 18 (1964) 341–352.
- *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei*, München 1977.
- *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons. 1: From the sixth to the tenth century*. With photographs by John Galey, Princeton, NJ 1976.
- WESSEL, KLAUS, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen 1964.
- „Altarbekleidung“, in: *RBK* I (1966) 120–124.
- WICKHOFF, FRANZ, „Das Apsismosaik in der Basilica des H(eiligen) Felix zu Nola. Versuche einer Restauration“, in: *RQ* 3 (1889) 149–176.
- WILPERT, JOSEPH, *Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers, in der „Cappella greca“ entdeckt und erläutert*, Freiburg/Br. 1895.
- *Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus*, Freiburg/Br. 1897.
- (Hg.), *Die Malereien der Katakomben Roms*, Text- und Tafelbd., Freiburg/Br. 1903.
- *Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie*, Freiburg/Br. 1930.

- WINTERER, CHRISTOPH, „Das Wort Gottes, in ruhmvollem Glanz blinkend“. Kunst im Umkreis Karls des Großen, in: MICHAEL IMHOF/CHRISTOPH WINTERER (hgg.), *Karl der Große. Leben und Wirkung, Kunst und Architektur*, Petersberg ²2013, 76–117.
- WIRBELAUER, ECKHARD, „Aberkios, der Schüler des reinen Hirten, im Römischen Reich des 2. Jahrhunderts“, in: *Hist.* 51 (2002) 359–382.
- WIRTH, FRITZ, *Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis ans Ende des dritten Jahrhunderts*, Berlin: Verlag Heinrich Schmidt & Carl Günther 1934 (Reprographischer Nachdruck 1968).
- WISCHMEYER, WOLFGANG, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm“, in: *JAC* 23 (1980) 22–47.
- „Aberkios-Inschrift“, in: *LThK* 1 (³2006, Sonderausgabe) 46–47.
- WRIGHT, DAVID H., „(Rezension von:) Verkerk, Dorothy, *Early Medieval Bible Illumination*“, in: *ZfKG* 69 (2006) 411–415.
- ZIMMERMANN, BARBARA, *Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei. Ikonographie, Darstellung, Illustrationsverfahren und Aussageintention* (Spätantike– Frühes Christentum– Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven, 13), Wiesbaden 2003.
- ZIMMERMANN, NORBERT, *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei* (JAC.E 35), Münster/Westfalen 2002.
- „Verstorbene im Bild. Zur Intention römischer Katakombenmalerei“, in: *JAC* 50 (2007; erschienen 2009) 154–179.
- „Mahl VI (Räume und Bilder)“, in: *RAC* 23 (2010), 1105–1135.
- „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen: Totenmahl im Bild“, in: GEORG DANEK/IRMTRAUD HELLERSCHMID (hgg.), *Rituale– Identitätsstiftende Handlungskomplexe*. 2. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österr. Akademie der Wissenschaften 2./3.11.2009 (Origines. Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften Bd. 2 = DÖAW.PH 437), Wien 2012, 170–185, Taf. 43–48.

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

376



The Eucharist – Its Origins and Contexts

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

edited by

David Hellholm and Dieter Sänger

Volume III

Near Eastern and Graeco-Roman Traditions,
Archaeology

Mohr Siebeck

Organizing and Publishing Committee

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

Sponsors

Germany

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

Norway

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

Sweden

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

e-ISBN PDF 978-3-16-153919-0

ISBN 978-3-16-153918-3

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

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

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

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

Printed in Germany.

Table of Contents

VOLUME III

Near Eastern and Graeco-Roman Traditions, Archeology

ANDREA KUCHARÉK

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

GUNNEL EKROTH

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

MARKUS ÖHLER

Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen: Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext.....	1413
1. Opferhandlungen in Vereinigungen	1416
2. Die Verbindung von Opfern und Mählern in Vereinigungen.....	1421
3. Die Mahlbestandteile in Vereinigungen.....	1425
3.1. Wein	1426
3.2. Brot.....	1429
3.3. Fleisch	1430

4. Die Verteilung von Mahlanteilen.....	1432
5. Gemeinschaftsmähler von Christusgläubigen.....	1434
5.1. Die Elemente.....	1434
5.2. Die Verteilung.....	1435
5.3. Christliche Mähler waren kultische Mähler.....	1436

KNUT USENER

Symposion und Sexualität in der griechischen Antike: Privates Bankett

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

GERHARD BAUDY

Sakrales Gebäck in attischen Kulte (Athen und Eleusis)	1469
1. Einleitung	1469
2. Die ‚Schlange‘ in der Mysterienpraxis der Ophiten	1470
3. Genitalgebäck im attischen Demeterkult	1472
4. Sexuelle Gebäckbrote im athenischen Arrhophorenritual.....	1480
5. Religiöse Codierungen der Mensch-Getreide-Symbiose.....	1482

ULRIKE EGELHAAF-GAISER

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

LUTZ KÄPPEL

The Philosophical Banquet in Greek Literature.....	1515
1. Introductory remarks	1515
2. Plato's <i>Symposium</i>	1516
3. Xenophon's <i>Symposium</i>	1518

4. Aristotle and the Peripatetics	1519
5. Plutarch	1519
6. Later Examples of 'Philosophical Banquets'	1521
JÖRG RÜPKE	
Römische Priestermahler	1525
1. Problemstellung	1525
2. Ein Toast für den Augurn: Hor. <i>carm.</i> 3,19	1526
3. Essen für den Flamen: Macrob. <i>Sat.</i> 3,13,10–12	1529
4. Vergleich und Widersprüche	1531
5. Zur Konstruktion des römischen Priesterbanketts	1533
KONRAD VÖSSING	
Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit	1537
1. Einleitung	1537
2. Begriffe	1538
3. Typen	1540
4. Hierarchien	1548
ANJA BETTENWORTH	
Die Begegnung von Gott und Mensch beim Mahl im Biblepos des Sedulius	1555
1. Einleitung	1555
2. Die Struktur epischer Gastmahlszenen	1557
3. Gott und Mensch in vorchristlichen epischen Mahlszenen	1558
3.1. Philemon und Baucis bewirten Jupiter und Mercur (Ov. <i>met.</i> 8,626–720)	1558
3.2. Falernus bewirte Bacchus (Sil. 7,166–204)	1563
4. Mahlszenen in der christlichen Biblepik: Sedulius	1567
4.1. Die Hochzeit von Kana	1568
4.2. Das letzte Abendmahl	1575
4.3. Die Mahlszenen nach der Auferstehung	1579
5. Zusammenfassung	1585
PETER RUGGENDORFER	
Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen: Bankette im funerären Kontext im antiken Griechenland und Kleinasien	1589
1. Einleitung	1589
2. Zur Terminologie	1590
3. Perideipnon und Kommemoration in den schriftlichen Quellen	1591
4. Materielle Evidenz: rituelle Speisung der Toten und Bankette an den Gräbern der Heroen und Herrscher	1595
5. Das Darstellungsschema des Banketts im Kontext der Grabmonumente	1601
5.1. Athen und griechisches Mutterland im 5. und 4. Jh. v. Chr.	1601
5.2. Kleinasien bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr.	1604
5.3. Griechisches Mutterland und Kleinasien in hellenistischer Zeit	1608
6. Zusammenfassung	1609

NORBERT ZIMMERMANN

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

BERNHARD DOMAGALSKI

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

VEMUND BLOMKVIST

The Pagan Cultic Meal in Early Christian Literature.....	1667
1. Introduction	1667
2. New Testament Texts	1668
2.1. The Book of Revelation.....	1668
2.2. The First Letter of John	1672
2.3. The First Letter to the Corinthians	1673
2.4. Acts.....	1677
3. Later Development of Christian Polemics.....	1678
3.1. Imitation.....	1678
3.2. Possession.....	1679
3.3. Infanticide and cannibalism	1681
4. Concluding Remarks	1682

JOHN G. COOK

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

ANDERS HULTGÅRD

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

CHRISTA MÜLLER-KESSLER

Sacred Meals and Rituals of the Mandaeans.....	1731
1. The Mandaeans and Their Background.....	1731
2. Setting of the Mandaean Sacred Meals.....	1734
3. Literature on Mandaean "sacred meals".....	1735
4. Mandaean Priesthood and Religious Literature.....	1737
5. Mandaean Sacred Meals.....	1737
5.1. The Five Sacred Meal Components of the Mandaean Sacra- ments and Rituals.....	1737
5.2. <i>Pihta</i> and <i>Mambuha</i>	1738
5.3. <i>paṭira</i> "small unleavened bread".....	1738
5.4. <i>ṭabutha</i> — goodness — permitted food for rituals.....	1738
5.5. <i>ša</i> — special form of bread.....	1739

5.6. <i>hamra</i> “wine”	1739
6. Rituals and Sacred Meals	1739
6.1. <i>maṣbuta</i> “baptism”	1740
6.2. <i>zidqa brikha</i> — “blessed charity” — ritual meal for the dead	1741
6.3. <i>masiqta</i>	1741
6.4. <i>Lofani</i> or <i>Laufa</i> “burial ritual with integrated sacred meal”	1742
FRITZ GRAF	
Sacred Meals in the Cults of Isis and Sarapis	1747
1. Introduction	1747
2. Literature and Epigraphy	1749
3. Sarapis Meals at Oxyrhynchos	1752
4. Conclusions	1757
BENEDIKT ECKHARDT	
Eating and Drinking (with) Dionysus	1761
1. The manifest god	1761
2. The wine god	1762
3. The mystery god.....	1766
4. The god tartare?	1771
5. Conclusion.....	1774
BENEDIKT ECKHARDT	
Meals in the Cults of Cybele and Attis	1779
1. “A sort of eucharistic meal”?.....	1779
2. Meals in Greek and Roman festivals for Cybele and Attis.....	1781
3. The σύμβολα τῆς μυήσεως according to Clement of Alexandria.....	1784
4. Two different kinds of magic: Firmicus Maternus, Attis, and the Eucharist....	1788
5. Conclusion.....	1792
HANS DIETER BETZ	
Unique by Comparison: The Eucharist and Mithras Cult.....	1795
1. Introduction	1795
2. Justin Martyr.....	1797
2.1. The author	1797
2.2. The name Eucharist and what it stands for	1800
2.3. Justin’s texts in manuscripts and traditions.....	1802
2.4. The aims and purposes of comparison	1803
3. Tertullian	1814
3.1. The author	1814
3.2. <i>De praescriptione haereticorum</i> 40	1815
3.3. <i>De corona</i> 15.3–4.....	1818
4. Clement of Alexandria.....	1820
4.1. The author	1820
4.2. The texts.....	1822

4.3. Clement and the mystery-cults	1823
5. Firmicus Maternus	1824
5.1. The author	1824
5.2. The text <i>De errore profanarum religionum</i>	1825
EINAR THOMASSEN	
The Eucharist in Valentinianism	1833
1. The “Gnostics” and the Eucharist	1833
2. Irenaeus and Valentinian Eucharist	1835
3. The Gospel of Philip	1836
3.1. The Eucharist and the Bridal Chamber	1836
3.2. The Flesh and the Blood	1837
3.3. The Resurrection of the Flesh	1840
3.4. The Value of Ritual	1842
3.5. Sacraments and Incarnation	1844
3.6. The Eucharist and Crucifixion	1844
4. The Eucharist of Marcus	1846
DAVID HELLHOLM	
Aliments of Immortality in the Afterlife: Apocalyptic and Eschatological	
Notions of Eternal Life	1851
1. Introduction	1851
2. Heavenly Journeys – Round Trips	1852
2.1. A Mesopotamian Text	1852
2.2. Iranian Texts	1854
2.3. Jewish Texts	1861
2.4. Greek Texts	1864
2.5. Jewish and/or Christian Texts	1873
3. The Destiny of the Soul (and Body) after Death – One Way Trips	1877
3.1. Iranian Texts	1877
3.2. Jewish/Jewish and Christian/Christian Texts	1882
3.3. New Testament Texts	1891
4. Conclusion	1898
Images and Illustrations	
Ulrich Kuder, “Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert”	1911
Andrea Kucharek: “Profan – kultisch – funerär”	1999
Peter Ruggendorfer: “Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen”	2001
Norbert Zimmermann: “Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit”	2013
Bernhard Domagalski: “Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen”	2025
Christa Müller-Kessler: “Sacred Meals and Rituals of the Mandaeanes”	2041

Abbreviations

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

Indices and Contributors

Index auctorum nostri temporis	2049
Index rerum et nominum	2081
Index locorum	2121
Index graecitatis	2187
Editors and Contributors	2193

Profan – kultisch – funerär

Mahlkontexte im Alten Ägypten

Andrea Kucharek

Abstract

In this paper, the ancient Egyptian notion of “meal” is presented within the framework of three contexts. The first is the “profane” meal without any obvious transcendent connotation; the relevant texts offer considerable information on the importance of table manners, particularly to display social competence in the presence of a superior. Another setting of the “profane” meal is the “beautiful day”, the feast. The joy of life experienced in celebrating a feast is sometimes contrasted with doubts about life after death and the perpetual continuation of the funerary cult.

The “sacred” meal finds its main expressions in the offering cult performed in temples and sanctuaries throughout Egypt, and in the rules laid down by so-called private cult associations. Besides a number of other obligations the members took part in symposia dedicated to their preferred deity; similarly to “profane” feasts, drinking seems to have been at the centre of these events.

Finally, the “funerary” meal. While the offering cult for the dead is attested through countless sources covering thousands of years, another sort of funerary meal, the banquet attended by family and guests – as well as the deceased and his wife – at the funeral and at subsequent occasions such as religious festivals, is attested only in New Kingdom Thebes.

Gegessen wird immer – diese banale Feststellung gilt auch für das alte Ägypten, und zwar in allen Bereichen seiner Kultur. Nicht nur die Lebenden aßen, auch die Toten und die Götter wollten mit Nahrung (und natürlich anderen Dingen) versorgt sein. Dieser grundlegenden Konstante verdankt die Ägyptologie ein schier unerschöpfliches Quellenmaterial zu den materiellen, sozialen und religiösen Aspekten von Nahrungsmitteln und Nahrungsaufnahme. Worauf es im Rahmen dieses Symposiums ankommt, ist jedoch konkret das “Mahl” und nicht die Ernährung. Im Unterschied zur schlichten Nahrungsaufnahme, die dem physischen Verlangen nach Sättigung nachkommt, ist dem Mahl eine gewisse Förmlichkeit eigen. Diese prägt sich aus in äußeren Aspekten wie beispielsweise der Zusammensetzung und Zubereitung der Speisen, dem verwendeten Geschirr und Mobiliar, dem Raum, in dem das Mahl stattfindet, aber auch in weniger sichtbaren wie dem Anlaß, der relativen sozialen Stellung der Teilnehmer an einem Mahl und ihrem Umgang miteinander. Die folgende Darstellung setzt drei kontextuelle Schwerpunkte: das “profane” Mahl, bei dem religiöse Aspekte keine erkennbare Rolle spielen; das kultische Mahl, das in erster Linie das Gottesopfer umfaßt, zu dem aber auch die Symposien

von Kultgenossenschaften gezählt werden; und das funeräre Mahl mit Totenopfer und Gastmahl in Gemeinschaft der Verstorbenen.¹

1. Das „profane“ Mahl

1.1. *Das Mahl als Spiegel sozialer Kompetenz*

Die gemeinschaftliche Mahlzeit ohne kultisches oder funeräres Vorzeichen, ohne sakrale Konnotation,² wird in ägyptischen Quellen vor allem durch die Textgattung der sog. „Weisheitslehren“ (auch „Lebenslehren“ oder einfach „Lehren“ genannt) sichtbar. Hierbei geht es nicht einfach darum, ordentliche Tischmanieren zu vermitteln. Die älteren Lehren aus dem späten 3./frühen 2. Jtsd. behandeln vor allem das Benehmen, das ein Untergebener beim Mahl mit einem Vorgesetzten an den Tag legen soll. Dabei kommen die generell geltenden Verhaltensregeln der Zurückhaltung, des Respekts gegenüber Älteren und der Unterwürfigkeit gegenüber Vorgesetzten zum Tragen. So heißt es in der *Lehre des Ptahhotep*:

Wenn du zu den Gästen gehörst
 beim Mahl eines Mannes, der bedeutender ist als du,
 dann nimm, was er dir gibt, was dir vorgesetzt wird.
 Blicke nicht auf das, was vor ihm liegt,
 (sondern) blicke nur auf das, was vor dir liegt. ...
 Sprich nicht zu ihm, bis er das Wort ergreift,
 denn man kennt nicht die Sorgen in seinem Herzen.
 Dein Gesicht sei nach unten gerichtet, bis er dich anspricht,
 dann ist das, was du sagst, angenehm in (seinem) Herzen.
 Du sollst (erst) lachen, wenn er gelacht hat,
 das ist sehr angenehm in (seinem) Herzen.³

In einem späteren Text, der *Lehre des Amenemope*, wird davor gewarnt, sich in informellem Rahmen zu einem Höhergestellten zu gesellen:

Wenn du in einem Bierhaus sitzt,
 dann geselle dich nicht zu einem, der höher steht als du,
 sei das ein Junger, der im Amte hochsteht,
 oder einer alt an Jahren.⁴

¹ Trotz der erwähnten Materialfülle steht eine monographische Untersuchung zum Thema „Mahl und Mahlkontexte im alten Ägypten“ leider noch aus.

² Die Möglichkeit eines nicht sakral konnotierten Mahls wurde von mehreren (nichtägyptologischen) Tagungsteilnehmern als problematisch angesehen. Bei der Gattung der Weisheitslehren, denen die oben besprochenen Passagen entnommen sind, enthalten jedoch insbesondere die älteren Lehren vor allem Verhaltensmaßregeln ohne jegliche religiöse Einfärbung. Sollten die dort thematisierten Mähler realiter sakrale Momente enthalten haben, spielen diese im Schrifttum keine Rolle. Die Lehren orientieren sich am allumfassenden Ordnungsideal der Maat, was nicht auf eine sakrale Konnotation verweist, da die Maat „keine göttliche, sondern eine eminent menschliche, zivilisatorische Ordnung“ ist (JAN ASSMANN, „Weisheit, Schrift und Literatur“, 484; dieser Aufsatz ist insgesamt grundlegend zum Verständnis der altägyptischen „Weisheit“).

³ 119–131, weitgehend nach GÜNTER BURKARD/HEINZ J. THISEN, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte* I, 89–90.

⁴ Spätes Neues Reich (um 1200), nach HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, 254.

Schon in der *Lehre für Kagemni*, die vermutlich in das späte 3./frühe 2. Jtsd. datiert, dient das Benehmen bei Tisch aber der Behandlung einer moralischen Kategorie, der Gier, und dem praktischen Umgang mit ihren spezifischen Ausprägungen:

Wenn du mit mehreren beisammen sitzt,
dann enthalte dich der Speise, die du magst.
Man hat sich ja nur einen kurzen Augenblick zu bezwingen.
Gier ist niedrig, man deutet mit dem Finger auf sie.
Ein Becher Wasser löscht schon den Durst,
und ein Mundvoll Gemüse stärkt das Herz. ...
Wenn du mit einem Gefräßigen zusammensitzt,
dann iß erst, wenn seine Eßlust vorbei ist.
Wenn du (dagegen) mit einem Trunkenbold zusammensitzt,
dann greif zu – und er wird zufrieden sein. ...
Wer sich beim Essen tadellos benimmt,
dem kann keine Verleumdung etwas anhaben.⁵

In der *Lehre des Cheti* aus derselben Epoche scheint die Mäßigung um ihrer selbst willen empfohlen zu werden, doch legt der Kontext doch wieder ein gemeinschaftliches Mahl nahe und das über das Zügeln der Gier transportierte soziale Ansehen steht wiederum im Mittelpunkt:

Wenn du drei Brote gegessen hast
und zwei Krug Bier getrunken
und dein Leib dann noch nicht zufrieden ist,
dann kämpfe dagegen an.
Wenn ein anderer sich sättigt,
dann stell dich nicht dazu,
dränge ja nicht an den Tisch!⁶

Die bereits erwähnte *Lehre des Amenemope* aus der Ramessidenzeit (spätes 2. Jtsd.) greift auch wieder die alten Vorstellungen vom Verhalten gegenüber Höhergestellten bei Tisch auf:

Wenn du satt bist, dann täusche vor, weiter zu kauen,
und vergnüge dich mit deinem Speichel.
Blicke auf den Napf, der vor steht,
und laß ihn deine Bedürfnisse stillen.⁷

In der demotischen *Lehre des Papyrus Insinger* (um die Zeitenwende) schließlich wird die Reziprozität der Gastfreundschaft angesprochen:

Wer gern einem anderen Speise gibt, wird sie in jedem Haus vor sich finden.⁸

In all diesen Beispielen geht es um eine gemeinsame Mahlzeit, der keinerlei festlicher Charakter eigen scheint; ein Anlaß oder engerer Kontext wird fast nie genannt, mit Ausnahme der Passage aus der *Lehre des Amenemope*, die konkret im „Bierhaus“, also einer Kneipe, verortet ist, in der man sich dem Vorgesetzten nicht aufdrängen soll. In allen

⁵ Papyrus Prisse 1,3–1,11, nach BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, 134–135.

⁶ §28.4–5, nach BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, 167. Die Übersetzung ist mit Unsicherheiten befrachtet, vgl. den Kommentar von P. DILS im Thesaurus Linguae Aegyptiae (<http://aeaw2.bbaw.de/tla/>).

⁷ Papyrus London BM 10474, 23,15–18, nach BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, 253.

⁸ 16,15, nach FRIEDHELM HOFFMANN/JOACHIM FRIEDRICH QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur*, 256.

anderen Fällen geht es hingegen darum, wie man sich verhalten solle, wenn man tatsächlich an einem Mahl teilnimmt. Wie auch immer diese Situation konkret gestaltet war, eröffnete sie dem Untergebenen die Gelegenheit, sich durch sein Verhalten bei Tisch seinen Vorgesetzten zu empfehlen und sich positiv vor seinen Kollegen hervorzuheben.⁹

1.2. Das Festmahl

Ein ganz anders geartetes Mahl, wenn auch eher im weiteren Sinne, war der sog. ‚schöne Tag‘ (*hrw nfr*), ein Festtag, den man mit Familie und Freunden beging und bei dessen Durchführung weniger das Essen als vielmehr das Trinken den Schwerpunkt bildete. Man könnte daher auch von einem Gelage sprechen. Trunkenheit war sowohl positiv wie negativ besetzt, sie befreite einerseits von den Maßregelungen und Sorgen des Alltags, konnte andererseits den Betrunkenen aber soweit entfesseln, daß er Schimpf und Schande auf sich zog. Wie in vielen anderen Kulturen wurden daher Freiräume der Trunkenheit geschaffen, Festtage, bei denen das gemeinsame Betrinken recht zielstrebig betrieben wurde,¹⁰ manchmal mit unerfreulichen Folgen¹¹.

Nur äußerst selten sind solche nicht fune­rär konnotierten Festmähler¹² im Bild überliefert, da ihre Darstellung nicht zum Kanon der Grabdekoration gehörte. Eine Ausnahme von der Regel bildet das Festgelage im Grab des Neferhotep vom Ende der 18. Dyn. (Abb. 1) Es ist Teil der Darstellung eines herausragenden Ereignisses im Leben des Grabherrn und seiner Frau: beide erhalten das sog. „Eh­rengold“, eine hohe Auszeichnung, vom Königspaar persönlich überreicht. Der Anlaß wird im wesentlichen mit Getränken gefeiert, während eine Gruppe von Frauen und Kindern Musik und Tanz beisteuern.

⁹ Nebenbei sei hier erwähnt, daß eine gemeinsame Mahlzeit mit den potentiellen Vorgesetzten heutzutage mitunter Teil des Bewerbungsvorganges ist: „Für einige Unternehmen ist ein gemeinsames Essen bei einem Vorstellungsgespräch ein hervorragender Test der sozialen Fähigkeiten und Umgangsformen eines Bewerbers.“ (Quelle: <http://www.berufsstrategie.de/bewerbung-karriere-soft-skills/knigge-umgangsformen-geschaefteessen.php>, aufgerufen am 2.1.2014).

¹⁰ Vgl. die Dame beim Gastmahl im Grab des Paheri in Elkab, die dem Diener zuruft: *jm n=j 18 n jnr n jr p mk mrr=j r th t st jm=j n dh3*, ‚Gib mir 18 Schalen Wein, (denn) siehe, ich möchte mich betrinken; mein Inneres ist (trocken) wie Stroh!‘ (JOSEPH J. TYLOR, *Paheri*, Tf. VII).

¹¹ Eine Liste der Darstellungen von sich übergabenden Festgästen beiderlei Geschlechts bei JAN ASSMANN, „Der Schöne Tag“, 203 Anm. 12; vgl. auch WOLFGANG HELCK, „Erbrechen“, 1260–1261, bes. Anm. 6, 7.

¹² Zu den fune­rären Gastmählern s. unten.

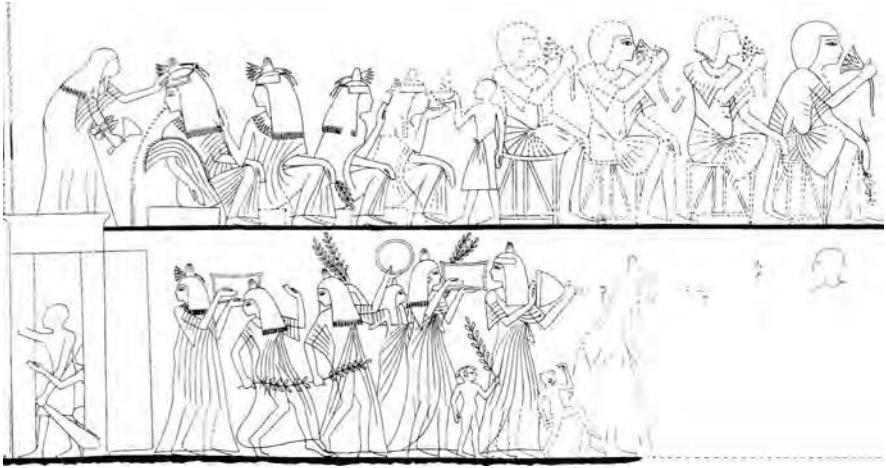


Abb. 1 Gelage anlässlich der Ehrengoldverleihung an den Grabherrn und seine Frau. TT 49 (18. Dynastie). Nach No. de Garis Davies, *Nefer-hotep I*, Tf. XVIII, II, Tf. I.

In Harfnerliedern, die anlässlich solcher Feste vorgetragen wurden, wurde der Aufruf zum Festgenuss gewöhnlich kontrastiert mit dem Hinweis auf die Endlichkeit des Lebens und die Ungewißheit des Jenseits:

Begehe einen Festtag, Neferhotep, ...

Ich habe alles gehört, was mit jenen (Vorfahren) geschehen ist:

Ihre Häuser sind zerstört, ihre (Grab-)Stätten sind nicht mehr,
sie sind, als wären sie nie entstanden seit der Zeit Gottes ...

es gibt keine Wiederkehr.¹³

Was einen solchen ‚schönen Tag‘ ausmachte, wird in einer Inschrift aus dem mittleren 2. Jtsd. beschrieben:

Sein Herz erfreuen, Schönes sehen,

Tänze und Gesänge,

Myrrhen auflegen, sich mit Öl salben,

eine Lotosblüte an der Nase,

Brot, Bier, Wein, Süßigkeiten und alles andere vor sich.¹⁴

Das ‚Herz erfreuen‘ (*shmhjb*) ist der spezifische Terminus für das, was einen ‚schönen Tag‘ ausmachte. Wörtlich übersetzt lautet der Begriff ‚das Herz vergessen machen‘;¹⁵ zu vergessen galt es den Alltag mit seinen Beschränkungen und Sorgen und die auch über den Tod hinaus stets ungewisse Zukunft.

Im Bild wurden profane Mahlzeiten im übrigen äußerst selten dargestellt. Insofern ist die Szene einer Mahlzeit König Echnatons mit seiner Schwiegermutter Teje sowie einigen Prinzessinnen eine große Ausnahme (Abb. 2); das Bild ist auch insofern fast einzigartig,

¹³ Harfnerlied in Grab TT 50 des Neferhotep, nach ANDREA KUCHARÉK, „Es gibt keine Wiederkehr ...“, 240.

¹⁴ In Grab TT 100, nach ASSMANN, „Der schöne Tag“, 210; ähnlich in TT 53 (ebd.). Vgl. in der demotischen Weisheitslehre des Papyrus Insinger, 17,15: „Wein, Frauen und Essen sind es, die dem Herzen als Unterpfand dienen“ (nach HOFFMANN/QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur*, 257).

¹⁵ Ein verschüttetes Äquivalent ist das deutsche Wort ‚ergötzen‘, das ursprünglich Kausativ zu ‚vergessen‘ war.

als tatsächlich der Akt des Essens, das zum Mund führen der Speise, abgebildet ist. Man sieht hier übrigens auch, daß man in Ägypten nicht an einer gemeinschaftlichen Tafel speiste; vielmehr war jedem Gast ein eigenes Tischchen zugewiesen.

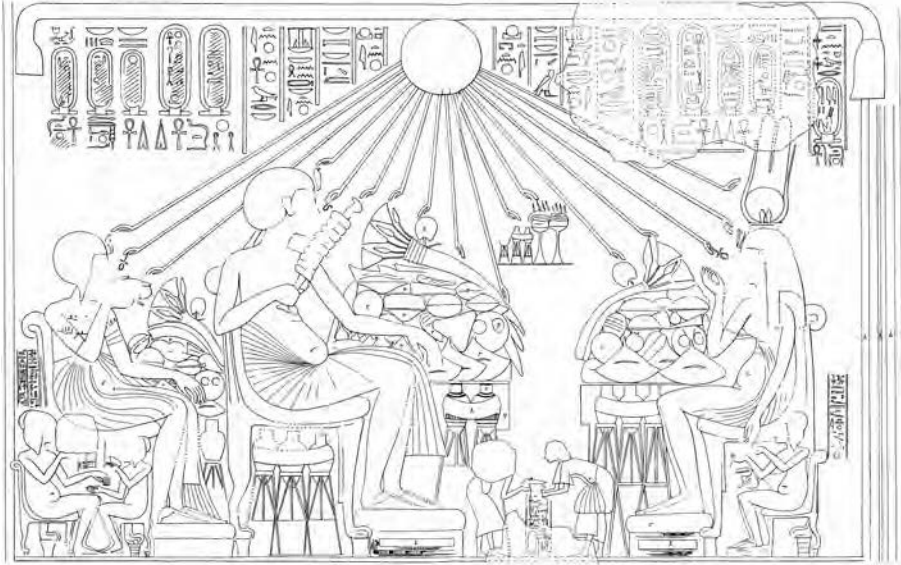


Abb 2. König Echnaton, seine Mutter Teje und Königin Nofretete beim gemeinsamen Mahl. Nach No. de Garis Davies, *The Rock Tombs of Amarna* III, Tf. IV.

2. Das kultische Mahl

Unter dieser Überschrift sind zwei ganz unterschiedliche Arten von Mahlzeit versammelt: Das sakrale Mahl der Gottheit und die von Kultgenossenschaften einer Gottheit veranstalteten Symposien.

2.1. Das sakrale Mahl

Eine Kernhandlung des ägyptischen Götterkultes ist die Darbringung von Speise- und Trankopfer, beruhend auf der Vorstellung, daß die Götter wie die Menschen der Nahrung bedurften, so wie ihre Kultbilder auch in einem Haus, dem Tempel, wohnten, und täglich geweckt, gewaschen, gesalbt und gekleidet wurden.

Eine wichtiges Prinzip der Opferdarbringung ist das der direkten Reziprozität, das insbesondere bei Gottheiten, denen die Hervorbringung von Nahrung im weiteren Sinne zugeschrieben wurde, oft expliziten Ausdruck fand. So spricht der König beim Wasserofer an Chnum, den Gott der Nilquellen: *jn=j n=k qbhw pr jm=k*, ‚Ich bringe dir das kühle Wasser, das aus dir hervorgegangen ist‘.¹⁶ Im *Kultbildritual* des Neuen Reiches spricht der Priester zur Gottheit:

Ich lasse die Ma'at aufsteigen zu ihrem Herrn,

¹⁶ HERMANN JUNKER/ERICH WINTER, *Geburtshaus*, 347.

und Opfertgaben zu dem, der sie geschaffen hat.¹⁷

Das weiter gespannte Prinzip des *do ut des* ist in Ägypten bereits in den ältesten Texten deutlich greifbar, und in der *Lehre für Merikare* aus dem Mittleren Reich wird die Bedeutung des Opfers in dieser Hinsicht hervorgehoben:

Tue (etwas) für den Gott, damit er für dich Gleiches tue,
mit Opfertgaben zur reichlichen Versorgung der Altäre und mit Inschriften.¹⁸

Das sakrale Mahl wird der Gottheit im Rahmen einer Ritualhandlung dargebracht, es wird durch Rezitation, Räucherung und Libation konsekriert.

Beim Opfer kam nicht selten das Prinzip der sog. „sakramentalen Ausdeutung“ zum Tragen, die götterweltliche Interpretation von Handlungen und Objekten.¹⁹ So konnte das dargereichte Wasser als Milch der Isis ausgedeutet werden, das Fleisch des geschlachteten Opfertieres als getöteter Feind. Es ging also nicht allein darum, die Gottheit zu speisen, sondern durch die götterweltliche Ausdeutung dieser Speisung götterweltlichen Sinn zu verleihen. Als Milch der Isis verleiht das Wasser dem Empfänger die Identität eines Kindes dieser beschützenden Muttergottheit *par excellence*. Das Fleisch als getöteter Feind versichert den Empfänger des götterweltlichen Schutzes. Dieses Prinzip der sakramentalen Ausdeutung wird auch deutlich daran, daß jede beliebige Opfertgabe als ‚Horusauge‘ bezeichnet werden kann – etwa:

Amun, nimm dir das Horusauge, deinen Speisebedarf,
mögest du damit zufrieden sein!

oder

Amun, nimm dir den Vorderschenkel als das Horusauge!²⁰

Dahinter steht die Vorstellung von dem Auge, das dem Horus im Kampf um die Herrschaft von seinem Antagonisten Seth ausgerissen wurde und das nun im Kultvollzug immer wieder restituiert wird. Fortwährend werden hierdurch Mangel und Unvollständigkeit behoben.

Das Speiseopfer an die Gottheit diene deren Versorgung, bestätigte aber zugleich auch das Einverständnis zwischen Opferndem und Gottheit: die Annahme des Opfers versicherte den Opfernden der Zustimmung der Gottheit. Umgekehrt brandmarkte die Zurückweisung der Gabe den Opfernden. Tatsächlich ist die Ablehnung des Opfers fast nur in Fluchformeln als Sanktion gegen die Beschädigung eines Grabes belegt.²¹ Daß die

¹⁷ JAN ASSMANN, *Ma'at*, 191.

¹⁸ Papyrus Petersburg 1116, §129–130, nach Thesaurus Linguae Aegyptiae (<http://aaw2.bbaw.de/tla/>); Übersetzung P. DILS).

¹⁹ Dieser Begriff wurde von Jan Assmann geprägt, s. JAN ASSMANN, „Verborgeneheit des Mythos“, 15–28; DERS., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit*, 108–112; ders., *Tod und Jenseits*, 432–440, bes. 436: „«Sakramentale Ausdeutung» nenne ich die Interpretation der Opfertgabe im Hinblick auf einen heiligen, das heißt götterweltlichen Sinn. Nicht sakramental wäre zum Beispiel eine Interpretation zu nennen, die die Entgegennahme von Brot und Bier mit der Stillung von Hunger und Durst oder sonstigen Formen leiblicher Stärkung in Verbindung bringt. Sakramental dagegen sind Deutungen zu nennen, die den Empfänger der Gabe mit der Götterwelt in Verbindung bringen, die also, mit anderen Worten, die «Leib-Sphäre» übersteigen und die «Sozial-Sphäre» betreffen.“

²⁰ Beide Spruch 30 des Opfertituals, ed. NIKOLAUS TACKE, *Opfertitual*.

²¹ *tm=sn mk sšw=f twr hntj=f nn šsp ntr=sn t hd=sn*, „Diejenigen, die nicht seine Inschriften beschützen und seine Statue ehren: Ihr Gott soll ihr Weißbrot nicht annehmen“ (Stele Berlin 19400; KARL JANSEN-WINKELN, „Klagelied des Hirten“, 28). Belegt sind derartige Formeln von der 1. Zwischenzeit bis in

Gottheit das bescheidene Opfer oder gar nur den guten Charakter des Gerechten dem Fleischberg des Ungerechten vorzieht, ist bereits im ausgehenden 3. Jtsd. als Sentenz in der *Lehre für Merikare* belegt.²² Viel später, um 500 v.Chr., erscheint derselbe Gedanke noch einmal in erweiterter Form:

(Amun) nimmt kein Opferrind vom Harten,
um ihm deshalb die Bedrückung nachzusehen.
Sein Opferrind stinkt mehr als Fische,
sein Kurzhornrind ist verfault.
Der Opferfladen des Gerechten ist es, auf den er schaut.²³

2.2. Kultgemeinschaften

Insbesondere in der griechisch-römischen Epoche (um 300 v.Chr. – 400 n. Chr.)²⁴ sind anhand demotischer Papyri Kultgenossenschaften bezeugt, Vereinigungen von Bürgern – Priestern wie Laien – die sich einer Gottheit besonders verpflichtet fühlten.²⁵ In ihren Satzungen sind zahlreiche Verhaltensmaßregeln für den Umgang miteinander sowie nach Rangordnung innerhalb des Vereins gestaffelte Mitgliedsbeiträge festgelegt. Hauptfunktion der Kultgenossenschaft war neben der Mitwirkung an den Festen der verehrten Gottheit die Durchführung von Symposien, also das gemeinschaftliche Bier- und Weintrinken. Man scheint sich zu diesem Zweck im oder am Tempel der verehrten Gottheit versammelt zu haben.²⁶ Über die genaueren Umstände und den Verlauf dieser Symposien ist allerdings nichts bekannt. Als konkreter Anlaß wird schlicht ‚zum Trinken‘ genannt.²⁷ Vermutlich war das Gelage aber mit einem Fest der Gottheit verbunden.

3. Das funeräre Mahl

3.1. Totenopfer

Die Versorgung eines Verstorbenen mit Nahrung gehörte zu den Hauptaufgaben des Totenkults. Eine der häufigsten, wenn nicht tatsächlich die häufigste funeräre Textgattung ist die sog. ‚Opferformel‘. Sie beginnt mit den Worten ‚Ein Opfer, das der König gibt ...‘, gefolgt von einer mehr oder weniger umfangreichen Aufzählung von Gaben. Diese umfassen nicht nur materielle, sondern auch immaterielle Wünsche wie etwa Verklärtheit oder ein schönes Begräbnis. Nahezu unweigerlich aber lauten die ersten Gaben ‚Brot

die 26. Dyn. (letzteres wohl als bewußter Rückgriff auf die frühen Vorbilder): SCOTT MORSCHAUSER, *Threat-Formulae*, 160, 166, 242.

²² *šsp bj3t nt ʿq3-jb r jw3 n jr jsft*, „Akzeptabler ist der Brotfladen/das Wesen dessen mit aufrichtigem Herzen als das Langhornrind dessen, der Unrecht begangen hat.“ (Papyrus Petersburg 1116, §128–129, nach Thesaurus Linguae Aegyptiae <http://aeaw2.bbaw.de/tla/>; Übersetzung P. DILS).

²³ Papyrus Rylands IX, Ende (HOFFMANN/QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur*, 54).

²⁴ Die ältere Lehrmeinung, wonach in Ägypten Kultgenossenschaften sich erst nach griechischem Vorbild etabliert hätten, ist mittlerweile überholt, s. ANDREW MONSON, „Private Associations in the Ptolemaic Fayyum“, 181–182.

²⁵ Die grundlegende Studie ist FRANÇOISE DE CENIVAL, *Associations religieuses*. Zu neueren Untersuchungen vgl. MONSON, „Private Associations in the Ptolemaic Fayyum“ mit weiterer Literatur.

²⁶ DE CENIVAL, *Associations religieuses*, 177–178.

²⁷ ebd., 178, 179–180.

und Bier, Rind und Geflügel'. Wenn auch der König als Spender des Opfers genannt wird, wird die Gabe letztendlich von einer Gottheit gewährt, die in der Formel zwischen König und Gaben genannt wird, also: ‚*Ein Opfer, das der König gibt (der) Gottheit X, damit er/sie gebe Brot, Bier etc. dem NN*‘. Inwieweit dies der Realität entsprach, ist unklar. Gut bezeugt ist hingegen die Verbindung von Gottesopfer und Totenopfer in einem anderen Bereich. Mindestens seit dem Mittleren Reich, vor allem aber seit dem Neuen Reich stellten Privatleute Statuen ihrer selbst oder von Verwandten in Tempeln auf. Aus deren Inschriften geht hervor, daß die Opfergaben, die täglich dem Kultbild des Gottes vorgelegt wurden, nach dem Abräumen auf diese Privatstatuen verteilt wurden, damit auch die Verstorbenen von dem Gottesopfer profitieren konnten (sog. „Opferumlauf“). Daß dies auch *realiter* so gehandhabt wurde, geht aus Inschriften einiger dieser Statuen hervor, in denen um gelegentliche Reinigung von den Überresten dieser Opfergaben gebeten wird.²⁸

Wie auch im Götterkult wurde das Opfer durch entsprechende Darstellungen an den Wänden der Grabkapelle perpetuiert. Hierbei wurden die Opfergaben nicht allein im Bild, sondern häufig auch in schriftlicher Form in Gestalt sog. „Opferlisten“ wiedergegeben, die beeindruckende Ausmaße erlangen konnten (Abb. 3).

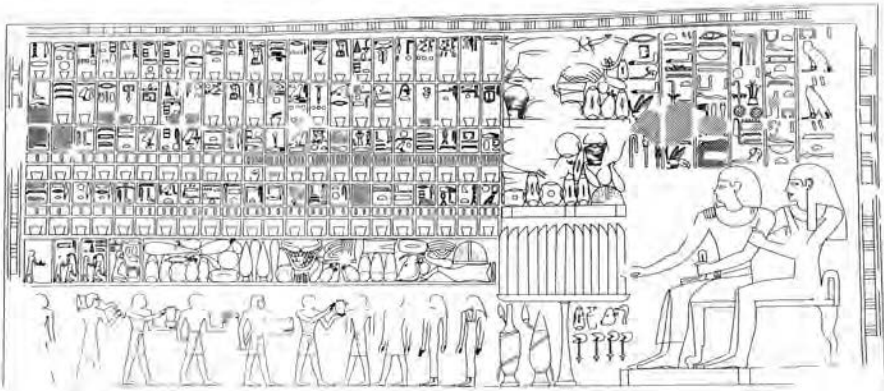


Abb 3. Opferdarbringung mit Opferliste. Kapelle des Amenemhet (Nr. 25) in Gebel es-Silsilah, Südwand (18. Dynastie). Nach R. Caminos/T.G.H. James, *Gebel es-Silsilah* I, Tf. 65.

Die Substituierung des eigentlich gewünschten Opfers konnte durch Schrift, Bild und zudem durch Rezitation erfolgen; zumindest in später Zeit konnte zudem das gesamte Opfer durch eine Libation ersetzt bzw. symbolisiert werden.²⁹ Durch Rezitationen bzw. das Ausgießen des Wassers über einer steinernen Opfertafel, auf deren Oberfläche Opfergaben abgebildet waren, wurde ein unmittelbarer Zusammenhang hergestellt bzw. wurden diese Abbilder rituell aktiviert (Abb. 4).

²⁸ JÉRÔME RIZZO, „Une mesure d’hygiène“, 511–521; KARL JANSEN-WINKELN, „Privatinschriften“, 4–6.

²⁹ S. JAN ASSMANN, *Totenliturgien* III, 520–521 §7. Diese Substituierung kam sowohl im Götter- wie auch im Totenkult zur Anwendung.



240

Abb 4. Opfertafel. Frühes 3. Jh. v.Chr. Heidelberg, Sammlung des Ägyptologischen Instituts, Inv.-Nr. 11. Nach E. Feucht, *Vom Nil zum Neckar*, 107 Nr. 240.

3.2. Gastmahl

Ein weiterer funererer Mahlkontext, der vor allem in der Grabdekoration des Neuen Reiches eine bedeutende Rolle spielt, ist das sog. Gastmahl.³⁰ Ob es hierfür verschiedene Anlässe gab, ist ganz unklar; der einzige inschriftlich belegte ist das alljährliche ‚Schöne Fest vom Wüstental‘.³¹ Inwieweit auch das Begräbnis selbst oder vielleicht auch der Jahrestag von Tod oder Begräbnis des Grabherrn Anlaß für ein Gastmahl boten, kann nur vermutet werden.³² Zweck war jedenfalls die Gemeinschaft der Lebenden mit den Ver-

³⁰ Trotz beträchtlichen Quellenmaterials ist bislang keine Studie zu diesem Thema erschienen. Ein Aufsatz (NICOLA HARRINGTON, „Eighteenth Dynasty Egyptian Banquet“) ist derzeit im Druck.

³¹ SIEGFRIED SCHOTT, *Das Schöne Fest vom Wüstentale*; KARL-J. SEYFRIED, *Bemerkungen und Quellen*; SILVIA WIEBACH, „Begegnung von Lebenden und Verstorbenen“.

³² HARRINGTON, „Eighteenth Dynasty Egyptian Banquet“ unterscheidet zwischen „funerary“ und „mortuary feasts“, wobei sie das „funerary banquet“ als bei der Bestattung stattfindendes Gastmahl definiert, während das „mortuary banquet“ „will refer to all other feasts held in the presence of the deceased including those associated with festivals.“ (zitiert nach unformatiertem Vorabexemplar). In TT 55 des Wesirs Ramose

storbenen, zu deren Ehren und in deren Gesellschaft das Gastmahl stattfand.³³ Veranstaltungsort war wahrscheinlich der Grabvorhof, in geräumigeren Gräbern wohl auch die Grabkapelle selbst mit der Hauptkultstelle für den Verstorbenen. Abgesehen von ihrer funerären Einbindung scheinen sich diese Gastmähler wenig von ihren profanen Pendanten unterschieden zu haben. Die Beischriften sprechen hier genauso vom ‚schönen Tag‘ und vom ‚Erfreuen des Herzens‘, und die Darstellungen unterstreichen den leichtherzigen, sinnlichen Charakter der Veranstaltung mit Wein, Musik und leichtbekleideten Dienerinnen (Abb. 5 auf Seite 1999).³⁴

Der Verstorbene nimmt also nicht an einem feierlichen Trauermahl teil, sondern er soll durch seine Einbindung wieder in den Genuß von festlichem Gastmahl bzw. Trinkgelage kommen wie zu seinen Lebzeiten. Dabei wird der Grabherr zusammen mit seiner Frau zwar als Gastgeber und Hauptperson größer als seine Gäste und ihnen gegenüber sitzend abgebildet; er wird aber wie die sonstigen Gäste bedient und durch die Hinzufügung von Kindern und Haustieren entsteht ein entschieden diesseitig eingefärbtes Tableau.

Aus dem Gesagten ist sicher die hohe Bedeutung des gemeinsamen Mahles in den verschiedensten Aspekten der altägyptischen Kultur deutlich geworden: als Medium der Bestätigung sozialer Kompetenz und der Zurschaustellung von Beherrschung und damit Triebkontrolle, also Fähigkeiten und Eigenschaften, die dem beruflichen Fortkommen dienlich sein konnten und daher vor allem in Gegenwart von Vorgesetzten zur Schau gestellt werden sollten. Das Gastmahl diente als Bindemittel nicht nur zwischen den Lebenden, sondern auch zwischen Lebenden und Toten. In seiner Funktion als Gottesopfer versichert das Mahl den Opfernden der Gunst des Adressaten; dies spielt auch beim Totenopfer eine Rolle, doch steht dort der Versorgungsaspekt im Vordergrund. Hervorzuheben ist die Bedeutung, die dem gemeinschaftlichen Trinken alkoholischer Getränke zugemessen wird, sei es im weltlichen Fest, in der dem Gott verbundenen Kultgenossenschaft oder beim Gastmahl am Grab in Gemeinschaft mit den Verstorbenen. In diesen dem Alltag enthobenen Situationen trug die Trunkenheit zur Steigerung der Festlichkeit bei. Beim Mahl mit Vorgesetzten hingegen, bei dem es Nüchternheit und Beherrschung der eigenen Gier herauszustellen galt, war der Alkoholgenuß strengstens verpönt.

Bibliographie

- ASSMANN, JAN, „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“, in: Göttinger *Miszellen* 23 (1977) 7–43.
 — Ägypten. Theologie und Frömmigkeit *einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.
 — *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
 — „Weisheit, Schrift und Literatur im alten Ägypten“, in: ALEIDA ASSMANN (ed.), *Weisheit* (Archäologie der literarischen Kommunikation III), München 1991, 475–500.

(Zeit Amenophis' III., um 1380 v. Chr.) ist der Sonderfall eines jenseitigen Gastmahles abgebildet, bei dem es sich tatsächlich um eine in die Ikonographie des Gastmahles gekleidete Opferzuweisung des verstorbenen Grabherrn an seine gleichfalls verstorbenen Gäste, die er als „meinen Vater und meine Mutter und meine Genossen/Geschwister, die in der Nekropole/Totenreich sind“ bezeichnet (NORMAN DE GARIS DAVIES, *Ramose*, 15–17, Tf. VIII–XII).

³³ MARTIN FITZENREITER, „Tötenverehrung“, 114 sieht in der Auswahl der Gäste sicher zu Recht „das ursprüngliche soziale Umfeld des Grabherren“ aus Familie und Kollegenschaft. Ebd., 115 spricht er von der Gastmahlszene als der „Ikone des sozialen Bezuges“.

³⁴ Vgl. auch die Rede der Gastmahlteilnehmerin im Grab des Pahari (s. oben Anm. 10).

- „Der Schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest“, in: DERS. (ed.), *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, 200–234 = in: WALTER HAUG/RAINER WARNING (eds.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München 1989, 3–28.
- *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.
- *Altägyptische Totenliturgien III. Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit* (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 20), Heidelberg 2008.
- *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich/München 1988.
- BURKARD, GÜNTER/THISSEN, HEINZ J., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I. Altes und Mittleres Reich* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 1), Münster 2003.
- CAMINOS, RICARDO/JAMES, T.G.H., *Gebel es-Silsilah I. The Shrines* (Archaeological Survey of Egypt 31), London 1963.
- DE CENIVAL, FRANÇOISE, *Les Associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques* (BdE 46), Kairo 1972.
- DAVIES, NORMAN DE GARIS, *The Rock Tombs of Amarna III* (Archaeological Survey of Egypt 15), Oxford 1905.
- *The Tomb of Two Sculptors at Thebes* (Robb de Peyster Tytus Memorial Series IV), New York: Metropolitan Museum of Art 1925.
- DAVIES, NORMAN DE GARIS, *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes I* (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition IX), New York 1933.
- *The Tomb of the Vizier Ramose* (Mond Excavations at Thebes I), London 1941.
- FEUCHT, ERIKA, *Vom Nil zum Neckar. Kunstschätze Ägyptens aus pharaonischer und koptischer Zeit an der Universität Heidelberg*, Heidelberg 1986.
- FITZENEITER, MARTIN, „Totenverehrung und soziale Repräsentation im thebanischen Beamtengrab der 18. Dynastie“, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 22 (1995) 95–130.
- HARRINGTON, NICOLA, „The Eighteenth Dynasty Egyptian Banquet: Ideals and Realities“, in: CATHERINE DRAYCOTT/MARIA STAMATOPOULOU (eds.), *Dining and Death: Interdisciplinary Perspectives on the "Funerary Banquet" in Ancient Art, Burial and Belief*, Leuven 2015.
- HELCK, WOLFGANG, „Erbrechen“, in: WOLFGANG HELCK/EBERHARD OTTO (eds.), *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden 1972, 1260–1261.
- HOFFMANN, FRIEDHELM/QUACK, JOACHIM FRIEDRICH, *Anthologie der demotischen Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin 2007.
- JANSEN-WINKELN, KARL, „Das Klagelied des Hirten (Berlin 19400)“, in: *Göttinger Miscellen* 150 (1996) 27–33.
- „Beiträge zu den Privatinschriften der Spätzeit“, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 125 (1998) 1–13.
- JUNKER, HERMANN/WINTER, ERICH, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä* (DAWW Sonderband 2), Wien 1965.
- KUCHAREK, ANDREA, „Es gibt keine Wiederkehr ...“, in: CLAUDIUS AMBOS/STEFAN HOTZ/GERALD SCHWEDLER/STEFAN WEINFURTER (eds.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, 2006, 239–246.
- MONSON, ANDREW, „Private Associations in the Ptolemaic Fayyum: The Evidence of Demotic Accounts“, in: MARIO CAPASSO/PAOLA DAVOLI (eds.), *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum* (Papyrologica Lupiensia 14), Lecce 2007, 179–196.
- MORSCHAUER, SCOTT, *Threat-Formulae in Ancient Egypt. A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*, Baltimore 1991.
- RIZZO, JÉRÔME, „Une mesure d'hygiène relative à quelques statues-cubes déposées dans le temple d'Amon à Karnak“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 104 (2004) 511–521.
- SCHOTT, SIEGFRIED, *Das Schöne Fest vom Wüstentale. Festbräuche einer Totenstadt* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 11), Wiesbaden 1952.
- SEYFRIED, KARL-J., *Bemerkungen und Quellen zum HAB nfr n jnt, dem „Schönen Fest des Tales“ in Theben* (Göttinger Miscellen Beihefte 13), Göttingen 2013.
- TACKE, NIKOLAUS, *Das Opferritual des ägyptischen Neuen Reiches* (Orientalia Lovaniensia Analecta 222), Leuven 2013.
- TYLOR, JOSEPH J./GRIFFITH, FRANCIS LL., *The Tomb of Paheri at El Kab*, London 1894.

WIEBACH, SILVIA, „Die Begegnung von Lebenden und Verstorbenen im Rahmen des thebanischen Talfestes“,
in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 13 (1986) 263–291.

Sacred Meals in Ancient Greece?

Dining in Domestic Settings as Compared to Sanctuaries

Gunnel Ekroth

Abriss

Der Beitrag geht der Frage nach, inwieweit Mähler im alten Griechenland der archaischen, klassischen und hellenistischen Zeit (ca. 700–100 v.Chr.) als heilig angesehen werden können. Untersucht wird, ob alles in der Antike gegessene Fleisch einen religiösen Bezug aufwies oder sogar als heilig galt, wie oft Tiere zu Hause geopfert wurden und ob alle Mähler – folgten sie einem Opfer oder nicht – eingeleitet wurden mit der Darbringung einer kleinen Portion dessen, was dann verspeist wurde. Abschließend wird die Bedeutung der Göttin Hestia diskutiert: einmal hinsichtlich der Sakralisierung des Nahrungsverzehr und zum anderen im Blick auf die gemeinschaftsstiftende Funktion der Mähler, sowohl im häuslichen Bereich als auch im Prytaneion, dem öffentlichen Gebäude der Stadt, in dem das heilige Feuer der Hestia brannte.

1. Introduction

When a meal is sacred and why depends on the locality where the food is eaten, but also on who participates, what is served and why the dinner takes place. The cultural setting is vital for grasping the parameters of food consumption. In Greek antiquity, dining was intimately linked to religion in many ways, in particular as the main kind of ritual for the gods consisted of animal sacrifice concluded by a meal for the worshippers at which the victim's meat was eaten. Furthermore, who ate what in the context of Greek religion constituted one of the major criteria for defining the distinctions and relations between gods and men, but also between individuals and groups within ancient society.

In what follows I will discuss to what extent meals can be perceived as sacred in the ancient Greek world in the Archaic, Classical and Hellenistic periods (c. 700–100 B.C.), an undertaking which needs to consider a number of perspectives: if all meat eaten in antiquity was linked to religion or even regarded as sacred, the performance of animal sacrifice at home, whether all meals were framed by rituals and the importance of the goddess Hestia for sacralising food consumption and contributing to the communal sentiment of meals in ancient Greece.

2. The Sacrificial Scene

At the principal kind of Greek sacrifice, *thysia*, an animal was dedicated and sacrificed to a god or gods and then divided between the divine and the human parties.¹ The deity received the bare thighbones wrapped in fat, the *meria*, as well as the sacrum bone and the caudal vertebrae, the *osphys*, and these parts were burnt in the fire on the altar.² The gods enjoyed the sacrifice by inhaling the thick, fatty smoke, κνίσθη, emanating from this fire and such “feasting of the noses of the gods” is a recurrent theme in ancient descriptions of Greek animal sacrifice. Some of the animal’s blood was sprinkled on the front of the altar, while the rest was kept, prepared and eaten.³ The edible innards, the *splanchna*, that is, the heart, the liver, the kidneys, the lungs and the spleen, were threaded onto spits, grilled in the altar fire and thereafter consumed by the worshippers standing closest to the altar, though a share could occasionally be burnt or deposited in the lap or the hands on the statue of the deity.⁴ The meat was the prerogative of the human worshippers and each *thysia* sacrifice ended with a meal.

This intricate division which in reality offered the gods a remarkably small and insignificant share of the animal victim was in antiquity explained with the myth of Prometheus, who tricked Zeus to choose the bones of an ox disguised by the shining fat over the animal’s meat hidden in its unattractive stomach. As a commemoration of this distant mythical event, men were to burn the white bones on the altars of the gods according to Hesiod, who relates the story as the institution of animal sacrifice.⁵ Modern interpretations have explained the division by the fact that it emphasises that the gods do not have to eat as they are immortal and are therefore content with the smoke from the altars. Men, on the other hand, are given all that can be consumed from the animal – meat, blood and innards – since they are dependent on food for survival and by eating this substantial share, they demonstrate their mortality.⁶

The division and distribution of the meat itself constituted important means for creating hierarchies and the marking status of the recipients. The priest or priestess would usually receive a choice share from the victim at a *thysia*, often the back leg, but also forelegs, tongues, kidneys or portions of meat could make up the priestly perquisites.⁷ The rest

¹ The literature on *thysia* is very extensive, see for example WALTER BURKERT, *Homo necans*, 1–7; WALTER BURKERT, *Greek religion*, 54–59; JEAN RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse*, 257–271; MARCEL DETIENNE/JEAN-PIERRE VERNANT (eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*; SARAH PEIRCE, “Death, revelry, and *thysia*”; FOLKERT T. VAN STRATEN, *Hierà kalá. Images of animal sacrifice in Archaic and Classical Greece*; JÖRG GEBAUER, *Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen*.

² VAN STRATEN, *Hierà kalá*, 118–131; GUNNEL EKROTH, “Thighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms”, 124–151.

³ GUNNEL EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults*, 242–251; GUNNEL EKROTH, “Blood on the altars”, 9–29.

⁴ On *splanchna*, see in particular VAN STRATEN, *Hierà kalá*, 131–141; GEBAUER, *Pompe und Thysia*, 352–447; GUNNEL EKROTH, “Burnt, cooked or raw? Divine and human culinary desires at Greek animal sacrifice”, 93–95.

⁵ Hes. *Theog.* 532–557; JEAN RUDHARDT, “Les mythes grecs relatifs à l’instauration du sacrifice”.

⁶ JEAN-PIERRE VERNANT, “At man’s table: Hesiod’s foundation myth of sacrifice”.

⁷ For priestly shares, see BRIGITTE LE GUEN-POLLET, “Espace sacrificiel et corps des bêtes immolées”; VAN STRATEN, *Hierà kalá*, 154–155; VICTORIA TSOUKALA, “Honorary shares of sacrificial meat in Attic vase painting”. The gods could also be given raw or cooked meat in particular rituals complementing the *thysia*, which

of the meat was divided into portions of equal weight (though not of equal quality) and distributed raw or cooked among the worshippers who had the right to receive a share on that particular occasion.⁸ Free adult men were the prime recipients of meat portions but certain sacrifices could be restricted to specific groups such as women or members of a certain cult association or clan, although women, foreigners and slaves could also be excluded from the distribution of the meat at particular festivals.⁹

The *thysia* sacrifice ended with a communal meal, often taking place in the sanctuary, and many Greek cult places were equipped with kitchen facilities and dining rooms, while pottery for eating and drinking, cooking equipment as well as the leftovers from meals in the form of animal bones have been recovered at many sites.¹⁰ At some sacrifices the meat had to be eaten within the sanctuary where the sacrifice had taken place but in most cases the meat could be taken home to be cooked and consumed.¹¹ Meat from sacrifices was also sold on the market and some sanctuaries had regular meat markets and must have functioned more or less as butcher shops, this is evident from inscriptions regulating the pricing and the quality of what was sold.¹²

Considering this intimate link between sacrifice and food consumption, it seems evident that a meal eaten in a sanctuary must be ascribed a sacred quality, as it followed upon a sacrifice to a divinity and the prime food was the meat from the animal that had been offered to the god and which had made communication with the divine sphere possible. The fact that the meal took place within a *temenos*, the sacred precinct of the deity, must further have contributed to rendering the dinner a sacred character. The situation is less clear in the case of meals outside sanctuaries, however, and the question is if food consumption in domestic settings also was perceived as sacred or included ritual elements.

3. Sacrificial Meat, Sacred Meat

Some of the meat consumed at home must have come from animals sacrificed in sanctuaries. Private persons could have sacrificed these victims and then taken the meat home

will be further discussed below, Section 6. For the link between status and meat from sacrifices, see also JÖRG RÜPKE, "Römische Priesterhäuser" in this publication, 1525–1535.

⁸ On the distribution of the meat, see GUNNEL EKROTH, "Meat, man and god. On the division of the animal victim at Greek sacrifices"; VINCENT ROSIVACH, *The system of public sacrifice in fourth-century Athens*.

⁹ SUSAN COLE, "Gynaiki ou themis: gender difference in the Greek *leges sacrae*", 105–107 and 113; PATRICIA BUTZ, "Prohibitory inscriptions, *xenoi*, and the influence of the early Greek polis".

¹⁰ On dining and cooking facilities in Greek sanctuaries, see MICHAEL GOLDSTEIN, *The setting of the ritual meal in Greek sanctuaries*; NANCY BOOKIDIS, "Ritual dining at Corinth"; PAULINE SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 304–334 and Appendix 4; and various contributions in OSWYN MURRAY (ed.), *Symptica. A symposium on the symposion*. For kitchen utensils, see BRIAN SPARKES, "The Greek kitchen" and "The Greek kitchen: addenda". For the zooarchaeological evidence recovered in Greek sanctuaries, see EKROTH, "Thighs or tails?", Appendix; GUNNEL EKROTH/JENNY WALLENSTEN (eds.), *Bones, behaviour and beliefs. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond*.

¹¹ On the prohibition for removing meat from a sanctuary or the demand that it should be eaten on the spot, see SCOTT SCULLION, "Olympian and chthonian"; SCOTT SCULLION, "Heroic and chthonian sacrifice"; EKROTH, *Sacrificial rituals*, 313–325.

¹² ERAN LUPU, *Greek sacred law*, 71–72. A sacred law from Didyma (FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, 140, no. 54) orders the sale of the meat by weight – for the snouts and lower legs, being pieces of inferior quality, a third of the weight is to be deducted, while the sheep's heads are to be cleaned before being sold; cf. LOUIS ROBERT, *Le sanctuaire de Sinuri*, 49–51.

to eat, and in the Classical period worshippers gradually seem to have preferred to take their meat with them and eat it at home, rather than to consume it in the sanctuary.¹³ Within a sanctuary, only a select group would take their meal in a proper dining room, a *hestiatorion*, while most worshippers reclined or sat on the ground, shaded by tents or trees or in the stoas, the colonnaded halls, if there were any such buildings. Taking the meat home and consuming it in the dining room of one's own house would create a more exclusive and private atmosphere that would not have been accessible for most regular visitors to a sanctuary. But the meat eaten at home could also have been bought at the market, where sacrificial meat definitely was sold and animals could have been killed in private contexts as well.¹⁴

Whether meat in ancient Greece had an inherent sacredness or not is a complex issue which has been widely discussed by scholars.¹⁵ Ancient Greek does not seem to have a term corresponding to "slaughter" in the modern, profane sense and the literary texts do not describe the killing of animals for alimentary purposes comparable to modern practices. If the ancient evidence is considered in full – texts, inscriptions, iconography, archaeology, as well as zooarchaeological material – one may argue that all killing of animals and therefore all meat to some degree was linked to the sacred sphere, although not every animal was killed at a full-scale *thysia* sacrifice in a sanctuary, in the quite elaborate manner outlined above. The zooarchaeological evidence from Greek sanctuaries is here of particular interest, especially when combined with our other categories of ancient sources. The animal bones indicate that cattle, sheep and goats were the prime victims sacrificed and from which thighbones, sacra and tails were burnt on the altar, confirming the information from the inscriptions, texts and representations. The same species constituted the bulk of the animals eaten in sanctuaries, but the debris from meals demonstrates that also pigs played an important part of the diet, especially in Hellenistic and Roman times. More surprisingly, the zooarchaeological deposits show that occasional dogs, horses and game were consumed as well at the meals taking place in the sanctuaries, although these animals are never represented in among the bones burnt on the altars for the gods.¹⁶

This distribution of the animal bones taken in connection with the literary, epigraphical and iconographical evidence suggests that all animals eaten in a sanctuary had not been sacrificed at the altar. We should therefore recognize that different kinds of meat were consumed, ranging from that deriving from the sacrificial victims, the *hiereia*, killed at the altar, to the animals slaughtered in the sanctuary though not in a full-scale *thysia*-manner, to those butchered in the market or at home or killed at hunts (the Greeks even ate animals dead from natural causes). Apart from the sacrificial contexts, where

¹³ MICHAEL JAMESON, "The spectacular and the obscure in Athenian religion", 326. See also SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 325–326, discussing public sacrifices in which private citizens participated by eating in their own houses, though not necessarily preceded by animal sacrifice at home.

¹⁴ For the sale of sacrificial meat, see LUPU, *Greek sacred law*, 71–72; MEYER W. ISENBERG, "The sale of sacrificial meat"; GUY BERTHIAUME, *Les rôles du mágeiros*, 62–70.

¹⁵ For an overview of the debate and the evidence, see GUNNEL EKROTH, "Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?", 251–256; ROBERT PARKER, "Eating unsacrificed meat"; BERTHIAUME, *Les rôles du mágeiros*.

¹⁶ On the animal species present in Greek sanctuaries, see EKROTH, "Meat in ancient Greece", 256–266; cf. EKROTH/WALLENSTEN, *Bones, behaviour and beliefs*.

the aim of the killing of an animal was to communicate with the gods, the main purpose of many killings was rather to produce meat to be eaten.¹⁷ At such slaughter more scaled-down rituals may have been employed, perhaps the burning of some hairs from the victim's forehead, the sprinkling of some of its blood or a particular handling of a small portion of its meat in connection with the meal.¹⁸ The burning of thighbones, sacra and tails characterizing the *thysiai* was reserved for the sacrifices proper involving an altar in a sacred setting. With this scenario in mind, it may be useful to distinguish a variation in the degrees of sacredness of the meat eaten in ancient Greece, depending on where and how the animals were killed and why.

The state of preservation of animal bones discarded after meals indicates that the meat eaten in sanctuaries was predominantly boiled.¹⁹ Presumably the different kinds of meat seems to have been mixed quite indiscriminately in large cauldrons during the cooking process and then distributed to those entitled to receive a share. Origin, species and how and where the animal had been killed were apparently of less interest once the meat was cooked and the mixing of all these kinds of meat suggests that it all had the same status when it was eaten. If we take meals consumed in sanctuaries to be sacred to some extent due to the setting, all meat eaten on those occasions could be regarded as *sacred*, although not all of it had had a *sacrificial* origin. An analogy can here be made with contemporary *hållal* or *kosher* butchering, which renders meat ritually proper and fit for consumption, though these rituals are not sacrifices.

If all meat was linked to the religious sphere in some way also for the Greeks, which I think was the case, it would follow that meals where meat was eaten would have a sacred quality, even though it would perhaps not be enough to make a meal sacred *per se*.

4. Animal Sacrifice in the *Oikos*?

The next issue to address is to what extent animals were actually sacrificed at home, in the *oikos*. In Homer and the tragedies both full-scale animal sacrifices and large altars occur in domestic settings, but the degree to which these descriptions apply also to real life in Archaic, Classical and Hellenistic Greece, is less certain.²⁰ The ancient historians, court speeches and philosophers mention *thysiai* being performed in private houses but this terminology does not necessarily have to imply animal sacrifice in each instance, though the basic meaning of the verb *thyein* was “to kill as a preparation for a festive meal”.²¹

¹⁷ EKROTH, “Meat in ancient Greece”.

¹⁸ For such scaled-down rituals, see BERTHIAUME, *Les rôles du mâgeiros*, 62–70 and 79–93; EKROTH, “Meat in ancient Greece”, 270.

¹⁹ EKROTH, “Meat, man and god”, 274–276; EKROTH, “Meat in ancient Greece”, 266–268.

²⁰ At Troy, there is an altar of Zeus Herkeios in the courtyard of the palace (Hom. *Od.* 22.334–337), likewise at Thebes (Soph. *Ant.* 486–487), and Klytaimnestra prepares to sacrifice sheep at the central hearth of the palace at Mycenae (Aesch. *Ag.* 1055–1057, cf. *Eum.* 106–109), while Eumaios sacrifices a pig at home (Hom. *Od.* 14.426–448).

²¹ For a comprehensive discussion of the semantic and sophisticated use of *thysia* and *thyein* as both referring to sacrifice in general and to a ritual involving the burning of the gods share (thighbones, sacra and tails) followed by the consumption of the meat, see JEAN CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, 69–154 (esp. 72–85), 334 and 347.

A clear-cut case of an animal being killed at home for ritual purposes is found in Herodotos.²² The former Spartan king Demaratos, when questioned as to the identity of his father, returns home and sacrifices an ox, urging Zeus Herkeios and the other gods to make his mother tell him the truth. The gravity of the situation is brought out by the fact that Demaratos takes the *splanchna* of the victim and places them in his mother's hand before she is to give her answer to this important question. We get no information of what happens to the animal subsequently or if its meat is eaten. The term used for the ritual is *thyein*, which usually implies an alimentary sacrifice, but Demaratos' action is a ritual with a particular purpose, to divine the truth, and could in a sense be compared to an oath taking. At such sacrifices the animal was as a rule not consumed, focus lay instead on its blood and cut up body (sometimes the oath takers would even stand upon the pieces) and the victim was eventually discarded or burnt.²³ Demaratos' sacrifice can therefore not be used as evidence for the performance of alimentary *thysia* sacrifice in Greek domestic settings on a regular basis.

In a speech by Isaios (8.16–17), a person claims his legal status as a grandchild by evoking his participation in the *thysiai* to Zeus Ktesios, the Zeus protecting the storage and possessions of the household, performed by the grandfather in the house. At this ritual, all the participants personally placed their hands on the *hiera*.²⁴ This term may refer to animal victims, though the usual term is *hierēia*, or to their meat or their intestines, *splanchna*. However, the more common use of *hiera* is to cover offerings in general including non-bloody ones such as cakes.²⁵ Another sacrifice to Zeus Ktesios performed in Piraeus is mentioned by Antiphon.²⁶ The ritual is followed by a meal at home, which suggests that the preceding sacrifice involved an animal victim, but it is not clear if the sacrifice took place in the house as well. Moreover, it is not entirely certain if this was a sacrifice to a private or public Zeus Ktesios. In the latter case, animal sacrifices definitely were performed.²⁷

Also ambiguous is Plato who speaks of Sokrates and his friends visiting the house of Polemarchos in Piraeus, finding the host's father Kephalos seated on a chair with a wreath on his head, since he had just been sacrificing in the courtyard.²⁸ The term used is *thyein* but no specifications are provided as to what was sacrificed, nor do we get any information of a meal having taken place, and the offerings may have consisted only of vegetar-

²² Hdt. 6.67–68.

²³ On oath rituals, principally focusing on the blood of the victim, see PAUL STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 136–138; BURKERT, *Greek religion*, 250–252; CHRISTOPHER FARAONE, “Molten wax, spilt wine and mutilated animals”. Oath takings are usually covered by the term *sphazein* though *thyein* could be used in its generic sense where it refers to all kinds of sacrificial activity or to the totality of the ritual action performed, see CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire*, 165 and 334–336.

²⁴ Isae. 8.16–17: ... τὰ ἱερὰ συνειργουρούμεν... The verb *sygcheiourgein* means to “put one's hand to a thing together, to accomplish”, *LSJ*, s.v.

²⁵ For an overview of the many senses of *hiera*, see CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire*, 7–18. For an interpretation of the passage as referring to animal victims, see PIERRE BRULÉ, “«La cité est la somme des maisons»”, 42; to *splanchna*, DOMINIQUE JAILLARD, “«Images» des dieux et pratiques rituelles dans les maison grecques”, 883 and n. 64. Zeus Ktesios worshipped at home would normally be the recipient only of non-bloody offerings, see JAILLARD (*ibid*).

²⁶ Ant. 1.16–18.

²⁷ See BRULÉ, “«La cité est la somme des maisons»”, 45, n. 78. For the location of cults of Zeus Ktesios in the private as well as public sphere, see HARALD SJÖVALL, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, 53–74.

²⁸ Pl. Res. 328b–c.

ian matters, cakes or even incense. Similarly Xenophon in his *Oeconomicus* mentions sacrifices and prayer performed by husband and wife together, presumably at home, but there is no qualification of what these *thysiai* included.²⁹ More clear-cut cases of animal sacrifice in a domestic setting are found in comedy. In Aristophanes' *Peace* (942–1126) the ritual makes use of an altar outside Trygaios' house (presumably the real altar of Dionysos on the orchestra of the theatre at Athens), but the sheep is sacrificed (*thyein*) inside the house and the servant then brings the thighbones back out to be burnt (1020–1021). In Aristophanes' *Birds* (958) there is a private sacrifice on an altar, this time of a goat. However, Aristophanes is far from a straightforward source for Greek sacrificial reality and regular domestic religion – the recipients of the sacrifice in the *Birds* are the “new gods”, i.e. the birds themselves, and in the *Peace* Trygaios sacrifices to celebrate his marriage to Cornucopia, the attendant of the goddess Eirene.³⁰

The literary texts do not present us with univocal evidence for animal sacrifice ending with a meal in domestic settings, although they do not exclude it. The archaeological evidence in the form of houses, altars and remains of sacrifice is therefore of great interest in this context. Greek settlements of the Archaic to the Hellenistic periods are unfortunately clearly underrepresented in the archaeological record explored so far and there are only small amounts of animal bones found in private houses compared to the quantities of zooarchaeological material recovered from sanctuaries.³¹ At the Hellenistic settlement at New Halos in Thessaly, the six houses excavated have yielded bones from cattle, sheep, goat, pig, equids, and dog, as well as smaller quantities of wild species such as hare, red deer, roe deer, fox, badger, vole, tortoise, fish and sea shells.³² Some bones were charred and a few were even calcined and consisted of antlers, feet elements as well as two femur fragments.³³ Apart from the two thighbones, this assemblage does not correspond to the remains of animal sacrifice of the *thysia* kind, but rather represents butchering refuse or dinner debris which has been thrown into the fire or arrived there accidentally. The distribution of the bones within the houses indicates that the meat was cooked and eaten in the main living room and smaller adjacent rooms, while the leftovers were removed to the courtyard.³⁴ The underrepresentation of skulls and lower limb bones points to these animals not being slaughtered in the houses but brought there already cut-up into sections, either from a sanctuary or the market where they had been killed.³⁵ The Hellenistic settlement in Lousoi in Arcadia offers another domestic bone assemblage. The situation is particularly interesting, as among the recovered remains of cattle, sheep and goats there were no traces of sacra and tail vertebrae, that is, the *osphys* which was to be burnt on the

²⁹ Xen. *Oec.* 7.8–9.

³⁰ Neither tragedy nor comedy rendered the killing of men or animals on the stage. Therefore the sacrifice of the sheep inside the house is rather due to scenic conventions than being a reflection of contemporary Athenian practices.

³¹ For an overview of animal bone material from Greek sanctuaries, see EKROTH, “Thighs or tails?”, 150–151, Appendix. On the scarcity of zooarchaeological evidence in domestic contexts, see also LIN FOXHALL, “House clearance: unpacking the ‘kitchen’ in Classical Greece”, 240.

³² WIETSKE PRUMMEL, “Animal husbandry and mollusc gathering”, 178–212, esp. 181, Table 4.7.

³³ PRUMMEL, “Animal husbandry”, 212–215.

³⁴ PRUMMEL, “Animal husbandry”, 187–189.

³⁵ PRUMMEL, “Animal husbandry”, 215–216. The presence of two foetal sheep/goat bones in the courtyard of House 3 could suggest that a pregnant ewe or female goat had been slaughtered in this building.

god's altar.³⁶ As no burnt or calcined sacra and tail vertebrae were recovered within the settlement, the animals eaten at Lousoi had most likely been sacrificed in a sanctuary, presumably that of Artemis situated nearby, and the meat subsequently taken home to be consumed. A similar situation is suggested by the evidence from other investigated settlement sites, such as Kassope, Halieis and Miletos.³⁷

Animal sacrifice of the *thysia* kind calls for an altar where the bones can be burnt for the gods. Large fixed stone altars of the kind found in sanctuaries are seldom recovered in private houses, however, a rare case being Olynthos.³⁸ Admittedly the number of domestic contexts that have been archaeologically investigated is small, but the lack of permanent altars is to be noted. Smaller portable altars of stone or terracotta have been found at Olynthos, Thera and on Sicily and these sites have also yielded hearths of bronze that could have been used for sacrifices instead of more permanent features.³⁹ Such installations do not seem to be suitable for full-scale animal sacrifice but rather for smaller offerings.⁴⁰

A final category of evidence to briefly consider in this context are the Attic red-figure vase-paintings of the 5th-century B.C. which often show large stone altars in combination with elements that could suggest sacrifice in a domestic setting. A cup in the Museo Na-

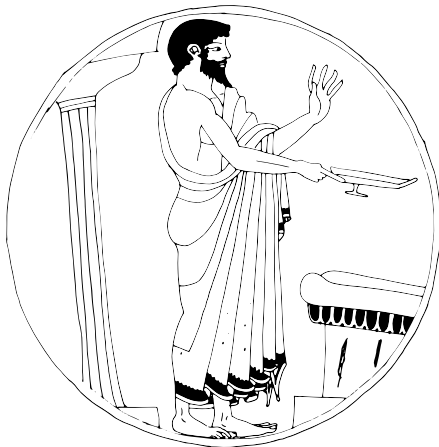


Fig. 1.



Fig. 2.

³⁶ GERHARD FORSTENPOINTNER/MARTIN HOFER, "Geschöpfe des Pan – Archäozoologische Befunde", 175.

³⁷ Kassope: HERMANN FRIEDL, *Tierknochenfunde aus Kassope*; PHILIPPE COLUMEAU, "Sacrifice et viande dans les sanctuaires grecs et chypriotes". Halieis: DAVID S. REESE, "Faunal remains from the Halieis Acropolis". Miletos: JORIS PETERS/ANGELA VON DEN DRIESCH, "Siedlungsabfall versus Opferreste".

³⁸ MICHAEL JAMESON, "Domestic space in the Greek city-state", 104–105; MARTIN P. NILSSON, "Griechische Hausaltäre", 265–270; DAVID M. ROBINSON/WALTER J. GRAHAM, *Excavations at Olynthus VII. The Hellenic house*, 187–190; BRADLEY A. AULT, *The excavations at ancient Halieis*, 2. *The houses*, 75; KATHERINE SWINFORD, *The semi-fixed nature of Greek domestic religion*, 44–47.

³⁹ JAMESON, "Domestic space", 104; ROBINSON/GRAHAM, *Excavations at Olynthus VII*, 186–188 and 322–325; SWINFORD, *Semi-fixed nature*, 45–47.

⁴⁰ It has been suggested that some large and visible altars in the houses in Olynthos that were equipped with dining rooms are perhaps to be taken as these houses having a more communal function than a purely domestic one, see JANETT MORGAN, *The Classical Greek house*, 154–155; FOXHALL, "House clearance".

zionale in Tarquinia depicts a man libating at an altar next to a column, which may imply a setting in the courtyard of a private house but also in a sanctuary (Fig. 1).⁴¹ On a second cup, now in Harvard, we see a woman holding a phiale while standing next to an altar and behind her is a door (Fig. 2).⁴² Is this the door leading to the courtyard or the entrance to the house or is it the gate to a *temenos*, thereby locating the woman in a sanctuary? A more private setting is suggested by a vase where a woman stands next to an altar and



Fig. 3.



Fig. 4.

behind her is seen a chair or a couch covered by a striped pillow or mattress (Fig. 3).⁴³ The presence of this type of furniture could refer to the interior of a private house, but chairs and couches were also used in the performance of *theoxenia* ceremonies where the deity was invited as a guest of honour and presented with a table laden with food offerings as well as a comfortable couch or a chair to recline on or sit it.⁴⁴ As final example we can take a cup showing a woman dressed in a chiton and himation in front of an altar with a chair with a cushion and a door behind her (Fig. 4).⁴⁵ We are here confronted with the same difficulties of interpretation as to where the scene is set – at home or in a sanctuary. This woman holds a staff or a sceptre and makes no gesture indicating a sacrifice which could imply that she is no ordinary mortal woman but rather a mythological or divine figure.

These examples, to which a number of others could be added, bring out the ambiguity of the altar representations on the vase-paintings as to the meaning of the altar for the location of the activity shown. The iconography combines elements that could be read as sacrifices taking place at home, such as columns, doors and furniture, but the same

⁴¹ Tarquinia, Museo Nazionale Tarquinese RC1918, Beazley Archive, no. 203880. See also a cup showing a draped youth in front of an altar, behind him is a column and an object which might be a laver, Florence, Museo Archaeologico Etrusco 17B33, Beazley Archive, no. 204264.

⁴² Cambridge, MA, Arthur M. Sackler Museum 1927.155, Harvard, Beazley Archive, no. 209939. Cf. Princeton, Art Museum, Princeton University 33.34, Beazley Archive, no. 205279.

⁴³ Rome, Villa Giulia, no number, Beazley Archive, no. 204058.

⁴⁴ For *theoxenia*, see MICHAEL JAMESON, "Theoxenia".

⁴⁵ Adria, Museo Archaeologico Nazionale 22194, Beazley Archive, no. 204219.

features could also point to a sanctuary setting.⁴⁶ However, the fact that private houses, at least not in Athens, rarely or ever were equipped with elaborate stone altars resembling those found in the images should be kept in mind. It should be remembered that the vase-paintings do not constitute direct representations with a documentary purpose of ancient scenery, be it private or public, but rather reflect the notions or ideas of a particular location.⁴⁷ Furthermore, none of the ritual actions shown involve animal victims, only libations.⁴⁸

If the written, archaeological and iconographical evidence is considered, there seems to be little support for animal sacrifice having been performed at home on a regular basis, although there is no indication of there being any religious prohibitions against such activities in domestic settings. It may simply be that animal sacrifice was considered as too messy to take place in the courtyard within the house, though it is of course possible that after the killing and butchering had been done, the courtyard was cleaned. A more pertinent argument against animal sacrifice frequently being performed at home is its importance as a ritual to be seen and experienced. Within the enclosed space of a private house, and we know that Greek houses were facing inwards, only a select few would witness the ritual.⁴⁹ In a sanctuary, on the other hand, the sacrifice would be visible by all and sundry, providing prestige and symbolic capital for the individual or family sacrificing.⁵⁰

The literary texts give evidence for private animal sacrifices being performed in public sanctuaries, for example in Menander, where Sostratos invites friends to share in the family's sacrifice taking place at a cave of the Nymphs.⁵¹ Inscriptions make clear that private individuals could sacrifice in a sanctuary, even without the assistance of the priest.⁵² This understanding of animal sacrifice as an activity usually set in a sanctuary instead of in a private setting is brought out by an interesting passage found in Xenophon's *Memorabilia*. Here, the piety of Sokrates is described and he is said to sacrifice (*thyein*) constantly, both at home and on the public altars of the city (ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν).⁵³ This

⁴⁶ For the interpretation of altars on Attic vases, see GUNNEL EKROTH, "Why (not) paint an altar?", 89–114; on the altar's relation to other elements, see CLAUDE BÉRARD/JEAN-LOUIS DURAND, "Entering the imagery", 31–34.

⁴⁷ On this important methodological point, see e.g. PAULINE SCHMITT PANTEL/FRANÇOISE THELAMON, "Image et histoire: illustration ou document", 9–20; BÉRARD/DURAND, "Entering the imagery", 23–37; CHRISTIANE SOURVINOU-INWOOD, *Reading' Greek culture*, esp. 4–23; SIAN LEWIS, *The Athenian woman*, 1–12.

⁴⁸ On libations as an iconographic abbreviation of a more elaborate ritual involving animal sacrifice, see EKROTH, "Why (not) paint an altar?", 95–96.

⁴⁹ The exception would be rituals directed towards the divinities of the house, such as Zeus Ktesios, who was worshipped in the form of a jar kept in the storage facilities, see JAILLARD, "«Images» des dieux". On the archaeology and layout of the Greek house, see ROBINSON/GRAHAM, *Excavations at Olynthus VII*; JAMESON, "Domestic space", 92–113; LISA C. NEVETT, *House and society in the ancient Greek world*; NICHOLAS CAHILL, *Household and city organization at Olynthus*; MORGAN, *The Classical Greek house*.

⁵⁰ For examples of household versions of civic rituals and cults, see CHRISTOPHER A. FARAONE, "Household religion in ancient Greece", 213–217; cf. the contribution of NORBERT ZIMMERMANN, "Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit" in this publication, 1615–1632. The sacredness of the *temenos* as the space of the gods could also have been important as this was after all a location where the gods would be present or at least be approachable and a sacrifice in a sanctuary may have been seen as more efficient than at home.

⁵¹ Men. *Dys.* 560; cf. Dikaiopolis' sacrifice at his private version of the rural Dionysia, Ar. *Ach.* 245–262.

⁵² For example at the 4th-century-B.C. cult of Amphiaraos at Oropos, see PETER J. RHODES/ROBIN OSBORNE, *Greek historical inscriptions 404–323 BC*, 128–131, no. 27.

⁵³ Xen. *Mem.* 1.1.2.

may suggest a distinction not only between two different locations but also between the contents of sacrifices at home and those in public sanctuaries, and perhaps only the latter involved larger animal victims and made use of built up, fixed altars. Likewise Plato in the *Laws* dislikes religion taking too much room in the private sphere; shrines, altars and sacrifices were not to be found in domestic settings but to be a public concern in order to assure the proper conduct towards the gods.⁵⁴

5. Sacred Meals at Home

Should the lack or at least the infrequency of animal sacrifice at home lead us to conclude that dining outside sanctuaries was devoid of ritual connotations? Were there no sacred meals in the *oikos*? If we consider the location, a private house, the sacredness of a domestic setting is more difficult to define than that of a sanctuary, as its religious boundaries are less discernible than those of a cult-place. Still, Greek houses were protected by a number of deities, foremost Apollon Aigyeus, Hekate and Hermes, present in some form at the entrance and worshipped either as statues or statuettes, pillars or altars.⁵⁵ Inside the house, Zeus Ktesios, linked to the storage of goods and the supplies of the family, was venerated in the form of a jar.⁵⁶ Zeus Herkeios belonged in the courtyard where he had an altar according to Homer (e.g. *Od.* 22.334–335), but as pointed out earlier, it is far from certain that all private houses in the Archaic, Classical and Hellenistic periods had such fixed installations.⁵⁷ Finally, the hearth, identified with the goddess Hestia, constituted an important cult focus of the house.⁵⁸

Some scholars have claimed that the entire house could be regarded as a sacred precinct.⁵⁹ Recent work on private houses has emphasized the polyvalent use of Greek domestic space and the movability of objects and furnishing depending on the time of day and the people present.⁶⁰ Just as there was no fixed women's quarter, the *gynaikonitis* was where the women were presently working, ritual space could be temporarily created within the domestic sphere by different actions such as sacrifices and offerings, making

⁵⁴ Pl. *Leg.* 910b–d; see further the discussion of this passage in FARAONE, "Household religion", 218–219.

⁵⁵ The gods of the Greek house are known from literary sources though not identified in the archaeological record, see ROBERT PARKER, *Polytheism and society at Athens*, 9–23; MARTIN P. NILSSON, "Roman and Greek domestic cult", 271–285. The statues or rather statuettes may have been manufactured of perishable material such as wood, see JAMESON, "Domestic space", 104–105; CHRISTOPHER FARAONE, *Talismans and Trojan horses*, 8–10.

⁵⁶ JAILLARD, "«Images» des dieux"; SJÖVALL, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, 53–74; MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 402–406; DEBORAH BOEDEKER, "Family matters: domestic religion in Classical Greece", 230–231 and 233–234.

⁵⁷ JAMESON, "Domestic space", 105; SJÖVALL, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, 7–48; NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 403; BOEDEKER, "Family matters", 231–234. In the Doric settlement at Thera, ca 40 movable stone altars have been found in private houses, some dedicated to Zeus Ktesios, Zeus Soter or Hestia, see BRULÉ, "«La cité est la somme des maisons»", 39, n. 45.

⁵⁸ For Hestia, JAMESON, *Offering at meals*, 177–197; JEAN-PIERRE VERNANT, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", 381–422; REINHOLD MERKELBACH, "Der Kult der Hestia im Prytaneion der griechischen Städte"; MIKA KAJAVA, "Hestia: hearth, goddess, and cult"; HAIGANUCH SARIAN, "Hestia", 407–412; NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 337–338.

⁵⁹ JAMESON, "Domestic space", 105.

⁶⁰ SWINFORD, *Semi-fixed nature*; BARBARA TSAKIRGIS, "Fire and smoke: hearths, braziers and chimneys in the Greek house", 225–231; JANETT MORGAN, "Space and the notion of final frontier"; MORGAN, *The Classical Greek house*.

use of portable altars or hearths of the kind we know from the archaeological record.⁶¹ Domestic dining in a sacred space was therefore definitely a possibility, though this setting was constructed when the need arose.

Though most meals at home did not follow upon an sacrifice of an animal, either in a sanctuary or less often in a private house, domestic meals were nevertheless framed by rituals, both libations and offerings of food, at the beginning as well as at the end. This is a different aspect of the sacredness of food consumption, focusing on the meal itself and the eating of the prepared food, independently of what had happened before, that is, if the meal was following directly upon an animal sacrifice to a divinity.

The evidence for such meal offerings is not extensive but clear and we have to consider what was offered, when and to whom.⁶² Theophrastos, quoted by Porphyrios, states that at each daily meal, whatever it consisted of, everyone makes a small offering of what is to be consumed before they start eating, and that even though this offering is a small one, it brings with it the greatest honour, τιμή.⁶³ The verb used is ἀπάρχεσθαι, showing that this ritual is an *aparchê*, an offering made of a small part to the gods in order for the rest to be available to men.⁶⁴ Hesiod warns that one should not eat from pots from which nothing has been dedicated (*OD* 748–749), presumably also referring to such initial food offerings before a meal.⁶⁵ Plutarch elaborates this passage, praising Hesiod for his advice that you are not take any food, σίτον ἢ ὄψον, from the vessels set on the table from which no portion had been offered.⁶⁶ In a fragment, Plutarch also remarks on the same lines from Hesiod that this daily sacrifice of some of food rendered all the rest that was to be eaten holy.⁶⁷ However, the ritual referred to in this passage, as well as its meaning, are not entirely clear, as the text continues to say that this ritual was part of the ceremonies where a table was spread for a god and the worshippers made an offering from it and then dined, a context that suggests more of a *theoxenia* setting than a regular, domestic meal.⁶⁸

Plutarch further commends Hesiod for ordering that first-fruits, *aparchai*, are to be given to the fire, as a reward for the service it did in preparing the food.⁶⁹ Such burning of a small portion of the food is found in the *Iliad* as well, when Odysseus visits the sulking Achilles in his tent.⁷⁰ After killing a fat hog and grilling the meat, Achilles asks Patroklos to sacrifice to the gods, which he does by throwing *thyelai* into the fire, a term referring to pieces of the grilled meat set aside to be offered to the gods.⁷¹ Similarly, in the *Odyssey*, at the sacrifice conducted by the pig herder Eumaios at his house when receiving Odysseus

⁶¹ CAHILL, *Household and city organization*, 87–88; JANETT MORGAN, “Women, religion, and the home”, 297–310; TSAKIRGIS, “Fire and smoke”, 228–229; JAMESON, “Domestic space”, 10.

⁶² The most extensive study of the evidence is MICHAEL JAMESON’s unpublished thesis, *Offering at meals*; see also JIM, *Sharing with the gods*, esp. 117–129.

⁶³ Porph. *De abst.* 2.20.1.

⁶⁴ On the meaning and nature of *aparchê*, see JAMESON, *Offering at meals*; JIM, *Sharing with the gods*; HANS BEER, *Aparchê und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften*, 8–53.

⁶⁵ For the interpretation of this passage, see also JAMESON, *Offering at meals*, 143–151.

⁶⁶ Plut. *Quaest. conv.* 703D.

⁶⁷ Plut. frg. 95 (Sandbach).

⁶⁸ The understanding of the text is complicated by the fact that the fragment is preserved in Proclus’ philosophical commentary on Hesiod’s *Work and Days*, see JIM, *Sharing with the gods*, 126–127; JAMESON, *Offering at meals*, 167–169.

⁶⁹ Plut. *Quaest. conv.* 703D.

⁷⁰ Hom. *Il.* 9.206–220, esp. 218–220.

⁷¹ On the meaning of *thyelai*, see CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire*, 69 and 121–122.

in disguise, a small share of Eumaios' grilled meat portion, called *argmata*, is thrown into the fire for the eternal gods before the meal can begin, while portions of cooked meat have previously been set aside for the Nymphs and Hermes.⁷²

These examples indicate that a part of what was about to be eaten was to be offered to the gods before the meal could begin.⁷³ We are rarely told precisely what was sacrificed, but when more details are provided, meat seems to be the preferred item, though the Homeric examples need to be handled with some care, as the epic heroes hardly ever ate anything but grilled meat.⁷⁴ In some contexts, a drink offering may have sufficed, as the *Homeric hymn to Hestia* states that no banquet was to be held without a libation of wine to Hestia, both at the beginning and at the end.⁷⁵ Also the symposium, the wine drinking that followed after the *deipnon*, the meal where food was eaten, was framed by libations to Zeus Soter and the heroes or other deities linked to happiness, prosperity and festivity.⁷⁶ The archaeological evidence can complement and clarify the texts as to what was offered. An example of such pre-dinner offerings, though not in a domestic context, might be recognized in hearths of the Classical-Hellenistic dining room (so-called Temple C) of the Greek sanctuary at Kommos on Crete, which have yielded bones of cattle, sheep, goat and pig as well as fish bones, molluscs and even egg-shells.⁷⁷ Perhaps a representative sample of the menu consumed by honorary guests in this *hestiatorion* was thrown into the fire before the meal began.

Neither Theophrastos nor Hesiod names any particular deity as a recipient of these food offerings, while Homer speaks of meat burnt for the eternal gods and a plate of food being set aside for the Nymphs and Hermes. The latter consists of an entire portion of the same size as those given to the other diners, not a small share of what is to be eaten, and must be considered as a different kind of ritual, rather being an early instance of a *theoxenia*, where the deity is treated as the guest of honour.⁷⁸ Most scholars find that such pre-dinner offerings of a small share of the the food on the table must have been directed to Hestia, the goddess of the household hearth, which seems like a plausible conclusion considering that they are thrown into the fire as the means of sacrifice.⁷⁹ According to the *Homeric hymn to Hestia*, a libation to this goddess was to initiate and close any feast, and although no food offerings are mentioned in this particular passage, the liquids could

⁷² Hom. *Od.* 14.434–436 and 446–448. This ritual has yielded intense discussion among scholars, see EKROTH, “Meat for the gods”, 19–21.

⁷³ A different but related practice was idea that food scraps which fell on the ground were not to be picked and eaten but remain there or taken away to be burnt since they belonged to the dead, see MAGALI BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, 64–69, on the *asarotos oikos*, “the unswept ground”; cf. HERBERT MISCHKOWSKI, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, 1–10 and 28–31; ROBIN NADEAU, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, 169–170.

⁷⁴ On food consumption in Homer, see MALCOLM HEATH, “Do heroes eat fish?”, 342–352.

⁷⁵ *Hom. Hymn. Vest.* (29) 4–6; cf. JAMESON, *Offering at meals*, 172–176.

⁷⁶ MARTIN P. NILSSON, “Die Götter des Symposions”, 439–441; SJÖVALL, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, 86–90; MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, 99–111; FIONA HOBDEN, “Enter the divine: sympotic performance and religious experience”, 37–57; NADEAU, *Les manières de table*, 170–179.

⁷⁷ JOSEPH SHAW, “Ritual and development in the Greek sanctuary”, 684–685; DAVID S. REESE/DEBORAH RUSCILLO, “The mammal remains”, 431–432, Table 6.1 (hearths), 434–435, Table 6.1 (Altar C) and 447–449, Table 6.2 (burnt faunal remains). There is a distinct difference between the bone material from the hearths and from the altar in front of the building.

⁷⁸ On the contents of this ritual, see JAMESON, “*Theoxenia*”; EKROTH, “Meat for the gods”.

⁷⁹ NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 337–338.

have been poured onto the hearth of the house as well.⁸⁰ There was clearly a tradition of Hestia being a divinity which was to be honoured before all the other gods and Pindar speaks of this goddess as being worshipped with libations and sacrificial smoke, *knise*, first of the gods.⁸¹ Aristophanes in the *Birds* begins the list of avian deities who will receive sacrifices with Hestia of the birds and the kite who presides of the hearth, followed by all the Olympian gods and goddess birds.⁸² The importance of Hestia for the introduction of a meal is further evident from the saying “to begin with Hestia”, ἀφ’ ἑστίας ἄρχεσθαι, an expression indicating a start from the right direction.⁸³

A meal was thus to begin with an offering to Hestia of some of the food to be consumed, perhaps both solids and liquids, presumably to render it accessible to men but perhaps also to consecrate what was to be eaten in its totality, if we are to follow Plutarch (frg. 95). The imperative question is if *all* meals were ritualised in this way, say as an equivalence to saying Grace, or if this was only a feature of the meals eaten in the *oikos* while meals consumed in sanctuaries following upon a sacrifice were considered as being “sacred enough”.⁸⁴ Our sources give no definitive answer. When Pindar mentions Hestia as being worshipped first of the gods with libations and *knise*, the fatty smoke rising from the altars, this could be taken to suggest a sanctuary context rather than a private one, but the term *knise* could perhaps also refer to the smoke rising from the food burnt in the fire at home.⁸⁵ The *Homeric hymn to Aphrodite* says that Zeus gave Hestia a place in the middle of the house and that she was to receive the richest or rather the fattest portion (*piar*), a wording recalling the *knise* mentioned by Pindar.⁸⁶ But the same text continues to state that Hestia is honored in all temples of the gods and among all mortals as the foremost of the gods, which moves the setting from the private *oikos* to the public sanctuary and suggests the presence of Hestia also at the meals taken in sanctuaries. It does not seem unreasonable that the practice of making food offerings before eating could have applied to meals in sanctuaries following sacrifices to other gods as well. In this respect Hestia is not the recipient of the sacrifice, be it an animal or other gifts, she is rather the deity of the actual meal.

⁸⁰ *Hom. Hymn. Vest.* (29) 4–6.

⁸¹ Pind. *Nem.* 11.1–9.

⁸² *Ar. Av.* 865–866.

⁸³ *Pl. Crat.* 401a; *Pl. Euthyphro* 3a; NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 338.

⁸⁴ Cf. JAMESON, *Offering at meals, who suggests that aparchai* at meals were more frequent on more official occasions. On the “inherent” sacrality of all Greek meals though with nuances according to the context where they took place, see SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 6–8; cf. CLEMENS LEONHARD/BENEDIKT ECKHARDT, “Mahl”, 1016–1017. We have to remember that not all of the members of a Greek household ate together, see PARKER, *Polytheism and society*, 13. There is likely to have been a distinction between various kinds of meals at home, women and children vs. men entertaining in the *andron*. For the rarity of vase-paintings showing women eating, see LEWIS, *Athenian woman*, 150–152.

⁸⁵ Pind. *Nem.* 11.1–9.

⁸⁶ *Hom. Hymn. Ven.* (5) 21–30. At Olympia, the Eleans sacrifice first to Hestia and then to Olympian Zeus on the altar inside his temple, see Paus. 5.14.4. Cf. MERKELBACH, “Der Kult der Hestia”, 83–84.

6. Hestia and the ritual use of the hearth

That the sacrifices initiating and closing meals were directed to Hestia is not surprising, as she really is the physical hearth of the house as well as a separate goddess.⁸⁷ The *Homeric hymn to Aphrodite* (21–30) explains that Hestia rejected marriage and swore to remain a virgin and that Zeus instead honored her by giving her a place in the middle of the house. Her importance for the family and the domestic sphere is also evident from the rituals centering on the hearth when new members were accepted into the household, be it newborns, brides or slaves.⁸⁸

But how was the hearth used for rituals and how does this usage compare to the preparation of food? It has been suggested that the hearth of the house, the *hestia*, was not automatically used for cooking, but associated with cults performed within the family.⁸⁹ Food was rather prepared on an *eschara*, a term which can be translated as the place for the fire, a hearth or a brazier.⁹⁰ Still, such a cooking hearth could be used for ritual purposes as well, as in the *Odyssey* (14.420) where Eumaios the swine herder kills a pig near the *eschara* and then uses this fire both for the sacrifice and the preparation of the meat. The terminology of Greek fire installations is far from fixed and there is a clear degree of overlap in the use of the terms *eschara* and *hestia*. Interestingly a similar overlap can be noted in the material record of the Greek house, where braziers and small portable altars seem to have been used interchangeably as well as in combination to fulfil both ritual and culinary needs.⁹¹ We should recall that such “altar-hearths”, the type of sacrificial installations which have been found in Greek domestic settings at Olynthos for example, would be particularly suitable for the kind of offerings at the beginning of meals where a only small share of food was burnt or a libation made.

The question if the hearth of the house used for rituals was also used for cooking is interesting as it reveals the complex notions surrounding the use of fire for religious as well as practical purposes, two areas which need not exclude each other. A comparison can be made with the fire used at a *thysia* sacrifice located on top of an altar in a sanctuary and the fire used for cooking the meat after the conclusion of the ritual. Altars in sanctuaries do not seem to have been used for the preparation of the meal concluding the sacrifice which was eaten by the worshippers.⁹² In the altar fire, the god’s portion was burnt, usually only consisting of bones. The *splanchna*, the edible intestines, were grilled in the altar fire, but these parts could also be given to the gods and the smoke from the grilling rose to the sky and mingled with the smoke from the burning of the bones which constituted

⁸⁷ On the perception and role of Hestia, see SARIAN, “Hestia”, 407–412; JAMESON, *Offering at meals*, 177–197; VERNANT, “Hestia-Hermès”; MERKELBACH, “Der Kult der Hestia”; MORGAN, *The Classical Greek house*, 152.

⁸⁸ NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 78–79 and 337–338; PARKER, *Polytheism and society*, 13–14; FRANÇOISE GHERCHANOC, *L’oikos en fête*, 35–43 and 67–73.

⁸⁹ MORGAN, *Classical Greek house*, 152.

⁹⁰ For the meaning of the term *eschara*, see EKROTH, *Sacrificial rituals*, 25–59.

⁹¹ SWINFORD, *Semi-fixed nature*, 45–47; TSAKIRGIS, “Fire and smoke”; FOXHALL, “House clearance”.

⁹² Contra Nilsson who explains the long altars with many worshippers using them to grill their meat. Most meat was not grilled but boiled, see EKROTH, “Meat in ancient Greece”, 266–268; EKROTH, “Meat, man and god”, 274–276.

the gods' definite portion from the animal victim.⁹³ The cooking fire, on the other hand, is to be perceived as a different kind of fire, located away from the altar.

7. Communal meals and the role of Hestia

The final theme to touch upon concerns the communal aspect of ancient Greek meals, which was paramount, whether they took place in a sanctuary or at home.⁹⁴ At sacrifices in sanctuaries, who could participate and especially who would be given meat was regulated in sacred laws and sacrificial calendars, and the distribution of the meat worked as an intricate way of marking who belonged and who was an outsider, as well as for establishing hierarchies and distinctions in status between the participants.⁹⁵ But the handling of meat and its consumption at a meal was also a means for connecting gods and men and enabling communication between the two parties. At a *thysia* sacrifice the Greek gods were not perceived as eating the animal, instead they enjoyed the offerings through the fat smoke rising from the altar.⁹⁶ Still, this ritual was often complemented by gifts of meat. The gods could be offered raw parts of the animal victim on a table next to the altar, *trapezomata*, or they could be invited as guests of honour and be offered a couch to recline on and a table laden with different kinds of food and drink, a ritual called *theoxenia*.⁹⁷ Neither the *trapezomata* nor the *theoxenia* were meant to satisfy a divine hunger (contrary to the food offered to Mesopotamian gods, for example); what the gods received was the honour, τιμή, of being given the choice cuts of meat and being the foremost guest. These rituals can be seen as a means for bringing the gods closer to the human worshippers and are to be understood within the ancient Greek tradition that in the distant past gods and men ate together at the same table and of the same kinds of food, that is, had a true commensality, a behaviour which changed through a number of transgressions on the mortal side.⁹⁸

To use ritual to establish who belonged to a group or a community, in particular by the right to be present at a sacrifice and receive a share of the victim's meat, was an important aspect of public animal sacrifice. The meal following such sacrifices constituted a strong marker of this sense of communal belonging, but also meals in general, whether

⁹³ There seems to be no vase-paintings showing altars used for the cooking of meat, only the grilling of *splanchna*. On the *bomolochoi* who stole the god's portion before it had been consumed by the fire or other offerings (cakes) deposited on the altar, see BERTHIAUME, *Les rôles du mágeiros*, 90–91; FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX, "Le *bomolochia*: autour de l'embuscade à l'autel", 29–50.

⁹⁴ Eating alone is a classic Greek marker for the "other", for example those outside the bounds of civilized society as the Cyclops in the *Odyssey*. Even Orestes, polluted from having killed his mother, is integrated into the dining community of Athens though given a separate table and wine jar to prevent the pollution from spreading.

⁹⁵ VERNANT, "At man's table"; MARCEL DETIENNE, "Culinary practices and the spirit of sacrifice"; ROSIVACH, *The system of public sacrifice*; EKROTH, "Meat, man and god".

⁹⁶ On the nature of Greek gods, see JEAN-PIERRE VERNANT, "Mortals and immortals: the body of the divine", 27–49.

⁹⁷ On *trapezomata* and *theoxenia*, see JAMESON, "*Theoxenia*"; EKROTH, "Meat for the gods", 15–41.

⁹⁸ For the interpretation of *theoxenia*, see LOUISE BRUIT, "Les dieux aux festin des mortels", 17 and 21; JAMESON, "*Theoxenia*", 53–57; LOUISE BRUIT-ZAIDMAN, "Offrandes et nourritures", 41–42; EKROTH, "Burnt, cooked or raw"; EKROTH, "Meat for the gods", 38–40. For the iconographic evidence, see VAN STRATEN, *Hiera kalá*, 98–100; LOUISE BRUIT/FRANÇOIS LISSARRAGUE, "Théoxénies", 225–229; FRANÇOIS LISSARRAGUE, "Présence de l'invisible", 19–24.

set at a sanctuary or at home displayed communal aspects or qualities though in a different manner than the presence at sacrifices and reception of meat portions. Hestia here seems to have played a particular role, which deserves more study. Her importance for the creation of a group, or rather marking who belongs to a particular group, is evident from the Greek expression “To sacrifice to Hestia” – Ἑστία θύειν, which referred to a sacrifice from which nothing was to be carried away, that is, everything remained within the select group and was presumably consumed by its members, as a contrast to sacrifices to other gods from which the meat usually could be taken home or even sold.⁹⁹ There was clearly a tradition of sacrifices to Hestia not resulting in anything to eat for those outside this inner circle and to comment that “someone was sacrificing to Hestia” implied that one would not be invited to share the meal. This uniting factor of Hestia may have been an aspect of all meals, even those taking place in sanctuaries after sacrifices, as a small offering to this goddess of what was to be eaten apparently initiated each occasion when food was to be consumed. However, this kind of ritual was perhaps especially prominent and important for meals at home, as Hestia had a particular role in the domestic sphere in the sense of being the household hearth.

But this aspect of Hestia as defining a group or community was present in the Greek world in another context where dining was of prime importance, the Prytaneion, the building where the holders of public office administrating the city, the *prytaneis*, met and carried out their duties, and dined together. This building housed the official state hearth, the *koine hestia*, with a fire that was never to go out, and which was the symbolic center of the city.¹⁰⁰ In fact, the communal dining of the magistrates in the Prytaneion was the prime indication of their particular status and importance. At Athens, the city for which we have the most abundant information, Demosthenes speaks of the *prytaneis* as united through their collective sacrificing, eating and libating, while Aischines talks about the “table of the state”, ἡ δημοσία τράπεζα.¹⁰¹

Dining in the Prytaneion clearly had the same select qualities as dining within the family and both seem to have been guided by the principle of the Hestia-sacrifices that marked the exclusivity of those eating together to an even greater degree than what at the meals in sanctuaries normally did.¹⁰² The selection of the participants at sacrifices at sanctuaries concerned who could be present at the ritual and who would receive meat from the victims rather than the participation in a specific meal, and the diners in most cases could choose whether to eat in the sanctuary or at home. The notions surrounding Hestia concern more specifically who could participate in the meal, that is, who would be invited to sit or recline at the table, a perception echoed in Aischines’ “table of the state”.

⁹⁹ Zenob. 4.44; Diogen. 2.40; cf. PARKER, *Polytheism and society*, 14; VERNANT, “Hestia-Hermès”, 397–398. For the prohibition on taking meat out of a sanctuary, designated as *ou phora*, see EKROTH, *Sacrificial rituals*, 313–325; SCULLION, “Olympian and chthonian”, 75–119; SCULLION, “Heroic and chthonian sacrifice”, 163–171.

¹⁰⁰ On the prytaneion, see STEPHEN G. MILLER, *The prytaneion. Its function and architectural form*; SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 93–97 and 145–177; MERKELBACH, “Der Kult der Hestia”, 79–86; JAMESON, *Offering at meals*, 186–187.

¹⁰¹ Dem. *De falsa leg.* 189–190; Aeschin. *De falsa leg.* 22. In Athens the dining took place in the Tholos while the Prytaneion was located elsewhere, see MILLER, *The prytaneion*, 38–66; GEOFFREY C. R. SCHMALZ, “The Athenian Prytaneion discovered?”.

¹⁰² On the likeness of the *koine hestia* and the hearth of a private house as to function and symbolism, see SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 94–95.

A meal initiated by a sacrifice to Hestia seems to have made the rest of the food available for human consumption and perhaps even rendered it sacred, but such rituals also seem to have marked this dining event as being undertaken by a select group of participants. When located in the house or in the Prytaneion these meals were eaten by a closed group turning towards the inside, literally towards the hearth, so to speak. However, outsiders could be invited into this dining community, as a particular mark of honor. In the public sphere, and here we are best informed of the situation in Athens, the right to eat for life, *sitesis*, in the Tholos (the Prytanikon) where the meals of the *prytaneis* took place, was one greatest honours a citizen could be granted.¹⁰³ Citizens and even foreigners could be invited to singular meals called *deipna* for the former and *xenia* for the latter.¹⁰⁴ But also at a private house, a guest could be included in the meal by invitation and the hospitality towards the stranger, *xenia*, was sacred.¹⁰⁵ Linked to this notion of *xenia* was the belief that gods or heroes in disguise could drop in on people at home and reward or punish them in accordance with the treatment they received, adding an extra dimension to the ritual aspects of the meal.¹⁰⁶

8. Concluding remarks

Were all meals sacred in ancient Greece? The answer to this question depends on how we define “sacred” and what components we regard as marking or contributing to creating sacrality. The sacredness of a meal in a sanctuary following an animal sacrifice to a god was not expressed in the same way as that of a meal at home. Likewise, the communal belonging together of those participating was not the same. The importance of animal sacrifice followed by meals is indisputable in Greek religion, but although most or at least an important share of the meat consumed came from animals sacrificed to gods, all meat eaten did not have a sacrificial origin. Still, meat consumed in sanctuaries was probably regarded as “sacred” after being cooked and distributed to those entitled to a share.

The sacrality of meals in domestic settings is a complex issue. Animal sacrifice could have been performed at home but the evidence suggests that this was never a frequent practice. On the other hand, the meal was framed by offerings of food, by taking a small part of what was to be eaten and burning it in the fire, usually the hearth of the house. This practice probably also initiated meals taken in sanctuaries after animal sacrifices had been performed. The importance of the goddess Hestia for sacralising the meal itself

¹⁰³ The others were *proedria* and the right to erect a statue. For the council building and the Tholos/Prytanikon, see HOMER A. THOMPSON/RICHARD E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora* XIV, 25–38 and 41–46, for the Prytaneion, 46–47. For the testimonia, see RICHARD E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora* III, 128–137 (Bouleuterion), 166–174 (Prytaneion) and 179–184 (Tholos). On the *sitesis*, see WYCHERLEY, *Athenian Agora* III, 173–174; SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 145–177.

¹⁰⁴ For the evidence, see SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 96 and 155–168.

¹⁰⁵ SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 40–41 and 54–57; NADEAU, *Les manières de table*, 206–211. The importance of Hestia and the hearth for the integration of someone is indicated by supplicants seeking protection at the hearth of the house, see PARKER, *Polytheism and society*, 14; VERNANT, “Hestia-Hermès”, 398.

¹⁰⁶ SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 93–95. For deities visiting mortals at home, see also ANJA BETTENWORTH, “Die Begegnung von Gott und Mensch beim Mahl im Bibeleps des Sedulius” in this publication, 1555–1588. One wonders if the miniature furniture in Greek houses could have been used for staging *theoxenia* ceremonies at home, see e.g. a 5 cm long bed made of lead from New Halos (STEVEN HIJMANS, “The metal finds”, 131, fig. 3.37: M85).

seems indisputable and at some meals, at home or in the Prytaneion, Hestia served to emphasis to closeness and selectiveness of the group that ate together.

Sacrifice and meal have by tradition within scholarship been taken as closely connected and that is certainly correct. Still, the communal sense created by these two kinds of activities was not identical. Animal sacrifice, serving as a means for communication between men and gods, invited and included a wider group of participants who would also be entitled to shares of meat to be eaten in the sanctuary or taken home. The meal itself had a more narrow divine focus, Hestia, and encompassed a more intimate and restricted group that would eat together, allowing access to outsiders only as a particular favour.

Captions

Fig. 1. Tarquinia, Museo Nazionale Tarquiniese RC1918. Attic red-figure cup by the Triptolemos Painter, c. 460 B.C.. Drawing after Beazley Archive, no. 203880.

Fig. 2. Cambridge, MA, Arthur M. Sackler Museum 1927.155, Harvard. Attic red-figure cup by Douris, c. 460 B.C.. Drawing after Beazley Archive, no. 209939.

Fig. 3. Rome, Villa Giulia, no number. Attic red-figure cup by the Brygos Painter, c. 480 B.C.. Drawing after Beazley Archive, no. 204058.

Fig. 4. Adria, Museo Archaeologico Nazionale 22194. Attic red-figure cup by the Painter of Munich 2676, c. 460 B.C.. Drawing after Beazley Archive, no. 204219.

Bibliography

- AULT, BRADLEY A., *The excavations at ancient Halieis, 2. The houses. The organization and use of domestic space*, Bloomington 2005.
- BAILLIOT, MAGALI, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine: archéologie des rituels et des images*, Paris 2010.
- BEER, HANS, *Aparchê und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften*, Würzburg 1914.
- BÉRARD, CLAUDE/DURAND, JEAN-LOUIS, "Entering the imagery", in: CLAUDE BÉRARD (ed.), *A city of images. Iconography and society in ancient Greece*, Princeton 1989, 23–37.
- BERTHIAUME, GUY, *Les rôles du mégéiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (Mnemosyne supplement 70), Leiden 1982.
- BETTENWORTH, ANJA, "Die Begegnung von Gott und Mensch beim Mahl im Bibeleos des Sedulius" in this publication, 1555–1588.
- BOEDEKER, DEBORAH, "Family matters: domestic religion in Classical Greece", in: JOHN P. BODEL/SAUL M. OLYAN (eds.), *Household and family religion in antiquity* (Ancient world: comparative histories), Malden 2008, 229–247.
- BOOKIDIS, NANCY, "Ritual dining at Corinth", in: NANNO MARINATOS/ROBIN HÄGG (eds.), *Greek sanctuaries. New approaches*, London/New York 1993, 45–61.
- BRUIT, LOUISE, "Les dieux aux festin des mortels", in: ANNIE-FRANCE LAURENS (ed.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète* (Annales littéraires de l'Université de Besançon 391. Lire les polythéismes 2 – Centre de recherches d'histoire ancienne 86), Paris 1989, 13–25.
- BRUIT-ZAIDMAN, LOUISE, "Offrandes et nourritures: repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne", in: STELLA GEORGIOUDI/RENÉE KOCH PIETTRE/FRANCIS SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses 124), Turhout 2005, 31–46.
- BRUIT, LOUISE/LISSARRAGUE, FRANÇOIS, "Théoxenies", in: *ThesCRA II*, Los Angeles 2004, 225–229.
- BRULÉ, PIERRE, "«La cité est la somme des maisons» Un commentaire religieux", in: VÉRONIQUE DASEN/MARCEL PIÉRART (eds.), *Idia kai demosiai. Les cadres "privés" et "publics" de la religion grecque antique*.

- Actes du IXe colloque du Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique (CIERGA), tenu à Fribourg du 8 au 10 septembre 2003* (Kernos supplément 15), Liège 2005, 27–53.
- BURKERT, WALTER, *Homo necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley 1983.
- *Greek religion. Archaic and Classical*, Oxford 1985.
- BUTZ, PATRICIA A., “Prohibitory inscriptions, ξένοι, and the influence of the early Greek polis”, in: ROBIN HÄGG (ed.), *The role of religion in the early Greek polis. Proceedings of the Third International Seminar on ancient Greek cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16–18 October 1992* (ActaAth-8°, 14), Stockholm 1996, 75–95.
- CAHILL, NICHOLAS, *Household and city organization at Olynthus*, New Haven 2002.
- COLE, SUSAN G., “Gynaiki ou themis: gender difference in the Greek *leges sacrae*”, in: *Helios* 19 (1992) 104–122.
- COLUMEAU, PHILIPPE, “Sacrifice et viande dans les sanctuaires grecs et chypriotes (VIIe s./Ier s. av. J.-C.) et l’apport de l’habitat de Kassopè”, in: *Pallas* 52 (2000) 147–166.
- CASABONA, JEAN, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l’époque classique* (Publication des annales de la faculté des lettres, Aix-en-Provence, N.S. 56), Aix-en-Provence 1966.
- DETIENNE, MARCEL, “Culinary practices and the spirit of sacrifice”, in: MARCEL DETIENNE/JEAN-PIERRE VERNANT (eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago/London 1989, 1–20.
- DETIENNE, MARCEL/VERNANT, JEAN-PIERRE (eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago/London 1989.
- EKROTH, GUNNEL, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the Early Hellenistic periods* (Kernos supplément 12), Liège 2002.
- “Blood on the altars? On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence”, in: *AK* 48 (2005) 9–29.
- “Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?”, in: *Food & history* 5 (2007) 249–272.
- “Burnt, cooked or raw? Divine and human culinary desires at Greek animal sacrifice”, in: EFTYCHIA STRAVRIANOPOULOU/AXEL MICHAELS/CLAUS AMBOS (eds.), *Transformations in sacrificial practices. From antiquity to modern times. Proceedings of an International colloquium, Heidelberg, 12–14, July 2006* (Performances, 15), Berlin 2008, 87–111.
- “Meat, man and god. On the division of the animal victim at Greek sacrifices”, in: ANGELOS MATTHAIUO/IRENE POLINSKAYA (eds.), Μικρός ιερομνήμην. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson, Athens 2008, 259–290.
- “Thighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms”, in: PIERRE BRULÉ (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)* (Kernos supplément 21), Liège 2009, 124–151.
- “Why (not) paint an altar? A study of where, when and why altars appear on Attic red-figure vases”, in: VINNIE NORSKOV/LISE HANNESSTAD/CORNELIA ISLER-KERÉNYI/SIAN LEWIS (eds.) *The world of Greek vases* (Analecta Romana, supplement 41), Rome 2009, 89–114.
- “Meat for the gods”, in: VINCIANE PIRENNE-DELFORGE/FRANCESCA PRESCENDI (eds.), «Nourrir les dieux?» Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen «FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine» (Université de Liège, 23–24 octobre 2009) (Kernos, supplément 26), Liège 2011, 15–41.
- EKROTH, GUNNEL/WALLENSTEN, JENNY (eds.), *Bones, behaviour and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond* (ActaAth-4°, 55), Stockholm 2013.
- FARAONE, CHRISTOPHER A., *Talismans and Trojan horses. Guardian statues in ancient Greek myth and ritual*, New York/Oxford 1992.
- “Molten wax, spilt wine and mutilated animals: sympathetic magic in the Near Eastern and early Greek oath ceremonies”, in: *JHS* 113 (1993) 60–80.
- “Household religion in ancient Greece”, in: JOHN P. BODEL/SAUL M. OLYAN (eds.), *Household and family religion in antiquity* (Ancient world: comparative histories), Malden 2008, 210–228.
- FORSTENPOINTNER, GERHARD/HOFER, MARTIN, “Geschöpfe des Pan –Archäozoologische Befunde zu Faunistik und Haustierhaltung im hellenistischen Arkadien”, in: VERONIKA MITSOPOULOS-LEON/CHRISTA SCHAUER (eds.), *Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposions anlässlich der Feier “100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen”, Athen 5.3–7.3 1998* (Österreichischen archäologischen Institut in Wien, Sonderschriften 38), Wien 2001, 169–179.

- FOXHALL, LIN, "House clearance: unpacking the 'kitchen' in Classical Greece", in: RUTH WESTGATE/NICK FISHER/JAMES WHITLEY (eds.), *Building communities: house, settlement and society in the Aegean and beyond. Proceedings of a conference held at Cardiff University, 17–21 April 2001* (British School at Athens Studies 15), Athens 2007, 233–242.
- FRIEDL, HERMANN, *Tierknochenfunde aus Kassope/Griechenland* (4.-1. Jh. v. Chr.), Diss, München 1984.
- FRONTISI-DUCROUX, FRANÇOISE, "La bomolochia: autour de l'embuscade à l'autel", in: *Recherches sur les cultes grecs et l'occident 2* (Cahiers du Centre Jean Bérard 9), Napels 1984, 29–50.
- GEBAUER, JÖRG, *Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schartz- und rotfigurigen Vasen* (Eikon 7), Münster 2002.
- GHERCHANOC, FRANÇOISE, *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne* (Histoire ancienne et médiévale 111; Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne), Paris 2012.
- GOLDSTEIN, MICHAEL S., *The setting of the ritual meal in Greek sanctuaries 600–300 BC*, Dissertation, University of California, Berkeley 1978.
- HEATH, MALCOLM, "Do heroes eat fish? Athenaeus on the Homeric lifestyle", in: DAVID BRAUND/JOHN WILKINS (eds.), *Athenaeus and his world. Reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, 342–352.
- HIJMANS, STEVEN, "The metal finds", in: H. REINDER REINDERS/WIETSKE PRUMMEL (eds.), *Housing in New Halos. A Hellenistic town in Thessaly, Greece*, Lisse 2003, 123–137.
- HOBDEN, FIONA, "Enter the divine: sympotic performance and religious experience", in: ANDRÉ P.M.H. LARDINOIS/JOSINE H. BLOK/MARC G. M. VAN DER POEL (eds.) *Sacred words: orality, literacy, and religion* (Orality and literacy in the ancient world 8), Leiden 2011, 37–57.
- ISENBERG, MEYER WILLIAM, "The sale of sacrificial meat", in: *CPhil* 70 (1975) 271–273.
- JAILLARD, DOMINIQUE, "«Images» des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques", *MÉFRA* 116 (2004) 871–893.
- JAMESON, MICHAEL H., *Offerings at meals: its place in Greek sacrifice*, PhD diss, University of Chicago 1949.
- "Domestic space in the Greek city-state", in: SUSAN KENT (ed.), *Domestic architecture and the use of space. An interdisciplinary cross-cultural study* (New directions in archaeology), Cambridge 1990, 92–113.
- "Theoxenia", in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidence. Proceedings of the Second International Seminar on ancient Greek cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991* (ActaAth-8*, 13), Stockholm 1994, 35–57.
- "The spectacular and the obscure in Athenian religion", in: SIMON GOLDHILL/ROBIN OSBORNE (eds.), *Performance culture and Athenian democracy*, Cambridge 1999, 321–340.
- KAJAVA, MIKA, "Hestia: hearth, goddess, and cult", in: *Harv. Stud.* 102 (2004) 1–20.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristliche Mahlfeiern* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13), Tübingen/Basel 1996.
- LE GUEN-POLLET, BRIGITTE, "Espace sacrificiel et corps des bêtes immolées. Remarques sur le vocabulaire désignant la part du prêtre dans la Grèce antique, de l'époque classique à l'époque impériale", in: ROLAND ÉTIENNE/MARIE-THÉRÈSE LE DINAHET (eds.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actes du colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4–7 juin 1988* (Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach 5), Paris 1991, 13–23.
- LEONHARD, CLEMENS/ECKHARDT, BENEDIKT, "Mahl V (Kultmahl)", in: *RAC* 183/184 (2009) 1012–1105.
- LEWIS, SIAN, *The Athenian woman. An iconographic handbook*, London/New York 2002.
- LISSARRAGUE, FRANÇOIS, "Présence de l'invisible: deux images du Peintre de Cadmos", in: SYLVIE ESTIENNE/DOMINIQUE JAILLARD/NATACHA LUBTCHANSKY/CLAUDE POUZADOUX (eds.), *Images et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du Colloque de Rome, 11–13 décembre 2003* (Collection du Centre Jean Bérard 28), Naples 2008, 19–24.
- LUPU, ERAN, *Greek sacred law. A collection of new documents (NGSL)* (Religions in the Graeco-Roman world 152), Leiden 2004.
- MERKELBACH, REINHOLD, "Der Kult der Hestia im Prytaneion der griechischen Städte", in: *ZPE* 37 (1980), 77–92.
- MILLER, STEPHEN G., *The prytaneion. Its function and architectural form*, Berkeley 1978.
- MISCHKOWSKI, HERBERT, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, Königsberg 1917.

- MORGAN, JANETT E., "Space and the notion of final frontier: searching for ritual boundaries in the Classical Athenian home", in: *Kernos* 20 (2007) 113–129.
- "Women, religion, and the home", in: DANIEL OGDEN (ed.), *A companion to Greek religion* (Blackwell companions to the ancient world), Oxford 2007, 297–310.
- *The Classical Greek house* (Greece and Rome live), Exeter 2010.
- MURRAY, OSWYN (ed.), *Symptica. A symposium on the symposion*, Oxford 1990.
- NADEAU, ROBIN, *Les manières de table dans le monde gréco-romain* (Collections «Tables des hommes»), Rennes 2010.
- NEVETT, LISA C., *House and society in the ancient Greek world*, Cambridge 1999.
- NILSSON, MARTIN P., "Die Götter des Symposions", in: *Opuscula selecta: linguis Anglica, Francogallica, Germanica conscripta* I, Lund 1951, 428–442.
- "Griechische Hausaltäre", in: *Opuscula selecta: linguis Anglica, Francogallica, Germanica conscripta* III, Lund 1960, 265–270.
- "Roman and Greek domestic cult", *Opuscula selecta: linguis Anglica, Francogallica, Germanica conscripta* III, Lund 1960, 271–285.
- *Geschichte der griechischen Religion*, I. *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5.2.1), München 19673.
- PARKER, ROBERT, *Polytheism and society at Athens*, Oxford 2005.
- "Eating unsacrificed meat", in: PIERRE CARLIER/CHARLOTTE LEROUGE-COHEN (eds.), *Paysage et religion en Grèce ancienne. Mélanges offerts à Madeleine Jost* (Travaux de la Maison René-Ginouvès 10), Paris 2010, 137–145.
- PERCE, SARAH, "Death, revelry, and *thysia*", in: *Cl. Ant.* 12 (1993) 219–266.
- PETERS, JORIS/VON DEN DRIESCH, ANGELA, "Siedlungsabfall versus Opferreste: Essgewohnheiten im archaischen Milet", in: *Ist. Mitt.* 42 (1992) 117–125.
- PRUMMEL, WIETSKE, "Animal husbandry and mollusc gathering", in: H. REINDER REINDERS/WIETSKE PRUMMEL (eds.), *Housing in New Halos. A Hellenistic town in Thessaly, Greece*, Lisse 2003, 175–223.
- REESE, DAVID S., "Faunal remains from the Halieis Acropolis", *forthcoming*.
- REESE, DAVID S./RUSCILLO, DEBORAH, "The mammal remains", in: JOSEPH W. SHAW/MARIA C. SHAW (eds.), *Kommos IV. The Greek sanctuary*, Part 1, Princeton 2000, 416–495.
- RHODES, PETER J./OSBORNE, ROBIN, *Greek historical inscriptions 404–323 BC. Edited with introduction, translations, and commentaries*, Oxford 2003.
- ROBERT, LOUIS, *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. I. Les inscriptions grecques* (Mémoires de l'Institut Français d'archéologie de Stamboul 7), Paris 1945.
- ROBINSON, DAVID M./GRAHAM, J. WALTER, *Excavations at Olynthus VIII. The Hellenic house. A study of the houses found at Olynthus with a detailed account of those excavated in 1931 and 1934* (Johns Hopkins university studies in archaeology 25), Baltimore 1938.
- ROSIVACH, VINCENT, *The system of public sacrifice in fourth-century Athens* (APA, American classical studies 34), Atlanta 1994.
- RUDHARDT, JEAN, "Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion", in: *MH* 27 (1970) 1–15.
- *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992.
- RÜPKE, JÖRG, "Römische Priesterhäuser" in this publication, 1525–1535.
- SARIAN, HAIGANUCH, "Hestia", *LIMC* V (1990), 407–412.
- SCHMALZ, GEOFFREY C. R., "The Athenian Prytaneion discovered?", in: *Hesperia* 75 (2006) 33–81.
- SCHMITT PANTEL, PAULINE, *La cite au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Collections de l'École française de Rome 157), Paris 1997.
- SCHMITT PANTEL, PAULINE/THELAMON, FRANÇOISE, "Image et histoire: illustration ou document", in: FRANÇOIS LISSARRAGUE/FRANÇOISE TELAMON (eds.), *Image et céramique grecque. Actes du colloque de Rouen 25–26 novembre 1982* (Publications de l'Université de Rouen 96), Rouen 1983, 9–20.
- SCULLION, SCOTT, "Olympian and chthonian", in: *Cl. Ant.* 13 (1994) 75–119.
- "Heroic and chthonian sacrifice: new evidence from Selinous", in: *ZPE* 132 (2000) 163–171.

- SHAW, JOSEPH, "Ritual and development in the Greek sanctuary", in: JOSEPH W. SHAW/MARIA C. SHAW (eds.), *Kommos IV. The Greek sanctuary*, Part 1, Princeton 2000, 669–731.
- SJÖVALL, HARALD, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, Lund 1931.
- SOURVINOU-INWOOD, CHRISTIANE, *'Reading' Greek culture. Texts and images, rituals and myths*, Oxford 1991.
- SOKOŁOWSKI, FRANCISZEK, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (École française d'Athènes. Travaux et mémoires 9), Paris 1955.
- SPARKES, BRIAN A., "The Greek kitchen", in: *JHS* 82 (1962) 121–137.
- "The Greek kitchen: addenda", in: *JHS* 85 (1965) 162–163.
- STENGEL, PAUL, *Die griechische Kultusaltertümer* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5:3), München 19203.
- VAN STRATEN, FOLKERT T., *Hierà kalá. Images of animal sacrifice in Archaic and Classical Greece* (Religions in the Graeco-Roman world 127), Leiden 1995.
- SWINFORD, KATHERINE M., *The semi-fixed nature of Greek domestic religion*, MA thesis, University of Cincinnati 2006.
- THOMPSON, HOMER A./WYCHERLEY, RICHARD E., *The Athenian Agora XIV. The agora of Athens. The history, shape and uses of an ancient city center*, Princeton 1972.
- TSAKIRGIS, BARBARA, "Fire and smoke: hearths, braziers and chimneys in the Greek house", in: RUTH WESTGATE/NICK FISHER/JAMES WHITLEY (eds.), *Building communitites: house, settlement and society in the Aegean and beyond. Proceedings of a conference held at Cardiff University, 17–21 April 2001* (British School at Athens Studies 15), Athens 2007, 225–231.
- TSOUKALA, VICTORIA, "Honorary shares of sacrificial meat in Attic vase painting. Visual signs of distinction and civic identity", in: *Hesperia* 78 (2009) 1–40.
- VERNANT, JEAN-PIERRE, "At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice", in: MARCEL DETIENNE/JEAN-PIERRE VERNANT (eds.) *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago/London 1989, 21–86.
- "Mortals and immortals: the body of the divine", in: JEAN-PIERRE VERNANT, *Mortals and immortals. Collected essays*, Princeton 1991, 27–49.
- "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", in: JEAN-PIERRE VERNANT, *Oeuvres. Religions, rationalités, politique I*, Paris 2007, 381–422.
- WYCHERLEY, RICHARD E., *The Athenian Agora III. Literary and epigraphical testimonia*, Princeton 1957.
- ZIMMERMANN, NORBERT, "Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit: Am Beispiel von Ephesos" in this publication, 1615–1632.

Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen¹

Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext

Markus Öhler

Abstract

A closer look on meals in Graeco-Roman associations reveals that probably most of them had a more or less cultic connotation. Every association's life had a cultic dimension, which becomes evident in cultic installations, names, regulations and arrangements. This essay discusses the importance of sacrificial rituals during association-meetings, the connection between sacrifices and communal meals as well as the use and distribution of meal elements (wine, bread, and meat). Viewing the cultic meals of Christ believers from the perspective of Graeco-Roman associations provides new insights into religious life in Early Christianity.

Die sozialgeschichtliche Erforschung der Eucharistie hat sich in den vergangenen Jahren verstärkt einer Kontextualisierung frühchristlicher Mahlpraxis im Bereich griechisch-römischer Vereinigungen zugewandt. Der folgende Beitrag basiert zu einem großen Teil auf Forschungsleistungen, die u.a. Richard S. Ascough, Eva Ebel, Philip A. Harland, Matthias Klinghardt, John S. Kloppenborg, Dennis E. Smith und Hal Taussig erbracht haben² und

¹ Die Bezeichnung von Mählern als kultisch setzt voraus, dass ein Unterschied zu nicht-kultischen Mählern vorliegt. Angesichts einer gewissen religiösen Einbettung aller Mahlzeiten in der Antike sind mit kultischen Mählern im Folgenden nur jene gemeint, die eine kultische Ausrichtung bewusst ins Zentrum setzen. Wenn darüber hinaus im Folgenden von „Vereinigungen“ die Rede ist, nicht von „Vereinen“, dann deshalb, weil Letzteres eine moderne rechtliche Konstruktion impliziert, die in der Antike nicht gegeben war. Sprachliche Varianten sollen diesen Umstand nicht verdecken. Als Vereinigungen verstehe ich soziale Netzwerke, deren Mitglieder sich grundsätzlich freiwillig über eine bestimmte Zeit mit einem gemeinsamen Ziel und diesem entsprechenden Handeln zusammenfinden und dies in einer wie auch immer geordneten Weise tun. John S. Kloppenborg danke ich für die Einsicht in einen Vortrag, den er 2012 beim SBL Annual Meeting hielt und der das Thema sehr umfassend behandelt.

² In alphabetischer Reihenfolge: RICHARD S. ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations*; DERS., *Of Memories and Meals*; DERS., *The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations*; EVA EBEL, „... damit wir ungestört“; PHILIP A. HARLAND, *Associations, Synagogues, and Congregations*; DERS., *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians*; DERS., „These People Are ... Men Eaters“; MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*; JOHN S. KLOPPENBORG, *Collegia and Thiasoi*; JOHN S. KLOPPENBORG/EDWIN HATCH, *Churches and Collegia*; DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*; HAL TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal*.

die in jüngerer Zeit breiter rezipiert wurden.³ Die Leistungen dieser Forschungstradition liegen zum einen in der Aufarbeitung einer enormen Fülle von Quellentexten.⁴ Diese waren in früheren Zeiten kaum oder nur sehr unzureichend von der neutestamentlichen und patristischen Forschung wahrgenommen worden, sind aber nun deutlich ins Zentrum der sozialgeschichtlichen Erörterung der Eucharistie als frühchristlichem Mahl gerückt. Zum anderen ist durch die Bearbeitung der frühchristlichen Quellen vor dem Hintergrund der Mahlgebräuche antiker Vereinigungen eine Zugangsweise eröffnet worden, die sowohl Einzelheiten als auch die Zusammenhänge unter neuen Perspektiven verstehen ließ.

Der vorliegende Beitrag wird sich einigen Aspekten des Themas zuwenden, die teilweise noch nicht in dieser Deutlichkeit im Zentrum des Interesses standen. Das betrifft vor allem die Frage nach dem Zusammenhang von Kult und Mahl in Vereinigungen. Immerhin handelt es sich auch bei der Eucharistie um ein Mahl mit dezidiert religiöser Ausrichtung, sodass ein Vergleich in dieser Hinsicht weiterführend sein dürfte. Eine zweite Kernfrage frühchristlicher Mahlfeiern betrifft die konkreten Speisen und Getränke, ein Thema, das sich auch in Quellen griechisch-römischer Vereinigungen mehrfach wiederfindet. Und drittens sollen jene Fragen besprochen werden, die die Verteilung von Mahlbestandteilen betreffen. Diese wird in Vereinssatzungen mehrfach besprochen, war aber selbstverständlich auch ein Element des Gemeinschaftslebens, für das frühchristliche Gemeinden Regelungsbedarf sahen. Diese Themenbereiche sind, wie zu zeigen sein wird, auch für das Verständnis der frühchristlichen Mahlpraxis von hoher Relevanz.

Das bedeutet freilich zugleich, dass viele Aspekte, die in der Forschung zuvor wichtig waren und es auch bleiben werden, nicht behandelt werden können. Denn in der Tat lässt sich jeder Aspekt des Lebens, der Struktur und Rahmenbedingungen griechisch-römischer Vereinigungen mit dem Thema „Mahl“ verbinden. Manche Vereinigungen benannten sich entsprechend z. B. als *συνκλιταί*, *συμποσιασταί*⁶, *σύνδειπνοί*⁷, *collegium comestorum*, *sodales ex symposia* oder *convictores qui una epula vesci solent*.⁸ Ihre Baulichkeiten waren so eingerichtet, dass Mähler darin stattfinden konnten, wie etwa die Bankettsäle in Pergamon oder Ostia zeigen.⁹ Die für deren Bau und Erhalt nötigen Gel-

³ Vgl. zuletzt etwa CLEMENS LEONHARD/BENEDIKT ECKHARDT, *Mahl V (Kultmahl)*, *passim*: „Wo die frühen Gemeinden einen städtischen Kontext voraussetzen, sind sie als freiwillige Vereine zu sehen. Deren M.[ähler] sind ... Vergleichsmaterial für die Eucharistiefeier.“ (1068); VALERIY A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 33: „Christians gathered around the dinner table and partook of a communal meal, in the same manner as the members of other clubs and associations.“; KONRAD VÖSSING, *Das „Herrenmahl“ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler*: „Bei der Suche nach geeigneten Modellen für das ‚Herrenmahl‘ in Korinth steht seit einiger Zeit völlig zu recht die Verwandtschaft zwischen frühen Christengemeinden und Genossenschaften oder Kollegien im Mittelpunkt.“ (55).

⁴ Eine Auswahl findet sich in dem Quellenband von RICHARD S. ASCOUGH/PHILIP A. HARLAND/JOHN S. KLOPPENBORG, *Associations in the Greco-Roman World*. Eine kommentierte Edition eines Teils der Texte liegt vor in JOHN S. KLOPPENBORG/RICHARD S. ASCOUGH, *Greco-Roman Associations*, (=GRA I).

⁵ AE (1931) 177,14; IG X/2.1 58.68–70; IGBulg V 5899; vgl. auch GRA I, 74.

⁶ SEG 47 (1997) 963.

⁷ P.Tebt. 118.

⁸ Vgl. zu den lateinischen Bezeichnungen JOHN F. DONAHUE, *The Roman Community at Table during the Principate*, 126.

⁹ Zu Pergamon vgl. HOLGER SCHWARZER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon*; zu Ostia vgl. ANDREAS GUTSFELD, *Das Kollegium bei Tisch*, 162 (mit Lit.); DOROTHEA RHODE, *Zwischen Individuum und Stadtgemeinde*, 79–274; zu Italien insgesamt BEATE BOLLMANN, *Römische Ver-*

der mussten durch Beiträge der Mitglieder und der Sponsoren oder durch Erträge aus Stiftungen requiriert werden, vor allem aber die Mähler selbst waren zentrales Anliegen finanzieller Regelungen. Die Mähler selbst bildeten die Hierarchien in der Vereinigung ab, spiegelten aber auch die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Zeit wider. Zahlreiche Funktionen waren primär – wenn nicht sogar ausschließlich – dafür vorgesehen, die Mahlzeiten bereitzustellen und für ihren geordneten Ablauf zu sorgen. In den Satzungen (νόμοι, *leges*) von Vereinigungen wird regelmäßig auf Mähler Bezug genommen, da es hier offenbar immer wieder Regelungsbedarf gab. Da die Gemeinschaft ihr Zentrum und ihren Vollzug im Mahl selbst hatte, ist beinahe selbstverständlich, dass alle Aspekte antiken Vereinslebens mit dem Mahl zu tun haben.

Das bedeutet allerdings nicht, dass Mähler ein konstantes Thema in den meisten Vereinstexten wären. Das Gegenteil ist der Fall: Die überwiegende Mehrzahl dieser Quellen, seien es Papyri oder Inschriften, behandeln Mähler nicht.¹⁰ Das liegt zum einen an den Gattungen wie Mitgliederlisten, Ehren- und Grabinschriften etc., zum anderen aber auch daran, dass Mähler selbst dort, wo in einzelnen Bereichen das Bedürfnis nach festgelegten Regeln bestand, nicht immer ein Thema waren. Daher darf aus dem Fehlen nicht geschlossen werden, dass nur dort Mähler stattfanden, wo sie erwähnt werden, sondern auch hier gilt: „Gemeinschaftsleben ist in der hellenistisch-römischen Antike grundsätzlich *Mahlgemeinschaftsleben*.“¹¹

Mähler in Vereinigungen gelten schon nach Aristoteles als Veranstaltungen, die auch kultische Anliegen haben (Eth. Nic. 8,9,5 1160A):

*Einige Gemeinschaften scheinen wegen des Vergnügens entstanden zu sein, z. B. die der Thiasoten und Eranisten, die für Opfer und Zusammensein da sind.*¹²

Eine der wesentlichen Einsichten der Erforschung griechisch-römischer Vereinigungen ist es, dass jede Form dieser Gruppierungen einen essentiell religiösen Charakter hatte. Die Orientierung an Vereinsbezeichnungen wie ὄργεῶνες oder θιασῶται ist inzwischen aufgegeben.¹³ Jenseits der konkreten Vereinsanliegen war eine kultische Dimension stets vorhanden. Nicht nur dezidierte Kultvereinigungen, sondern auch solche, die sich aufgrund einer ethnisch-geographischen Zusammengehörigkeit versammelten, in einem ähnlichen beruflichen Hintergrund tätig waren oder mit einem spezifischen Haushalt verbunden waren, hatten eine religiöse Orientierung und Praxis. Das wird in Inschriften und Papyri in vielfältiger Weise zum Ausdruck gebracht.

– Beispiele für religiöse Selbstbezeichnungen sind sehr häufig zu finden. So nennt sich eine Vereinigung wie die der Beiruter Händler, Schiffseigner und Lagerhalter auf der

einshäuser. SCHWARZER, Gebäude, 104–188 bietet einen umfassenden Überblick über sakrale Banketräume mit Liegpodien im mediterranen Raum.

¹⁰ Zudem haben wir von keiner antiken Vereinigung einen vollständigen Überblick, sondern jeweils nur knappe Einblicke. Aus den vielen Einzelzeugnissen, die jeweils gesondert zu bewerten sind, lässt sich dann aber doch ein ganz guter Überblick über griechisch-römische Vereinigungen gewinnen.

¹¹ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 524.

¹² ἔναι δὲ τῶν κοινωτιῶν δι' ἡδονῆν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασῶτων καὶ ἐρανιστῶν· αὐταὶ γὰρ θυσίας ἔνεκα καὶ συνουσίας (ed. RACKHAM LCL).

¹³ Vgl. zur früheren Kategorisierung das große Werk von FRANZ POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, 5–172.

Insel Delos (153/152 v. Chr.) selbst auch Poseidoniasten.¹⁴ Gleiches gilt etwa für die bekannten Iobakchen, eine elitäre Athener Vereinigung im 2. nachchristlichen Jahrhundert, und für sehr viele andere mehr.

- Zahlreiche Inschriften enthalten Widmungen an jene Gottheiten, die in der betreffenden Vereinigung verehrt wurden.
- Vereinsatzungen, Mitgliederlisten und Ehreninschriften erwähnen Priester und weitere kultische Amtsträger, oftmals leider ohne deren genaue Funktion oder Tätigkeit zu beschreiben.
- In Stiftungs- und Ehreninschriften, aber auch in Regelungsbestimmungen werden oftmals Gaben für Opferhandlungen erwähnt bzw. Vorgaben über ihre Beschaffung gemacht.
- Und schließlich weisen auch archäologische Funde in Häusern von Vereinigungen darauf hin, dass kultische Aktivitäten ein wichtiger Bestandteil des Vereinslebens waren.

Dass dies alles mit Mählern verbunden war, liegt grundsätzlich auf der Hand, sodass Jinyu Lius Resümee zutreffend festhält:

“Feasts were occasions when religion and social life closely intertwined. Religious rituals, including sacrifices, often preceded or accompanied the banquets. In fact, in many cases, religious rituals and banquets were simply different stages of the same events.”¹⁵

Vor diesem Hintergrund wird schließlich zu fragen sein, ob sich die frühchristlichen Mähler in diese Matrix einpassen lassen. Die engen Verbindungen von Kult und Mahl, von Opferhandlung und Bankett, von Verteilung und Verzehr könnten möglicherweise auch die Gestaltung und das Verständnis der Eucharistiefeyer geprägt haben.

1. Opferhandlungen in Vereinigungen

Der folgende Überblick über Nachweise von Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen kann nur exemplarisch sein. Die Belege dazu aus Inschriften, Papyri und archäologischen Funden sind zu zahlreich, sie reichen über Jahrhunderte und sind über den gesamten mediterranen Raum verbreitet. Sie zeigen freilich grundsätzlich, dass kultische Handlungen wie Opfer und Libationen in Vereinigungen ein wesentlicher Bestandteil des gemeinschaftlichen Handelns waren, zugleich aber auch in einer Vielfalt der Formen und Ausprägungen geschahen. Beachtet man den grundsätzlich immer auch religiösen Charakter jeder Vereinigung, lässt sich daher auch davon ausgehen, dass damit stets gewisse Opferhandlungen verbunden waren. Die Belege, die im Folgenden angeführt werden, reichen vom 4. vorchristlichen bis zum 3. nachchristlichen Jahrhundert und stammen aus verschiedenen geographischen Bereichen des Mittelmeerraums.¹⁶

¹⁴ U.a. τὸ ἐν Δήλῳ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων (ID 1520) oder knapp τὸ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιστῶν (ID 1776).

¹⁵ JINYU LIU, *Collegia Centonariorum*, 250.

¹⁶ Eine Einzeldiskussion zu diesen Texten und den verschiedenen Positionen in der Forschungsdiskussion wird aufgrund der räumlichen Beschränkungen dieses Aufsatzes nur im Ausnahmefall erfolgen. Einzelne Literaturhinweise mögen dazu genügen, weitere Informationen einzuholen.

Damit soll die grundsätzliche Bedeutung von Opferhandlungen für das Vereinsleben verdeutlicht werden.¹⁷

Aus Piräus stammt eine Reihe von Inschriften sogenannter *Orgeones*, einer relativ frühen Bezeichnung von Vereinigungen, die sich vor allem in der Attika findet.¹⁸ Einer dieser Texte (#11; IG II² 1361), der wahrscheinlich in das 3. Viertel des 4. Jhd. zu datieren ist, stammt von einer Vereinigung für die thrakische Gottheit Bendis und erwähnt mehrfach Opferhandlungen. So wird bezüglich des großen Festes für die Göttin, der *Bendideia*, festgehalten, dass *ἱεροποιοί*, die für die Darbringung der Opfer verantwortlich waren, bei der von ihnen festgesetzten Versammlung der Orgeones die Geldbeträge für die Opfer einzusammeln haben (IG II² 1361,16–20).¹⁹ Mit den Hieropoioi gemeinsam sind die *ἐπιμηληταί*, die Tempelverwalter, die Leitungsorgane der Vereinigung.²⁰ Im Tempel selbst können Mitglieder ohne besondere Abgaben Opfer darbringen, während Außenstehende festgesetzte Beträge an Priester und Priesterinnen abgeben müssen, aus denen die Opfer finanziert werden. Und schließlich wird dabei auch ausdrücklich festgehalten, dass es nicht nur um eine finanzielle Ordnung bei diesen kultischen Angelegenheiten geht:

*Niemandem ist es erlaubt, etwas abseits vom Altar im Heiligtum zu opfern.*²¹

Aus der Zeit zwischen 210–195 v. Chr. stammt die ausführliche Stiftungsinschrift der Epikteta von der Kykladeninsel Thera, die damit eine Vereinigung von Angehörigen ihrer Familie (*κοινεῖνον τῶν συγγενῶν*) stiftet (#243; IG XII,3 330).²² Die Regelung beschäftigt sich auch mit Opfern an die Musen und die Heroen der Vereinigung, also an Epikteta selbst, ihren Gatten Phönix sowie an die Söhne Kratesicholos und Andragoras. Epikteta setzt ein jährliches Opferfest ein, das drei Tage dauern, durch die Stiftung finanziert werden und genau festgelegte Bestandteile enthalten sollte. Überdies wird auch ein monatliches Opfer genannt.

Eine ähnliche Stiftung einer Mutter für ihren Sohn aus dem Westen des römischen Reiches (CIL V 7906; Cemelumum, 3. Jhd. n. Chr.)²³ berichtet uns von Festmählern anlässlich der Einrichtung der Vereinigung, vom Opfern einer Gans und von Kuchen und einem jährlichen Mahl im Tempel anlässlich des Geburtstags des verstorbenen Sohnes.

Ein archäologisches Zeugnis aus dem 2. Jhd. v. Chr., kombiniert mit Inschriften, zeigt auf andere Weise, wie bedeutsam Opferhandlungen in Vereinigungen waren. Das Vereinshaus der Beiruter Händler, Schiffseigner und Lagerhalter auf Delos, die sich als

¹⁷ Die Angabe der Belege verweist neben der klassischen Edition auf die Zählung der Texte aus dem Quellenband von ASCOUGH/HARLAND/KLOPPENBORG, *Associations in the Greco-Roman World*.

¹⁸ Vgl. dazu etwa ILIAS N. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunosias*, 31–60.

¹⁹ Zu den Hieropoioi vgl. u.a. KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 24f.

²⁰ Vgl. zu dieser Funktion u.a. ARNAOUTOGLU, *Thusias*, 108f.; KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 37.

²¹ IG II² 1361,7f. = GRA I, 4,7f.: παραβώμια δὲ μὴ [θύ]ειν [μ]ηδέ[ν]α ἐν τῷ ἱερῶ[ι ἢ] ὀφείλει[ν]

²² Vgl. dazu u.a. ANDREAS WITTENBURG, *Il Testamento di Epikteta*, ERAN LUPU, *Greek Sacred Law*, 86f. Zu Opfern in Heroenkulten vgl. insgesamt GUNNEL EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*. Weitere Beispiele für Familienvereinigungen sind die Gründungen durch Diomedon (SIG 1106 = LSCG 177; Kos, spätes 4./frühes 3. Jhd. v. Chr.) und Poseidonius (SIG 1044 = LSAM 72; Halikarnassos, frühes 3. Jhd. v. Chr.); dazu jeweils FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités Grecques*, 307–313, und DERS., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, 167–170. Beide Texte enthalten ebenfalls Regeln über Opfer. Für Männer und Frauen in Familienvereinen vgl. u.a. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 92. Die Vereinigung der Epikteta wird auch als κοινὸν τοῦ ἀνδρείου bezeichnet, der die Verwandten zusammenführt (l.40).

²³ In LIU, *Collegia*, 250 und No.130, vgl. auch SYLVIA ESTIENNE/NATHALIE GILLES, *Banquets de collègues et des associations*, 282–284: 284 No.85.

Poseidoniasten unter anderem um die Verehrung ihres heimatlichen Gottes Baal bemühten, enthielt drei Altäre im Eingangsbereich.²⁴ Sie standen vor drei Kulträumen (ναοί), in denen die Verehrung von Poseidon, Aphrodite und der Dea Roma betrieben wurde.²⁵ Aus dem Jahr 153/152 stammt eine Inschrift dieser Vereinigung (ID 1520), die einen römischen Bankier namens Marcus Minatius ehrt, der sich einerseits um die Errichtung des Vereinshauses verdient machte, andererseits auch Opfer und Mähler finanzierte. Es heißt darin etwa (ID 1520,13–15):

Da er selbst auch ein Nachfolgender ist, machte er dem Koinon eine Gabe von 7000 Drachmen, und lud auch noch uns alle zum Opfer, das er den Göttern bereitet hatte für die Synodos, und zu einem Bankett.²⁶

Auch beim Fest für Poseidon stand der Römer in dieser landsmannschaftlich organisierten Vereinigung an der Seite des Opfernden – sogar am besten Platz (32f.). Sowohl beim Mahl als auch beim Kult hatte er besondere Rechte.²⁷

Von jüdischer Seite her gab es kritische Stimmen bezüglich kultischer Opfer in Vereinigungen. Philon gesteht in seiner Polemik gegen Aulus Avillius Flaccus diesem unter anderem zu, ἐταρειαῖα καὶ συνόδους aufgelöst zu haben (*in Flacc.* 4f.). Diese würden ohnehin nur zusammenkommen,

um unter der Vorgabe von Opfern andauernd Bankette zu veranstalten, wo sich aus Trunkenheit politische Unruhe entwickelt.²⁸

Ähnlich urteilt Philo in seiner Schrift über Trunkenheit (*De ebrietate*) über Vereinsbeiträge, die nur dazu genutzt werden, sich zu betrinken, um so die Menschen zu verderben (*de ebr.* 20–23). Umgekehrt würden sich die Synagogen der Judäer verhalten, wie schon Augustus selbst in einem Brief bestätigt habe (*Leg. Gaj.* 312):

Denn das seien keine aus Rausch und Trunksucht zum Aufstand entstandenen Vereinigungen (συνόδους), sodass sie die Friedensordnung gefährden könnten, sondern seien Lehrstätten der Besonnenheit und des Rechtsgefühls.²⁹

Vom Ende des 1. Jhd. n. Chr. stammt ein Brief von Demeteranhängern an den Prokonsul der Provinz Asia, der in einer Inschrift erhalten ist (#163= IEph 213). Er setzt mit folgender Versicherung der Devotio der Vereinigung ein (ll.3–8):

²⁴ Vgl. dazu MARKUS ÖHLER, *Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen*, 353–363.

²⁵ Eine Rekonstruktion der ersten Bauphase des Heiligtums der Beiruter Poseidoniasten findet sich bei MONIKA TRÜMPER, *Das Sanktuarium des „Établissement des Poseidoniastes de Bérytos“ in Delos*, 310–321. Zu Altären im Podiensaal von Pergamon vgl. HOLGER SCHWARZER, *Vereinslokale im hellenistischen und römischen Pergamon*, 233; SCHWARZER, *Gebäude*, 83f.

²⁶ ID 1520,13–15: ὦν δὲ ἀκόλουθος ἑαυτῶι καὶ ἐπίδοσιν ἐπ[οι][ή]σατο τῶι κοινῶι δραχμῶν ἑπτακισχιλίων, ἔτι δὲ καὶ παρακέ[κ]ληκεν ἅπαντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν θυσίαν, ἣν παρεσκευάσται τοῖς θεοῖς ἐπιτελεῖν ὑπὲρ τῆς συνόδου καὶ ἐπὶ τὴν ἐστ[ί]ασιν.

²⁷ Vgl. dazu auch HARLAND, *Dynamics*, 112.

²⁸ αἱ ἀεὶ ἐπὶ προφάσει θουσιῶν ειστιῶντο τοῖς πράγμασιν ἐμπαροινούσαι. Ähnlich *in Flacc.* 136: „In der Stadt sind Vereinigungen (θίασοι) mit vielen Menschen, deren Gemeinschaft nicht auf einer gesunden Einstellung basiert, sondern auf ungemischtem Wein und Trunkenheit, versoffenem Zechen und dessen Auswuchs, Hemmungslosigkeit. Zusammenkünfte (σύνοδοι) und Liegen (κλῖναι) werden sie von den Einheimischen genannt.“

²⁹ μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα συνόδους ἐκ μέθης καὶ παροινίας ἐπισυστάσας, ὡς λυμαινέσθαι τὰ τῆς εἰρήνης, ἀλλὰ διδασκαλεῖα σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης.

*Jedes Jahr werden in Ephesus, Herr, Mysterien und Opfer für Demeter Karpophoros und Thes-mophoros sowie die Augusteischen Götter durchgeführt durch die Mysteren mit großer Reinheit und nach den gesetzlichen Bestimmungen, zusammen mit den Priesterinnen.*³⁰

Zwar lässt sich der Inschrift nicht entnehmen, wie die Opfer genauerhin abliefen, der Text legt aber ein beredtes Zeugnis davon ab, wie wichtig sie waren. Zudem lässt sich daraus erkennen, dass die oben bei den Poseidoniasten im 2. Jhd. v. Chr. beobachtete Inkorporation Roms nun durch die Verehrung der Kaiser erfolgte.

Eine Herakles-Vereinigung aus Liopesi (#9; SEG 31 [1981] 122; 2. Jhd. n. Chr.) legt fest, dass ein wilder Eber als Opfertier vom Schatzmeister zu besorgen sei, wobei das Gewicht mit 20 *minae* (ca. 12 kg) festgelegt wird.³¹

Als letztes Beispiel für die Bedeutung von Opfern in Vereinigungen seien zwei Inschriften aus dem 2./3. Jhd. n. Chr. genannt, die aus dem attischen Bergwerksort Laurion stammen (#22; IG II² 1365+1366).³² Hier werden durch den Lykier Xanthos, den Begründer des Tempels, die rituellen Vorgaben für den Kult des Men Tyrannos vorgegeben. Xanthos legt darin u.a. die Opferbestandteile und die Anteile des Kultpersonals fest. Vorgesehen ist darin auch die Einrichtung eines ἔρανος (Il.21–25):

*Diejenigen, die wollen, können zu einem Eranos für Men Tyrannos zusammenkommen zu gutem Gelingen. Dementsprechend sollen die Eranisten das dem Gott Gebührende bereitstellen, einen rechten Schenkel, die Haut, eine Kotyle Öl, einen Chus Wein, Kuchen aus einem Choinix, drei heilige Kuchen, zwei Choinikes mit kleinen Kuchen und Obst. Falls die Eranisten ein Bankett halten, dann auch ein Kranz und ein wollenes Band.*³³

Ob dieses Mahl in einem anderen Gebäude (Privathaus, angemietetes Lokal), im Freien oder in einem zum Tempel gehörenden Bankettsaal stattfinden sollte, wird nicht deutlich. Banketträume (ἔστιατόρια) in Tempeln waren auch sonst wichtige Orte für die Versammlung von Vereinigungen, die zur Miete bereit standen und für gemeinsame Mähler genutzt wurden.³⁴

Diese ausgewählten Beispiele, die sich noch um zahlreiche andere erweitern ließen, zeigen auf, wie wichtig Opferhandlungen für das religiöse Leben einer Vereinigung waren.³⁵ Die Zentralität dieses Themas lässt sich auch daran erkennen, dass es dabei durchaus – analog zu den *Leges Sacrae* an Tempeln – einen Regelungsbedarf gab. Wir können daher mit einiger Sicherheit annehmen, dass Opfer in der einen oder anderen Weise –

³⁰ IEph 213,3–8: μυστήρια καὶ θυσίαι, κύριε, καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπιτελοῦνται ἐν Ἐφέσῳ Διήμητρι Καρποφόρῳ καὶ Θεσμοφόρῳ καὶ θεοῖς Σεβαστοῖς ὑπὸ μυστῶν μετὰ πολλῆς ἀγνείας καὶ νομίμων ἐθῶν σὺν ταῖς ἱερίαις.

³¹ SEG 31 (1981) 122,37f.: ἐγιδιόσθαι δὲ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὑπὸ τοῦ ταμ[ί]ου θῦμα τῷ θεῷ, κάπρον μιν; vgl. dazu LURU, *Laws*, 188.

³² Vgl. zu diesen Inschriften den Überblick bei KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 266–278. Abbildungen (sowie der Text) finden sich bei EUGENE N. LANE, CMRDM I und II, 7–16, werden die Texte kommentiert. Deutlich scheint, dass es sich primär um die Einrichtung eines Heiligtums für Men Tyrannos handelt, an den eine Kultvereinigung permanent oder nur *ad hoc* angeschlossen war.

³³ IG II² 1366 = GRA I, 53,21–25: τοὺς δὲ βουλομένους ἔρανον συνάγειν Μηνί Τυράννωι ἐπ' ἀγαθῆι τύχῃ]. ὁμοίως δὲ παρέξουσιν οἱ ἐρανισταὶ τὰ καθήκοντα τῷ θεῷ, δε[ξιὸν] σκέλος καὶ δορὰν καὶ κοτύλην ἐλαίου καὶ χοῦν οἴνου καὶ να[στὸν] χοϊνικιαῖον καὶ ἐφίερα τρία καὶ κολλύβων χοϊνικες δύο καὶ ἀκρό[αμα], ἐὰν κατακλιθῶσιν οἱ ἐρανισταὶ καὶ στέφανον καὶ λημνίσ[κον].

³⁴ Für einen Literaturüberblick zu Gästehäusern in Tempeln vgl. RITA SASSU, *Santuari in Grecia*.

³⁵ Vgl. etwa EBEL, „... damit wir ungestört“, 51: „Mit Gewissheit gehören religiöse Vollzüge in Form von Opfern für die jeweiligen Schutzgottheiten zum Rahmen der Vereinsmäher.“

Tier-, Speise-, Trank- oder Räucheropfer – in allen griechisch-römischen Vereinigungen stattfanden.

Bei einigen Vereinigungen, deren Mitglieder aus vermögenden Schichten der antiken Gesellschaft stammten, wie die Poseidoniasten auf Delos oder die Athener Iobakchen, werden diese Opfer durchaus vergleichbar mit jenen an den öffentlichen Tempeln gewesen sein.³⁶ Sie hatten oft auch eigene Häuser mit entsprechenden kultischen Einrichtungen, die auch für Tieropfer geeignet waren.³⁷

Andere Vereinigungen – und das waren wohl die meisten – bestanden aus Personen, die sich eine Mitgliedschaft gerade noch leisten konnten, Handwerker, kleine Händler oder Sklaven. Ihre Opfergaben waren wahrscheinlich nicht üppig. Größere Tieropfer waren hier sicherlich die Ausnahme, zumal sie für ihre Versammlungen Räume anmieten mussten, die in vielen Fällen gar nicht für kultische Handlungen eingerichtet waren. Manche gingen wohl für ihre Opfer in die Tempel, beachteten die dort vorgeschriebenen Regeln und hielten ihr Mahl in angeschlossenen Räumen oder an anderen Orten. Manche konnten aber vielleicht auch portable Altäre und Kultbilder nutzen, wie sie für den nicht-öffentlichen Kult in Familien bereit standen. Kuchen³⁸ und andere Speisen, Obst oder Gemüse, Weihrauch oder anderes Räucherwerk waren dabei die Gaben der Wahl.

Aus soziologischer Perspektive stellten Kult und Opfer offenbar ein unverzichtbares Element der Identitätsbildung und -erhaltung griechisch-römischer Vereinigungen dar. Durch die gemeinsam durchgeführte Religiosität wurde die Gruppenidentität gelebt, bestärkt und immer wieder an der Verehrung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten ausgerichtet.³⁹ Das geschah durchaus auch in Abgrenzung nach außen, wobei diese weniger inhaltlich als vielmehr sozial ausgeprägt war.⁴⁰ Außenstehende konnten und sollten auch an dem Kult, das zeigen u.a. die zahlreichen Benennungen von Vereinigungen nach Gottheiten, erkennen, was das religiöse Spezifikum dieser Gemeinschaft war.⁴¹ Für die Mitglieder diente diese religiöse Ausrichtung, die bei den gemeinschaftlichen Treffen durch die Rituale jedes Mal erneuert wurde, als Symbol ihrer Zugehörigkeit. Was für den Kult gilt, gilt aber dann auch selbstverständlich für das gemeinsame Mahl: Beides war eine Form von „segregative commensality“, wie Richard S. Ascough dies ausdrückt.⁴²

³⁶ Zu den Opfergaben und den damit verbundenen Mahlbestandteilen siehe unten.

³⁷ Umgekehrt lässt sich aus dem Fehlen von Opfereinrichtungen in Vereinslokalen schließen, dass diese das Fleisch für die Mähler im *marcellum* besorgten; vgl. für Mithrasvereinigungen in Ostia RHODE, *Individuum*, 260.

³⁸ Zu Kuchen in Kultregeln vgl. EMLY KEARNS, *Cakes in Greek Sacrifice Regulations*, 65–70. Die Verwendung von Kuchen in Opfern zeigt exemplarisch, dass Opfer nicht notwendig Zerstörung impliziert.

³⁹ Vgl. etwa auch TAUSSIG, *Beginning*, 109.

⁴⁰ In den allermeisten Fällen wurden die Gottheiten, die in Vereinigungen wichtig waren, auch in der Polis verehrt oder waren zumindest in den lokalen Pantheon integrierbar. Für die kritische Außenperspektive auf Vereinigungen und ihre Mähler vgl. HARLAND, *These People, passim*.

⁴¹ Der Grad an „Privatheit“ des Kultes einer Vereinigung hing sicherlich von ihren räumlichen Möglichkeiten ab, möglicherweise aber auch von der kultischen Ausrichtung. Mysterienvereinigungen waren naturgemäß abgeschlossen, Opfer einer Vereinigung in den Tempeln einer Polis waren mehr oder weniger öffentlich sichtbar. Die eine wie die andere Konstellation diente auch Vereinsinteressen.

⁴² ASCOUGH, *Characteristics*, 62. Vgl. auch RHODE, *Individuum*, 48: „Zu solchen gemeinschaftsstiftenden Aktivitäten zählten insbesondere gemeinsame Mahlzeiten und Kulthandlungen, da sie die Gruppe von Außenstehenden abgrenzten und daher eine spezifische Identität konstituierten.“ HANS JOACHIM STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern* 61, unterschätzt m.E. die auch religiöse Bedeutung von Mählern in Vereinigungen, wenn er sie nur „Vereinzelt auch der religiösen Selbstdeutung der Gruppe“ zuordnet.

Für die Frage nach dem Zusammenhang antiker Vereinsmähler mit der frühchristlichen Eucharistie ist dies m. E. von ebenso großer Bedeutung wie der Umstand, dass sehr wahrscheinlich jede griechisch-römische Vereinigung kultische Opferhandlungen als Teile ihres Gemeinschaftslebens vollzog. Dies legt zumindest nahe, dass auch Gemeinschaften von Christusgläubigen ähnliche Vollzüge bzw. analoge Handlungen für wichtig hielten.

Sucht man nach Vereinigungen, die dezidiert keine Opfer vollzogen, rücken die Diasporasynagogen der Judäer in den Blick. Als ethnisch orientierte Vereinigungen entsprechen sie jenen Gruppierungen, die wir unter anderen Vorzeichen im gesamten Mittelmeerraum finden. Da aber für Judäer die Teilhabe am Jerusalemer Kult im Zentrum stand (vgl. Dtn 12), an dem sie sich vor 70 n. Chr. durch die Tempelabgabe beteiligten, ist fraglich, ob und wie Opfer in den lokalen Synagogen begründet und vollzogen worden sein sollen. Allerdings findet sich bei Philon von Alexandrien ein Abschnitt, der auf Opfer verweisen könnte (*Spec. Leg.* 3,171). Philon beschreibt hier die Tätigkeit der tugendhaften Frau, die sich ausschließlich um häusliche Angelegenheiten kümmern sollte,

außer wenn sie einmal ins Heiligtum (ἱερόν) gehen muss; und auch dann nehme sie darauf Bedacht, nicht in der Zeit lebhaften Marktverkehrs (zu gehen), sondern erst, wenn die meisten Menschen nach Hause gegangen sind; wie eine frei geborene und wirklich gebildete Frau in aller Stille ihre Opfer (θυσία) und Gebete (εὐχάς) zur Abwendung des Bösen und zur Gewinnung des Guten zu verrichten.⁴³

Umstritten ist vor allem die Deutung von θυσία ἐπιτελοῦσα καὶ εὐχάς: Einige verstehen θυσία als synonym mit εὐχαί, andere sehen hier einen Hinweis auf gewisse Opferhandlungen im Tempel.⁴⁴ Vor allem letztere Deutung schließt ein, dass Philon hier nicht nur allgemein über die Frau in der Polis spricht und mit dem ἱερόν folglich einen paganen Tempel im Sinn hat, sondern dass er mit ἱερόν die Synagoge der Judäer und daher das Verhalten von Judäerinnen meint.⁴⁵ Für die Frage, wie solche Opferhandlungen denn ausgesehen haben könnten, kann man auf Funde und Darstellungen von Schaufeln verweisen, die für Räucherwerk verwendet wurden.⁴⁶ Trifft dies zu, wird man auch für die Diasporasynagogen bzw. für möglicherweise alle Synagogen nach 70 gewisse Opferhandlungen (Speise-, Trank- oder Räucheropfer) annehmen können.

2. Die Verbindung von Opfern und Mählern in Vereinigungen

Zahlreiche Inschriften verweisen auf die Verteilung von Opferfleisch. Dabei ist sehr wahrscheinlich, dass diese Teile für das gemeinsame Mahl verwendet wurden, auch wenn

⁴³ πλὴν εἰς ἱερόν ὁπότε δεοὶ βαδίζειν, φροντίδα ποιουμένη καὶ τότε μὴ πληθυσίας ἀγοράς, ἀλλ' ἐπανελθὺν οἴκαδε τῶν πλείστων, ἐλευθέρας τρόπον καὶ τῷ ὄντι ἀστῆς ἐν ἡμερία θυσίας ἐπιτελοῦσα καὶ εὐχάς εἰς ἀποτροπὴν κακῶν καὶ μετουσίαν ἀγαθῶν (Übersetzung nach HEINEMANN, *Philo-Werke II*, 235f.).

⁴⁴ Zur Diskussion vgl. u.a. JUTTA LEONHARDT, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, 140; ANDERS RUNESSON, *The Origins of the Synagogue*, 446–450; STEPHEN K. CATTO, *Reconstructing the First-Century Synagogue*, 126f.

⁴⁵ Zur Bezeichnung der Synagoge als Tempel vgl. CARSTEN CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 132–138.

⁴⁶ See STUART S. MILLER, *Priests, Purities, and the Jews of Galilee*, 397f. Eine andere Deutung dieser Funde findet sich bei LEONARD VICTOR RUTGERS, *Incense Shovels at Sepphoris?*, 196.

genauere Vorgaben oft nicht gemacht werden.⁴⁷ Geht es um Tieropfer, ist zugleich zu beachten, dass nicht jede Sorte Fleisch gleichermaßen behandelt werden kann bzw. manche Fleischsorten auch nicht für den unmittelbaren Gebrauch geeignet waren. Das Grillen mancher Stücke auf dem Altarfeuer war die Ausnahme, in der Regel wurde gekocht.⁴⁸ Ebenso ist zu beachten, dass das Tieropfer nicht die einzige Opferart war.⁴⁹

In einer Inschrift aus dem 3. Jhd. v. Chr., einem Dekret von *Orgeonen* in Athen (#1; Agora 16:161) erfahren wir einige Details über die Austeilung der Opferanteile durch den ἐστιάτωρ („Gastgeber“), dessen Funktion allein schon durch die Bezeichnung erkennbar wird.⁵⁰ Er fungierte aber auch als Priester und musste zudem die Ausgaben für die kultische Feier abrechnen. Genauerhin wird zur Verteilung festgelegt:

Er soll das Fleisch an die anwesenden *Orgeonen* verteilen, einen halben Anteil an die Söhne und an die Frauen der *Orgeonen*, wobei er den Frauen denselben Anteil und den Töchtern einen halben geben soll und einen halben Anteil für eine Helferin. Er soll den Anteil der Frau dem Mann geben.⁵¹

Die wahrscheinlichste Lesart dieser Anweisungen⁵² sieht so aus, dass es um die Verteilung von Fleisch für das gemeinsame Bankett geht, obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Der letzte Satz verweist darauf, dass in der Versammlung selbst nur Männer anwesend waren, Frauen und Kinder also nur sekundär (aber immerhin!) an der Verteilung Anteil haben konnten. Die Männer nahmen diese Gaben in Empfang und brachten sie sehr wahrscheinlich nach Hause, wo sie im Zusammenhang eines häuslichen Mahles gegessen wurden. Möglicherweise nahmen auch die Männer selbst an diesem Mahl teil oder brachten gar ihren gesamten Anteil mit, sodass die Opfergaben gänzlich erst zu Hause verzehrt wurden. Zumindest war es bei Opfern an den öffentlichen Tempeln durchaus üblich, die Anteile am Opfertier zu Hause zuzubereiten und zu verzehren.⁵³

Die thrakischen Verehrer und Verehrerinnen, erneut *Orgeonen*, der Göttin Bendis in Piräus, feierten gemeinsam mit der entsprechenden Vereinigung aus Asty die *Bendideia* (#18; IG II² 1283; 240/239 v. Chr.). Nach einem nächtlichen Festzug ist festgelegt, dass die *Orgeonen* aus Piräus den Feiernden „Schüsseln, Wasser, Kränze und ein Frühstück

⁴⁷ So ist in IG II² 1339 (Athen, 57/56 v. Chr.) von Geld für Opfer die Rede und von der Verteilung von Portionen, ohne dass ausdrücklich gesagt würde, ob die Opfergaben verteilt werden oder andere Mahlanteile; ähnlich IDelta I 446 (Psenamosis, 67/64 v. Chr.). Vgl. zu der Verbindung von Opfer und Mahl im Blick auf Heroen-Kulte und die sie tragenden Vereinigungen EKROTH, *Rituals*, 180: „A *thysia* sacrifice which ended with dining contained particular rituals, such as the burning of the divinity's portion in the altar fire, and the mention of such actions can also be taken as an indication of the meat being available for consumption.“

⁴⁸ Vgl. dazu GUNNEL EKROTH, *Burnt, Cooked or Raw?*, 87–111. Das war auch im Jerusalemer Tempel offenbar die Regel; vgl. Lev 8,31; 1Sam 12,3; Ez 46,24 u.ö.

⁴⁹ Köche begehen im Rahmen einer Vereinsregelung in einer Inschrift aus Söke (2./1. Jhd. v. Chr., SEG 31 [1981] 983 = McCABE, Priene 209). Darin werden die notwendigen Dinge für das gemeinsame Mahl einer Dionysosvereinigung genannt: „ausreichend Wein und Köche und Musiker für das Bankett und (x) Choinikes Brot“ (gř.: οἶνον τὸν ἱκανὸν καὶ μαγε[ι]τρικοὺς ἐργάτας καὶ μουσικοὺς [τῷ ἀρί]στωι ἄρτων χοίνοικα[ς]). Eine Küche wird auch IG II² 1301 erwähnt (Piräus, 219/218 v. Chr.) oder IG II² 2499 (Athen, 306/305 v. Chr.); für weitere Belege im Kontext von Vereinigungen vgl. KLOPPENBERG/ASCOUGH, GRA I, 137f.

⁵⁰ Vgl. dazu ARNAOYTOGLOU, *Thusias*, 103f.

⁵¹ Agora 16,161 = GRA I, 14,17–23: [v][ε]μέτω δὲ τὰ κρέα τοῖς ὀργεῶσι τοῖς παροῦσι καὶ τοῖ[ς] [ὑ]οῖς τῆν εἰς ἡμίσεαν καὶ ταῖς γυναῖξι ταῖς τῶν ὀργεῶ[v] [ων, διδ]οὺς ταῖς ἐλευθέρας τῆν ἰσαίαν καὶ ταῖς θυγ[α][τ]ράσι τῆν εἰς ἡμί[σε]αν καὶ ἀκολούθωι μιᾷ τῆν εἰς ἡμί[τ]σεαν· παραδιδότω δὲ τ[ῷ] ἀνδρὶ τῆς γυναικὸς τῆν με[ρ]ίδα.

⁵² Vgl. zur Diskussionslage KLOPPENBERG/ASCOUGH, GRA I, 80–85.

⁵³ Vgl. dazu den Beitrag von EKROTH, *Burnt*. Zur Mitnahme von Opferanteilen nach Hause vgl. auch LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1044f.

im Tempel“ bereitstellen.⁵⁴ Später wird überdies erwähnt, dass jedes Mitglied lebenslang ohne weitere finanzielle Verpflichtung einen Anteil am Opfertier erhalten soll (II,30–32), wohl auch innerhalb des gemeinsamen Mahls.

In der schon erwähnten Stiftungssatzung der Epikteta (#243; IG XII,3 330) werden zahlreiche Opfer für die Familienheroen festgelegt. Dabei wird bestimmt, dass einige Teile an die Funktionsträger und Mitglieder der Vereinigung gehen sollen:

Wenn die Vorsteher diese Opfer darbringen, sollen sie der Gemeinschaft alle Kuchen und die Hälfte der Innereien übergeben, und den Rest für sich selbst behalten. Der Ordner soll die heiligen Gaben den Anwesenden austeilen.⁵⁵

Was mit diesen Anteilen geschah, wird nicht genauerhin spezifiziert, sodass zunächst nicht klar ist, ob sie bei einem gemeinsamen Mahl im Heiligtum oder zu Hause verzehrt wurden. Allerdings wurden die Innereien zumeist bereits auf dem Altarfeuer gegrillt, wobei Funktionsträger in dieser Vereinigung – wie auch sonst oft Priester und Priesterrinnen – bevorzugt behandelt wurden: Sie erhielten größere Anteile an den besonderen Stücken, den Innereien, und erhielten offenbar das ganze Fleisch. Die Inschrift nennt freilich in einem anderen Kontext auch ein drei Tage dauerndes Fest der Vereinigung, in dessen Zusammenhang auch mehrfach Opfer stattfinden sollten. Auch hier ist es sehr wahrscheinlich, dass die Opfergaben von den Vereinsmitgliedern unmittelbar nach der kultischen Handlung verzehrt wurden. Sie wurden teilweise vielleicht gegrillt, das meiste wird allerdings gekocht worden sein.⁵⁶

In einer Regel von Hymnoden aus Pergamon (#117; IPergamon 374; 129–138 n. Chr.) wird ein Opfer für den Kaiser und Roma erwähnt, das der dafür eingesetzte Sänger finanzieren sollte. Darüber hinaus sind er und andere Amtsträger dazu verpflichtet, für Wein, Gedeck und Brot zu sorgen. Sehr wahrscheinlich wurden dazu die Bestandteile des Opfers verzehrt, sonst wäre das Mahl sehr bescheiden gewesen, was angesichts des Status dieser Vereinigung eher unwahrscheinlich ist.

Um die Verteilung der Opferbestandteile, die während ihres Dionysosfestes anfallen, sorgt sich auch die Regel der Iobakchen (#7; IG II² 1368; 164/165 n. Chr.). Sie hält folgendes dazu fest:

Der *Archibakchos* soll das Opfertier dem Gott darbringen und ein Weinopfer am 10. Tag des Monats *Elaphebolion*. Wenn die Portionen verteilt werden, sollen sie an den Priester, den stellvertretenden Priester, den *Archibakchos*, den Schatzmeister, den Spieler des Hirten, des Dionysos, der *Kore*, des *Palaimon*, der Aphrodite, des *Proteurhytmos* gehen. Diese Rollen sollen per Los zugeteilt werden.⁵⁷

⁵⁴ IG II² 1283 = GRA I, 23,17f.: λεκάνας κ[α]ι ὕδωρ] καὶ στεφάνους καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ἄριστον.

⁵⁵ IG XII,3 330,194–199: οἱ δὲ ἐπιμήν[ιοι] οἱ θύοντες τὰς θυσίας ταύτας ἀποδωσο[ῦ]ντι τῷ κοινῷ τὸς τε [ἐ]λλύτας πάντας κ[α]ὶ τῶν σπλάγχων τὰ ἡμίση· τὰ δὲ λοιπὰ [ἐ]ξοῦντι αὐτοῖ· ὅ[ι] δὲ ἀρτυτήρ διελεῖ τὰ ἱερά τ[ο]ῖς παροῦσι.

⁵⁶ Vgl. auch die Stiftung des Poseidonius, die ausführliche Bestimmungen über die Verteilung der Opferanteile an Priester, Vereinsfunktionäre, anwesende und abwesende Mitglieder sowie Ehefrauen enthält (SIG 1044,31–44 = LSAM 72; Halikarnassos, frühes 3. Jhd. v. Chr.).

⁵⁷ IG II² 1368 = GRA I, 51,117–124: ὁ δὲ ἀρχίβακχος θυέτω τὴν θυσίαν τῷ θεῷ καὶ τὴν σπονδὴν τιθέτω κατὰ δεκάτην τοῦ Ἐλαφβολιῶνος μηνός. νν μερῶν δὲ γεινομένων αἰρέτω ἱερεύς, ἀνθιερεύς, ἀρχίβακχος, ταμίαις, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, Παλαιμῶν, Ἀφροδείτη, Πρωτεύρουθμος. τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν συνκληρούσθω πᾶσι.

Nicht jedes Mitglied der Gemeinschaft erhält hier einen Teil des Opfertieres, sondern nur die leitenden Offiziellen⁵⁸ und jene, die im Mysterienspiel eine Rolle zugelost bekamen. Andere Bankette, die in dieser Regel ebenfalls genannt sind (Il.105.141), haben keine explizite Verbindung mit diesem Opfermahl.⁵⁹ Dieses Mahl, das man wahrscheinlich als Theoxenie verstehen kann⁶⁰, ist also nicht das gemeinsame Mahl der Iobakchen⁶¹, sondern ein repräsentatives Mahl. Woher die anderen Mitglieder ihre Mahlbestandteile bekamen, bleibt – mit Ausnahme des Weins – in der Regelung offen.

Die Verteilung eines Opfers lässt sich vielleicht auch durch Kulttische gut nachvollziehen, die häufiger auch in Satzungen von Vereinigungen erwähnt werden.⁶² Die *Orgeonen* aus Athen erwähnen einen Tisch (τράπεζα), der aus dem Opfer für die Heroinnen und den Heros durch den *Hestiator* bereitet wird (#1; Agora 16:161,15). Der „Tisch für den Gott“ (τράπεζαν ... τῷ θεῷ), der in der Regel des Xanthos (#22; IG II² 1366, B 20–21) genannt wird, soll nicht nur mit dem Opferfleisch, sondern auch mit Öl, Früchten und Kuchen gefüllt werden.⁶³ Aus dem 4. Jhd. v. Chr. stammt ein solcher Opfertisch aus Athen, der mit zahlreichen Namen beschrieben ist, wahrscheinlich Mitgliedern einer Herakles-Vereinigung.⁶⁴ Seine drei Vertiefungen sollten wahrscheinlich verschiedene Formen von Mahlzeiten aufnehmen, die zunächst für die Gottheit vorgesehen waren, dann aber durch die *Thiasoten* verzehrt wurden.⁶⁵ Aus ihnen heraus wurden die Portionen verteilt, wenn die Opferanteile nicht einfach gekocht und aus Töpfen bzw. von Platten genommen wurden.

Reliefe aus Mysia geben uns einen kleinen Einblick in die Bankette von Vereinigungen, die freilich nicht anders als „normale“ Bankette aussahen. Ein Relief aus Kyzikos, dessen Datierung allerdings umstritten ist (2. Jhd. v. Chr./1. Jhd. n. Chr.), nennt einen

⁵⁸ Es gibt auch noch andere Ämter in dieser Vereinigung, die in diese Verteilung nicht einbezogen sind.

⁵⁹ Der archäologische Befund weist als Hauptraum des Gebäudes der Iobakchen in Athen einen Bankettsaal aus; vgl. EVA EBEL, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden*, 82–85. Eine Küche wurde allerdings nicht gefunden.

⁶⁰ Vgl. zu Theoxenie u.a. MICHAEL H. JAMESON, *Theoxenia*, 35–57; EKROTH, *Rituals*, 136–140; HANS-JOSEF KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* 1, 56; LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1032–1035. Darüber hinaus kann man bei dem Mahl der athenischen Iobakchen möglicherweise auch eine mimetische Dimension feststellen, da die Personen des mythischen Spiels eingebunden sind; vgl. LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1043.

⁶¹ Anders etwa EBEL, *Attraktivität*, 126; „... damit wir ungestört“, 45.

⁶² Vgl. dazu etwa STERLING DOW/DAVID H. GILL, *The Greek Cult Table*, 103–114: „Most of all, doubtless, the private cult associations (*orgeones*, *thiasotai*, *eranistai*) gave the cult table a prominent place: around it they gathered for the carving at their monthly banquets.“ (108); DAVID H. GILL, *Trapezomata*, 117–137; DAVID H. GILL, *Greek Cult Tables* mit zahlreichen Abbildungen.

⁶³ Abbildungen von Tischen finden sich etwa auf Kultreliefs für Men (bei LANE, CMRDM I Tafeln 2.4.7; dazu auch LANE, CMRDM II 13f.). Zu verweisen wäre etwa auch auf IG II² 1322, wo von einem Tisch der Gottheit (τράπεζα τοῦ θεοῦ) die Rede ist (Athen; 3./2. Jhd. v. Chr.): Der neue Tisch war Teil der Renovierung eines Vereinshauses; vgl. JON D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, 102.

⁶⁴ Zeichnung bei GILL, *Greek Cult Tables*, Fig. 20, Beschreibung ebd. 42f.; vgl. dazu auch KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 17–21.

⁶⁵ Zur Praxis der Trapezometa in öffentlichen und nicht-öffentlichen Kulte (Vereinigungen, Haushalte) vgl. GILL, *Trapezomata*, 117–137. In der Regel erhielten wohl die Priester die Anteile der Gottheit (GILL, *Trapezomata*, 127–130), gerade aber bei Vereinigungen war eine breitere Verteilung gegeben (GILL, *Trapezomata*, 130). Die unterschiedliche Gestaltung der Becken eines solchen Opfertisches (siehe DOW/GILL, *Table*, 109), deutet verschiedene Speisen an. Abbildungen auf Reliefs und Vasen finden sich bei FOLKERT T. VAN STRATEN, *Hiera Kala*, 70f., 164f. mit Abb. 70.111.164.

χορός für Zeus Hypsistos.⁶⁶ Unter einer tiefer ausgearbeiteten Darstellung von Zeus, Artemis und Apollo sieht man sechs Männer auf Liegen mit Kelchen in der Hand. Sie betrachten eine Darbietung, die zum Bankett offenbar dazu gehört: Musiker und Tänzer. Zu sehen ist außerdem ein Sklave, der Wein aus einem Krater schöpft. Ähnliche Reliefe zeigen auch Sklaven mit Spieß und Kochtöpfen, die Fleisch zubereiten.⁶⁷

Ebenfalls an ein *epulum* für ein Kollegium lässt das spätantike Mosaik eines Mahls in Duar-ech-Chott (Karthago) denken.⁶⁸ Auf diesem sind wenigstens 24 Gäste abgebildet, die an Tischen sitzend(!) von Dienern bedient und von Musikern sowie Tänzerinnen unterhalten werden. Die große Zahl von Teilnehmern lässt an ein Mahl denken, das über ein normales Gastmahl hinausging und möglicherweise einem Kollegium gewidmet war.⁶⁹

Überblickt man diese Beispiele aus sechs Jahrhunderten, lässt sich hinsichtlich der Verbindung von kultischem Opfer und gemeinsamem Mahl in Vereinigungen grundsätzlich festhalten: Auch wenn der Konnex zwischen Opferhandlung und Mahl nicht immer klar ist und in vielen Fällen auch gar nicht thematisiert wird, ist davon auszugehen, dass die Mahlbestandteile zu einem Teil oder vollständig aus dem bestanden, was geopfert wurde. Wie weit dies nach Tieropfern Fleisch war oder andere Mahlbestandteile, wird uns noch beschäftigen. Zudem wurde deutlich, dass die Weitergabe von Anteilen am Opfer nicht auf die Versammlung beschränkt war, sondern durchaus auch in den häuslichen Bereich reichen konnte. Aber auch innerhalb einer Vereinigung bildete der Zugang zu bestimmten Teilen des Opfertieres die interne Hierarchie ab: Ausgewählte Stücke bleiben häufig (kultischen) Funktionären vorbehalten, der Rest geht an die Gemeinschaft.⁷⁰

3. Die Mahlbestandteile in Vereinigungen

Die neutestamentlichen Zeugnisse frühchristlicher Mahlpraxis nennen unterschiedliche Bestandteile von Mahlzeiten: Aus den Eucharistietraditionen sind Brot und Wein bekannt, die Diskussionen um die Verwendung von Götzenopferfleisch (1Kor 8–10; Act 15,29; 21,25; Apk 2,14.20) rücken diesen wichtigen Proteinlieferanten in den Fokus. Dazu kommen noch Fisch (Mk 6,38–43; Lk 24,41–43; Joh 21,9.13) und Gemüse (Röm 14,2). Das unterscheidet sich nicht wesentlich, wie wir im Folgenden sehen werden, von den Mahlbestandteilen in Vereinigungen. Mähler in Vereinigungen waren wie auch sonst von großer Vielfalt gekennzeichnet oder eher frugal.

⁶⁶ Vgl. dazu OLIVER BREHM, *Hellenistische und kaiserzeitliche Weihereliefs aus dem nördlichen Mysien*, 59.507f.; HARLAND, *Associations*, 57 (mit Abb.). Der Text liest (BREHM, *Weihereliefs* 156): Διὶ ὑψίστῳ καὶ τῷ χῳρῷ Θάλλος ἐπώνυμος τὸν τελαμῶνα ἀπέδωκα.

⁶⁷ Auf den Tesserae von Vereinigungen von Bel-Priestern in Palmyra werden diese sehr häufig beim Bankett gezeigt; vgl. TED KAIZER, *The Religious Life of Palmyra*, 231–234. Für hellenistische Beispiele vgl. HOLGER SCHWARZER, *Die Bukoloi in Pergamon*, 160 mit Abbildungen von weiteren Weihereliefs (auch SCHWARZER, *Gebäude*, Tafel 20).

⁶⁸ Für den Hinweis danke ich Norbert Zimmermann (Wien); vgl. dazu HORST BLANCK, *Ein spätantikes Gastmahl*, 329–344.

⁶⁹ Der Fundort Karthago beherbergte zahlreiche Kollegien (z.B. CIL VIII 24519). Ob es sich bei dem Gebäude, in dem das Mosaik gefunden wurde, vielleicht sogar um ein Vereinsgebäude handelte?

⁷⁰ Der Umstand, dass Funktionäre häufig nicht mehr gewählt wurden, sondern dieses Amt aufgrund ihrer Verdienste um die Vereinigung als Patron bzw. Sponsor erhielten, u.U. auch auf Lebenszeit, führte dazu, dass damit die Statusunterschiede aus der Polis in der Vereinigung abgebildet wurden.

Die zahlreichen unterschiedlichen Speisen und Getränke bei Vereinsmählern werden in einigen Listen bzw. Abrechnungen erkennbar, die als Graffiti, auf Ostraka oder Papyrus erhalten sind.⁷¹ So wird in einer Dioskuren-Vereinigung aus Arsinoites (2./3. Jhd.) eine Reihe von Ausgaben festgehalten, die für Wein, Honig, Öl, Safran, Rosinen, Vögel, Gewürze, Pinienkerne, Süßigkeiten und Weizen entstanden (P.Lund 4,11 = SB 6,9348 col. I,4–25). Ebenfalls aus Arsinoites ist eine Abrechnung erhalten (SB III 6319, 2./1. Jhd. v. Chr.), die Brot, Wein und Öl auflistet. Auch die lange Aufzählung von Mitgliedsbeiträgen und Ausgaben für Treffen einer Vereinigung in P.Tebt 894 (114 v. Chr.) ist hier zu nennen. Von Mithrasvereinigungen ist ähnliches überliefert: CIMRM I 64 und 65 nennen Wein, Fleisch, Öl, Rettich und Sauce (Dura Europos, 3. Jhd. n. Chr.).⁷²

Wir konzentrieren uns im Folgenden aber auf jene drei Mahlbestandteile, denen auch im frühen Christentum eine besondere religiöse Bedeutung – positiv oder negativ – zugeordnet wurde: Wein, Brot und Fleisch.

3.1. Wein

Wein war auch bei Mählern in Vereinigungen eine Standardausstattung. Die Polemik Philos, wonach Vereinigungen nur zusammenkommen würden, um sich der Trunkenheit zu ergeben, wird nicht ganz unbegründet gewesen sein. Wir können auch aus Regelungen bezüglich Streitigkeiten oder ungehörigem Verhalten erschließen (z.B. IG II² 1368,72–90), dass Alkohol zu den wesentlichen Faktoren regelwidrigen Verhaltens gehörte. Wein spielte also sowohl beim Mahl selbst, aber auch beim Kult eine wichtige Rolle, wie die folgenden Beispiele zeigen.

3.1.1. Wein als Teil des gemeinsamen Mahls

Die Hymnoden von Pergamon (#117; IPergamon 374; 129–138 n. Chr.), die sich im Wesentlichen dem Kaiserkult verpflichtet fühlten⁷³, erwähnen Wein als Bestandteil ihrer gemeinsamen Mähler, aber auch als Gabe an die Gottheiten. So wird z.B. festgelegt, dass für die Mysterienfeier am 25. Juni u.a. Wein vom *Eukosmos* zu stiften sei, während der Priester, der Schriftführer und ein dafür ausgewähltes Mitglied an anderen Feiertagen dafür verantwortlich wären. Auch wer seinem Vater in die Vereinigung nachfolgte, musste an jedes Mitglied sieben Denare, Wein und ein Gedeck austeilen.

Die Regelung der Epikteta legt ebenfalls fest, dass Funktionsträger für die Stiftung von Wein verantwortlich sind (#243; IG XII,3 330,139–141):

Diejenigen, die unentgeltlich den Dienst übernommen haben, sollen importierten Wein zur Verfügung stellen, ausreichend für drei Becher, Kränze, Musik und wohlriechendes Öl.⁷⁴

Die drei Becher sind für die Libationen während des Mahls vorgesehen, doch ist sehr wahrscheinlich, dass damit drei Runden Wein für alle verbunden waren.

Heraklisten aus Liopesi (#9; SEG 31 [1981] 122) aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert legten zwar nicht fest, wie viel Wein zur Verfügung stehen sollte, machten aber

⁷¹ Vgl. dazu u.a. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 55f.

⁷² Zu Mählern im Kontext der Mithrasverehrung vgl. LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1040–1042.

⁷³ Vgl. dazu etwa KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 123f.; HARLAND, *Associations*, 124f.131.

⁷⁴ IG XII,3 330,139–141: παρεξούνη δὲ οἱ δωρεὰν ἐπιμητιεύομες οἶνον ξενικὸν ἱκανὸν δόκιμον ἕως τριῶν πινόντων, στεφάνος, μουσικόν, μύρον.

zumindest explizit, dass die vorgesehenen doppelten Anteile beim Mahl für den Vereinsvorsitzenden nicht den Wein betrafen. Daraus wird nicht nur erkennbar, dass man befürchtete (und wahrscheinlich auch erlebt hatte), dass zu viel Wein den Vorsitzenden amtsunfähig machte, sondern dass in dieser Vereinigung auch nicht vorgesehen war, Wein mit nach Hause zu nehmen.⁷⁵ Anders behandelten die Frage die Verehrer und Verehrerinnen von Aeskulap und Hygia in Rom (#322; CIL VI 10234; 153 n. Chr.). Ihre Bankette wurden vor allem durch eine Stiftung der Patronin finanziert. Bei der Austeilung von Wein spielte der Status der Funktionäre eine Rolle: Neun, sechs oder drei Anteile waren möglich, also fünf, drei oder eineinhalb Liter Wein. Die Verteilung war also darauf ausgerichtet, die Amtsträger zu ehren. Wein war in dieser Vereinigung übrigens auch Teil der Austeilungen (*sportulae*), die man nach Hause mitnehmen konnte.⁷⁶

Auf einer Abrechnung eines *Synodos* aus Theben (O.Theb 142; 2. Jhd. n.Chr.) werden die Zahlungen für Wein durch Vereinsmitglieder aufgeführt. Dabei ist auffallend, dass – wie etwa auch bei den Hymnoden – einige mehr Wein bezahlen mussten, wahrscheinlich auch hier Amtsträger.⁷⁷

Ein spezieller Fall scheint die Vereinigung für Diana und Antinous aus Lanuvium zu sein (#310; CIL XIV 2112; 136 n. Chr.). Andreas Bendlin hat in einer minutiösen Rekonstruktion gezeigt, dass die wahrscheinlich 48 Mitglieder dieser Vereinigung über eine große Menge Wein verfügten.⁷⁸ Neue Mitglieder (col. II,20) und freigelassene Sklaven (col. II,7) sollten eine Amphore Wein stiften, also mehr als 26 Liter Wein. Für jedes Treffen sollten überdies die Mahlleiter ebenfalls dieselbe Menge zur Verfügung stellen, sodass für jedes Mitglied mindestens zwei Liter unvermischter Wein bereit stand (col. II,14f.).⁷⁹ Bedenkt man den antiken Alkoholgehalt von gutem Wein von etwa 15–17 Prozent – moderner Wein hat deutlich weniger – so wird erkennbar, dass es sich um eine wirklich große Menge handelte, die beim besten Willen nicht zu bewältigen war. Allerdings liefen die Vereinstreffen dieses Kollegiums in einem öffentlichen Rahmen ab, genauerhin in einem offenen Tetrastylon des Antinous in Lanuvium. Die Treffen waren darauf ausgerichtet, die Großzügigkeit und damit auch den Status des Vereins- und Stadtpatrons Caesennius Rufus zu demonstrieren, wozu auch die Ausgabe von viel Wein ihren Beitrag leisten konnte. Zudem besteht die Möglichkeit, dass Wein nach Hause mitgenommen wurde.

3.1.2. Wein als Bestandteil des Kultes

Libation (σπονδή) gehörte – wenn auch durchaus unterschiedlich – zu Opfern und Mählern gleichermaßen. Die Regel der Iobakchen (#7; IG II² 1368; Athen, 164/165 n. Chr.) legte Libationen für neue Mitglieder fest bzw. anlässlich von Stuserhöhungen ihrer Mitglieder in der Polisgesellschaft (II.125–135). Auch der Leiter der Vereinigung,

⁷⁵ Für Text, Übersetzung und Kommentar vgl. auch LUPU, *Laws*, 179–190. Die Bezeichnung der Heraklisten als ἔρανος, die sich auch schon bei Aristoteles findet (*Eth. Nic.* 8,9,5), verweist darauf, dass die Bestandteile für das Mahl durch die Mitglieder beigesteuert werden. SEG 31 122,20–22 lässt erkennen, dass für die Bereitstellung von Schweinefleisch und Wein bestimmte Personen eingeteilt waren.

⁷⁶ Zu *sportulae* vgl. u.a. WILLIAM J. SLATER, *Handouts at Dinner*; GUTSFELD, *Kollegium*, 168–170; zu *Aphophoreta* KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 143–152.

⁷⁷ Vgl. zu den sg. *summae honorariae* auch KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 136. Auch in P.Tebt 894 werden die Ausgaben u.a. für Wein festgehalten (2,r,1,6; 6,r,2,1; 7,v,2,2; 10,r,3,5).

⁷⁸ ANDREAS BENDLIN, *Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law*, 207–296.

⁷⁹ Heißes Wasser zur Verdünnung wird noch zusätzlich genannt.

der *Archibakchos*, musste eine Libation vornehmen (l.119), die wahrscheinlich aus den monatlichen Beiträgen der Mitglieder finanziert wurde, die ausdrücklich für Wein vorgesehen waren (l.46). Als Dionysosvereinigung waren die Iobakchen wie zahlreiche andere ähnliche Vereinigungen im gesamten mediterranen Raum sicherlich besonders eng mit Wein auch in seiner kultischen Funktion vertraut, zumal er auch eng mit dem Symposion verbunden war. So wird auf einer Altarinschrift eines *Thiasos* für Dionysos in Beröa (#35; IBeroia 22; 7 v. Chr.) ein *Agronomos* geehrt und bei der Libation auch bildlich dargestellt. Ein Kollegium von Dionysos-Techniten aus Nysa legte fest, dass ihr Sponsor T. Aelius Alkibiades mit einem Kranz geehrt werden soll und zwar während der Libationen, die bei den Wettkämpfen vollzogen wurden (#184; IEph 22,55f.; Nysa/Ephesus, 142 n. Chr.).⁸⁰

In einem Dossier der ehrenhaften Taten eines Alexandrinerers namens Dionysodoros, das auf Rhodos aufgestellt wurde (2. Jhd. v. Chr.), wird festgehalten, dass er von der Vereinigung geehrt werden wird „für immer während der Versammlungen und den Libationen an den Gräbern“ (#255; IG XII,1 155,118–122).

Die Hineinnahme des Kultes in das Mahl wird in der Ordnung der Epikteta vermerkt (#243; IG XII,3 330):

Alle (sollen) nach dem Festmahl beim ersten Becher einen Trinkspruch auf das Wohl der Muses und des *Phoinix* und der *Epikteta* und des *Kratesilochos* und des *Andragoras* ausbringen.⁸¹

Noch deutlicher wird dies in einem Papyrus, auf dem die Satzung eines *Synodos* für Zeus Hysistos erhalten ist (Fajum, #295; P.Lond VII 2193; 69–58 v. Chr.), der einen Einblick in das religiöse Leben der Vereinigung gewährt. Darin wird folgendes als Aufgabe des Vorsitzenden festgehalten:

Du sollst für alle Beitragenden ein monatliches Mahl in dem Heiligtum des Zeus bereiten, wo sie in einem gemeinsamen Raum Trankspenden vornehmen sollen, beten und die anderen üblichen Riten durchführen für den Gott und Herrn, den König.⁸²

Und auch der *Eranos* für Men Tyrannos in Laurion, für den Xanthos Regeln festlegte (#22; IG II² 1366; 2./3. Jhd. n. Chr.), verlangte die Stiftung von einem *Chous* Wein (ca. 3,28 Liter), der zu den vorgeschriebenen Gaben für die Gottheit gehörte. Wenn der Wein, der zunächst Teil des Rituals war, beim Mahl später genossen wurde, war die Gruppe der *Eranisten* nicht besonders groß.

Wein, so viel sollte deutlich geworden sein, hatte eine sakrale Konnotation, erstens durch die kultische Verwendung beim Opfer, zweitens durch die Einbettung von Vereinsmählern in einem kultischen Kontext und drittens durch die rituelle Bedeutung von Libationen während des Banketts. Das Ausgießen von Wein als Opferhandlung, mit dem das Feuer am Altar gelöscht wurde⁸³, die Libationen beim Bankett und die Konsumation des Restes bzw. weiterer Weinmengen, verband das gemeinsame religiöse Feiern mit diesem zentralen Element antiker Bankettkultur. Die Teilhabe an diesem Wein, der der Gottheit zugesprochen und von ihr der Gemeinschaft wiedergegeben wurde⁸⁴ und von

⁸⁰ Vgl. dazu zuletzt RHODE, *Individuum*, 327.

⁸¹ IG XII,3 330,129–131: καὶ ἐπιχεισθαι πάντας ἀπὸ δείπνου ἐπὶ τὸ πρᾶτον ποτεῖριον τῶν τε Μουσῶν καὶ Φοῖνικος καὶ Ἐπικτήτας καὶ Κρατησιλόχου καὶ Ἄνδραγόρα.

⁸² P.Lond VII 2193: συνεισφ[ό]ρ[οι]ς δὲ πᾶσι π[οι]εῖσθ]ε κατὰ μῆνα πόσι[ν] μίαν α ἐν τῷ τοῦ Διὸς ἱερῶι ἐγ αἶς ἐν ἀνδ[ρῶν]ι κοινῶι σπένδοντες εὐχέσθωισαν καὶ ἄλλα τὰ νομιζόμεν]α ὑπὲρ τε τ[ο]ῦ θεο[ῦ] καὶ κυρίου[ῦ] βασιλέως.

⁸³ Vgl. EKROTH, *Burnt*, 94.

⁸⁴ Vgl. dazu u.a. LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1039–1041.

dem ausschließlich die Mitglieder bzw. allfällige Gäste trinken durften, verband die Vereinsmitglieder und stärkte ihre gemeinschaftliche Identität.

3.2. Brot

Brot, Bestandteil beinahe jeder Mahlzeit in der Antike, wird in Dokumenten von Vereinigungen nicht sehr häufig erwähnt, wohl auch deshalb, weil es selbstverständlich war. Doch geben einige Texte doch zu erkennen, dass auch dafür Vorgaben gemacht werden konnten.

Die Vereinigung der Hymnoden in Pergamon (#117; IPergamon 374; 129–138 n. Chr.) erwähnt Brot sehr häufig, da sie aufzählt, was die jeweiligen Funktionsträger bei den unterschiedlichen Feiertagen mitzubringen haben. So wird derjenige, der für die Ordnung bei Versammlungen verantwortlich war, der *Eukosmos*, ebenso wie der Sekretär dazu verpflichtet, ein Brot mitzubringen, der Priester sogar drei. Anlässlich der Opfer für Augustus und Roma, die wohl jedes Mal vollzogen wurden, sollte der dafür eingesetzte Hymnode nicht nur für die Opfer aufkommen, sondern auch „Wein und drei Brote für die Götter“ stiften, sowie ein Brot und einen Geldbetrag für die Söhne von Mitgliedern.⁸⁵ Die Vereinigung benötigte für jedes Treffen 8–9 Brote, dazu auch noch Wein sowie die aus den vorgegebenen Beiträgen der Funktionäre (insgesamt etwa 350–450 Drachmen) finanzierten weiteren Mahlbestandteile. Dass diese Regelung auf dem Altar festgehalten wurde, gab dem Ganzen möglicherweise noch eine besondere sakrale Verbindlichkeit.

Die aus den frühchristlichen Texten bekannte Zusammenstellung von Brot und Wein ist im Kontext von Vereinigungen etwa auch in der Inschrift des Kollegiums für Aeskulap und Hygia aus Rom bekannt, die diese beiden Elemente als *sportulae* anführt (322; CIL VI 10234; 153 n. Chr.):

(Es wurde) auch (beschlossen), dass am 11. Mai, am Tag der Rosen am selben Ort *sportulae* bestehend aus Wein und Brot an alle verteilt werden, die anwesend sind, wie es zuvor beschlossen wurde unter der Bedingung, dass die Versammlung einstimmig genehmigt, dass an den zuvor genannten Tagen die *sportulae* jener, die zum Mahl nicht gekommen waren, bestehend aus Brot und Wein, verkauft und (die Erträge) unter den Anwesenden verteilt werden sollen, ausgenommen die jener, die in Übersee oder wegen ihrer Gesundheit auf Dauer verhindert sind.⁸⁶

Die Verteilung von Brot und Wein war – neben den in dieser Inschrift ausgeteilten Geldmengen – Teil des Motivationsprogramms zur Teilnahme an den Versammlungen dieser Vereinigung, die maximal 60 Mitglieder haben durfte. Offenbar brauchte es einen zusätzlichen Ansporn.⁸⁷

Dionysiasten brauchten neben Wein auch Brot für ihre Feiern, wie eine Inschrift aus Söke (2./1. Jhd. v. Chr., SEG 31 [1981] 983 = McCabe, Priene 209) zeigt. Ebenso auch eine Vereinigung von *Syndeipnoi*, die in ihrer Abrechnung Wein und Brot auflistet, das

⁸⁵ IPergamon 374,14–16: εἰς θυσίας τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς Ῥώμης * ρ, ἐκάστω ὑμνωδῶ * ιε ——— θεοῖς διπλᾶ * λ ———, οἶνον, ἄρτους τρεῖς

⁸⁶ CIL VI 10234,15–17: item V Id(us) Mai(as) die rosae eodem loco praesentib(us) dividerentur sportulae vinu et pane sicut diebus s(upra) s(criptis) ea condicione qua in conventu placuit universis ut diebus s(upra) s(criptis) ii qui ad epulandum non convenissent sportulae et pane et vinu eorum venirent et praesentibus divideretur excepto eorum qui trans mare erunt vel qui perpetua valetudine detinetur.

⁸⁷ Ähnlich war die Situation in einer Vereinigung aus Aquileia (CIL V 8251; 2. Jhd. n. Chr.), wo neben Brot und Wein auch Schinken sowie Geldbeträge verteilt wurden.

von Mitgliedern und Gästen verbraucht wurde (P.Tebt. 118; Ende 2. Jhd. v. Chr.).⁸⁸ Andere Mahlbestandteile werden nicht genannt, sind aber doch wahrscheinlich. „Brot und Wein“ steht m. E. für das Mahl an sich und gibt nicht die einzigen Bestandteile an.⁸⁹

Die Bedeutung von Brot und Wein lässt sich auch aus der Inschrift von Lanuvium erkennen, da in der Satzung als sonstige Mahlbestandteile nur noch vier Sardinen pro Person genannt sind (#310; CIL XIV 2112; 136 n. Chr.). Die Austeilung von Wein und Brot⁹⁰ war Ausdruck sozialer Verantwortung, die der Patron des Kollegiums öffentlich wahrnahm.⁹¹

Brot konnte aber auch Teil des Opfers sein, zumeist im Rahmen einer Theoxenie. Die Heroen der Vereinigung der Epikteta (#243; IG XII,3 330) erhalten als Opfer ...

was vom Opfertier für geweiht gehalten wird, und einen Kuchen, ein Brot, einen Ringkuchen und drei kleine Fische.⁹²

Nach der Theoxenie für die Heroen, die hier vorgesehen ist, würden die Opfergaben den Priestern zufallen.

Ebenfalls kultischen Charakter dürfte die Feier des Mitternachtsbrotes haben, die in einer dionysischen Vereinigung in Thessalonich begangen wurde (#50; IG X/2.1 259; 1. Jhd. n. Chr.). Es war möglicherweise eine Art Ritual, das die Mysteren während eines Mahles für die *θρέψαντες* begingen, deren Identität allerdings auch ungeklärt ist.⁹³ Dies könnte auf eine Art Totengedenken verweisen, da sich die Dionysiasen von Thessalonich u. a. zu den *Parentalia* und den *Rosalia* im Serapeion zusammenfanden, beides Tage, an denen der Verstorbenen gedacht wird.

3.3. Fleisch

Wenn wir nur die Angaben zu den Mählern in Vereinsinschriften und -papyri betrachten, kann der Eindruck entstehen, dass Fleisch nur selten Bestandteil ihrer Bankette war. Zugleich haben wir aber zahlreiche Belege, die zeigen, dass Tieropfer ein wichtiger Bestandteil des kultischen Lebens von vielen Vereinigungen waren, zumindest von jenen,

⁸⁸ Vgl. auch P.Tebt 177 und 224; KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 55.

⁸⁹ Offen bleibt, wie diese Bestandteile finanziert wurden. Mahlabrechnungen (s. den Beginn von 3.) lassen an einen gemeinschaftlichen Einkauf denken, freilich ist ebenso möglich, dass die Mitglieder individuell Zukost mitbrachten. Zu letzterem vgl. VÖSSING, *Herrenmahl*, 56, der davon ausgeht, dass darüber hinaus gehende Mahlbestandteile ausschließlich von den Mitgliedern selbst und nur für sich bzw. die eigene Tischgruppe mitgebracht wurden. Die Mitnahme von Mahlbestandteilen und ihre Einschränkung finden sich etwa in einer Regelung einer Dionysosvereinigung aus Smyrna, die u. a. untersagt, ein Ei mitzubringen (ISmyrna 728; ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET, *Choisir Dionysos*, No.126).

⁹⁰ Beides waren Grundnahrungsmittel, die einen großen Teil des täglichen Kalorienbedarfs deckten.

⁹¹ BENDLIN, *Associations*, 268f.: “Oil, wine, bread, and sometimes even hot water were distributed among decurions, Augustales, *collegiati* and townspeople together with cash handouts, the latter a welcome extra income or a means to pay for the food at the *epulum*. They constituted social commodities of a highly symbolic value to those who distributed and received them. The distribution of oil by the *quinquennalis* in the bath prior to the *cena* and of wine and bread by the *magistri* at the dinner, as well as the reception of these social commodities by the association’s *populus*, negotiated the *collegiati*’s social status in reflection of such a shared matrix of civic munificence.”

⁹² IG XII,3 330,189–191: τὰ τε ἐκ τοῦ ἱερείου νομιζόμενα ἱερὰ κ[α]ὶ ἑλλύταν καὶ ἄρτον καὶ πάρακα καὶ ὀψάρια τ[ρ]ί[α].

⁹³ IG X/2.1 259,12–14: ὁμύντων τῶν τε νῦν καὶ τῶν ἐσομένων μυστῶν τὸν θεὸν καὶ τὰ ὄρ[κ]ια καὶ τὸ μεσανύκτιον α<ύ> τοῦ διαφυλάτειν τὴν ἐπάνοθ<ε>ν <οικί>αν κατὰ τὴν δόσιν. Vgl. dazu KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 352–356. Zusätzlich feierten die Dionysiasen ein Brotmahl (1.9).

die es sich leisten konnten. Dieses Fleisch wurde ebenso wie andere Opfergaben zweifellos von den Mitgliedern konsumiert, wobei Priester und Kultfunktionäre dabei zumeist bevorzugt wurden.

Die Bedeutung von Tieropfern für das gemeinsame Mahl zeigt sich unter anderem dann, wenn es um die Verteilung des Fleisches geht. *Orgeonen* aus Athen (#1; Agora 16:161) legten im 3. Jhd. v. Chr. in ihrem ψήφισμα fest, dass sie die Teile des Opfers bekommen sollten, das ihren Heroen dargebracht wurde: ein Ferkel und Teile von ausgewachsenen Tieren. Hier handelt es sich genauerhin um einen Opfertisch (τράπεζα), auf dem die Gaben zunächst der Gottheit präsentiert werden, um sie anschließend zu verteilen.

Die Verehrer des Men Tyrannos aus Laurion (#22; IG II² 1366), die sich als *Eranos* versammeln wollen, müssen u.a. einen rechten Schenkel der Gottheit geben. Die zuvor genannten Opfervorschriften erwähnen darüber hinaus auch ein Schulterstück, Kopf, Füße und Brust der Opfertiere. Zugleich wird dem Opfernden die Hälfte des Opfers zugeteilt, den Rest erhält der Priester. Ähnliches wird für den *Eranos* ebenfalls gegolten haben.

Die besondere Bedeutung der Eingeweide wird in der Satzung der Epikteta erkennbar (#243; IG XII,3 330). Eine Hälfte ist für die Priester des Heroenkults bestimmt, die andere für die übrigen Mitglieder dieser Familienvereinigung. Die Innereien wurden auf dem Altarfeuer gegrillt und hatten eine besondere sakrale Qualität.⁹⁴

Auf Delos hoben die Beryter Poseidoniasten hervor, dass ihr Sponsor ein opulentes Mahl gestiftet hatte (#224; IDelos 1520,15) und dieser den besten Platz bei den Zusammenkünften erhalten sollte (l.33–36). Darüber hinaus wird in der Inschrift auch festgelegt, wer den Ochsen für das Opfer für Apollon besorgen sollte und das aus dessen Opferung folgende Bankett organisieren musste (ll.69–80).⁹⁵

Anzuführen sind für den Verbrauch von Fleisch in Vereinigungen auch Funde von Unmengen an Tierknochen in Vereinshäusern. Entsprechendes wurde etwa im Haus der Dionysiasten von Pergamon gefunden, wo offenbar Rinder, Schweine und Vögel verzehrt wurden.⁹⁶ Schweinefleisch wird auch in der Regel der Heraklisten von Liopesi (#9; SEG 31 [1981] 122) genannt (ll.20). Die jeweils zwei Verantwortlichen für die Bereitstellung des Fleisches bzw. von Pasteten werden per Los für ein Jahr bestimmt (ll.31–33). Davon zu unterscheiden ist das Opfertier (ll.37f., s. unter 1.). Hinzu kommt die Stiftung von Schweinefleisch beim Eintritt von neuen Mitgliedern (ll.38f.).

Nach griechischer Praxis bestand der verbrannte Anteil am Opfer aus Knochen und Fett und war für den Verzehr ohnehin nicht geeignet. Die Götter waren mit dieser Gabe zufrieden. Eine Differenzierung liegt bei *Trapezomata* vor, bei denen ein Tisch für die Gottheit hergerichtet wurde, dessen Inhalt später verzehrt wurde. Wie weit die Gottheit hier oder bei einer Theoxenie als Mahlteilnehmer verstanden wurde, ist umstritten.⁹⁷

⁹⁴ Vgl. dazu VAN STRATEN, *Hiera Kala*, 131–133 mit Abb. 122.151–153; EKROTH, *Burnt*, 93–95.

⁹⁵ Auch die Vereinigung der Tyrenser beteiligte sich am öffentlichen Kult, diesmal in Puteoli, und wird wohl auch das Opferfleisch anschließend konsumiert haben (#317; OGIS 595).

⁹⁶ Vgl. WOLFGANG RADT, *Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, 197; SCHWARZER, *Vereinslokale*, 233; ausführlich bei ANGELA VON DEN DRIESCH, *Tierreste aus dem Podiensaal*, 309–313.

⁹⁷ Vgl. dazu LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1020–1022. Verwiesen wird dazu u.a. auf die Satzung des Familienvereins des Diomedon (SIG 1106 = LSCG 177; Kos, spätes 4./frühes 3. Jhd. v. Chr.), der im Zusammenhang einer Hochzeitsfeier festlegt, dass eine Liege für Herakles aufgestellt und auf seinen Tisch (τράπεζα τοῦ θεοῦ) Teile des Tieropfers gebracht werden; vgl. etwa JOHN FOTOPoulos, *Food Offered to Idols in Roman*

Da nur einige Teile des Fleisches zum unmittelbaren Grillen geeignet waren (wie etwa die Innereien) und diese dann den am Altar Wirkenden, also Priestern und anderem Kultpersonal, zukamen, wurden die anderen Teile des Opfertieres gekocht. Das Kochen des Fleisches stellte eine gewisse Gleichheit zwischen den Kultteilnehmern her, da die verschiedenen Fleischqualitäten nicht mehr berücksichtigt wurden. Jedes Mitglied der Gemeinschaft erhielt aus demselben Topf, die Egalität in der Vereinigung bildete sich hier wenigstens in den Mahlzeiten ab. Die Verteilung der Portionen bildete dann aber doch auch oft die Hierarchien ab.⁹⁸

4. Die Verteilung von Mahlanteilen

Ist das Mahl zubereitet, muss es verteilt werden. Angesichts des grundsätzlich egalitären Charakters griechisch-römischer Vereinigungen, der in Spannung zu den aus der Gesellschaft herein getragenen Statusunterschieden und zu den vereinsinternen Hierarchien stand, verwundert nicht, dass es hier einen erhöhten Regelungsbedarf gab. Einige Beispiele zeigen dies im Folgenden.

In einer Athener Inschrift findet sich der seltene Fall dokumentiert, dass zwei Vereinigungen zusammenkamen und gemeinsam Opfer darbrachten (#1; Agora 16:161; Athen, frühes 3. Jhd. v. Chr.). Die Mitglieder beider Gruppen sollten gleichermaßen Anteil an den Portionen haben, wobei zusätzlich bestimmt wird, dass auch Angehörige etwas empfangen sollten. Der *Hestiator* wird zur Einhaltung eines festgelegten Verteilungsschlüssels verpflichtet (siehe oben). Entscheidendes Stichwort ist *véμω* „verteilen“, wobei hinzu kommt, dass die ausschließlich männlichen Mitglieder der Vereinigung die Anteile der Frauen mit nach Hause nehmen sollen.⁹⁹ Frauen werden von Opfer, Altar und Blut ebenso ferngehalten wie vom anschließenden Mahl der *Orgeonen*, was im Wesentlichen den gesellschaftlichen Verhältnissen Athens in dieser Zeit entspricht.

Häufig wird in Satzungen festgehalten, dass nur jene Anteile am Mahl erhalten, die auch tatsächlich anwesend sind. Das dient zum einen dazu, die Mitglieder auch zur Teilnahme an den Feiern zu motivieren (was offenbar nötig war), zum anderen wird damit aber auch die gemeinschaftliche Identität gestärkt: Nur wenn das Mahl als Gemeinschaftsmahl funktioniert, besteht auch Gemeinschaft. Ein *Koinon* von Herosverehrern aus Athen (#6; IG II² 1339; 57/56 v. Chr.) belegte jene, die nicht anwesend waren, mit einer Strafe von drei Drachmen, wenn sie auswärts etwas Wichtigeres zu tun hatten, und sechs Drachmen, wenn sie in der Stadt waren und dennoch nicht kamen. Und es wird hinzugesetzt:

Sie sollen keinen Anteil empfangen.¹⁰⁰

Ebenfalls die gemeinsame Feier zweier Vereinigungen bespricht die Regelung der Bendisvereinigung von Piräus (#18; IG II² 1283; 240/239 v. Chr.). Darin ist u.a. von einem

Corinth, 175. JAMESON, *Theoxenia*, 56: „*Theoxenia* subsequent to sacrifice can be seen as the corresponding arrangements for securing the presence of the gods.“

⁹⁸ VÖSSING, *Herrenmahl*, 56f., weist darauf hin, dass bei einer größeren Zahl von Mitgliedern Gruppen von Klinen nötig waren, die Hierarchien und Statusunterschiede abbilden konnten. Das galt freilich m.E. nicht für jene Teile des Mahls, die ausgeteilt wurden.

⁹⁹ Die Diskussion über die Identität der verschiedenen Frauen ist bei KLOPPENBORG/ASCOUGH, *GRA I*, 84f. nachzulesen.

¹⁰⁰ IG II² 1339,12: καὶ μὴ λάβ[ω]σιν τὰ μέρη·

Frühstück die Rede, das die Piräer Gemeinschaft den Bendisanhängern und -anhängerinnen aus Asty zubereiten soll. Die gemeinsamen Opfer beruhen auf der Verehrung der thrakischen Gottheit Bendis und sind wohl Ausdruck der ethnischen Herkunft der Mitglieder dieser Gemeinschaften. Aber auch abseits der *Bendideia* wurde den Mitgliedern der Vereinigung aus Asty erlaubt, an den Opfern für Bendis zu anderen Gelegenheiten teilzunehmen, die in Piräus durchgeführt wurden. In diesem Kontext wird schließlich auch festgehalten, dass die Gäste ...

... auf Lebenszeit Portionen erhalten, ohne Beitragsleistung.¹⁰¹

Die Gastfreundschaft stellt eine Ausnahme dar und hat ihren Grund in der ethnischen Herkunft der Vereinsmitglieder. Ethnisch orientierte Vereinigungen waren auch sonst eher dazu geneigt, engere Kontakte untereinander zu halten.¹⁰²

Auch Epiktetas Regelung (#243; IG XII,3 330) gibt Vorgaben für die Verteilung des Opferfleisches und der anderen Mahlanteile in ihrer Familienvereinigung. Beides wurde, allerdings nicht zu gleichen Teilen, auf Priester, Kultfunktionäre und die restlichen Mitglieder verteilt, wobei die leitenden Amtsträger im Verhältnis den größeren Teil erhielten (Il.194–198).¹⁰³

In der Satzung der Iobakchen (#7; IG II² 1368) sind die Anteile am Opfer für Priester, die Leiter der Vereinigung und die Teilnehmer am Mythosspiel reserviert, offenbar als eine Art mimetisches Mahl, das den Tod des Dionysos nachvollzieht. Auffallend ist, dass zwar von Stiftungen von Wein die Rede ist, die Probleme der Verteilung bei Mählern trotz zahlreicher disziplinärer Schwierigkeiten unter den Iobakchen aber nicht angesprochen werden. Einzig die Verteilung von Wein bei Begräbnissen wird eingeschränkt auf jene, die auch tatsächlich anwesend sind (Il.162f.).

Die Verteilung von Portionen war auch eine Möglichkeit, Amtsträger, Patrone und Sponsoren zu belohnen bzw. zu ehren. Bei den Verehrern und Verehrerinnen von Aeskulap und Hygia in Rom (#322; CIL VI 10234; 153 n. Chr.) erhielten Funktionäre ihrem Status entsprechende Mengen an Wein (s. unter 3.1).¹⁰⁴ Eine Vereinigung von Bauern in Psenamosis im Nildelta (#287; IDelta I 446; 67/64 v. Chr.) ehrte ihren Sponsor Paris, indem sie ihm eine doppelte Portion zusagte (διπλᾶ μέρη). Selbst wenn er nicht anwesend war, womit offenbar zu rechnen war, sollte sie ihm zugesandt werden. In einem Brief an seinen Vater erklärt der Verfasser Ptolemaios, dass er als Verantwortlicher für die Besorgung von Holz für die Sarapisvereinigung einen doppelten Anteil an den Mählern erhalten würde (διπλᾶ μέρη; P.Mich VIII 511; 1. Hälfte 3. Jhd. n. Chr., Memphis/Arsinoe?). Zugleich könne er mit der Stiftung von Brennmaterial die Eintrittsgebühr sparen, nur müsste ihm sein Vater das Holz schicken.

Die Verteilung von Mahlanteilen gibt uns vielleicht auch einen Einblick in den tatsächlichen Ablauf des Essens. Anscheinend war es in Vereinigungen wichtig, dass niemand mehr erhielt als für ihn vorgesehen war, wobei durch Funktion und Ansehen begründete Unterschiede nicht als Ungerechtigkeit verstanden wurden. Möglicherweise

¹⁰¹ IG II² 1283,26f.: κ[αὶ λαμβάνειν καὶ μὴ τελούντας τὴν φορὰν διὰ] βίου τὸ μέρος.

¹⁰² Vgl. dazu ASCOUGH, *Associations*, 93–100.

¹⁰³ Die Verteilung betraf übrigens auch Kredite aus den Überschüssen der Stiftung, die nicht für die Feiern verwendet wurden (Il.146–153).

¹⁰⁴ Die Inschrift von Lanuvium (#310; CIL XIV 2112) bestimmt, dass der *quinquennalis* einen doppelten Anteil empfangen sollte, doch betraf das nicht das Mahl, sondern die Geldausteilung.

wurden die Speisen nicht von großen Platten genommen, die auf kleinen Tischen vor den Klinen standen, sondern die Portionen wurden auf Tellern ausgeteilt.¹⁰⁵ Auch die Austeilung von Wein durch Diener musste entsprechend geregelt sein.

Bei der Austeilung von Mahlportionen ist auffällig, dass entsprechende Regelungen relativ selten waren und dann auch nicht besonders detailliert ausfielen. Probleme konnten in solchen Fällen wohl auftauchen, zugleich war aber gerade das Mahl jene Gelegenheit, bei der die egalitäre Grunddisposition wenigstens in der Theorie vollzogen werden konnte. Die gerechte (nicht gleiche!) Austeilung von Mahlanteilen, die selbstverständlich die Bevorzugung von Kultfunktionären, Amtsträgern, Patronen und Sponsoren einschloss, war die Realisierung des Gemeinschaftsgedankens einer Vereinigung, wenngleich die Realität – das zeigt die Notwendigkeit von Bestimmungen zur Verteilung aber auch zum guten Benehmen – durchaus davon abwich.

5. Gemeinschaftsmähler von Christugläubigen

Vor diesem Hintergrund sollen abschließend noch einige Überlegungen zum frühchristlichen Mahl angeschlossen werden, die Anregungen aus dem Leben antiker Vereinigungen aufgreifen. Dabei ist hier nicht vorausgesetzt, dass es *eine* Gestalt frühchristlicher Mähler gab, vielmehr wird ausgehend von der Praxis griechisch-römischer Vereinigungen nach Bezügen in einzelnen frühchristlichen Texten gefragt. Mahlelemente, Verteilung und die hohe Bedeutung von Opfern wird hier besonders in den Fokus genommen.

5.1. Die Elemente

Die wenigsten Vereinigungen zählen die Bestandteile ihrer Mähler auf. Am ehesten findet sich dies in den zufällig erhaltenen Abrechnungen, in Satzungen sind lediglich zentrale Bestandteile des Opfers und des Mahls genannt. Brot und Wein konnten so einerseits durchaus für das gesamte reichhaltigere Mahl stehen, zugleich war das Fehlen von Brot trotz anderer Mahlelemente selbstverständlich kein Hinweis darauf, dass Brot nicht gegessen wurde. Für das frühchristliche Gemeinschaftsbankett würde das bedeuten, dass wir kaum davon ausgehen dürfen, dass Brot und Wein tatsächlich die einzigen Mahlbestandteile waren. Die Diskussion um Götzenopferfleisch (1Kor 8–10) oder die Erwähnung von Gemüse (Röm 14,2) verweist ausdrücklich auf weitere Elemente des Mahles. Die Zukost war abhängig von den finanziellen Verhältnissen der Mitglieder und ihrer theologischen Ausrichtung, eine Eucharistie ohne Sättigungscharakter war aber eine spätere Entwicklung, die mit der Trennung von Eucharistie und Agape zusammenfällt. Hätten die frühchristlichen Gemeinden tatsächlich nur Brot und Wein als Mahlelemente gehabt, hätte dies gerade nicht zur Attraktivität der Gemeinden beigetragen und wäre wohl auch in antichristlicher Polemik thematisiert worden.¹⁰⁶

Die frühchristliche Diskussion über das Essen von Fleisch, das gerade im Kontext von Vereinsmählern wichtig war, hatte dementsprechend zwei Wurzeln: Zum einen hatten die Gemeinden kein Tieropfer, das als „natürliche“ Fleischressource zur Verfügung

¹⁰⁵ Das Mosaik von Duar-ech-Chott (s. den vorletzten Absatz von 2.) ließe sich dahingehend möglicherweise auswerten: Die Teilnehmer haben Teller vor sich auf den Tischen, Diener bringen ihnen Speisen.

¹⁰⁶ In der Tat gibt es keine pagane Polemik gegen die christliche Mahlfeier jenseits jener Vorwürfe, die sich auf fiktive Handlungen beziehen (Kannibalismus).

stand. Zum anderen hatten manche Christusgläubige Vorbehalte gegenüber Fleisch, das auf dem Markt gekauft wurde, weil es als den Göttern geweiht zumindest verdächtig war. Aber es gab auch andere Möglichkeiten, das Mahl „aufzufetten“: Fleisch aus eigener Schlachtung oder aus der Jagd konnte herangezogen werden¹⁰⁷, außerdem waren Fisch, Kuchen, Obst und Gemüse etc. ebenso möglich. Die Möglichkeit, dass dies auch zu unterschiedlichen Speisezusammensetzungen an den Tischgruppen führen konnte, ist nicht von der Hand zu weisen.¹⁰⁸

5.2. Die Verteilung

Selten aber doch bestand in Vereinigungen der Bedarf nach konkreten Vorgaben für die Verteilung jener Mahlanteile, die gemeinschaftlich organisiert worden waren: Teile des Opfers, weitere Speisen sowie Brot und Wein begegnen in diesem Kontext gehäuft. So weit wir sehen, war die Bevorzugung einzelner Mitglieder aufgrund ihrer Verdienste bzw. ihres Ansehens durchaus möglich, freilich unter der Maßgabe, dass auch die anderen nicht zu kurz kamen. Dazu kam, dass einzelne Amtsträger mit der Finanzierung, Vorbereitung und Verteilung des Mahles beauftragt waren.

Das Problem der ungleichen Verteilung, das sich im frühen Christentum im Blick auf die Mahlgemeinschaft offenbar ergab, lässt sich möglicherweise auch vor diesem Hintergrund gut verstehen. Einige ihrer Mitglieder hatten einen höheren gesellschaftlichen Status, finanzierten die Mähler bzw. einzelne Bestandteile oder waren Gastgeber der Gemeinde in ihrem Haus. Aus der Perspektive griechisch-römischer Vereinigungen hätten sie jedes Recht gehabt, bessere und größere Portionen zu bekommen. Würden (darüber hinaus) Mahlbestandteile mitgebracht, aber nur von einzelnen Tischgruppen und nicht der gesamten Gemeinde geteilt, war ebenfalls eine Ungleichheit recht wahrscheinlich.¹⁰⁹

Im Blick auf die Präsenz der Mahlteilnehmer entspricht die paulinische Mahnung, dass die Teilnahme am Mahl auch Anteilhabe an Christus bedeutet (1Kor 10,17), Klauseln in Vereinssatzungen, wonach nur die Anwesenden auch Anteile am Mahl erhalten. Sicherlich wollte Paulus nicht primär die Anwesenheit bei den Gemeindeversammlungen stärken – das ist ein späteres Problem (Hebr 10,25) – allerdings steckt dieselbe Grundidee dahinter: Das gemeinsame kultische Mahl zu teilen, bindet die Gemeinschaft eng zusammen, und umgekehrt bedeutet das Nicht-Teilen Trennung und Verlust von Gemeinschaft. Sich auf ein ἴδιον δεῖπνον zu beschränken und nicht danach zu fragen, wann und was die anderen Gemeinschaftsmitglieder speisen, und dabei das gemeinsame kultische Mahl zu missachten, widerspricht dem Grundprinzip des Gemeinschaftsmahls an sich. Paulus ist aber gerade dieser Gemeinschaftsaspekt besonders wichtig. Denn die Weigerung, am *kultischen Mahl* ἐν κοινῶνι teilzunehmen, ist einer Verweigerung des Kultes an sich gleichzustellen.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hinzu kommt auch die Möglichkeit, Fleisch vom Schlachter der jüdischen Gemeinschaft vor Ort zu beziehen.

¹⁰⁸ Vgl. dazu VÖSSING, *Herrenmahl*, 63.

¹⁰⁹ Einzubeziehen wäre hier möglicherweise auch noch der Einfluss der Sitzordnung (vgl. VÖSSING, *Herrenmahl*, 58f.). Die Aufteilung von Tischgruppen in einer frühchristlichen Hausgemeinde muss, sollte diese eine gewisse Größe überschritten haben, von selbst zu zahlreichen logistischen Problemen geführt haben, die auch eine soziale Sprengkraft hatten.

¹¹⁰ Zur Frage, ob die Teilnehmer einer frühchristlichen Gemeindeversammlung am Mahl zu Tisch lagen oder saßen, sei auf 1Kor 14,30 verwiesen: Paulus geht dort vom Sitzen in der Gemeindeversammlung aus.

5.3. Christliche Mähler waren kultische Mähler

Paulus geht selbstverständlich davon aus, dass sowohl ein christliches Mahl als auch ein paganes Mahl kultische Konnotationen enthält (1Kor 10,21):

Ihr könnt nicht des Herrn Kelch trinken und der Dämonen Kelch; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilnehmen und am Tisch der Dämonen.

Mähler in griechisch-römischen Vereinigungen, die in einer gewissen Weise mehr oder weniger kultisch eingebettet waren, schenken in *dem* Sinn Gemeinschaft mit der Gottheit, dass diese das Mahl gibt, indem sie das Opferfleisch überlässt oder als Gast an einem eigenen Tisch mitfeiert. Für das frühe Christentum scheint klar zu sein, dass allein schon die Bezeichnung des Mahls als κυριακὸν δεῖπνον (1Kor 11,20) dieses als kultisches Mahl qualifiziert. In Did 10,3 findet sich die dementsprechende Bezeichnung als πνευματικὴ τροφή καὶ ποτόν. Die frühchristliche Religiosität, ihr Kult, vollzog sich am Tisch, und zwar nicht nur durch Essen und Trinken, sondern auch durch Lesungen, Hymnen und Lehre.¹¹¹

Eine frühe Trennung eines kultisch konnotierten eucharistischen Mahles von einem sättigenden Agapemahl ist auch im Blick auf die Vereinsmähler nicht wahrscheinlich.¹¹² Auch wenn es einen klaren und selbstverständlichen Ablauf gab – zuerst das Opfer, dann das Mahl – so waren die beiden Teile doch sehr eng verbunden. Zudem war das Bankett umgeben von und eingebettet in kultische Rituale wie etwa Libationen. Fleisch und andere Mahlbestandteile waren teilweise Elemente des Opfers. Wenn tatsächlich jede Vereinigung in der griechisch-römischen Welt ihre Feiern mit blutigen oder unblutigen Opfern begann, ist es m.E. durchaus wahrscheinlich, dass auch die Christuskgläubigen nicht anders verfahren. Bei Paulus gibt es einige Hinweise darauf, wenn er vom θυσιαστήριον schreibt (1Kor 9,13; 10,18). In 1Kor 10,16–21 konstruiert er eine Parallelität zwischen Israel, das vom Altar im Jerusalemer Tempel isst, den Völkern, die Götzenopferfleisch essen, und den Christuskgläubigen, die das Blut Christi trinken und den Leib Christi essen. Das kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass Wein und Brot als Opfergaben der Gemeinde verstanden wurden. Die Didache verwendet später für die Eucharistie den Ausdruck θυσία (Did 14,1–3).¹¹³ Jeder Hinweis auf den Sühnetod Christi fehlt hier, denn das Opfer sind die Gaben selbst, die die Glaubenden bringen. Bei Justin findet sich das noch verstärkt, wenn er bezüglich einer Passage aus Mal 1,10f. festhält (Dial 41,3):

Er spricht von jenen Heiden, nämlich uns, die an jedem Ort ihm Opfer darbringen, das ist das Brot der Eucharistie und gleichermaßen der Trank der Eucharistie.¹¹⁴

Wenn das Mahl tatsächlich Teil der kultischen Feier war, zu der auch die in 1Kor 14,30 genannten „Offenbarungen“ gehörten, dann saßen Christuskgläubige in paulinischen Gemeinden beim Mahl; vgl. dazu zuletzt ANNETTE WEISSENRIEDER, *Contested Space in 1 Corinthians 11:17–33 and 14:30*, 59–107.

¹¹¹ Vgl. dazu SMITH, *Symposium*, 201.

¹¹² Vgl. etwa SMITH, *Symposium*, 178f.

¹¹³ Vgl. zuletzt ANDREW MCGOWAN, „Eucharist and Sacrifice“, 191–206: „’Sacrifice’ here seems then to define the character of the meal and the community as sacred to one another“ (197).

¹¹⁴ Dial 41,3: περι δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ’ ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῶ θυσίων, τοῦτ’ ἔστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε. Vgl. etwa auch ConstAp 2,57–59; 7,30; 8,47. In 1Clem 44,4 ist zwar nicht von θυσία die Rede, aber in ähnlichem Kontext von δῶρα, die dargebracht werden.

Christusgläubige verstanden ihre Gaben also durchaus auch als Opfer, wenigstens Brot und Wein, vielleicht auch andere Elemente. Das lässt ihre Feiern kultischen Mählern in Vereinigungen doch sehr nahe kommen. Essen und Trinken, Gebet und Gesang, die Besinnung auf den Mythos und das ihr eigenes Essen und Trinken begründende letzte Mahl Jesu – die Vereinigung der Christusgläubigen feierte ihr kultisches Mahl wie andere Vereinigungen: Typisch in Grundstruktur und den wesentlichen Elementen, individuell in Deutung und Ausgestaltung.

Bibliographie

- ALIKIN, VALERIY A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (SVigChr 102), Leiden/Boston 2010.
- ARNAOUTOGLU, ILIAS N., *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, *Yearbook of the Research Centre for the History of Greek Law* 37 Suppl. 4, Athens 2003.
- ASCOUGH, RICHARD S., Of Memories and Meals: Greco-Roman Associations and the Early Jesus-Group at Thessalonikē, in: LAURA NASRALLAH/CHARALAMBOS BAKIRTZIS/STEVEN J. FRIESEN (eds.), *From Roman to Early Christian Thessalonikē* (HThS 64), Cambridge 2010, 49–72.
- *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philipians and 1 Thessalonians* (WUNT 2. Reihe 161), Tübingen 2003.
- Social and Political Characteristics of Greco-Roman Association Meals, in: DENNIS SMITH/HAL TAUSSIG (eds.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, New York 2012, 59–72.
- The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations: Eating in the Shadow of the Roman Empire, in: MARKUS ÖHLER (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 297–316.
- ASCOUGH, RICHARD S./HARLAND, PHILIP A./KLOPPENBORG, JOHN S., *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Waco 2012.
- BLANCK, HORST, *Ein spätantikes Gastmahl. Das Mosaik von Duar-Ech-Chott* (MDAI(R) 88), 1981, 329–344.
- BENDLIN, ANDREAS, Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: the collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered, in: MARKUS ÖHLER, *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 207–296.
- BOLLMANN, BEATE, *Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz 1998.
- BREHM, OLIVER, *Hellenistische und kaiserzeitliche Weihreliefs aus dem nördlichen Mysien. Ikonographie und Typologie einer Denkmälergruppe und ihre Bedeutung für die Religionsgeschichte einer antiken Landschaft*, Diss. Münster 1996.
- CATTO, STEPHEN K., *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research*, *Library of New Testament Studies* 363, London/New York 2007.
- CLAUSSEN, CARSTEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002.
- DONAHUE, JOHN F., *The Roman Community at Table During the Principate*, Ann Arbor 2004.
- DOW, STERLING/GILL, DAVID H., *The Greek Cult Table* (AJA 69), 1965, 103–114.
- EBEL, EVA, „... damit wir ungestört und heiter an den Festtagen speisen können.“ Die gemeinsamen Mähler in griechisch-römischen Vereinen, in: JUDITH HARTENSTEIN/SILKE PETERSEN/ANGELA STANDHARTINGER (eds.), „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? *Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 34–56.
- *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT 2. Reihe 178), Tübingen 2004, 82–85.
- EKROTH, GUNNEL, Burnt, Cooked or Raw? Divine and Human Culinary Desires at Greek Animal Sacrifice, in: EFTYCHIA STAVRIANOPOULOU/AXEL MICHAELS/CLAUS AMBOS (eds.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, Berlin 2008, 87–111.

- *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, *Kernos Suppl.* 12, Liege 2002.
- ESTIENNE, SYLVIA/GILLES, NATHALIE, Banquets de collèges et des associations, in: VASSILIS LAMBRINOUDAKIS/ JEAN BALTZ (eds.), *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum II. Purification, initiation, heroization, apotheosis, banquet dance, music, cult images*, Los Angeles: J. Paul Getty Museum 2004, 282–284 (=ThesCRA).
- FOTOPOULOS, JOHN, *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1–11:1* (WUNT 2. Reihe 151), Tübingen 2003.
- GILL, DAVID H., *Greek Cult Tables*, New York/London 1991.
- *Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice* (HThR 67), 1974, 117–137.
- GUTSFELD, ANDREAS, Das Kollegium bei Tisch. Überlegungen zum Beitrag der Bankette zur sozialen Kohäsion in paganen Vereinen der frühen Kaiserzeit, in: MARKUS ÖHLER (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 161–183.
- HARLAND, PHILIP A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003.
- *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York/London 2009.
- „These People Are ... Men Eaters”. Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups, in: ZEB A. CROOK/PHILIP A. HARLAND (eds.), *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. Essays in Honour of Stephen G. Wilson*, Sheffield 2007, 56–75.
- JACCOTTET, ANNE-FRANÇOISE, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme, II: Documents*, Kilchberg 2003.
- JAMESON, MICHAEL H., Theoxenia, in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the second international seminar on Ancient Greek Cult* (SUSIA 8/XIII), Stockholm 1994, 35–57.
- KAIZER, TED, *The Religious Life of Palmyra. A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period* (OeO 4), Stuttgart 2002.
- KEARNS, EMILY, „Cakes in Greek Sacrifice Regulations”, in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the second international seminar on Ancient Greek Cult* (SUSIA 8/XIII), Stockholm 1994, 65–70.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (KStTh 9,1), Stuttgart 1995.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996.
- KLOPPENBORG, JOHN S., *Collegia and Thiasoi. Issues in Function, Taxonomy and Membership*, in: JOHN S. KLOPPENBORG/STEVEN G. WILSON (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 16–30.
- KLOPPENBORG, JOHN S./ASCOUGH, RICHARD S., *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary, I: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNW 181), Berlin/New York 2011 (= GRA I).
- KLOPPENBORG, JOHN S./HATCH, EDWIN, Churches and Collegia, in: BRADLEY H. MCLEAN (ed.), *Origins and Method. Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd* (JSNT.S 86), Sheffield 1993, 212–238.
- LANE, EUGENE N., *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis, I: The Monuments and Inscriptions*, EPRO 19, Leiden 1971, Tafeln VIII–X; Band II: Interpretations and Testimonia, Leiden 1976 (=CMRDM).
- LEONHARD, CLEMENS/ECKHARDT, BENEDIKT, *Mahl V (Kultmahl)*, RAC 23 (2010), 1012–1105.
- LEONHARDT, JUTTA, *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Tübingen 2001.
- LIU, JINYU, *Collegia Centonariorum. The Guilds of Textile Dealers in the Roman West*, *Columbia Studies in the Classical Tradition* 34, Leiden/Boston 2009.
- LUPU, ERAN, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* (NGSL), (RGRW 152), Leiden/Boston 2005.
- MCGOWAN, ANDREW, „Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition and Transformation in Early Christian Ritual Meals”, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012, 191–206.
- MIKALSON, JON D., *Religion in Hellenistic Athens*, *Hellenistic Culture and Society* 29, Berkeley 1998.

- MILLER, STUART S., Priests, Purities, and the Jews of Galilee, in: JÜRGEN ZANGENBERG/ HAROLD W. ATTRIDGE/ DALE B. MARTIN (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee* (WUNT 210), Tübingen 2007, 375–402.
- ÖHLER, MARKUS, Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen, in: MARKUS ÖHLER (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 341–382.
- POLAND, FRANZ, *Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschriften gekrönt und hrsg. von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig, Nr. XXIII der historisch-nationalökonomischen Sektion, XXXVIII*, Leipzig 1909.
- RADT, WOLFGANG, *Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt 1999.
- RHODE, DOROTHEA, *Zwischen Individuum und Stadtgemeinde. Die Integration von collegia in Hafenstädten, Studien zur Alten Geschichte*, Mainz 2012.
- SASSU, RITA, *Santuari in Grecia*, *Thiasos* 1 (2012), 28–30.
- RUNESSON, ANDERS, *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study* (CB.NT 37), Stockholm 2001, 446–450.
- RUTGERS, LEONARD VICTOR, Incense Shovels at Sepphoris?, in: ERIC M. MEYERS (ed.), *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*, Winona Lake 1999, 177–198: 196.
- SCHWARZER, HOLGER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike, Altertümer von Pergamon XV/4*, Berlin/New York 2008.
- *Die Bukoloi in Pergamon*, *Hephaistos* 24 (2006), 153–167.
- Vereinslokale im hellenistischen und römischen Pergamon, in: ULRIKE EGELHAAF-GAISER/ALFRED SCHÄFER (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (STAA 13), Tübingen 2002, 221–260.
- SLATER, WILLIAM J., *Handouts at Dinner*, *Phoenix* 54 (2000), 107–122.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003.
- SOKOŁOWSKI, FRANCISZEK, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, 167–170.
- *Lois sacrées des cités Grecques*, Paris 1969, 307–313.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II 255), Tübingen 2008.
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning Was the Meal. Social Experimentation and Early Christianity*, Minneapolis 2009.
- TRÜMPER, MONIKA, *Das Sanktuarium des „Établissement des Poseidonias tes de Bérytos“ in Delos. Zur Baugeschichte eines griechischen Vereinsheiligtums*, *BCH* 126 (2002), 265–330.
- VAN STRATEN, FOLKERT T., *Hiera Kala. Images of Sacrifice in Archaic and Classical Greece* (RGRW 127), Leiden/New York/Köln 1995.
- VON DEN DRIESCH, ANGELA, Tierreste aus dem Podiensaal, in: HOLGER SCHWARZER (ed.), *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike, Altertümer von Pergamon XV/4*, Berlin/New York 2008, 309–313.
- VÖSSING, KONRAD, *Das „Herrenmahl“ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler*, *JAC* 54 (2011), 41–72.
- WEISSENRIEDER, ANNETTE, Contested Space in 1 Corinthians 11:17–33 and 14:30. Sitting or Reclining in Ancient Houses, in *Associations and in the Space of ekklesia*, in: DAVID L. BALCH/ANNETTE WEISSENRIEDER, *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament* (WUNT 285), Tübingen 2012, 59–107.
- WITTENBURG, ANDREAS, *Il Testamento di Epikteta*, Università degli Studi di Trieste. Dipartimento di Scienze dell' Antichità 4, Triest 1990.

Symposion und Sexualität in der griechischen Antike

Privates Bankett und Symposion

Knut Usener

Abstract

The symposion is a special Greek mode of a common private meal, to which female persons of an higher social status as a rule are not admitted. It always has a religious context, which is not always to the fore, and always are regulated by special rules like how much should the guests drink, or what kind of entertainment should take place. One of the functions of the symposion is to show the social status of the host and the guests. Within this context homosexuality and pederasty play a very important part as well as the very common eroticized atmosphere in general. To speak and to write on erotic themes and imaginations is not a taboo: So the antique Greek texts provide manifold examples of eroticized imaginations, but do not describe sexual acts.

1. Das antike Mahl

Zu den Erscheinungsformen der Gastlichkeit gehört neben den verschiedenen Formen des öffentlichen oder privaten Banketts insbesondere das private Symposion, das sich einer gemeinsam eingenommen Mahlzeit anschließt.¹

Beim Phänomen der Gastlichkeit kann man zwischen dem religiösen und dem profanen Bereich differenzieren. So ist etwa die gemeinschaftliche Bewirtung von Sterblichen von der Mahlgemeinschaft für die Götter zu trennen.² Letztere sind fest im religiösen Kontext verankert und entfaltet ihre Bedeutung nur dort. Ferner sind Mahlgemeinschaften in meist religiös geprägten Vereinen bezeugt.³

¹ Zur öffentlichen Bewirtung von Gästen, in deren Zusammenhang das Essen eine wesentliche Rolle spielt (ἑστίασις, seit Thuk. 6,464 etc., sowie weitere Begriffe), vgl. PAULINE SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 359ff. und passim.

² Die Bewirtung unter Menschen wurde bald als ἡ συσσίτια (erst Beleg bei Plat., *Leges* 781a), bald als τὰ συσσίτια (Theognis 309 und Hdt. 1,65) bezeichnet. Die öffentliche Mahlgemeinschaft, der „Volksschmaus“ (δημοθεινία), wird etwa an den Panathenäen in Athen, aber auch anderswo gefeiert (vgl. etwa Schol. Aristoph. *Nubes* 386,2). Vgl. Hierzu SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 268–272. Dass ein Fest für alle Götter (τὰ θεοξένια) durchgeführt wurde, teilt das Lexikon des Hesychius (zu Buchstabe θ, Nr. 286, Z. 1) mit. Nach anderen Zeugnissen sind die θεοξένια für bestimmte Götter (z.B. für Apollon, Hermes, Dioskuren) in bestimmten Städten (z.B. Apollon in Pellene, Schol. Pindar *Ol.* 9,146; Pausanias 7,27,4) begangen worden. Zu den Theoxenien vgl. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 323, 370, 381 mit den einschlägigen Quellenangaben.

³ Zu den Vereinen vgl. unten Anm. 147 mit weiterer Literatur.

Beim privaten Symposion gibt es mehr oder minder große Überschneidungen mit dem religiösen Bereich durch einzelne Handlungen wie die der Libation (σπονδή). Religiöses Handeln, Denken und Empfinden kann szenische Rahmung, beiläufig erwähnte Selbstverständlichkeit oder dezenter Hintergrund für ein Symposion sein. Darauf wird später einzugehen sein.

Neben dem religiösen Bezugsrahmen spielt bei symposialen Veranstaltungen überdies die Sexualität eine bedeutende Rolle. In welcher Form dies der Fall ist, soll in diesem Beitrag nachvollzogen werden.

Da die Darstellung von gemeinsamen Mahlzeiten, in denen das Essen im Mittelpunkt steht, in der griechischen Literatur weit seltener als das Symposion anzutreffen ist, und da somit das Symposion die offensichtlich bedeutendere Institution ist, werden im vorliegenden Beitrag alle Bereiche der dem Verzehr gewidmeten gemeinschaftlichen Veranstaltungen ausgeklammert, die *nicht* dem Symposion zuzurechnen sind. Da ferner das Symposion eine wesentlich griechische Einrichtung ist, die in der römischen Kultur keine direkte Entsprechung findet, wird zugleich der griechische Kulturraum im Mittelpunkt stehen.

Zunächst seien jedoch ein paar begriffliche Informationen zum Geasamtbereich der Ess- und Trinkkultur der Griechen vorangestellt.

Die gemeinschaftlich erlebte Ess- und Trink-Kultur der Griechen hat ihre wesentliche Form und ihre hauptsächliche literarische Entfaltung insbesondere in derjenigen Institution gefunden, die man in der antiken griechischen Literatur seit der „Anleitung zum Maß-Halten“ durch den Elegien-Dichter Theognis im späten 6. Jh. v. Chr. als συμπόσιον, Symposion bezeichnet.⁴

Die griechische Sprache kennt allerdings auch zahlreiche weitere Begriffe, die das Thema des gemeinsamen Essens und Trinkens bezeichnen. Dabei ist der für die griechische Kultur zentrale, wenngleich nicht der älteste Begriff der des συμπόσιον, des „gemeinsamen Trinkens“. Der ältere Begriff der δαίς (und entsprechende Ableitungen sowie Weiterbildungen), der zunächst das „Verteilen“ bezeichnet, dem sich dann der gemeinsame Mahlgenuss anschließt,⁵ wird seltener verwendet. Die bereits spezielle Mahlgemeinschaft der ξένια (scil. δῶρα oder ξενία, scil. τράπεζα „gastliche Gabe“ bzw. „gastlicher Tisch“), die das Mahl im Zusammenhang mit der Aufnahme eines zunächst unbekanntes Gastes (z.B. Homer, *Od.* 14,158), eines Gastfreundes (z.B. Homer, *Il.* 11,779) oder die bereits erwähnte Bewirtung von Göttern bezeichnet, begegnet ebenfalls seltener als der Begriff des συμπόσιον.⁶ Erst und vor allem unter diesem Begriff wird der gemeinsame Trinkgenuss

⁴ Der Begriff „Symposion“ begegnet erstmals bei Theognis, *Elegie* 1,298; 496 (6. Jh. v. Chr.); Phokylides 11; Alkaios, *Supp.* 23,3; Pindar, *Nemeen* 9,48; in Prosa seit Herodot 2,78. Zu Theognis vgl. zuletzt ANDREAS BAGORDO: Theognis, in: BERNHARD ZIMMERMANN (Hrsg.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike, Band 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, München 2011, S. 176–179.

⁵ Δαίς ist seit Homer, *Ilias* 4,48 etc., das Gleiches bedeutende δαίτη seit Homer, *Ilias* 10,217 und *Odyssee* 3,44 belegt.

⁶ Charisius, *Artis grammaticae libri V*, S. 453 (BARWICK/KÜHNER), nennt als griechische Entsprechung des Symposion auch κῶμος, was den festlichen Gesang, das Trink-Gelage oder auch den fröhlichen Umzug zu Ehren des Dionysos bezeichnet. Bei Plat., *Conv.* 212c–e, wird ein solcher Festzug beschrieben, der in eine Mahlgemeinschaft hineinplatzt. Vgl. zu den Begriffen und deren Verwendung in der Antike etwa Plut., *Quaest. Conv.* 8,6, 726a1ff., sowie die Übersichtsdarstellungen Banque/Banque/Bankett/Banchetto, *ThesCRA II*, 2004, 215f.

von antiken Autoren für die Literatur erschlossen und fortan gleichsam als leitmotivische Rahmung für die Darstellung gesellschaftlichen Beisammenseins literarisch gestaltet.

Folgt man dem privaten Tagesablauf in der griechischen Kultur, so kennen wir als weitere Begriffe für Mahlzeiten zunächst das ἄριστον, also eine Frühmahlzeit. Auch diese wurde bisweilen gemeinschaftlich eingenommen,⁷ wie u.a. die Συναριστώσαι, eine Komödie von Menander (ca. 342–290 v.Chr.), belegt. Die Hauptmahlzeit ist zunächst das δείπνον oder auch σύνδειπνον. Mit dem Präfix συν- ist bereits der Gemeinschaftsaspekt bezeichnet. Das δείπνον konnte bei Homer mittags oder nachmittags stattfinden, später eher abends.⁸ Das δόρπον bezeichnete üblicherweise eine Art abendlichen Imbiss. Der kannibalische Unhold Polyphem hält sich trotz all seiner Unzivilisiertheit an diese Speisefolge auch beim Verzehr der Gefährten des Odysseus, speist aber gewöhnlich alleine und steht somit als ‚sozialer Außenseiter‘ dar, der keinen Anschluss an die Gesellschaft hat – selbst mit den benachbarten Kyklopen hat er kaum unmittelbaren Kontakt.⁹ Der Mythos transformiert das gesellschaftliche Muster der Mahlgemeinschaft in eine virtuelle Erzählwelt: Diesem Muster durch sein Verhalten nicht zu folgen, bedeutet zugleich, außerhalb der als verbindlich anerkannten Kultur zu stehen.¹⁰

Die spartanische συσσίτια bezeichnet als die das Symposion dort ablösende Form die streng organisierte, gemeinschaftlich Mahleinnahme.¹¹ Die ἐστία oder ἐστίασις bezeichnet in Attika bisweilen eine offizielle Bewirtung, der θίασος und der κῶμος beschreibt den zu allem möglichen nachsymposialen Treiben aufbrechenden Schwarm von Festgästen, die zumindest schon etwas angeheitert sind.¹² Die Verben (συν-)αριστάω und δαίτυμι bedeutet etwa „ein festliches Bankett geben“, δειπνίζω heißt „bewirten“: Menanders bereits erwähnte, nur in Fragmenten greifbare Komödie Συναριστώσαι stellt eine Gemeinschaftsmahlzeit unter Frauen dar und zeichnet somit ein genrehaftes Gegenbild zur tafelnden Männergemeinschaft.¹³ Interessant ist auch der Begriff ἔρανος: Zu einem ἔρανος bringt jeder Teilnehmer etwas mit, entlastet also den Gastgeber wie bei einer Bottle-Party. Die übertragene Bedeutung reicht dann vom allgemeinen Festbankett bis zum nur noch finanziell zu leistenden Beitrag einzelner Personen oder Gruppen zum Zwecke der Unterstützung Einzelner oder der Gemeinschaft. Schließlich ist noch die κατηλεία zu

⁷ Plut., *De tranquillitate animi* 469 b 10–c1 belegt, dass es auch schon zum Frühstück Wein gab. Bei öffentlichen Bewirtungen im Rahmen von Festen gibt es ebenfalls auch bereits am Morgen Wein. Zum Material vgl. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 344348; ROBIN NADEAU, *Les manières de table*, 170–184.

⁸ Bei Eur., *Hecuba* 915, findet das δείπνον abends statt. Vgl. später die Beschreibung bei Athen. 7,3. Vgl. auch ANDREW DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, 29.

⁹ Hom., *Od.* 9,291.344 (δόρπον), 311 (δείπνον) 399–413 zur Einsamkeit des Kyklopen.

¹⁰ Bei Hom., *Od.* 9,213ff. wird der Kyklop als „wild“ und „ohne Kenntnis von Rechtssatzung (δικας) und verfügbarem Brauch (θέμιστας)“ charakterisiert.

¹¹ Zum Begriff der συσσίτια Hdt. 1,65,5. Vgl. auch KONRAD VÖSSING, *Mensa regia*, 31; JAN N. BREMMER, „Adolescents“.

¹² Charisius, *Ars* V,453 (BARWICK/KÜHNER), nennt als griechische Entsprechung κῶμος, was den festlichen Gesang, das Trink-Gelage oder auch den fröhlichen Umzug zu Ehren des Dionysos bezeichnet. In der römischen Literatur ist die *comissatio* meist negativ belegt aufgrund der häufigen alkoholbedingten Gewalt-Exzesse. Vgl. etwa Cic., *Cat.* 2,10,16; Liv. 40,7,8; 40,9,1 und 12 etc.

¹³ Vgl. THOMAS BERTRAM LONSDALE WEBSTER, *An Introduction to Menander*, 187f. Ikonographische Darstellungen von Mahlgemeinschaften unter Frauen sind vergleichsweise selten. Ein Beispiel, das möglicherweise ein Gelage oder das Thesmophorienfest darstellt, in ThesCRA II, 4a, Gr. 177 (vgl. hierzu auch im Internet http://www.limc.ch/public/monument_view.aspx?id=51365).

nennen, eine Art „Trinkhalle“, „Büdchen“ oder „Kneipe“: Dort trafen sich überwiegend ärmere Leute, die ein Symposion zuhause nicht ausrichten konnten.¹⁴

Da alle genannten griechischen Begriffe sozusagen eine „Beilage“ zur *Beschreibung*, nicht zum *Inhalt* des Symposions bieten, bleiben sie in diesem Beitrag nebensächlich.¹⁵ Sie zeigen jedoch die überregionale Bedeutung der Ess- oder Trink-Gemeinschaft und ermöglichen bisweilen zugleich eine offensichtlich auf lokale Gegebenheiten bezogene Differenzierung.

Das nun näher zu betrachtende Phänomen des „Symposion“ nimmt im Horizont gemeinschaftlichen Beisammenseins eine *besondere* Akzentuierung vor: *Nicht* die meist gemeinsam eingenommene *Mahlzeit*, sondern der sich dieser nach einem Opfer auf und einem Lob für die Götter anschließende *gemeinsame Umtrunk* und die sich dann ergebende Unterhaltung, die durch Gespräche der Symposiasten oder auch durch Beiträge von Außerhalb erfolgt, wird durch den Begriff bezeichnet.¹⁶ Hierin unterscheidet sich die griechische Kultur von der römischen oder auch etwa von der jüdisch-christlichen, wie sie in der Bibel dargestellt wird. Die Spezialität des „philosophischen Symposion“ – eines Symposion also, in dem philosophische Themen diskutiert werden – wird von Platon eingeführt, dem alle späteren Werke, die dieses Thema variierend aufgreifen, verpflichtet sind.¹⁷ Im römisch-kaiserzeitlichen Kulturkreis werden Platons Dialoge bisweilen beim Wein zum Zeitvertreib rezitiert – eine Manier, die von gebildeten Griechen ausdrücklich missbilligt wurde, wie Plutarch mitteilt.¹⁸

Wo das *Essen* eingehend beschrieben wird, spielen meist kulinarische Köstlichkeiten und der erhebliche Beschaffungs- und Vorbereitungs-Aufwand eine Rolle, etwa um den Gastgeber als besonders reichen und spendablen Menschen zu charakterisieren. Der Tafelluxus bei den Griechen ist regional und zeitlich unterschiedlich ausgeprägt und scheint nicht so im Vordergrund zu stehen wie bei den Römern.¹⁹ Zum Thema „Tafelluxus“ ist neben einigen hellenistischen Werken wie etwa den in Fragmenten erhaltenen Hedyphatheia von Archestratos bzw. deren von Ennius vorgenommener lateinischer Adaptation (Hedyphagetica) später insbesondere Athenaios' mit 15 Büchern sehr umfangreiches, dennoch aber nicht vollständig erhaltenes Werk *Δειπνοσοφισταί* (*Deipnosophistae*, „Gelehrtenmahl“, um 200 n. Chr. entstanden) als Quelle zahlreicher Aussagen aus verschiedenen Zeiten und Regionen sehr ergiebig.²⁰ Dieses Werk des Athenaios ist unter dem Einfluss der römischen Kultur entstanden, da es um die Ess-Gemeinschaft geht, nicht um die Trink-Gemeinschaft. Insofern reflektiert die Darstellung die soziale und kulturelle Einrichtung der römischen *cena*. Die *cena* wiederum wirkt ihrerseits auf die griechisch-hellenistische Kultur ein: So nimmt der Tafelluxus etwa im Athen des 4. Jh. v.

¹⁴ Vgl. u.a. PAUL CARTLEDGE/WILFRIED NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 224.

¹⁵ Vgl. zu den Begriffen für gemeinsame Mahlzeiteinnahmen auch SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 5f. und 261–289 insbesondere zu den in Inschriften belegten Begriffen.

¹⁶ Zum Opfer und zum Lob der Götter nach dem Essen vgl. etwa Plat., *Conv.* 176a1f.; Xen., *Conv.* 2,1.

¹⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von LUTZ KÄPPEL, „The Philosophical Banquet in Greek Literature“ in diesem Band, 1515–1523.

¹⁸ Plut., *Quaest. Conv.* 7,8, 711d 2–5. Vgl. zu Plutarch und dessen Einstellung gegenüber einigen besonderen Formen der römischen Kultur auch NADEAU, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Tours 2010, S. 66–73. Vgl. auch unten Anm. 90.

¹⁹ Vgl. zum griechischen Tafelluxus DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, passim.

²⁰ Vl. Zu Athenaios u.a. ALESSANDRA M. LUKINOVICH, *The Play of Reflections between Literary Form and the Symptotic Theme*.

Chr. als Modeerscheinung durch den Fremdeinfluss u.a. aus Sizilien zu.²¹ Ebenso spielt in Rom die *magnificentia* im Rahmen eines öffentlichen *epulum* oder bei einer privaten *cena* wohl eine größere Rolle: Sie ist dort im Kontext der gesellschaftlichen Selbstdarstellung verankert.²²

Doch noch einmal zur besonderen Akzentuierung des Begriffs „Symposion“: Wenn gleich das Wort den Akzent auf das „gemeinsame Trinken“ legt, müssen wir uns *zusätzlich* den mitgemeinten Sinn bewusst machen, der für antike Menschen selbstverständlich war: Es geht nicht um das „gemeinsame Konsumieren von Wein oder Schorle“ als solches,²³ sondern um die damit verbundene vollzogene und erlebte Gemeinschaft. Diese fand ihrerseits im Horizont gemeinschaftlichen religiösen Seins statt und pflegte ferner einen formalen, ritualisierten Handlungsablauf, bei dem im griechischen Kulturkreis die Ehefrauen und freien Töchter gewöhnlich ausgeschlossen waren: Nur an der „privaten“ Einnahme einer Mahlzeit nahmen die Ehefrau und die Töchter teil – anders also als bei den Römern, bei denen die Gesellschaft dieser Gruppe durchaus von vornherein zur Mahlgemeinschaft zählte. Diese kulturelle Differenz und gesellschaftliche Unterscheidung betrifft zum einen die Griechen und Römer – und als solche wird sie ausdrücklich von Cornelius Nepos (1. Jh. v. Chr.) notiert.²⁴ Zum anderen besteht auch etwa zwischen den Griechen und den Persern ein entsprechender Unterschied, der bei Herodot (5,18–21) mit allen Konsequenzen dargestellt wird.²⁵ Wenn bei Plutarchs Schilderung des „Symposion der Sieben Weisen“ (Συμπόσιον τῶν ἑπτα σοφῶν) Melissa, die Ehefrau des Perikles, und Eumetis, die Tochter des Kleobulos, sowie Flötistinnen sich zu Beginn des

²¹ Vgl. Athen. 12, 527c zur Esskultur auf Sizilien und dem Einfluss auf die Mahlkultur insbesondere in Athen. Im gesamten 12. Buch berichtet das Werk über verschiedene Städte und deren Praxis im Zusammenhang mit Tafelluxus. Vgl. zuvor bereits die Kritik bei Plat., Resp. 3, 404d1–10; ebenso Plat., 7. Brief, 326b6ff.; vgl. auch HORST BLANK, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, 80–83.

²² Cicero, *Pro Murena* 76,4 behauptet zum Thema Luxus und Geiz bei repräsentativen Anlässen: *Odit populus Romanus privatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit; non amat profusas epulas, sordis et inhumanitatem multo minus...* Plinius thematisiert die Reichhaltigkeit reicher bzw. die übertriebene Sparsamkeit geiziger Gastgeber exemplarisch in *epist.* 2,6. Vgl. hierzu ADRIAN NICHOLAS SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny*, 152f.). Vgl. insgesamt auch den Beitrag von ULRIKE EGELHAAF-GAISER, „Ab ovis ad mala: Tafelluxus und Semantik der Speisen im 1. Jh. v. Chr.“ in diesem Band, 1489–1513.

²³ Weißwein ist seit Plaut., *Menaechmi* 915, Verg., *Georg.* 2,91; Hor., *Sat.* 2,4,29, Plin. n.h. 15,123,3, Servius zu Verg., *Georg.* 2,94 gut bezeugt (insbesondere Koischer Wein und Falerner). Weißwein konnte in religiösem oder medizinischem Zusammenhang auch unverdünnt getrunken werden (vgl. hierzu u.a. NADEAU, *Les manières de table*, 173). Vgl. zum sehr variablen Mischungsverhältnis von Wein mit Wasser Hesiod, *Erga* 596 (dazu WEST ad loc. 308 mit weiteren Quellen); Xenophanes 21 B 5 DK; Anakreon (bei Athen. 427 a = PLG 63 = 43 DIEHL = LgrSel 300 PAGE); Plut., *Quaest. Conv.* 657a10–e9; vgl. ebenda auch 625a1–c5 zur Frage, weshalb Greise ungemischten Wein bevorzugen); Athen., 426b–427a; 430a–431b. Theophrast (bei Athen. 11,782a–b) stellt fest, dass sich das Mischungsverhältnis im Laufe der Zeit bei den Griechen gewandelt habe. Vgl. hierzu auch DALBY, *Essen und Trinken im alten Griechenland*, 148; NADEAU, *Les manières de table*, 173f.

²⁴ Cornelius Nepos, *Vitae, praef.*6. Beispielhaft ist diese kulturelle Differenz von Cicero in einer Begebenheit festgehalten, die zu einer Provokation und sodann zum Eklat geführt hatte (*In Verrrem* 2,1,63ff.); vgl. hierzu u.a. DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, 14–23; ELKE STEIN-HÖLKESKAMP, *Das römische Gastmahl*, 74.

²⁵ Die Szenerie bei Herodot ist gleichsam die historische Folie dessen, was der Mythos in der Kentauro-machie erzählt. Der Kern der Amyntas-Szene wird den historischen Tatsachen entsprechen, die szenische Ausgestaltung allerdings folgt wohl eher dem Prinzip einer Inszenierung mit dramaturgischen Mitteln. Zur mythologischen Variante des Themas bei Ovid (Hochzeit des Perithoos) vgl. Anm. 82. Den fundamentalen Unterschied zwischen griechischen und nicht-griechischen Gepflogenheiten, der in der Schilderung von Herodot augenscheinlich zutage tritt, betont auch SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 466–468.

Symposions unter den Gästen befinden, vor dem Beginn des üppigeren Weingenußes jedoch das Bankett verlassen, so ist diese anfängliche Anwesenheit von Frauen durchaus eine auffällige Ausnahme in der griechischen Welt:²⁶ Möglicherweise sollte Kleobulina als Weise neben den männlichen Weisen Zugang zur Bankett-Gesellschaft finden, und daher erhielt sie weitere weibliche Begleitung.²⁷ Ebenso diskutabel aber ist auch die Möglichkeit, dass sich hier der Einfluss des römischen Kulturkreises bemerkbar macht, der zugleich eine Rückprojektion der Gegenwartskultur auf die ferne und insofern bereits gleichsam virtuelle Vergangenheit darstellt.²⁸

Der übliche Veranstaltungsort für eine Mahlgemeinschaft im privaten Bereich – nur dieser soll im Folgenden eingehender betrachtet werden – war bei den Griechen der ἀνδρών, das „Herrenzimmer“,²⁹ aber es gab auch Häuser mit mehreren bald größeren, bald kleineren Räumen für derartige Treffen. Dass es im 4. Jh. auch größere Räume für teilweise wesentlich mehr Gäste gab, trifft allerdings insbesondere auf Palastanlagen zu, die hier nicht weiter betrachtet werden.³⁰

Auf beide Aspekte des religiösen Seins und des Ablaufs wird später noch näher eingegangen sein.

2. Symposion und Sexualität

Zunächst aber zum zweiten Aspekt des hier zu behandelnden Themas – zum Aspekt der gesellschaftlichen Form der Sexualität im Rahmen von Symposien. Sie ist in vielen Texten als auffälliger Bestandteil des Symposion bezeugt, doch gibt es auch Beispiele für deren bewusste Aussparung, wie Xenophanes (VS 21 B 1) vor Augen führt:

Der Text beinhaltet alle wesentlichen Komponenten der ursprünglich anmutenden Form des Symposion: Reinheit, Wohlgeruch, aufgelockerte und doch den Anstand wahrende Stimmung der Gäste, Trinken und (einfaches) Essen in reichlicher Menge, der religiöse Bezug durch einen geschmückten Altar, Bekränzungen der Symposiasten, das Darbringen eines Lobes auf einen Gott mit „andächtigen und reinen Worten“ und ein Opfer mit Gebet. Nach dem Opfer beginnt das Trinken: Man dürfe so viel trinken, dass

²⁶ Vgl. zu dieser Schrift ANNE FRIEDRICH, *Das Symposion der XII Sapientes*, passim.

²⁷ KONRAT ZIEGLER, Plutarchos, 884.

²⁸ Zur Diskussion vgl. in diesem Sinne NADEAU, *Les manières de table*, 412–423.

²⁹ Der ἀνδρών lässt sich insbesondere in den sogenannten „Typenhäusern“ (Pastas- und Prostatas-Haus) im Erdgeschoss meist gut nachweisen. Vgl. u.a. WOLFRAM HOEPFNER, *Geschichte des Wohnens*, 144; OSWYN MURRAY, *Symptica*, passim; FIONA HOBDEN, *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, passim.

³⁰ Zimmer mit fünf Liegeplätzen erwähnt z.B. Athen. 4,142c. In Ephesos ist in Hanghaus 2, Zimmer 31 („sogenannter Marmorsaal“) ein Speisezimmer mit 180 m² bezeugt, dessen Funktion den Rahmen privater Räume für Symposien sprengt. Vgl. zur diachronen Darstellung der Einrichtung und Nutzung der Räumlichkeiten für Symposien im antiken Griechenland BIRGITTA BERGQUIST, „Symptotic Space“; HILKE THÜR (2007) sowie zu den hellenistisch-römischen Triklinien den Beitrag von NORBERT ZIMMERMANN, „Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit“ in diesem Band, 1615–1632. Sagenhafte 1000 Liegeplätze erwähnt Athen. u.a. 5,195 d (vgl. ebenso Polybios 30,26,3) im Zusammenhang eines Festbanketts von König Antiochos Epiphanes. Vgl. dazu u.a. VÖSSING, *Mensa regia*, 147f. Zu den ikonographischen Zeugnissen vgl. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 22 und passim sowie MICHAEL S. GOLDSTEIN, *Setting of the Ritual Meal*; MURRAY, *Symptica*, passim; HOBDEN, *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, passim. In der Römischen Welt nennt z.B. Plinius (*epist.* 5,6 etc.) verschiedene Speisezimmer. Petronius 77,4 erwähnt 4 *cenationes*, 20 *cubicula* für einen privaten „Tempel“ (i.S.v. „Haus“). Vgl. u.a. REINHARD FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, Mainz 1993, S. 100–115.

man noch ohne Begleitung nach Hause komme, sofern man insgesamt bei guter Kraft sei. Lobenswert sei derjenige Mann, der beim Weingenuss „Edles“ beitrage, nicht aber von unnützen Dingen wie mythische Kampfscenen oder bürgerliche Streitigkeiten erzähle, und wer dabei stets der Götter gedenke.³¹

Die religiöse Seriosität, die dieser Text ausstrahlt, und die später auch Plutarch als vom Weinkonsum abhängig beschreibt,³² steht in großem Kontrast zu den meisten anderen Texten, deren Einbindung des Themas der Sexualität die gesamte Atmosphäre des Zusammenseins erfasst. Bleibt auch der religiöse Rahmen gewahrt, gehen die Gespräche doch oft in eine Richtung, wie sie Xenophanes wohl gekannt, aber auf Grund seiner Einstellung abgelehnt hat.

Auch Plutarch sieht im 1./2. Jh. n. Chr. die gesellschaftlich-intellektuelle Komponente des Symposion als wichtigen Aspekt an.³³ Dass allerdings das Konsumieren von Wein die Intention des Symposion sei, und dass darauf nicht zu verzichten sei,³⁴ hebt Cicero unter Berufung auf griechische Gepflogenheiten hervor.³⁵

Sowohl dem griechischen als auch dem römischen Kulturbereich eignet – in Abgrenzung zu unserer Gegenwart – die Gemeinsamkeit, dass das *Thema der Sexualität* keineswegs mit Tabus belegt war: Man konnte offen über die verschiedensten Formen der Sexualität sprechen und schreiben, sie auch freizügig etwa auf Vasen oder Fresken, Mosaiken oder plastischen Werken, Spiegeln oder Graffiti darstellen, und selbst die Sphäre des Göttlichen wird seit Homer von der Sexualisierung oder Erotisierung der Mahlgemeinschaft ergriffen.³⁶

³¹ Xenophanes DK 21 B 1: νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἀπάντων | καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ' ἀμφιτιθεῖ στεφάνους, | ἄλλος δ' εὐώδες μύρον ἐν φιάλῃ παρατείνει· | κρητὴρ δ' ἔστηκεν μεστός ἐυφροσύνης· | ἄλλος δ' οἶνος ἐτοίμος, ὃς οὐποτέ φησι προδώσειν, | μείλιχος ἐν κεράμοις, ἄνθος ὀζόμενος· | ἐν δὲ μέσοις ἀγνὴν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἴησιν, | ψυχρὸν δ' ἐστὶν ὕδωρ καὶ γλυκὸν καὶ καθαρὸν· | παρκέεται δ' ἄρτοι ξανθοὶ γεραρῆ τε τράπεζα | τυροῦ καὶ μέλιτος πιονος ἀχθομένη· | βωμὸς δ' ἄνθεσιν ἂν τὸ μέσον πάντῃ πεπύκασται, | μολπὴ δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη. | χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας | εὐφῆμοις μῦθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις, | σπεῖσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι | πρήσσειν· ταῦτα γὰρ ἂν ἐστί προχειρότερον, | οὐχ ὕβρεις· πίνειν δ' ὅποσον κεν ἔχων ἀφίκαιο | οἴκαδ' ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος. | ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλά πῶν ἀναφαίνει, | ὡς ἦι μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς, | οὐ τι μάχας διέπειν Τιτῆων οὐδὲ Γιγάντων | οὐδὲ <> Κενταύρων, πλάσμα<τα> τῶν προτέρων, | ἢ στάσιος σφεδανὰς τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστιν· | θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχιν ἀγαθὴν.

³² Plut., *De sollertia animalium* 960 b 4–8. In *Quaest. Conv.* 6, 686 a 3 – d 10 wird – mit Blick auf Platons *Symposion* – das kultivierte Bankett gelobt, bei dem Gespräche bleibende Erinnerung an das Zusammensein bewirken. Vgl. zu den „guten“ Verhaltensweisen bei Symposien insbesondere NADEAU, *Les manières de table*, 102–109 etc.

³³ Plut., *Quaest. Conv.* 660 b 6–8: ὁ γὰρ σύνδειπνος οὐκ ὄψου καὶ οἴνου καὶ τραγημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ λόγων κοινωνὸς ἦκει καὶ παιδιᾶς καὶ φιλοφροσύνης εἰς εὖνοιαν τελευτώσης.

³⁴ Anders Plut., *Quaest. Conv.* 679 a 5–9: Man könne eher den Wein als gute Gespräche beim Symposion entbehren.

³⁵ Cic., *Tusc.* 5,118: *mihi quidem in vita servanda videtur illa lex, quae in Graecorum conviviiis optinetur: 'aut bibat' inquit 'aut abeat.'* An anderer Stelle betont Cicero allerdings auch die Differenz in der Begrifflichkeit: Die Griechen sprächen vom gemeinsamen Essen oder Trinken, die Römer hingegen vom gemeinsamen Leben im Zusammenhang mit dem *convivium*: Cic., *Epist. Fam.* 9,24,3 (an Paetus).

³⁶ Hom., *Il.* 14,315ff., und *Od.* 8,266ff. (Zeus und Hera bzw. Ares und Aphrodite als Liebespaare). Heftige Kritik an derartigen Darstellungen findet sich seit Xenophanes VS 21 B 11. Vgl. PAUL FEYERABEND (1986), S. 205–223. Auf einer attischen Kylix (ca. 430–420 v. Chr.) ist ein Symposion dargestellt, in dessen Rahmen Zeus in halb-liegender Position mit seiner rechten Hand der zu ihm gewandt sitzenden Hera das Himation hochzieht: ThesCRA II, 2004, S. 44, Gr. 6 mit Beschreibung ebenda, S. 222. Vgl. auch unten Anm. 125. Umfängliches Material etwa bei CAROLA REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*; vgl. weiter KENNETH

Dass die Bereiche „Symposion“ und „Sexualität“ oftmals in der Antike unproblematisch miteinander vergesellschaftet sind, ergibt sich aus zahllosen Darstellungen in der antiken Literatur ebenso wie aus ebenso zahlreichen Vasendarstellungen. Tafelluxus und Sexualität wurden, wenn man dem Bericht bei Athenaios Glauben schenken darf,³⁷ ausdrücklich auch auf der Meta-Ebene mit einander in Beziehung gebracht und zugleich mit einer negativen Bewertung belegt. Die Lektüre entsprechender hellenistischer Autoren wie etwa Arcestratos und Philainis oder Polykrates habe sogar das von Athenaios gestaltete (natürlich in dieser Form literarisch-fiktionale) Symposion mit dem Hauch eines Skandals überschattet.³⁸

Wie die Vergesellschaftung von Symposion und Sexualität im Detail aussieht, bedarf der genaueren Untersuchung – vor allem unter der Fragestellung, ob dargestellte Szenen eine reale, gleichsam historisch greifbare und tatsächlich so erfolgte Handlung abbilden, oder ob genau dies *nicht* der Fall ist.

Weshalb Symposion und Sexualität allerdings vergesellschaftet sind, bedarf in der heutigen Zeit allerdings der Erläuterung: Das Symposion als Institution muss dabei grundsätzlich *entstehungs*geschichtlich und somit zugleich *ideen*geschichtlich reflektiert werden, ebenso wie die Einstellung der antiken Griechen zur Sexualität. Dabei beschränkt sich die vorliegende Darstellung im Wesentlichen auf die diejenige Mahl-Kultur, wie sie sich in Attika insbesondere in der griechischen Klassik herausgebildet hat. Die Voraussetzungen etwa der Teilnahme von Frauen an Symposien waren nicht überall und zu allen Zeiten in Griechenland gegeben. Dies hängt nicht zuletzt von der gesellschaftlichen Rolle der Frau ab, die in Griechenland zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten nicht einheitlich geregelt war.³⁹

Generell ist den antiken Quellen zu entnehmen, dass das symposiale Geschehens im Laufe der Zeit Wandlungen in Funktion und Gestaltung erfahren hat. Bereits ab dem 8./7. Jh. begannen in Griechenland vielerorts die ἄριστοι, die „Besten“, die bisherigen Monarchien abzulösen. Sie verfügten nicht nur über großen Reichtum, sondern leiteten auch etwa die Durchführung von Kulthandlungen.⁴⁰ Im Zuge dieser Entwicklung konnte neben den religiös fundierten Festspielen wie den Isthmien, Nemeen, den Olympischen Spielen oder den Pythien insbesondere die Institution des Symposions zu Demonstration

DOVER, *Homosexualität*, 78–86 und passim; MURRAY, *Sympotica*, passim; HOBDEN, *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, passim.

³⁷ Athen. 8,335d5–e9. DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, sieht dies im Falle des Chrysispos, der „die Gastronomie mit sexuellen Experimenten in Verbindung brachte“, als gegeben an (Zitat S. 168).

³⁸ Athen. 8,335e5–9.

³⁹ Vgl. hierzu neben NADEAU, *Les manières de table*, 412–440, u.a. HOEPFNER, *Geschichte des Wohnens*, 329f.; 545–560; ERICH KISTLER, „Ehefrauen im Megaron“, 15–36, versucht eine Entwicklung der Geschlechterrollen aufzuzeigen, in der die in der Gesellschaft ranghohe Dame des Hauses Gäste empfängt und umsorgt bzw. umsorgen lässt, und die es der Frau erlaubt, beim Bankett als Unterhalterin, nicht aber als Mitspeisende teilzunehmen (S. 19f.). Der Ausschluss der Frau vom Bankett erfolgte nach Kistler in Athen bereits allmählich seit dem späten 8. Jh.v.Chr. (S. 28–31), fand aber regional unterschiedliche Ausprägungen, in deren Folge ranghohe Frauen durchaus nach wie vor Zugang zum Bankett der Männer hatten.

⁴⁰ Das Selbstverständnis der Griechen, das nicht zwingend einer historischen Faktenlage entsprechen muss, spiegelt sich in der Darstellung des Theseus bei Plutarch (insbesondere *Theseus* 25,2 etc.). Vgl. hierzu u.a. CARLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 146. Diese Entwicklung kündigt sich literarisch bereits in der Person des Theseus bei Homer an (*Ilias* 2,212–278), dessen Betragen in einer Heeresversammlung eine unverholene Kritik am Königtum offenbart. Vgl. hierzu jetzt STEFAN FRASS, *Thersites*.

des sozialen Status zu dienen.⁴¹ Zugleich eroberte mit dem Symposion auch die Literatur einen bedeutenden Platz in der Gesellschaft als „aktuelles“ Medium der Kultur. Dies erhellt insbesondere aus Platons und Xenophons Werken mit dem jeweiligen Titel „*Symposion*“.

Bei den Symposien wurde im Lauf der Zeit der soziale Status auf verschiedene Art dokumentiert – hierzu konnte die Menu-Karte durch reichhaltige und kostbare Speisen ebenso beitragen wie besonders kostspieliges Geschirr, das besonders häufig Szenen eines Symposions, das sich der Mahlzeit anschloss, darstellt,⁴² sodann Musiker oder andere belustigende Unterhaltungskünstler, wie Xenophons *Symposion* (1,11–16; 2,1ff.) deutlich vor Augen führt.

Dass das Thema der *Sexualität* auch und gerade bei Symposien eine zumindest literarische und ikonographische Existenz erhielt, ist für antike Vorstellungen vielerorts fraglos akzeptabel und selbst in der literalisierten Bildungsschicht geradezu selbstverständlich.⁴³ Die griechische Literatur gestaltet dabei allerdings eher sexuelle Phantasien als tatsächliche sexuelle Handlung in den Mahlgemeinschaften, die sie wohl zwar der Realität des Alltags entnahmen, deren Ausgestaltung sie gerade unter diesem Aspekt allerdings in eine fiktionale Scheinwelt transponierten: Sexuelle Handlungen werden zwar etwa in Ps.-Demosthenes' Rede *Gegen Neaira* (Kap. 33f.) ausdrücklich für Symposien bezeugt,⁴⁴ können aber als Ausnahmefall gelten, der durchaus gegen die Anstands-Regeln zumindest der höheren Gesellschaft verstößt. Plutarch zitiert Epikur (Frg. 61), der das Praktizieren sexueller Handlungen beim Symposion ausdrücklich als „äußerste Zügellosigkeit“ (ἑσχάτης ἀκολασίας) bezeichnet hatte;⁴⁵ an anderer Stelle bescheinigt Plutarch den Konsumenten von reichlichem unverdünntem Wein Impotenz – die Frage, ob dies für sexuelle Handlungen im Rahmen von Symposien Bedeutung hat, wird von Plutarch nicht weiter verfolgt.⁴⁶

Sexualität war in der Antike ‚regulär‘ unter dem Aspekt der Sicherung des Nachwuchses mit der Institution der Ehe verknüpft.⁴⁷ Der Aspekt der Befriedigung sexueller (meist männlicher) Lust aber spielte in der Ehe zwar durchaus eine Rolle, doch ist hier eine Vermischung der Sphären ehelicher und außerehelicher Sexualität klar erkennbar.⁴⁸

⁴¹ Vgl. u.a. CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 146–148; NADEAU, *Les manières de table*, 302–325 etc.; SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 53–105 etc. Wenn Paulus in 1 Kor 11,17–34 zwischen Essen und Trinken in der Mahlgemeinschaft und zuhause differenziert, so sucht er gerade den Unterschied des jeweiligen sozialen Status als unbedeutend herauszustellen.

⁴² Vgl. z.B. CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 217f.; zu Vasen-Darstellungen vgl. TheSCRA II, 2004, S. 44f.

⁴³ Vgl. u.a. CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 219–224.

⁴⁴ Vgl. auch DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, 39. Vgl. zur Neaira-Rede auch DEBRA HAMEL, *Der Fall Neaira*.

⁴⁵ Plut., *Quaest. Conv.* 653 b 10 – c 2. Dass Graffitis, wie sie N. ZIMMERMANN in seinem Beitrag, „Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit“, 1623 ad Anm. 43 „Du sollst leben, Samaduros und Melichos, die ihr mit sieben Frauen (geschlafen habt). Eutyches hat es eingeritzt.“ erwähnt, tatsächlich vollzogene Sexualität im Rahmen eines Gemeinschaftsmahls (im süditalischen Raum) spiegeln, ist zwar durchaus denkbar, bleibt aber unsicher, da zu wenig über den fiktionalen bzw. realen Charakter derartiger Graffitis bekannt ist.

⁴⁶ Plut., *Quaest. Conv.* 652 d 4–8.

⁴⁷ Vgl. hierzu u.a. REINSBERG, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe*, bes. S. 12–23; 76–79.

⁴⁸ Vgl. hierzu u.a. REINSBERG, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe*, 13–15; 76–79.

Da Sexualität aber einem Grundtrieb folgt,⁴⁹ der seit Homer durch ἔπος im Sinne von „Verlangen“ genauso begrifflich geprägt ist wie Essen und Trinken,⁵⁰ blieb sie – allerdings nur für Männer – keineswegs auf die Ehe oder die „eigenen vier Wände“ beschränkt und wurde moralisch nicht – oder zumindest nicht immer – beäugt.⁵¹ Das Aufsuchen von Bordellen oder öffentlich bekannte Kontakte zu Prostituierten beiderlei Geschlechts gehörten zur üblichen Praxis bürgerlichen Lebens, eher selten hingegen ist die literarische Darstellung tatsächlicher sexuelle Aktivitäten im Rahmen eines Symposions, meist also einer „Herrenrunde“.⁵² Athenaios zitiert als einen der wenigen benennbaren Textzeugen hierfür Sophilos,⁵³ einen Dichter der Mittleren Komödie (4./3. Jh.), dessen Werk nur in wenigen Fragmenten kenntlich ist. Zahlreiche weitere Stellen bei Athenaios wie etwa 13, 577d–585f. etc. belegen die Usancen außerehelicher Sexualität, doch teilt der Verfasser nichts über deren Ausübung bei Symposien mit.

Dass sexuelle Handlungen also im Rahmen von Symposien tatsächlich durchgeführt wurden, wird nahezu nirgends gesagt: Die Literatur formuliert eher deren Andeutungen, die die sexualisierte Phantasie spiegeln.⁵⁴ Selbst für Passagen wie Aristophanes, *Frösche* 513–520, hat dies Geltung: Bei einem Gastmahl sind eine Flötenspielerin und Tänzerinnen zugegen, sehr zur Freude des Xanthias: Doch was sich aus dieser Konstellation *tatsächlich* entwickelt, bleibt ungesagt. Xenophon ließ seine Symposiasten in einer besonders sexualisierten Stimmung ausdrücklich nach Hause zu den jeweiligen Frauen reiten,⁵⁵ und die Unverheirateten ließ er schwören, zu heiraten – eine die erotisierte Gesellschaft und Szenerie elegant und mit einem Augenzwinkern klärende, „anständige“ und „gesellschaftsfähige“ Lösung.⁵⁶

Wenn in der griechischen Literatur von außerehelich praktizierter und überdies nicht geheim gehaltener Sexualität die Rede ist, ist meist die Rede von männlicher Sexualität: Über die sexuellen Aktivitäten der „ehrbaren“ und somit im (literarischen) Hintergrund

⁴⁹ Platon etwa bezeichnet in Analogie zu Essen und Trinken die Sexualität als natürlich und notwendig, *Resp.* 8, 559b3–c3. Vgl. auch REINBERG, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe*, 77. Zu anderen Ansichten etwa bei Aristoteles, *Problemata* 4,27, vgl. DOVER, *Homosexualität*, 199, Anm. 28.

⁵⁰ ἔπος und ἔρωσ sind jeweils Ableitungen zu ἐραμαι („verlangen“ (dazu vgl. HJALMAR FRISK (1960), S. 547 565 und 573. Dazu vgl. in der Literatur etwa entsprechende Formulierungen wie Hom., *Il.* 1,469 etc. (αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο – „und als sie das Verlangen nach Trank und Speise gestillt hatten“) und Hom., *Il.* 14,315f. (Zeus erliegt den Verführungsabsichten von Hera). Vgl. hierzu auch DOVER, *Homosexualität*, H 45f.

⁵¹ Dass hier ein so gravierender Unterschied in der Sexualität von Männern und Frauen gemacht wurde, hängt mit den jeweiligen Rollen von Mann und Frau zusammen und mit der Tatsache, dass Frauen durch außerehelichen Verkehr schwanger werden konnten – dies war für Erbfragen problematisch. Vgl. REINBERG (1993), S. 18–23. Zur Bewertung der Sexualität in der Antike gibt es zahlreiche Äußerungen verschiedenster Ausprägung, die sich teilweise schon bei Gell. 9,5 versammelt finden; sehr umfangreiches Material hat WERNER KRENKEL (2006), S. 137–171 zusammengestellt.

⁵² Belege bietet hier insbesondere Ps.-Demosthenes, *Gegen Neaira* (Κατὰ Νεαίρας) an zahlreichen Stellen. Vgl. hierzu die Ausgabe von KAI BRODERSEN, *Antiphon Gegen die Stiefmutter und Apollodoros Gegen Neaira*, 17 und passim.

⁵³ Athen. 14, 640d,

⁵⁴ Auch Vasendarstellungen müssen nicht unbedingt einen tatsächlichen Realitätsgehalt aufweisen. Vgl. hierzu u.a. DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, 36. Insgesamt zum komplexen Phänomen der Abbildung von symposialer Sexualität in Literatur und Kunst vgl. REINBERG, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe*, passim; DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, 36–41.

⁵⁵ Xen., *Conv.* 9,7.

⁵⁶ Vgl. hierzu BERNHARD HUSS, Xenophon, passim; HOBDEN, *Symposion in Ancient Greek Society*, passim.

bleibenden Frauen ist zu wenig bekannt,⁵⁷ von den orgiastischen Kult-Schwärmen (Thiasoi),⁵⁸ von der Dichterin Sappho,⁵⁹ von Alkibiades' spekulativ-mythischer Erklärung der weiblichen Homosexualität abgesehen.⁶⁰ Dass die Literatur über weibliche Sexualität nicht viel berichtet,⁶¹ liegt nicht zuletzt daran, dass Frauen einen anderen gesellschaftlichen und rechtlichen Status hatten als Männer.⁶² Fundamental ist hierbei das seit der homerischen Adelsgesellschaft greifbare, sich im Laufe der Zeit wandelnde, prinzipiell aber in der οἶκος-Bezogenheit verwurzelte Eheverständnis, wie es erstmals bei Homer von Hektor gegenüber Andromache formuliert wurde.⁶³ Dieses Eheverständnis hatte aus männlicher Perspektive gesellschaftlich bindende Kraft,⁶⁴ auch wenn es als „Ehe-Recht“ nicht direkt schriftlich fixiert nachweisbar ist:⁶⁵ Selbst die sogenannte freie Frau unterstand dem κύριος, der dem Haus mit allen Rechten vorstand, und war daher auch nicht rechtsmündig;⁶⁶ sie konnte allenfalls ein sozusagen passives Bürgerrecht besitzen, das ihr allerdings keinerlei politischen oder juristischen Handlungsrahmen oder finanzielle Eigenständigkeit bot. Die „Ekklesiazusen“ des Aristophanes konnten im 4. Jh. gerade dadurch und zugleich nur deswegen als Komödie Erfolg haben, weil diese „Weibervolks-

⁵⁷ Dies ist vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Stellung der Frau zu verstehen; vgl. Lysias, *Contra Simonem* 6; Thuk. 2,45 lässt Perikles den Ruhm einer Frau darin erkennen, dass über sie nicht geredet werde. Vgl. unten Anm. 73; DALBY, *Essen und Trinken im antiken Griechenland*, 19. Zur gesellschaftlichen und rechtlichen Stellung der Frau im Athen insbesondere des 4. Jh. v. Chr. vgl. REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*, passim; BRODERSEN, *Antiphon Gegen die Stiefmutter und Apollodoros Gegen Neaira*, 17.

⁵⁸ Thiasoi sind etwa bei Euripides im Rahmen des Dionysos-Kultes zu finden (*Bacchae* 115–119; 680–688).

⁵⁹ Zu Sappho vgl. B. ZIMMERMANN, *Handbuch der griechischen Literatur der Antike I*, 200–208 mit weiterer Lit.

⁶⁰ Plat., *Conv.* 191e2–5. Die Frau des Alkibiades, Hipparete, hatte nach Plut., *Alcibiades* 8, eine unbeschreiblich hohe Mitgift von 120.000 Drachmen in die Ehe mitbekommen. Dies entsprach etwa 342 Jahreslöhnen für einen Architekten oder Bildhauer, der unter Perikles am Erechtheion arbeitete (vgl. dazu REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*, 39). Dass Alkibiades seine Frau durch seine Eskapaden immer wieder sehr verletzt hatte, ist bekannt; Hipparete wollte sich scheiden und wieder zu ihrer Familie zurückkehren, doch Alkibiades hatte hinreichend viel Macht, um sie wieder zurückzuholen – er hätte sonst die Mitgift zurückbezahlen müssen. Vgl. hierzu auch REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*, 37f. Bei Platon entwickelt Alkibiades seine Vorstellung vom Ursprung des Eros; hierbei spielt er auch den Gedanken der Entstehung der Homosexualität durch, Plat., *Conv.* 191c8–192a5. Zu (ps.-)Aristoteles' Erklärung der Homosexualität bei Männern (*Probl.* 4,26) vgl. MARGUERITE JOHNSON/TERRY RYAN, *Sexuality in Greek and Roman society and literature*, 113; DOVER, *Homosexualität*, H 149–151; SABINE VOGT, „Die ‚Widernatürlichkeit‘ des Kinäden“. Vgl. auch oben Anm. 51 und unten Anm. 73.

⁶¹ Vgl. aber die Aussagen des Dichters Alkman (7. Jh.v. Chr.), *Frgm.* 2,61–81, in *Lyrica Graeca Selecta* ed. PAGE, S. 11). Vgl. dazu CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 133.

⁶² Vgl. allgemein zum rechtlichen und gesellschaftlichen Status der Frau REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*, passim.

⁶³ Hom., *Il.* 6,490–493.

⁶⁴ Hom., *Il.* 6,490–493: ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε | ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε | ἔργον ἐποίχεσθαι· πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει | πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί, τοὶ Ἴλιω ἐγγεγάσιν – „Geh vielmehr ins Haus und versieh deine eigene Arbeit, Webstuhl und Spinnrad, und trage den Dienerinnen auf, ans Werk zu gehen; der Krieg aber ist Sache der Männer, aller, am meisten aber meine.“ Vgl. zu dieser Szene u.a. KNUT USENER (1990), S. 47–66. Auch im jüdischen Kulturbereich ist die Aufgabe der Frau auf die Angelegenheiten des Hauses ausgerichtet, wie Philo (*Spec. Leg.* 3,169–171) deutlich bezeugt.

⁶⁵ Einen Überblick zur rechtlichen Stellung der Frau bietet REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*, 15–17 (zu den rechtlichen Ehe-Voraussetzungen) und 28–45 (zur rechtlichen und sozialen Situation der Ehe und der Frau). Detailliertere Argumentationen und Darstellungen sowie eine kritische Betrachtung der Quellen im Hinblick auf deren nicht immer sicherzustellende Abbildung der Realität bietet EVA CANTARELLA, „Gender, Sexuality, and Law“.

⁶⁶ Vgl. etwa CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 111–114 (mit Quellenmaterial).

versammlung“ eine Karikatur der Wirklichkeit darstellte.⁶⁷ Als Bürgerin einer Stadt hatte eine Frau lediglich das Privileg, im Rahmen einer (meist vertraglichen) Ehe ihrem κύριος („Hausherr“) legitime Nachkommen zu gebären. Dies aber war das Fundament der damaligen Gesellschaft, an dem die Frau *ihren eigenen* Anteil hatte. Genau dieses „Privileg“ aber ist zugleich ein sehr plausibles Kriterium dafür, dass der verheirateten Frau kein freizügiges Ausleben sexueller Bedürfnisse außerhalb der Ehe gestattet war: Der Hausherr konnte kein Interesse daran haben, sozusagen ein „Kuckucks-Ei“ im Hause großzuziehen.⁶⁸ Im Umkehrschluss bedeutete dies aber ebenso, dass ein μοιχός, ein Mann also, der mit der Ehefrau, Tochter oder einer anderen zum οἶκος gehörigen Frau, die alle dem Rechtsbereich des κύριος angehörten, sexuellen Kontakt hatte, auf das Härteste bestraft werden konnte, ohne dass dies Folgen für den κύριος nach sich zog.⁶⁹

Die literarische Darstellung der Rolle der Frau in der antiken griechischen Gesellschaft ist – entsprechend ihrer historisch-realen Rolle – relativ konstant; noch ein unter dem Namen des heidnischen Satirikers Lukian überliefertes Werk stellt im 2. Jh. n.Chr. ihre politische und juristische Unmündigkeit fest.⁷⁰ Insbesondere fällt diese Konstanz in der Symposien-Literatur ab Platon auf: Verheiratete Frauen bekommen, wenn sie überhaupt bei Symposien in einer Gesellschaft von Männern zugegen sein dürfen, die Rolle der Unterhalterinnen zugewiesen, und dies seit Homer: Helene versteht es, durch eine Droge eine angenehme Atmosphäre für die Gäste zu schaffen,⁷¹ die hier allerdings – m.E. gattungsbedingt – nicht in der später oft dargestellten sexualisierten Atmosphäre aufgeht.

Die in der Dichtung spätestens seit Alkaios (um 600 v. Chr.) und Anakreon (Mitte 6. Jh. v. Chr.),⁷² in der Prosa seit Platon immer wieder anzutreffende Thematisierung der sexualisierten Atmosphäre bei Symposien erfolgt nicht unter dem Aspekt einer Konstanz gesellschaftlicher Strukturen und einer ebenso festgefühten Rollenbeziehung von Mann und Frau: Diese ist zu bezweifeln und bedürfte ohnehin der individuellen Differenzierung. Vielmehr ist von einem literarischen Code auszugehen, der nicht Handlung als Realität abbildet, sondern *Handlung als Möglichkeit* entwirft. Damit generiert dieser Code literarische, genrehafte Vorstellungen, die sodann tradiert und rezipiert werden.⁷³ Diese somit literarisierten Ausformungen verweisen also viel eher in den Bereich der sexuel-

⁶⁷ Über die ursprüngliche Andersartigkeit der Verhältnisse in der mythischen und vorhistorischen Zeit unterrichtet Augustinus, *De civitate Dei* 18,9 unter Wiedergabe der Ansicht von Varro (1. Jh. v. Chr.): Anfangs hätten auch Frauen politisches Beratungs- und Stimmrecht in Athen besessen. Vgl. hierzu auch CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 116. Vgl. allgemein zum Status der Frauen in der griechischen Antike u.a. REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*, 36–41; BRODERSEN, *Antiphon Gegen die Stiefmutter und Apollodoros Gegen Neaira*, 17.

⁶⁸ Vgl. in diesem Sinne auch REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe*, 18.

⁶⁹ Vgl. DAVID COHEN (1994), S. 98–132; BRODERSEN, *Antiphon Gegen die Stiefmutter und Apollodoros Gegen Neaira*, 16f. mit einschlägigem Quellenmaterial aus der 59. Rede des Demosthenes bzw. Apollodoros Gegen Neaira.

⁷⁰ (Ps.-)Lukian, *Amores* 30. Vgl. CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 111.

⁷¹ Hom., *Od.* 4,219–233 im Rahmen einer großen Mahlgemeinschaft im Hause des Menelaos. Vgl. ALFRED HEUBECK/STEPHANIE WEST/JOHN BRYAN HAINSWORTH (1988), S. 206f.

⁷² Vgl. etwa Alkaios 347 VOGT = 347a LP, zitiert u.a. bei Athen. 1,22e–f; Anakreon, Frgm. 323 Page, zitiert bei Athen. 11,782a.

⁷³ Vgl. zur jeweiligen Stellung von Mann und Frau in der Gesellschaft in verschiedenen Regionen Griechenlands besonders in der archaischen Epoche KISTLER (2005), S. 15–36 mit weiterer Literatur; zum 6.–4. Jh. vgl. ADRIAN STÄHELI (2005) mit weiterer Literatur. Vgl. auch COHEN (1994) zur moralischen, sozialen und (straf-)rechtlichen Beurteilung der Sexualität im Athen der Klassischen Zeit.

len Phantasie, die sich unabhängig von ihrer Realisierung literarisch etabliert, entwickelt und wirkt.

Der generell für alle Frauen der griechischen Antike geltende Zustand der Rechtlosigkeit im öffentlichen Raum führte wiederum dazu, dass der Unterschied zwischen einer „anständigen“ verheirateten Frau (ἄκοιτις) und einer Hetäre (ἑταίρα), Prostituierten (πόρνη) oder Konkubine (παλλακί) unter einem ganz bestimmten Aspekt etwas verschwamm, nämlich unter dem Aspekt der generellen Rechtsabhängigkeit aller zum οἶκος gehörigen weiblichen Personen vom κύριος.⁷⁴ Eine Konsequenz hieraus war, dass diese Rechtsabhängigkeit – natürlich nur unter diesem Aspekt – alle weiblichen Personen auf eine gleiche Stufe stellte. Eine weitere Konsequenz diesbezüglich war, dass der Kontakt zu einer Prostituierten nichts Anrühiges oder Tadelnswertes darstellte, wengleich es zum guten Ton gehörte, Kränkungen oder Demütigungen der Ehefrau durch solcherlei Kontakte möglichst zu vermeiden – etwa dadurch, dass der Mann seine Gespielin nicht mit ins eigene Haus brachte. Zutritt zum ἀνδρῶν war den Frauen des Hauses überwiegend ebensowenig gestattet wie Prostituierten. Hetären hingegen waren oft zugelassen – vielleicht gleichsam als Kompromisslösung: Frauengesellschaft war erwünscht, doch nicht jede Frau war zugelassen.⁷⁵ Daher wurde die Figur und Rolle der Hetäre gleichsam *etabliert* in ihrer Funktion als einer gebildeten und musischen Gesellschaftsperson. Sie lebte von verschiedenartigen Geschenken ihrer Verehrer.⁷⁶ Gegen derlei Kontakte zu Prostituierten, Konkubinen oder Hetären *als solche* bestanden *gesellschaftlich* keine prinzipiellen Einwände.⁷⁷

Zum Vergleich mit dem Bild, das die griechische Literatur vermittelt, lohnt hier auch ein Blick in die römische Literatur. Auch hier werden auf der Textoberfläche ab und an sexuelle Handlungen im Rahmen von Mahlgemeinschaften erwähnt. Doch ist bei genauerem Hinsehen sofort erkennbar, dass auch hier gattungsspezifische Prägungen dominieren. So kann Horaz, *carmen* 3,6,25–32, durchaus sexuelle Handlungen poetisch gestalten, doch verlagert er sie in eine vage Zukunft und verknüpft sie mit einem kulturpessimistischen Dekadenz-Gedanken.⁷⁸ Auch Ovid, *Amores* 1,4 bietet mehr eine ersehnte als eine gegenwärtige Realität. Ähnlich ist der Realitätsgehalt der „Retrospektive“ bei Properz 3,8,1f. zu verstehen – die Situation ist in diesem Gedicht eher fiktional denn real,⁷⁹ und der enthemmende Alkoholkonsum, der sowohl bei Properz 2,33,36 als auch etwa bei Ovid, *Ars amatoria* 3,765, formuliert wird, kann desgleichen nicht als Abbild tatsächlichen Geschehens angesehen werden. Anders liegt der Fall möglicherweise bei der Darstellung von Ciceros Rede *Gegen Verres* 2,1,63ff. Die dort geschilderte – oder eher: dramaturgisch beeindruckend inszenierte brutale Vergewaltigung einer jungen, noch unverheirateten Frau, in deren Zusammenhang auch Tote und Verletzte zu beklä-

⁷⁴ Vgl. zu den Begriffen auch BRODERSEN, *Antiphon Gegen die Stiefmutter und Apollodoros Gegen Neaira*, 17 mit Quellenmaterial.

⁷⁵ Bei welchen Anlässen und in welchen sozialen Schichtungen Frauen an Mahl- bzw. Trinkgemeinschaften zugelassen waren, untersucht eingehend PAULINE SCHMITT PANTEL, „Les femmes grecques et l'andron“.

⁷⁶ Vgl. hierzu HOEPFNER, *Geschichte des Wohnens*, 146.

⁷⁷ Darüber konnte auch öffentlich gesprochen werden: Der atheneische Redner Lysias beispielsweise war angeblich ein häufiger Bordellbesucher, was aus Demosthenes 59,21 (*In Neaeram* 21f.) hervorgeht.

⁷⁸ Vgl. dazu HANS PETER SYNDIKUS, *Die Lyrik des Horaz*, 94; STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl*, 79 (die gattungsbezogenen Einschränkungen werden hier nicht berücksichtigt).

⁷⁹ Zuversichtlicher im Sinne eines Realitätsbezuges ist STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl*, 81.

gen waren, hat sich in der Darstellung Ciceros explizit im Rahmen eines eigens zu dieser Schreckenstat inszenierten *convivium* ereignet und ist unter Ciceros Anwaltschaft gerichtsanhängig gewesen.⁸⁰ Deutlich wird dabei der Unterschied zwischen griechischer und Römischer Lebensart formuliert: Während die Teilnahme von noblen Damen am *convivium* bei den Römern durchaus üblich war, waren im griechischen Kulturraum regulär genau diese Damen nicht dabei – ... *negavit moris esse Graecorum, ut in convivio virorum accumberent mulieres* (Cicero, *In Verrem* 2,1,66).⁸¹ Wenn zuvor bereits der Mythos scheinbar vergleichbare Szenen brutaler Vergewaltigungen beim Symposin ausgebildet hatte, so verweisen entsprechende Erzählungen allerdings stets in die fiktionale Welt der Phantasie: Die in der Mythologie verortete Schlacht der Lapithen und Kentauren war das Resultat einer sowohl alkoholisierten als auch sexualisierten Mahlgemeinschaft.⁸² Der augusteische Historiker Livius berichtet im Zusammenhang mit dem sogenannten Bacchanalien-Skandal des Jahres 186 v. Chr. von Ausschweifungen und Angriffen auf die öffentliche Moral und deutet im Zusammenhang mit *epulae* auch sexuelle Exzesse an: Was bei Livius zunächst als Tatsache formuliert erscheint, ist bei genauerem Hinsehen doch zunächst ein Gerücht – Livius spricht von einer Art Verschwörungstheorie.⁸³ In wieweit Livius hier tatsächliche Begebenheiten oder tendenziöse Spekulationen darstellt, ist dabei in der modernen Forschung umstritten.⁸⁴ Andere Formen des Exzesses im Zusammenhang mit Mahlgemeinschaften wie etwa der (vermeintliche) Kannibalismus oder angebliche inzestuöse Sexualität unter Christen werden bald bestritten, bald als Vorwurf vorgebracht.⁸⁵ Suetonius berichtet im *Leben des Augustus* von nicht nur einem adulterium,⁸⁶ nicht nur *einem* Ehebruch des Octavian. In einem besonderen Fall allerdings, der im Rahmen eines *convivium* stattgefunden haben soll – Sueton beruft sich hier auf Anschuldigungen des damals noch nicht mit Octavian entzweiten Antonius – habe Octavian die Frau eines Consul in dessen Beisein in einen Nebenraum geführt; völlig zerzaust und puterrot sei diese dann zur Mahlgemeinschaft zurückgekommen. Details werden nicht berichtet: Auch hier bleibt es der Phantasie überlassen zu denken, was möglicherweise geschehen sei. Doch Octavian, der keinen Hehl aus seinen Eskapaden gemacht habe,

⁸⁰ Auch wenn die Darstellung bei Cicero wahrscheinlich den Tatsachen nicht entspricht, da der Vorfall dem Ziel Ciceros, Verres in ein höchst fragwürdiges Licht zu rücken, untergeordnet wird, bleibt doch zu beachten, dass die Darstellung als solche plausibel ist: Cicero hat die jeweilige Dramaturgie seiner Prozessreden nie ohne Rückbindung an gesellschaftliche Realitäten gestaltet. Somit kann die geschilderte Situation sich virtuell ebenso wie real abgespielt haben. Zur bezweifelbaren Historizität des Vorfalls und seiner Darstellung durch Cicero vgl. STEPHAN FREUND, *Verres als Frauenschänder*.

⁸¹ Vgl. auch oben Anm. 24.

⁸² Vgl. Anm. 25 und 145. Die wohl bekannteste literarische Darstellung findet sich bei Ovid, *Metamorphosen* 12,210ff. Vgl. hierzu den Kommentar von FRANZ BÖMER, *P. Ovidius Naso XII–XIII*, z. St.

⁸³ Liv. 39,8,3 spricht von einer *questio de clandestinis coniurationibus*.

⁸⁴ Vgl. u.a. BARBARA KOWALEWSKI, *Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius*, 252.

⁸⁵ Vgl. Pli., *Epist.* 10,96, wo ausdrücklich von einer *innocia cena* der Christen die Rede ist. Der Zusatz ist besonders vor dem Hintergrund des Kannibalismus-Vorwurfs oder der sexuellen Ausschreitungen erklärbar. Vgl. auch Ps.-Quintilian, *Declamatio maior* 12,8,22 (*os insolitis cibis stupebat*) oder auch Minucius Felix, *Octavius* 9,7 und die Replik in Kap. 31,1. Der Vorwurf des Kannibalismus wurde auch in vorchristlicher Zeit ab und an erhoben, etwa – allerdings im Mythos – bei den Laistrygonen (Topos seit Hom., *Od.* 10,116 vom Laistrygonen-König Antiphates) oder im *Busiris* des Isokrates (dazu SYLVIA USENER, *Isokrates' Busiris*, 247–262). Vgl. auch den Beitrag von JOHN G. COOK, „Reactions to the Eucharist in Paganism“ in diesem Band, 1685–1714.

⁸⁶ Suetonius, *De Vita Caesarum* 2: *Divus Augustus*, Kap. 69,1.

habe hier, so der Bericht bei Sueton, eher eine besondere Art der Informations-Akquise betrieben, um Gedanken und Pläne seiner politischen Gegner (aus dem nächsten und somit wohl zuverlässigsten Umfeld) zu erhalten. Was daran historisch, was daran fiktional ist, wird nur schwer zu entscheiden sein. Klar ist allerdings, dass auch hier in einem Text eines Historikers sexuelle Handlungen nicht explizit dargestellt, sondern allenfalls suggeriert werden.⁸⁷

Wenn der Romanschriftsteller Apuleius im 2. Jh. n.Chr. sexuelle Ausschweifungen im Zusammenhang mit einer Mahlzeit darstellt,⁸⁸ so ist auch hier die Realität durch die Fiktionalität der Erzählperspektive gebrochen: Das Erzählte ist weder in Raum noch Zeit noch überhaupt in der Wirklichkeit sicher verankert. Ein Szenario so anzulegen, erschließt der Phantasie und ihrer Darstellung große Räume und Freiheiten, ohne zu irgendeiner Anbindung an reale Gegebenheiten verpflichtet zu sein.

Beispielen von unkultivierten Entgleisungen stehen kontrastiv Passagen etwa bei Xenophon (*Oikonomikos*)⁸⁹ gegenüber. Insbesondere ist die gegenseitig respektvolle und liebevolle Haltung unter Eheleuten in Briefen des Plinius greifbar, der die eheliche Harmonie und gebildete Gesellschaft schildert, die sehr wahrscheinlich der tatsächlichen Lebenswelt des Plinius entspricht. So wurde bei einer *cena*, an der geradezu selbstverständlich auch Plinius' Ehefrau teilnahm, etwa ein literarischer Text vorgelesen,⁹⁰ doch konnten auch bei durchaus höchst luxuriösen Banketten etwa Schauspieler oder andere Unterhaltungskünstler zugegen sein.⁹¹

Eine wesenhafte Differenz zwischen den griechischen und der römischen Literatur scheint, was den *Realitätsgehalt* der Darstellung von Sexualität im Rahmen von Mahlgemeinschaften betrifft, nicht zu existieren: Was jeweils dargestellt wird, ist regulär nicht tatsächliche Handlung, sondern eine Spielart der jeweiligen Phantasie.

⁸⁷ Suet., *Vit.* 2,70,1 (*Divus Augustus*), berichtet auch unter Berufung auf Klatschgeschichten (*in fabulis*) von einer skandalösen *cena*, die unter der Bezeichnung δωδεκάθεος („Zwölfgöttermahl“) kolportiert worden sei: (*Octavianus*) *dum nova divorum cenat adulteria* – „Octavian hält damals eine neue Zwölfgöttermahlzeit voller Ehebrucheskapaden ab“ – das Zitat ist anonymen Versen entnommen, die Sueton zitiert. Auch hier sind es Gerüchte, auch hier werden nur Andeutungen gemacht.

⁸⁸ Apul., *Met.* 8,29.

⁸⁹ Zahlreiche Passagen dieser Schrift bezeugen ein liebevolles und von gegenseitigem Respekt geprägtes Verhältnis des Isomachos und seiner Frau. Vgl. hierzu auch HOEPFNER, *Geschichte des Wohnens*, 145.

⁹⁰ Plut., *De recta ratione audiendi* 42 e 11–42 f 3, betont den Unterschied der jeweiligen Redesituationen: Bei Tischgesprächen ist der Zuhörer gleichsam Konsument und nicht Diskursgegner. Den eher oberflächlichen Gesprächscharakter, der nicht der Exaktheit der Argumentation verpflichtet ist, betont Plutarch etwa in *De sollertia animalium* 960 b 4–8. Vgl. zu Tischgesprächen auch etwa Plin., *Epist.* 9,36,4. Vgl. hierzu mit weiterem Material den Kommentar von SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny*, 518; vgl. auch STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl*, 84f. Zur (Un-)Sitte, Platon-Dialoge im Rahmen einer *cena* gleichsam als Hintergrundmusik vorlesen zu lassen, vgl. oben Anm. 18.

⁹¹ Vgl. etwa Plin., *Epist.* 2,6 und 3,1. Eine hohe Wertschätzung und anerkennende Bewunderung der Frau findet sich in der griechischen Literatur nicht allzu oft, aber immer wieder begegnet sie von Homer bis in die Kaiserzeit: In Hom., *Od.* 6,180–185, sagt Odysseus zur jungen Nausikaa, dass es nichts besseres gebe, als wenn Mann und Frau gleichgesinnt zusammen leben. Vgl. hierzu HEUBECK/WEST/HAINSWORTH, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. 1, 305. Plutarch, der im Gegensatz zu manchen Äußerungen seiner Gesprächspartner gleichsam ein ‚modernes‘ (nicht-misogynes) Frauenbild vertritt, betont ausdrücklich, dass die Liebe der Frauen derjenigen von Männern in nichts nahestehe (Plut., *Amatorius* 769b1ff). Zu den Plinius-Passagen vgl. jeweils SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny*, z. St.

3. Päderastie

Aus antiker griechischer (nicht aber zugleich auch römischer) Perspektive war zugleich auch die *Päderastie*, die Sexualität inkludierte und die ein wesentliches Phänomen beim Symposion sein konnte,⁹² ebenso selbstverständlich und akzeptabel. Dies gilt insbesondere für die archaische Zeit. Die Voraussetzungen änderten sich allerdings, wie noch zu sehen sein wird, wenigstens in *einem* Aspekt, und zwar im Zusammenhang mit der Wandlung der sozialen Strukturen, die eine Folge der Entwicklung der Demokratie war und die mit der bei Menschen üblichen Verzögerung auch einen Wandel der Mentalität bewirkte.⁹³

Heute hingegen wirkt die von der damaligen Gesellschaft gebilligte Praxis der Päderastie auf den ersten Blick befremdlich oder abstoßend: Das Spannungsfeld dieser diametral entgegengesetzten Einstellungen darf allerdings nicht dazu führen, dass die antike Sicht aus der heutigen heraus diskreditiert wird. Es geht also nicht darum, antike griechische Päderastie sei es zu verurteilen, sei es zu entschuldigen, sei es schönzureden – derlei Wertungen sind verfehlt, da sie kategorial unangemessen und anachronistisch sind. Vielmehr ist es notwendig und sinnvoll, den Hintergrund und die Intention dieser Besonderheit aufzuzeigen. Dies muss vorurteilsfrei erfolgen, so schwer dies gerade in heutiger Zeit fällt: Selten ist ein Paradigmenwechsel so deutlich und zugleich so brisant wie dieser Code-Switch.

Sodann muss der Unterschied beachtet werden, dass heute Päderastie den sexuellen Missbrauch von Kindern bezeichnet; bei den Griechen hingegen beschreibt der Begriff der Päderastie die Beziehung eines (zunächst) reifen und gesellschaftliche hochstehenden Mannes zu einem Jugendlichen, der sich in oder kurz nach der Pubertät befindet. Sowohl der Geliebte als auch der Liebende gehören üblicherweise der gleichen sozialen Schicht an – und diese ist in aller Regel die des Adels bzw. die der Aristokraten.

Ferner ist man heute auf Grundlage der antiken literarischen Zeugnisse der Auffassung, dass die Griechen bei sexuellen Bedürfnissen nicht den Geschlechts-Unterschied als wesentliche steuernde Instanz ansahen: Wichtiger war die Rollenverteilung oder das Wahrnehmen der eigenen Rolle als entweder aktiver (männlicher) oder passiv (weiblicher) Geschlechtspartner: Die jeweilige Rolle war behaftet mit der Vorstellung von Überlegenheit bzw. Unterlegenheit, spiegelte also den *sozialen* Status. Dabei galt der männlich-erwachsene Part als mächtiger und war somit sozial höher angesehen, der weibliche Part hingegen galt als sozial niedriger und somit als schwächer. Dasselbe aber galt auch für die Jugend: Junge Menschen hatten innerhalb derselben sozialen Schicht noch nicht den hohen, mächtigen sozialen Rang wie erwachsene Männer. Daher konnten bzw. durften Jugendliche in der Pubertät nur den rang-niederen Part übernehmen, der auf der Ebene der Sexualität dem Prinzip des Weiblichen entsprach.⁹⁴ Dies drückt sich auch sprachlich dadurch aus, dass der Begriff *παῖς* auf Jungen und Mädchen, zugleich aber auch auf Sklavinnen und Sklaven angewandt wurde. Der Begriff bezeichnet somit nicht primär eine Alters- und Geschlechterdifferenz – letztere erfolgt erst durch die Hinzufügung des spezifizierenden Artikels –, sondern eine Differenz im sozialen Status.

⁹² Zur Teilnahme von Jugendlichen und jüngeren Männern an Symposien vgl. BREMMER, „Adolescents“.

⁹³ Den Zusammenhang der athenischen Demokratie und der Institution des Symposions beleuchtet OSWYN MURRAY, *The Affair of the Mysteries*.

⁹⁴ Vgl. hierzu DOVER, *Homosexualität*, 71.

Überdies wurden pubertierende männliche Jugendliche nicht schwanger: So blieben Komplikationen für das Haushaltsbudget und für das Erbe des väterlichen Besitzes aus, anders als bei jungen Frauen, deren mögliche Schwangerschaft in diesen Punkten Schwierigkeiten verursachten. Außerdem wurden die jungen Frauen in demjenigen Alter, in dem männliche Jugendliche in die Welt der Päderastie hineingezogen wurden, üblicherweise bereits verheiratet, sodass sie ohnehin nicht für die Befriedigung sexueller Gelüste etwa von Symposiasten in Betracht kamen.

Die in der griechischen Gesellschaft im Grundsätzlichen anerkannte gleichgeschlechtliche Liebe zwischen männlichen Personen unterschiedlichen Alters wurde spätestens seit Platon, *Symposion* 181c 7 als παιδερασία, Päderastie bezeichnet. Die Päderastie folgte ursprünglich bestimmten Ritualen und Regeln, deren Einhaltung die gesellschaftliche Akzeptanz sicherstellte. Abweichungen von diesem normierten Beziehungsgeflecht zwischen dem ἐραστής (dem älteren Liebhaber, der die aktive Rolle innehat) und dem ἐρόμενος (dem Geliebten, unterlegen-passiven Jugendlichen) wurden hingegen kritisiert oder abgelehnt.⁹⁵ Dieser „griechische Sonderweg“ homoerotischer Beziehungen, die in der Zeit der aristokratischen Gesellschaftsordnung florierte, in der Zeit der Demokratie aber zunehmend an sozialer Bedeutung verlor, ohne dabei aufgegeben zu werden, bedarf nun der näheren Erklärung.⁹⁶

Erastes und Eromenos unterlagen also zunächst einem Altersgefälle: Der aktiv-mächtigere Erastes war ein (älterer oder reiferer, wohlhabender) Erwachsener, der Eromenos hingegen ein παῖς, also ein pubertierender Jugendlicher zwischen ca. 12 und 17 Jahren, der schon oft nahezu (von der Körperlänge her) ausgewachsen, aber eben noch nicht erwachsen, noch nicht reif war, aber durch seine Anlage Hoffnungen auf eine für die politische Gesellschaft gute und nützliche Zukunft wecken konnte. Diese „Spielregel“ hatte ihre Bewandnis, ihren Sitz im Leben, und damit sehen wir den Kern der Päderastie: Der ältere Partner, der um den sich zunächst abweisend gebenden Eromenos werben musste, hatte zunächst und hauptsächlich die Aufgabe der Erziehung, der Förderung und der Begleitung auf dem Weg ins Erwachsenenalter: Der Erastes war somit der hauptverantwortliche Begleiter in einem Initiationsritus oder in einem *rite de passage*, der den heranwachsenden Eromenos ins Erwachsenenalter einführte, ihn auf seine gesellschaftlichen Aufgaben und Pflichten vorbereitete, ihm eine Rüstung schenkte und die notwendigen Grundkenntnisse im Umgang mit dieser vermittelte.⁹⁷ Der angehende junge Mann verlässt seine Familie, reift im *rite de passage* und gründet seinerseits später eine eigene Familie. So erfolgte eine über die Familie hinausweisende Vernetzung innerhalb der Gesell-

⁹⁵ Insbesondere wenn die Rollenverteilung der Passivität und Aktivität nicht berücksichtigt wird, setzt Kritik ein: Der Ältere hat den aktiven, der jüngere den passiven Part zu übernehmen. Ansonsten spricht man nicht vom Erastes oder vom Eromenos, sondern z.B. vom κίταδος, dem verweichlichten, weiblich-weibischen Typus eines Mannes. Vgl. VOGT, „Die ‚Widernatürlichkeit‘ des Kinäden“. Andere Arten der Abweichung vom „Üblichen“ werden bisweilen als Zügellosigkeit (ἀκολασία) kritisiert. Literarische Symposien-Ordnungen sind u.a. in Platons *Nomoi* erhalten: Plat., *Leg.* 1, 636c4ff. über das Verbot von Symposien in Sparta und darauf dann die Darstellung des Symposien-Wesens in Athen. Weitere Fragen, die auf Ordnungen der Symposien hindeuten, finden sich bei Plut., *Quaestiones convivales*, u.a. in Nr. 1,1; 1,2; 1,3; 1,4; 3,6; 5,5 („Über das Einladen vieler Gäste“); u.a. Notwendigkeit des Symposiarchen, 679b9; 5,6 (Liegeabstand der Gäste) 7,7; 7,8.

⁹⁶ Nach wie vor wegweisend ist DOVER, *Homosexuality*, der viel Quellenmaterial bietet. Vgl. auch BREMMER, „Adolescents“.

⁹⁷ Mythisch geprägt ist dieses Erziehungsbereits seit Hom., *Il.* 11,831f. (Achilleus als Schüler des Cheiron), vgl. auch *Kyprien* frg. 3 BERNABÉ. Fortwirkungen etwa bei Verg., *Georg.* 3,550f.; *Ov.*, *Ars* 1,11ff.; 17; *Met.* 2,630.

schaft – nicht der *Vater* übernahm die Aufgabe der Begleitung oder Initiation (er hatte sich um die wirtschaftlichen Belange des Haushalts zu kümmern), sondern eine *andere männliche Bezugsperson*, durch die die Familien damit in engste Verbindung traten: Das Verhältnis, das durch diese päderastische Begleitung begründet wurde, setzte sich später mit dem Erwachsensein des Eromenos im Rahmen einer Männerfreundschaft fort und begründete den engen Zusammenhalt beider, sodass die gesamte Gesellschaft, die aus vielen solcher Paare bestand, eine in sich höchst starke Sozialstruktur voller verlässlicher Stabilität aufwies.⁹⁸ Aus dem einstigen Eromenos wird später seinerseits ein Erastes werden. Dieses Beziehungssystem hatte unmittelbare militärische Konsequenzen – der Erastes musste sich stets besonders auch im Krieg für den Eromenos einsetzen, und der Eromenos konnte es sich im Gegenzug nicht leisten, vor den Augen seines Gönners Feigheit zu zeigen oder zu desertieren – das wäre gesamtgesellschaftlich ebenso wie privat allzu schimpflich gewesen.

In Theben hat sich in historischer Zeit (noch im 4. Jh. v. Chr.)⁹⁹ die militärische Institution des *ἱερός λόχος*, des „heiligen Bundes“ bewährt, eine Kampf-Formation, die aus je einem Erastes und einem Eromenos bestand und den Zweck verfolgte, die „religiöse Bedeutung des Gottes [Eros] dadurch aufzuzeigen, dass die Paare einen ruhmvollen Tod [im Kampf] einem schändlichen und schmähhlichen [Über-]Leben bevorzugen“, wie Athenaios Anfang des 3. Jh. n. Chr. in seinen 15 Bücher umfassenden „Sophisten beim Mahl“, den *Deipnosophistae*, mitteilt.¹⁰⁰ Diese Einstellung findet sich bereits bei Achilleus, dessen Pflicht, den Tod seines Erastes Patroklos zu rächen, gewichtiger ist als ein ruhmloses Dahinaltern.¹⁰¹

Die Beispiele für derlei Freundespaare sind in der Antike sprichwörtlich und über Theben hinaus sozusagen global in Griechenland verbreitet und daher in aller Munde – zu nennen sind hier neben Achilleus und Patroklos etwa Peirithoos und Theseus, Euryalus und Nisus, Pylades und Orestes oder auch Damon und Phintias.¹⁰²

Dass sich derlei Einstellungen über die Zeit hinweg halten konnten und nicht nur lokal auf Athen oder andere Städte begrenzt waren, in denen bisweilen aber auch andere Anschauungen zum Thema „Sexualität“ herrschten, zeigt die kleine Schrift *Ἐρωτικὸς (Amatorius)* des Plutarch von Cheironeia (1./2. Jh. n. Chr.): Die Disputanten äußern ihre unterschiedlichen Meinungen über Homosexualität,¹⁰³ aphrodisische (und somit rein

⁹⁸ Vgl. allgemein hierzu FRITZ GSCHNITZER, *Griechische Sozialgeschichte*, 127–130 und passim.

⁹⁹ Vgl. hierzu JOHNSON/RYAN, *Sexuality in Greek and Roman society and literature*, 124–126. Die Rolle von Männerbünden war verbreitet: Vgl. u.a. GSCHNITZER, *Griechische Sozialgeschichte*, bes. 127–130; EWEN BOWIE, „Miles ludens“.

¹⁰⁰ Athen. 561f3–7. Vgl. auch JOHNSON/RYAN, *Sexuality in Greek and Roman society and literature*, 110 und 125; BREMMER, „Adolescents“.

¹⁰¹ Zu dem besonderen Verhältnis der beiden Helden zueinander, das bereits in der Antike unterschiedlich bewertet wurde, vgl. DOVER, *Homosexualität*, 44, 54, 172–174.

¹⁰² Vgl. z.B. Vergil, *Aen.* 5,294ff. und 9,176ff. (Euryalus und Nisus); Martial 7,24,3ff. Der topische Charakter der Nennung von Freundespaaren setzt sich bis in die Spätantike fort, vgl. etwa Ausonius, *Epist.* 23,23f. S

¹⁰³ Zentral zur antiken Debatte über Homosexualität ist Ps.-Aristoteles, *Problemata* 4,26, 879a36–880a5. Vgl. VOGT, „Die ‚Widernatürlichkeit‘ des Kinäden“. Zur Strafbarkeit der Homosexualität bei männlichen Prostituierten wohl auf Grundlage eines Solonischen Gesetzes, das den Betroffenen die Ausübung eines politischen Amtes und die Teilnahme an öffentlichen Festen untersagte, vgl. Aischines 1,21 (*Rede gegen Timarchos*). Vgl. auch JOHNSON/RYAN, *Sexuality in Greek and Roman society and literature*, 103f. Als weitere wichtige Quelle für den antiken Diskurs zur Homosexualität ist Athen., 602f–603a zu nennen (ethnische Herkunft und Verbreitung).

körperliche) Sexualität und vom Eros getragene (und somit insbesondere auch die Seele ergreifende) Liebe. Dabei wird von einem Gesprächspartner, Daphnaios, die gleichgeschlechtliche Liebe zwischen Männern als widernatürlich (*παρὰ φύσιν*) und als sekundäre Erscheinung (*ὄψις γεγώνως*) bezeichnet¹⁰⁴ und im Gegenzug der wahre Wert der Heterosexualität betont, die der Natur entspreche und zu wahrer Freundschaft zwischen den Liebenden führe.¹⁰⁵ Dieser Ansicht des Daphnaios war durch Protogenes die überkommene Meinung vorangestellt worden, dass wahre Liebe, die geistig-seelische und körperliche Ansprüche stellt, nur zwischen freien Männern zustande komme.¹⁰⁶ Ein „Vater“, vielleicht Plutarch selbst, schließlich nimmt eine Mittlerposition ein und vertieft mit zahlreichen Beispielen die heterosexuelle Liebe zum einen in ihrer auf Fehlhaltungen der Partner basierenden Fragwürdigkeit, zum anderen in ihrer tiefe Freundschaft und grenzenlose Treue umspannenden Dimension, wenn insbesondere der Mann den Wert und Charakter einer „guten“ Frau erkennt und sie entsprechend respektvoll und ehrend behandelt.¹⁰⁷ Die männliche Einstellung gegenüber dem weiblichen Geschlecht hat sich bei den Griechen inzwischen im Vergleich zu den Zeugnissen früherer Zeiten geändert – möglicherweise gerade auch durch den Kontakt mit der römischen Welt, in der die Frau von vornherein eine andere soziale Position inne hat als bei den Griechen.¹⁰⁸

4. Die religiös geprägte Gesellschaft und der Rahmen des Symposions

Im zweiten Abschnitt folgt eine der Orientierung dienende erste funktionale und gleichsam aitiologische *Bestandsaufnahme* zum Themenbereich „Symposion“, sofern es *in der Literatur der Griechen* greifbar wird. Zuvor aber müssen einige *Rahmenbedingungen* für das griechische Symposion zur Sprache kommen.

4.1. Rahmenbedingungen und Formen des griechischen Symposions

Das Symposion bildet gleichsam eine Schnittstelle von Festtag und Alltag: Es erzeugt ein Spannungsfeld zwischen ernsthaftem und religiösem Handeln einerseits und alltäglicher, entspannter Ausgelassenheit mit mehr oder weniger starken Akzenten der Banalität andererseits. Am Festtag gedachte man im Wesentlichen einer Gottheit: Diese stand im Mittelpunkt des Geschehens. Die Kultgemeinde war nach bestimmten Regularien am Fest und an dem sich anschließenden Mahl mit Umtrunk beteiligt – Essen und Trinken gehörten als integraler Bestandteil zum Fest. Oft wurde dezidiert festgelegt, wer von der Kultgemeinde welchen Anteil am Opferfleisch bekommt – dies hat sich seit der von Homer dargestellten Adelsgesellschaft nicht wesentlich verändert: Je nach sozialem Rang wurde das Opferfleisch zugeteilt, und in der demokratischen Polis hatte jeder Bürger ein

¹⁰⁴ Plut., *Amatorius* 751c10 und 751f2.

¹⁰⁵ Plut., *Amatorius* 751d: τῆ φύσει χρώμενον εἰς φιλίαν διὰ χάριτος ἐξικνεῖσθαι. Vgl auch oben Anm. 60 und Anm. 89.

¹⁰⁶ Plut., *Amatorius* 750b7–751b8.

¹⁰⁷ Plut., *Amatorius* 753c4ff.

¹⁰⁸ Vgl. zur Rolle der Frau in der römischen Kultur CHRISTIANE KUNST, „Frauenzimmer in der römischen *domus*“. Für hellenistische Einstellungen vgl. Xen., *Oec.*, passim.

Anrecht auf einen Anteil vom Opfer. Allein der Opfernde selbst wurde bisweilen ausgeschlossen.¹⁰⁹

Im Alltag fanden gemeinsame Mahlzeiten und sich anschließende Trinkfreuden ebenso nach bestimmten Regeln und Ritualen statt, zu denen auch verschiedene Libationen (σπονδαί) für Götter und Heroen gehören.¹¹⁰ Somit ist auch im alltäglichen Geschehen der Horizont des religiösen Denkens und Handelns stets präsent. Zugleich wird dabei eine jeweilige lokale Tradition greifbar, insofern die Verehrung der Heroen „ortsgebunden ist“.¹¹¹

Der formale Aspekt eines Symposions folgt überkommenen Konventionen¹¹² und spiegelt sich u.a. darin, dass vom Gastgeber eine Einladung ausgesprochen wird, wie uns etwa Xenophon überliefert,¹¹³ und dass oft etwa ein Symposiarch gewählt wurde, der den ordnungsgemäßen Ablauf eines Symposions zu regeln hatte.¹¹⁴ Bei einem Verstoß gegen die anbefohlene Ordnung, die ihrerseits die Stärken und Schwächen der Gäste angemessen im Sinne einer freundschaftlichen und für alle angenehmen Atmosphäre zu berücksichtigen hatte, war eine Strafe in zuvor festgelegter Form zu entrichten.¹¹⁵ Mit empörter Beleidigung gegenüber Agamemnon hatte einst Achilleus reagiert, als er zu einem Bankett *zu spät* eingeladen wurde – es konnte also durchaus von großer gesellschaftlicher Bedeutung sein, formale Aspekte zu beachten.¹¹⁶ Das zeigt auch etwa Luk 14,8–10, wo es um das soziale Ansehen bei der Vergabe der Plätze zum Liegen geht.¹¹⁷

Im Laufe der Zeit konnte sich allerdings auch die Sitte etablieren, dass „ungebetene“ Gäste einer sozial anders geprägten und weniger angesehenen Gruppe hinzukommen,

¹⁰⁹ Zum Phänomen, dass in manchen Kulturen der Opfernde selbst an der Mahlzeit nicht beteiligt ist, vgl. WALTER BURKERT, *Homo necans*, 48f. In einer attischen Inschrift (LSCGSup 20 = GRA I 14 = PH232990, vgl. ASCOUGH/HARLAND/KLOPPENBORG, *Associations*, 9f.) wird die Verteilung des Opferguts genau vorgegeben; einzig der ἐστιάτωρ selbst wird als Empfänger eines Anteils nicht genannt. Vgl. auch den Beitrag von MARKUS ÖHLER „Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen“ in diesem Band, 1413–1439, Anm. 51 (zur Inschrift Athen, Agora, 161).

¹¹⁰ Vgl. hierzu WALTER BURKERT, *Griechische Religion*, 114. Zur Herausbildung geregelter Abläufe der Symposien vgl. EZIO PELLIZER, „Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment“.

¹¹¹ BURKERT, *Griechische Religion*, 314.

¹¹² Platon spricht von νομιζόμενα (Plat., *Conv.* 176a2), von „anerkannten Verhaltensweisen“.

¹¹³ Xen., *Conv.* 1,2–7. Vgl. Luk 14,16–24: Der Einladende schickt seinen Sklaven, da sich Gäste nicht finden wollen.

¹¹⁴ In Platons *Symposion* 176e3ff. gibt es dieses „Amt“ nicht. Dessen Funktion, die eigentlich Agathon zukäme, übernimmt zum Teil der Arzt Eryximachos, indem er die Aufgabe wahrnimmt, einen Vorschlag zum Weinkonsum zu unterbreiten, und die Symposiasten trugen ihm ferner auf, einen Vorschlag für den Rahmen der Reden zu machen, die er als „Unterhaltungsprogramm“ für das Zusammensein gerade zuvor angeregt hatte. Die weitere Gestaltung des Symposion hängt wesentlich mit der Teilnahme des Sokrates zusammen. Die Abweichung von der Ordnung oder gar vom Ritual zeigt, dass die Möglichkeit der individuellen Gestaltung durchaus gegeben war.

¹¹⁵ Wichtigste Quelle für Amt und Aufgaben des Symposiarchen, der im besten (und daher nicht immer gegebenen) Falle zugleich Vorbild für die Gäste und ihr Verhalten sein soll und der sich in der jeweils personalisierten Wirkung der verschiedenen Mischungsverhältnisse und mit den Charaktereigenschaften der Gäste auskennen muss, ist Plut., *Quaest. conv.* 1,4, 620 b10–622b8. Vgl. auch Anm. 95 und Anm. 148.

¹¹⁶ Argumentum Procli zu den *Cypria*, Z. 50–53 BERNABÉ = 149–151 SEVERYS (Recherches sur la *Chrestomathie* de Proclus IV, Paris 1963). Zum motivischen Verhältnis der Streitigkeit in den *Kyprien* und in *Ilias* 1,1ff. vgl. WOLFGANG KULLMANN (1960), S. 92. Schlimmstenfalls hatte der Streit die Kampfenthaltung des Achilleus (*Ilias*) zur Folge, wie sie in der *Ilias* eintreten wird, dort allerdings mit anderer (neuer, vielleicht nachgestalteter) Motivierung.

¹¹⁷ Vgl. auch Proverbien 25,7.

die dann allerdings eine besondere Funktion – die des Musikanten, Tänzers, Spaßmachers etc. – wahrnahmen.¹¹⁸ So sind bei Platons *Symposion* noch vor dem Beginn des Weinkonsums Flötenspielerinnen zugegen, die alsbald weggeschickt werden,¹¹⁹ und so begegnen in Xenophons *Symposion* derlei „Parasiten“ (παράσιτοι) in Gestalt eines Syrakusaners und des Philippos. Der Mann aus Syrakus tritt mit einer kleinen „Theatertruppe“ in Erscheinung.¹²⁰

Die Räumlichkeit für ein Symposion war in der Adelsgesellschaft ein großer Saal (etwa bei Homer in den Palästen von Priamos, Alkinoos, Menelaos, Nostor oder Odysseus), in dem zahlreiche Personen Platz fanden. In späterer Zeit fand das private Symposion meist im sogenannten ἀνδρῶν, im „Herrenzimmer“, der „Clubraum“ oder „Salon“ statt, in dem viele Gastgeber sechs oder auch sieben, manchmal κλῖναι, Liegen für sechs bis vierzehn Personen bereithielten. Die Zahl der Plätze kann natürlich von Ort zu Ort und je nach Bauart des Hauses und dessen Funktion variieren.¹²¹ Ärmere Leute konnten in eine Schankstube (καπηλεία) gehen.¹²² Dass man in der von Homer geschilderten Zeit, vielerorts aber auch noch mindestens im 6. Jh. v. Chr. noch zu Tische saß,¹²³ ergibt sich aus *Ilias* 11,623 oder auch aus der *Odyssee* 9,162).¹²⁴ Den erste literarischen Beleg für das seitdem in der Antike verbreitet Liegen auf Sofas steuert im 7. Jh. der Chorlyriker Alkman bei, der von sieben Liegen und sieben Tischen spricht.¹²⁵ Die Verbreitung der „neuen“ Sitte findet einen Reflex in der Kritik bei Amos im AT (*Amos* 6,4–7).¹²⁶

Dass man sich vor dem Essen (nicht nur) die Hände zu waschen hatte, musste man auch in der Antike schon lernen – in Xenophons Darstellung klingt die Reinigung der Gäste *en passant* als Selbstverständlichkeit an.¹²⁷

Die Reinigung ist hierbei überdies ein deutlicher Verweis auf den zumindest ursprünglich rituell-religiösen Kontext des Mahles bzw. des Symposions. So waren etwa Mörder aufgrund ihrer noch nicht gesühnten Blutschuld vom gemeinschaftlichen Mahl (und somit wohl auch vom Symposion) ausgeschlossen. Dies zeigt deutlich etwa die Bewirtung des Orestes, der durch den Mord an seiner Mutter Klytaimestra schwere Schuld auf sich geladen hatte, die noch nicht gesühnt war: Als Gast konnte er nicht ausgeschlos-

¹¹⁸ Zum „Begleitprogramm“ bei Symposien vgl. BURKHARD FEHR, *Entertainers at the Symposion*.

¹¹⁹ Plat., *Conv.* 176e.

¹²⁰ Xen., *Conv.* 1,11 (Philippos); 2,1 (Syrakusaner).

¹²¹ Vgl. hierzu Anm. 30.

¹²² Vgl. etwa Plat., *Leg.* 849d3; Aristoph., *Lysistrate* 427.

¹²³ Hierzu HOEPFNER, *Geschichte des Wohnens*, 146–148 (mit Fundmaterial).

¹²⁴ Eine Darstellung der „Geschichte des Sitzens und Liegens bei Tisch“ bietet in groben Zügen z.B. Athenaios (1,31,1–24). In dieser Passage werden auch regionale Besonderheiten erwähnt.

¹²⁵ Alkman, PMG Frg. 19; vgl. Alkaios 70 LP. Vgl. hierzu u.a. VÖSSING, *Mensa regia*, 30 mit Anm. 5 und S. 64f.; BERGQUIST, „Symptotic Space“. Dass man (nach dem Essen) auf dem linken Ellenbogen ruhte, zeigen neben einigen Vasendarstellungen auch Passagen wie etwa Sidon., *epist.* 1,11,10–12; dazu VÖSSING, *Mensa regia*, 65 mit Anm. 6 zu S. 64, und S. 233 mit weiterer Literatur. Vgl. auch Anm. 36. Der Unterschied zwischen griechischer und römischer Kultur scheint hier marginal zu sein. Den Unterschied der Liegeposition (zum Essen flach, πλατύς, also wohl auf dem Bauch, danach beim Trinken und bei Unterhaltungen etc. ἐπὶ πλευράν, also seitlich, auf den Ellenbogen aufgestützt) diskutiert Plut., *Quaest. Conv.* 5,6, 679e4ff. Ikonographisch ist die Bauchlage nicht nachweisbar – möglicherweise weil diese Perspektive in Bild Darstellungen unüblich bzw. nicht umsetzbar war.

¹²⁶ Vgl. HOEPFNER, *Geschichte des Wohnens*, 148 mit weiterer Lit.

¹²⁷ Xen., *Conv.* 1,7. Dass die Reinigung vor dem Essen auch in anderen Kulturen üblich ist, lehrt etwa auch Mk 7,1ff.

sen werden, als Gast aber war er zugleich auch nicht „gesellschaftsfähig“: Der somit aufkeimende Konflikt von religiöser Blutschuld und dem ebenso religiös beladenen Brauch, Gäste nicht vor der Tür stehen zu lassen, machte es erforderlich, einen Kompromiss zu finden: Um den Gottverhassten nicht auszuschließen, nahm man in Athen, wie Euripides erzählt, Orestes zwar förmlich als Gast auf, doch musste er schweigen, damit er so von den anderen Gästen isoliert wäre, und man schöpfte den Wein nicht wie üblich aus einem gemeinsamen Krater, sondern jeder hatte seine eigene Karaffe. Damit war die Teilnahme am „Symposion“ gewährleistet, die Gastfreundschaft also gewahrt; doch auch die heilige Scheu der Gäste (αἰδώς) vor dem Befleckten und der Befleckung (μίασμα) wurde berücksichtigt.¹²⁸ Dennoch war dieses Zusammensein nach griechischer Auffassung nicht vollgültig, da wie der Wein, so auch das gegenseitige Gespräch zwingend (δεῖ) zum gemeinschaftlichen Beisammensein gehören, wie Plutarch feststellt.¹²⁹ Man könnte hier einwenden, dass Euripides als Zeuge für diese Konfliktlösung nicht hinzugezogen werden könne, da er eine entfernte, nahezu virtuelle Vergangenheit vergegenwärtige. Doch spricht nichts dagegen, dass Euripides hier ein Verhalten porträtiert, das dem zeitgenössischen Empfinden entgegkommt.

Beim Symposion selbst wurde oft zuvor Regeln vereinbart oder aktualisiert, so beispielsweise, wie viel getrunken,¹³⁰ unter welchem *Thema* das Zusammensein gestaltet wird und in welcher *Reihenfolge* die Beiträge erfolgen sollen.¹³¹ Der unterhaltsame Teil der Zusammenkunft konnte etwa durch die Darbietung von Musik und Tanz und der sich oft hieraus ergebenden Sexualisierung der Atmosphäre, Zauberstückchen oder Gespräche erfolgen. Musik erklang durch Gesang mit oder ohne instrumentelle Begleitung, oder nur durch Flöte und Kithara. Beliebt war das σκόλιον, das von jedem Symposiasten der Reihe nach zur Lyra vorgetragen wurde.¹³² Je nach Stimmung, Alkohol-Pegel und Niveau der Gäste war bei Darbietungen von Musik und Tanz durch Hetären oder, wie bei Xenophon¹³³ durch „ungebetene“ Gäste die Skala der Laszivität nach oben offen und konnte leicht die Phantasie ‚kommunaler Begattung‘ wecken, wobei nahezu jede nur erdenkliche Geschlechterkombination in Betracht kam, wie aufgrund zahlreicher Vasenbilder vermutet werden darf.¹³⁴

Mit größter Selbstverständlichkeit fand vor dem Symposion, dem eine gemeinsame Mahlzeit vorausgehen konnte, eine Opferhandlung statt, die bald im Vordergrund stand, bald etwas zurücktrat: So konnte sich ein Symposion an ein religiöses Begängnis mit Schlachtopfer anschließen, wie Homer in der *Ilias* (1,457–476 etc.) erzählt. Oder man berücksichtigte nur die religiöse Rahmung der Opferspende,¹³⁵ wie wir es etwa aus den Darstellungen von Platon und Xenophon kennen:¹³⁶ Durch die Libation mit Gebet und

¹²⁸ Eur., *Iph. Taur.* 947–960; vgl. EMILY KEARNS, *Ancient Greek Religion*, 69f.

¹²⁹ Plut., *Quaest. conviv.* 1,1, 614e5–7. Vgl. ZIEGLER, *Plutarchos*, 886; KEARNS, *Ancient Greek Religion*, 69f.; VÖSSING, *Mensa regia*, 31f. mit Anm. 1.

¹³⁰ Vgl. bereits Plat., *Conv.* 176c5–e3; Xen., *Symposion* 2,26f.

¹³¹ Plat., *Conv.* 177d2–5; Xenophon, *Symposion* 3,2. Vgl. PELLIZER, „Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment“.

¹³² Dabei reichte der jeweilige Sänger seinem Nachfolger einen Myrtenzweig, gleichsam wie beim Staffellauf. Vgl. Aristoph., *Frg.* 223 HALL-GELDART; Athen. 15,694a.

¹³³ Xen., *Conv.* 1,11–13.

¹³⁴ Vgl. u.a. auch MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, passim.

¹³⁵ Zur Libation vgl. u.a. BURKERT (²1977), S. 121–125.

¹³⁶ Plat., *Conv.* 176a1–3; Xen., *Conv.* 2,1.

Gesang wurde nach dem Essen das beginnende Symposion der Gottheit zugeeignet: Sie war dadurch zumindest am Rande mit beteiligt und präsent, als Gast, nicht aber als Symposiast. Die religiöse Verortung des Symposion erfolgt insbesondere durch das Opfer, mit dem meist Lobgesang bzw. Gebet verbunden ist, wie bei Xenophanes zu sehen war. Dies hat sich im Laufe der Zeit nicht geändert: Von der Frühzeit bis in den Hellenismus und darüber hinaus bis in die Kaiserzeit reicht diese religiöse Bezogenheit. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass auch die christliche Mahlgemeinschaft dem Essen eine Spende folgen lässt, der sich dann erst das eigentliche Symposion anschließt.¹³⁷

5. Das Symposion als Ort sozialer Strukturierung

Das gemeinschaftliche Mahl, das später mit der Bezeichnung als „Symposion“ einen speziellen Abschnitt aus dem *Gesamt*phänomen herausheben wird, gilt den Griechen als bereits etablierte Sozialform des „Goldenen“ Zeitalters. So wird im aitiologisierenden Mythos von Prometheus' Opferbetrug gegenüber den Göttern, wie er uns etwa bei Hesiod (*Werke und Tage* 108–119; *Theogonie* 535–557)¹³⁸ greifbar ist, das Abhalten von göttlich-menschlichen Tischgemeinschaften bereits vorausgesetzt. Hier tafelten also Götter und Menschen noch gemeinsam: In späterer Zeit sind die Götter im Bereich der privaten Mahl- oder Trinkgemeinschaften als Empfänger der Spenden gleichsam als Gäste, nicht aber als essende und trinkende Mahlteilnehmer präsent.¹³⁹ In historischer Zeit sind Theoxenien, Feste zu Ehren etwa des Apollon in Pellene und Delphi oder der Dioskuren in Akragas (Agrigent) und Paros bezeugt – die Tischgemeinschaft wird im öffentlich-religiösen Rahmen also noch zu späterer Zeit fortgesetzt.¹⁴⁰

Ebenso verweist der seit Homer geläufige Ganymedes-Mythos auf die Mahl- und Trink-Kultur der Frühzeit.¹⁴¹ Zeus entführte den schönen Hirtenjungen Ganymedes, um ihn beim Schmaus der Unsterblichen als Mundschenk stets um sich zu haben. Ganymedes trat somit an die Stelle einer weiblichen Person, Hebe, der Göttin der Jugendlichkeit. Hier klingt bereits die päderastische Komponente der griechischen Symposien an und erhält ihre religiöse Fundamentierung.¹⁴² Theognis war der vielleicht erste Dichter, der die Sage in die Worte erotischer Poesie gekleidet hat.¹⁴³ Dass es auch andere Handlungs-

¹³⁷ Vgl. hierzu u.a. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, S. 60; 101–106 und passim. Zur Problematik und Diskussion der Mahlfeiern sowie zu deren Kritik im NT vgl. HANS JOACHIM STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*, 159–162 und passim.

¹³⁸ Vgl. hierzu den Kommentar von WEST zu *Theogonie* 507–616, S. 305–308, und zum aitiologisierenden Mythos von Prometheus ebd., 317f.

¹³⁹ Zur Perversion dieser Praxis unter Octavianus beim sogenannten Zwölfgöttermahl s.o. Anm. 87.

¹⁴⁰ Pausanias 7,27,4 und Scholion zu Pindar, *Olympische Oden* 9.146; Athen., 9,372a; Plut., *De sera numinis vindicta* 557f (Apollon); zu den Dioskuren vgl. Pindar, *Olympische Oden* 3 (Titel); für Paros ist das Fest in schriftlich bezeugt: IG12(5), 129,61 (2. Jh. v. Chr.). Vgl. oben Anm. 2.

¹⁴¹ Hom., *Il.* 5,265ff.; 20,215–235.

¹⁴² Plat., *Leg.* 636c7-d4 will den Ursprung der Sage von Ganymedes aitiologisierend auf Kreta verankern: „Alle aber legen wir den Kretern die Erfindung der Erzählung vom Ganymedes zur Last. Weil nämlich bei ihnen der Glaube herrscht, ihre Gesetze seien ihnen vom Zeus gegeben, so hätten sie auch diese Fabel noch auf Rechnung des Zeus hinzugesetzt, um so nach dessen eigenem Vorbilde auch diese Lust genießen zu können.“ (Übs. F. SUSEMIHL). Vgl. zum Ganymedes-Mythos auch JOHNSON/Ryan, *Sexuality in Greek and Roman society and literature*, 110f.

¹⁴³ Theognis 1345–1350. Vgl. JOHNSON/Ryan, *Sexuality in Greek and Roman society and literature*, 110. Zu Theognis vgl. B. ZIMMERMANN, *Handbuch der griechischen Literatur der Antike I*, 176–179.

zusammenhänge gab, in denen etwa der Bräutigam, der zugleich der Sohn des Gastgebers ist, Wein einschenkt, berichtet Homer, *Odyssee* 15,141.¹⁴⁴

In die mythische Vorzeit gehört auch die Erzählung vom Hochzeitsfest des Peirithoos, des Fürsten der Lapithen, und der Hippodameia: Im Verlaufe des rauschenden Festes kam es nicht zuletzt in Folge von Alkoholabusus zu gewaltsamen Übergriffen der Kentauren auf die Frauen der Lapithen, was in einer derben Saalschlacht mit Toten und Verletzten gipfelte. Am bekanntesten ist die Darstellung bei Ovid, *Metamorphosen* 12,210–535.¹⁴⁵

Eine solennere Form des Mahles von Göttern und Menschen, das in aller Bescheidenheit die göttlichen Gäste ehrt, findet sich in der von religiöser Gesinnung getragenen Erzählung von Philemon und Baucis, die griechischen Ursprungs sein wird, aber vollständig erstmals in Ovids *Metamorphosen* (8,616–725) greifbar ist:¹⁴⁶ Eine wahrhaft „fromme Mahlzeit“ ohne Ausschreitungen, ohne anstößige Vorkommnisse. Der symposiale Aspekt wird durch das Wunder der sich stets neu füllenden Weinkaraffe angedeutet, spielt aber weiter keine Rolle.

Die hier erwähnten Mythen haben eines gemeinsam: Sie setzen – zumindest im Deszendenzmodell der Kulturentwicklungshypothesen – das gemeinschaftliche Essen und Trinken als von vornherein gegeben voraus und rechnen mit allen Spielarten, die das Symposion zur jeweiligen Gegenwart des Autors aufweist.

In der historischen und für uns leichter greifbaren Zeit der griechischen Adelsgesellschaft hat das Symposion bereits seinen festen Sitz im *tatsächlichen* Leben: Wissen wir über die Zahl der Gäste und über die Größe und Ausstattung der Räume in der Adelszeit nicht allzu viel,¹⁴⁷ so ändert sich dies in der Zeit der Demokratie, wo sich die Wohnverhältnisse der Staatsform angeglichen haben: In den „Typenhäusern“ haben üblicherweise etwa sieben Liegen für insgesamt also 14 Personen im ἀνδρῶν gestanden.¹⁴⁸

Die Mitglieder der „upper class“ in der Adelsgesellschaft versammelten sich in privaten Häusern, trafen Absprachen, bildeten Grüppchen und pflegten hauptsächlich eigene Interessen: Man war auf einander angewiesen und sich gegenseitig verpflichtet, grenzte sich gegen andere Leute ab und konnte mit der entsprechenden Gestaltung eines Sympo-

¹⁴⁴ Athen., 1,31,21f. Kaibel nimmt in seiner Darstellung der Formen des Symposions Bezug auf diese Passage.

¹⁴⁵ Vgl. den Kommentar von BÖMER, *P. Ovidius Naso XII–XIII*, besonders S. 75–80.

¹⁴⁶ Zur Darstellung und Quellenfrage der Sage von Philemon und Baucis bei Ovid, vgl. BÖMER, *P. Ovidius Naso VIII–IX*, besonders S. 190–196.

¹⁴⁷ Homer beschreibt die Paläste verschiedener Fürsten in der *Odyssee* zwar im Zusammenhang prachtvoller Gesellschaftsereignisse, nennt aber keine Details, die die bauliche Wirklichkeit zwar generell spiegeln, sich aber nicht ‚statistisch‘ auswerten lassen. Vgl. hierzu HEUBECK/WEST/HAINSWORTH, *A Commentary on Homer's Odyssey* 1, 312f.; 326. In den Vereinshäusern sind bis zu 90 Personen zur Mahlgemeinschaft versammelt, wie man dies etwa in Pergamon plausibel machen kann. Vgl. hierzu den Beitrag von DIETRICH-ALEX KOCH „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ in dieser Publikation, 845–881. Zu den Kultvereinen vgl. CARTLEDGE/NIPPEL, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 224; ÜLRIKE EGELHAAF-GAISER, *Religiöse Vereine*; vgl. insbesondere den materialreichen Beitrag von ÖHLER „Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen“ in diesem Band, 1413–1439. mit weiterer Lit.

¹⁴⁸ Zu Bauten und Funden vgl. HOEPFNER, *Geschichte des Wohnens*, 141–148; BERGQUIST, „Symptotic Space“. *Plut., Quaest. Conv.* 5,5, 679b6–9, hält es wegen der dann schlechteren Kommunikationsmöglichkeiten für schlecht, wenn etwa in den Häusern der Reichen 30 und mehr Liegeplätze vorhanden seien: Bei solchen Mahlgemeinschaften (δειπνων) handele es sich eher um bunte Versammlungen ohne freundschaftlichen Kontakt und ohne freundschaftliche Atmosphäre, weshalb bei einer solchen großdimensionierten Veranstaltung auch eher ein Leiter einer Panegyris als ein Symposiarch erforderlich sei (ἀμικτων γὰρ αὐτῆ καὶ ἀφίλων δειπνων ἢ παρασκευῆ καὶ πανηγυριάρχου μάλλον ἢ συμποσιάρχου δεομένων).

sions seinen jeweiligen sozialen Status demonstrieren.¹⁴⁹ Die vorfindliche Literatur zeigt dies in den buntesten Facetten, und das wohl grellste Bild einer ihrer selbst überdrüssigen Gesellschaft malt – allerdings in der römischen Literatur – Petronius Arbiter in der *Cena Trimalchionis*, dem vielleicht bekanntesten Abschnitt aus seinen wahrscheinlich unter *Nero* verfassten *Satyrica*.¹⁵⁰ In schriller Überzeichnung und gewiss somit nicht repräsentativ für eine reiche Tafelgesellschaft bietet die *Cena* alles, was in den Bereich des Symposions gehört oder gehören kann: Aufwändigster Tafelluxus, Gespräche, Darbietungen von Kunststückchen, Dichtervorträge, Musik, Tanz, Erotik und natürlich die standesgemäße Selbstinszenierung des Gastgebers.

6. Zusammenschau und Ausblick

Das Symposion hat sich als Form sozialer Gemeinschaft herausgebildet und behauptet. Es diente nicht nur der privaten Förderung von Kontakten mit all ihren Vorteilen, sondern war insbesondere eine für die Gemeinschaft wichtige, Stabilität gewährende Binnens-Struktur. Daher wurde sie auch staatlich im Zusammenhang mit Kultveranstaltungen gefördert.

Die Literatur, in der ein Symposion (Haupt-)Gegenstand der Erzählung ist, schildert meist einen stereotypen Verlauf des Symposions; dass sich die Symposien in der realen Lebenswelt frei gestalten ließen, spielt dabei kaum eine Rolle: Die Literatur entwickelt in der Darstellung des Symposions eine Art von Typologie, die dann ihren eigenen Gesetzen folgt. Sie bildet daher nicht mehr nur die lebeweltliche Wirklichkeit ab, sondern kann bestimmte literarische Tendenzen und Absichten des Autors durch den festen Rahmen vermitteln.

Die literarischen Zeugnisse sowohl der Griechen als auch der Römer belegen, dass das Reden über alle möglichen Aspekte von Sexualität im Zusammenhang der Mahlgemeinschaft und des Symposions keineswegs mit dem Vollzug sexueller Handlungen einhergehen: Vielmehr finden sich durchgehend nur Andeutungen, die zeigen, dass sich die Sexualisierung der Atmosphäre in Phantasien sublimiert, nicht aber in Ausübung entlädt.

Der mit dem Symposion verknüpfte Aspekt der Sexualität und insbesondere die Form der Päderastie ist entstehungsgeschichtlich ebenso hier zu verorten: Basierend auf einer sich von der heutigen Sicht unterscheidenden Einstellung gegenüber den Stimulanzen – männlich-weiblich oder gleichgeschlechtlich versus Status-Bezogenheit und Rollenverständnis im sozialen Hierarchiesystem – hat sich in der Päderastie eine Form der Sexualität herausgebildet, die unser modernes Kultur-Verständnis auf eine harte Probe stellt, im Gefüge der antiken Kultur aber ihre nachvollziehbare Entfaltung vollzogen hat.

Die Tabulosigkeit, die sich insbesondere im Reden und Schreiben über sowie im Darstellen von sexuellen Phantasien manifestiert, zeigt die Alterität derjenigen Kultur, der sich wesentliche Elemente unserer abendländischen Geistes-Entwicklung verdanken.

¹⁴⁹ Vgl. grundlegend VÖSSING, *Mensa regia*, 9–12 mit weiterer Literatur.

¹⁵⁰ Die *Cena Trimalchionis* beschreibt Petron ausführlich in Kap. 26,7–79. Eine lat.-dt. Ausgabe mit einer guten Einführung in das Werk und mit Erläuterungen liegt vor in der Ausgabe von KONRAD MÜLLER/WILHELM EHLERS, *Petronius, Satyrica. Schelmenszenen*, München ⁵2004.

Literaturverzeichnis

- BERGQUIST, BIRGITTA, „Symptotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms“, in: OSWYN MURRAY, *Sympotica* (s.u.), 37–65.
- BLANCK, HORST, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt 1976.
- BÖMER, FRANZ, P. *Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar, Buch I–XV*, Heidelberg 1969–1986.
- BOWIE, EWEN, „Miles ludens? The Problem of Martial Exhortation in Early Greek Elegy“, in: OSWYN MURRAY, *Sympotica* (s.u.), 221–229.
- BREMNER, JAN N., „Adolescents, Symposion, and Pederasty“, in: OSWYN MURRAY, *Sympotica* (s.u.), 135–148.
- BRODERSEN, KAI, *Antiphon Gegen die Stiefmutter und Apollodoros Gegen Neaira (Demosthenes 59). Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt*, Darmstadt 2004 (Texte zur Forschung, 84).
- BURKERT, WALTER, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin / New York²1997.
- *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart²2011.
- CANTARELLA, EVA, „Gender, Sexuality, and Law“, in: MICHAEL GAGARIN/DAVID COHEN (Hg.), *The Oxford Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 236–253.
- CARTLEDGE, PAUL/NIPPEL, WILFRIED, *Kulturgeschichte Griechenlands in der Antike*, Stuttgart 2000.
- COHEN, DAVID, *Law, sexuality, and society. The enforcement of morals in classical Athens*, New ed., Cambridge 1994, rep. 1998.
- COOK, JOHN GRANGER, „Reactions to the Eucharist in Paganism“ in diesem Band, 1685–1714.
- DOVER, KENNETH J., *Homosexualität in der griechischen Antike*, München 1983.
- EDELHAAF-GAISER, ULRIKE, *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen 2002.
- „Ab ovis ad mala: Tafelluxus und Semantik der Speisen im 1. Jh. v. Chr.“ in diesem Band, 1489–1513.
- FEHR, BURKHARD, „Entertainers at the Symposion: The Akletoi in the Archaic Period“, in: OSWYN MURRAY, *Sympotica* (s.u.), 185–195.
- FEYERABEND, PAUL K., „Eingebildete Vernunft. Die Kritik des Xenophanes an den homerischen Göttern“, in: HANS LENK (Hg.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner*, Freiburg 1986, 205–223.
- FRASS, STEFAN, „Thersites: Agamemnons mächtigster Gegner vor Troia? Formen der Konfliktaustragung zwischen Elite und unteren Schichten in der homerischen Gesellschaft“, in: MICHAEL MEISSNER/KATARINA NEBELIN/MARIAN NEBELIN (Hg.), *Eliten nach dem Machtverlust? Fallstudien zur Transformation von Eliten in Krisenzeiten*, Berlin 2013, 91–131.
- FREUND, STEPHAN, „Verres als Frauenschänder. Tyrannentopik und Voyeurismus in Ciceros Rhetorik“, in: *Gymnasium* 120 (2013), 413–437.
- FRIEDRICH, ANNE, *Das Symposion der XII Sapientes. Kommentar und Verfasserfrage*, Berlin/New York 2001.
- FRISK, HJALMAR, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, Heidelberg 1960.
- GOLDSTEIN, MICHAEL S., *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600–300 B.C.*, (PHD) Berkeley 1978.
- GSCHNITZER, FRITZ, *Griechische Sozialgeschichte. Von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Stuttgart²2013.
- HAMEL, DEBRA, *Der Fall Neaira. Die wahre Geschichte einer Hetäre im antiken Griechenland*, Darmstadt 2004.
- HEUBECK, ALFRED/WEST, STEPHANIE/HAINSWORTH, JOHN BRYAN, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. 1, Oxford 1988.
- HOBDEN, FIONA, *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2013.
- HOEPFNER, WOLFRAM, *Geschichte des Wohnens*, Stuttgart 1999.
- HUSS, BERNHARD, *Xenophons Symposion: Ein Kommentar*, Berlin 1999.
- JOHNSON, MARGUERITE/RYAN, TERRY, *Sexuality in Greek and Roman society and literature. A sourcebook*, London/New York 2005.
- KÄPPEL, LUTZ, „The Philosophical Banquet in Greek Literature“ in diesem Band, 1515–1523.
- KEARNS, EMILY, *Ancient Greek Religion. A Sourcebook*, Oxford 2010.

- KISTLER, ERICH, „Ehefrauen im Megaron, aber keine im Andron! Ranghohe Frauen beim Bankett im vor- und früharchaischen Griechenland“, in: HENRIETTE HARISCH-SCHWARZBAUER/THOMAS SPÄTH (Hg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Räume und Geschlechter in der Antike*, Trier 2005, 15–36.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“ in dieser Publikation, 845–881.
- KOWALEWSKI, BARBARA, *Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius*, Berlin/New York 2002.
- KRENKEL, WERNER, „Naturalia non turpia. Sex and Gender in Ancient Greece and Rome“, in: WOLFGANG BERNARD/CHRISTIANE REITZ, *Schriften zur antiken Kultur- und Sexualwissenschaft*, Hildesheim /Zürich /New York 2006.
- KULLMANN, WOLFGANG, *Die Quellen der Ilias (Troischer Sagenkreis)*, Wiesbaden 1960.
- KUNST, CHRISTIANE, „Frauenzimmer in der römischen domus“, in: HENRIETTE HARISCH-SCHWARZBAUER/THOMAS SPÄTH (Hg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Räume und Geschlechter in der Antike*, Trier 2005, 111–131.
- LUKINOVICH, ALESSANDRA M., „The Play of Reflections between Literary Form and the Sympotic Theme in the *Deipnosophistae* of Athenaeus“, in: OSWYN MURRAY, *Sympotica* (s.u.), 263–271.
- MURRAY, OSWYN, „The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group“, in: OSWYN MURRAY, *Sympotica* (s.u.), 149–161.
- (Hg.), *Sympotica. A symposium on the symposium*, Oxford 1990.
- NADEAU, ROBIN, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes/Tours 2010.
- ÖHLER, MARKUS, „Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen“ in diesem Band, 1413–1439.
- REINSBERG, CAROLA, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München ²1993.
- PELLIZER, EZIO, „Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment“, in: OSWYN MURRAY, *Sympotica* (s.o.), 177–184.
- SCHMITT PANTEL, PAULINE, „Les femmes grecques et l'andron“, in: *Clio* 14, 2001, 155–181.
- *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris 2011.
- SHERWIN-WHITE, ADRIAN NICHOLAS, *The Letters of Pliny. A historical and social commentary*, Oxford 1965.
- STÄHEL, ADRIAN, „Die Konstruktion sozialer Räume von Frauen und Männern in Bildern“, in: HENRIETTE HARISCH-SCHWARZBAUER/THOMAS SPÄTH (Hg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Räume und Geschlechter in der Antike*, Trier 2005, 83–110.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestaltung und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II/255), Tübingen 2008.
- STEIN-HÖLKESKAMP, ELKE, *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München ²2010.
- SYNDIKUS, HANS PETER, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden, Band II: Drittes und viertes Buch*, Darmstadt 1973 (repr. 1990).
- ThesCRA: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum II*, HEIDELBERGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.), Los Angeles 2004.
- THÜR, HILKE, *Eine Einführung zum Hanghaus 2 in Ephesos* (Forum Archaeologiae 44/IX), 2007 (<http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.trinkl/forum/forum0907/44thuer.htm>).
- USENER, KNUT, *Beobachtungen zum Verhältnis der Odyssee zur Ilias* (ScriptOralia 21), Tübingen 1990.
- USENER, SYLVIA, „Isokrates' *Busiris*. Verschriftlichung des Mythos und Verantwortung des Autors“, in: WOLFGANG KULLMANN/JOCHEN ALTHOFF (Hg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, 247–262.
- VÖSSING, KONRAD, *Mensa regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, München 2004.
- *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften. Internationales Kolloquium, 5./6. Oktober 2005, Schloß Mickeln, Düsseldorf*, Stuttgart 2008.
- VOGT, SABINE, „Die ‚Widernatürlichkeit‘ des Kinäden: Zur Reflexion über sex und gender in der Antike“, in: THERESE FUHRER/SAMUEL ZINSLI (Hg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften*, Trier 2003, 43–56.

WEBSTER, THOMAS BERTRAM LONSDALE, *An Introduction to Menander*, Manchester 1974.

ZIEGLER, KONRAT, „Plutarchos 2“, (RE, Einundzwanzigster Halbband), Stuttgart 1951, 636–962.

ZIMMERMANN, BERNHARD (Hg.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Band 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, München 2011.

ZIMMERMANN, NORBERT, „Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit“ in diesem Band, 1615–1632.

Sakrales Gebäck in attischen Kulturen (Athen und Eleusis)

Gerhard Baudy

Abstract

The article interprets ancient statements about snakes, eating honey-cakes or “piglets”, as ritual fictions, which were used in Attic cults of Athena and Demeter to symbolize mysteriously a coitus, performed in reality through the unification of genital-shaped cakes. Assuming this, we can understand the masturbation of Baubo with the phallos-child Iakchos, parodying the archetypical sexual coition of Kore with Pluto and also the future birth of a son, as a mythical reflection of such prenuptial initiation rites, anticipating begetting and birth of a male child. A Christian adaptation of analogous pagan cults is the eucharistic meal of the Ophites. Here holy breads covered “snakes”, which allegedly had crawled into them.

1. Einleitung

Wer antike Kulte verstehen will, hat bekanntlich mit besonderen methodischen Schwierigkeiten zu kämpfen, die einem modernen Ethnologen erspart bleiben: Wir sind über die rituellen Handlungen durch archäologische, epigraphische und literarische Quellen nur bruchstückhaft informiert. Zwar gibt es eine bunte Fülle von Mythen, welche die Feste und das kultische Geschehen narrativ kommentieren, doch ob und inwiefern die mythischen Phantasien Riten widerspiegeln und sich zu deren Rekonstruktion benutzen lassen, ist umstritten und bietet Anlass für vielfältige wissenschaftliche Kontroversen. Im Fall der sogenannten Mysterienkulte tritt das Geheimhaltungsgebot, das die unsagbaren Handlungen nur indirekt zur Sprache zu bringen erlaubte, erschwerend hinzu. Welche Nachrichten sollen wir wörtlich verstehen und welche als codierte Formen der Mitteilung betrachten, die einer Übersetzung bedürfen? Und welche Funktion hat im letzteren Fall der Sinnzuwachs, der dem kultischen Akt durch seine symbolische Tarnung zuteil wird?

Von dieser Problematik betroffen ist auch das in attischen Kulturen benutzte sakrale Gebäck, mit dem sich der folgende Beitrag befasst. Meine These lautet, dass das Getreide – einerseits als Saatgut und andererseits als in gemahlener Form konsumierbar gemachtes Grundnahrungsmittel – an verschiedenen Festen der Demeter und Athena mit sowohl theriomorphen als auch anthropomorphen Qualitäten aufgeladen wurde, um die Symbiose zwischen Mensch und Kulturpflanze durch kultische Prägung expressiv zu stabilisieren. Diese bis heute gern als Agrarmagie missverstandene Relation bildet Teil einer religiösen Koine der ostmediterranen Antike. Deren letzter Ausläufer ist die eucharistische Praxis der Christen. Der Ritualfiktion zufolge verspeisen die Gläubigen in Gestalt

sakramentalen Brotes den Leib des gekreuzigten Erlösers und verhelfen diesem dadurch zu einer Regeneration im Kollektivleib der Gemeinde, die ja nach Paulus der Leib Christi ist. Antike Feinde des Christentums haben diese Fiktion gerne aufgegriffen und dazu benutzt, die oppositionellen Jesusverehrer als Menschenopferer und Kannibalen zu diffamieren.¹ Es wurden Gerüchte verbreitet, die besagten, die Christen hätten ein neugeborenes Kind mit einer Teighülle umgeben, um es dann zu schlachten.² Warum wurde angenommen, der hingerichtete Gottessohn sei von einem Baby repräsentiert worden? Das erklärt sich aus dem Format des sakralen Brotlaibs. In diesen passte kein erwachsener Mann, sondern nur ein kleines Kind hinein. Aus diesem Grund hatten möglicherweise bereits die Christen selbst in das eucharistische Brot den neugeborenen Jesus hineinprojiziert. Jedenfalls hat die spätere byzantinische Ikonographie in den Brotlaib das Bild des Jesuskindes eingezeichnet.³

2. Die ‚Schlange‘ in der Mysterienpraxis der Ophiten

Dieses Beispiel sollte uns davor warnen, kultische Sprachspiele und Sinnzuweisungen allzu wörtlich zu verstehen. Wir haben bei sakralem Gebäck sowohl in paganen als auch in häretischen christlichen Religionen mit analogen Ritualfiktionen zu rechnen, die Missverständnisse oder böswillige Verleumdungen begünstigten. Was die gnostischen Häresien angeht, so zitiere ich eine Nachricht des Epiphanius über die Mysterienfeier der Ophiten, die den Erlöser mit der von der Amtskirche verteufelten Paradiesesschlange identifizierten (Epiph. *haer.* 37,5,6–8 [57,12–58,5 GCS 31 Holl]): „(6) Sie haben eine Schlange, die nähren sie in einer gewissen Kiste. Diese holen sie zur Stunde ihrer Mysterien aus ihrem Schlupfwinkel hervor, häufen auf einem Tisch Brote auf und rufen dieselbe Schlange an. Wenn der Schlupfwinkel geöffnet wird, kommt sie hervor.“ ... „Sie kriecht auf den Tisch und wickelt sich in die Brote ein, und das, sagen sie, sei das vollkommene Opfer.“ (7) „Daher brechen sie nicht nur die Brote, in die sich die Schlange eingewickelt hat und reichen sie den Empfängern, sondern ein jeder küsst auch die Schlange mit dem Mund.“ (8) „Sie fallen vor ihr nieder und nennen dies eine Eucharistie, die sich durch eben die eingewickelte (Schlange) konstituiert hat, und wiederum schicken sie durch ihre Vermittlung, wie sie sagen, dem obigen Vater einen Hymnos empor und vollenden so ihre Mysterienfeier.“

In der Darstellung des Epiphanius ummantelt das eucharistische Brot der Ophiten also nicht ein neugeborenes Kind, sondern eine Schlange, die zuvor in einem Deckelkorb aufbewahrt wurde. Der Bericht suggeriert zunächst, die der *cista mystica* entnommene Schlange krieche auf die Brote zu, als wolle sie sie wie Beutetiere verschlingen. Statt

¹ JEAN-PIERRE [J.-P.] WALTZING, „Le crime rituel“; FRANZ J. DÖLGER, „Sacramentum infanticidii“, WOLFGANG SPEYER, „Zu den Vorwürfen“; RUDOLF FREUDENBERGER, „Der Vorwurf ritueller Verbrechen“; ALBERT HENRICH, „Pagan Ritual“; ROBERT M. GRANT, „Charges of ‘Immorality’“; MARK J. EDWARDS, „Some Early Christian immoralities“; JAMES B. RIVES, „Human Sacrifice“; DOROTHEA BAUDY, „Kinderfresser“; AGNÈS A. NAGY, „La forme originale“; ANDREW MCGOWAN, „Eating People“; LAUTARO ROIG LANZILLOTTA, „The Early Christians“; NAGY, *Qui a peur du cannibale?*, 197–244; JAN N. BREMMER, „Early Christian Human Sacrifice“; JOHN G. COOK, „Reactions to the Eucharist in Paganism“.

² Min. Fel. 9.5. Ähnliche Vorwürfe wurden von seiten der Orthodoxie gegen verschiedene Häresien erhoben. Belege bei LANZILLOTTA, „Early Christians“, 95–98.

³ MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU, „L’enfant immolé“.

dessen dringt sie jedoch in die Gebäckstücke ein und verschwindet mit einem Teil ihres Leibes in ihnen. Das setzt voraus, dass die Brote eine Öffnung hatten. Sollen wir nun aber ernstlich annehmen, die Anhänger dieser häretischen Gruppe hätten zusammen mit dem sakralen Gebäck eine darin verhüllte lebende Schlange – eine Art antiken hot dog – verzehrt? Wohl kaum. Es scheint sich vielmehr um ein kultbegleitendes Phantasiebild zu handeln. Wenn die Schlange zusammen mit ihrem Brotmantel gegessen wurde, dürfte sie selbst ein komplementäres Gebäckstück gewesen sein. Das sakramental verzehrte Kultobjekt der Ophiten bestand dann, um es auf den Punkt zu bringen, aus zwei miteinander kombinierten Brotstücken, die eine weibliche und eine männliche Konnotation hatten. Die Schlange war ein phallisches, das hohle Brot ein vulvaförmiges Gebildbrot. Ihre Vereinigung stellte einen symbolischen, durch die mystifizierende Kultsprache getarnten Zeugungsakt dar.

Dieser Ritus hatte, wie Epiphanius ausführte, den Sinn, den Menschen ein Wissen zu vermitteln, das ihnen der böse Weltschöpfer Ialdabaoth vorenthalten wollte. Dieser suchte zu verhindern, dass die Menschen sich an den oberen Vater und die obere Mutter erinnern. Daher habe Ialdabaoth die verräterische Christus-Schlange, als sie die Menschen durch ihre Mysterien über ihre wahren Eltern aufklärte, voller Zorn vom Himmel herabgeschleudert.⁴ Demnach repräsentierte der mit Genitalgebäck vollzogene Koitus eine archetypische Urzeugung durch die himmlischen Eltern, als deren Kinder sich die Mitglieder dieser gnostischen Gemeinde betrachteten. Das Brotsakrament wiederholte periodisch deren Entstehung.

Wir können die religionsgeschichtlichen Hintergründe dieser Zeremonie vielleicht auf komparatistischem Wege erschließen, denn die Forschung sieht die Ophiten wohl mit Recht durch heidnische Mysterienkulte, insbesondere durch diejenigen des kleinasiatischen Sabazios beeinflusst. Auf hellenistischen Münzbildern, die sich auf die Sabaziosmysterien beziehen lassen, ist eine *cista mystica* abgebildet, aus der sich eine Schlange herauswindet.⁵ Eine solche Ikonographie suggeriert, dass in Deckelkörben wirkliche Schlangen für geheime Riten aufbewahrt wurden. Allerdings verhüllen bildliche Darstellungen – ebenso wie Mythen – Kultgeheimnisse eher als dass sie sie preisgeben. Zwar ist die Verwendung lebender Schlangen in antiken Religionen gut bezeugt,⁶ doch auch wenn mystische Körbe existierten, die reale Schlangen enthielten, lassen sich solche Reptilien als lebende Symbole für mit schlangen- bzw. phallosgestaltigen Objekten ausgeführte

⁴ Epiphanius. *haer.* 36.5.3. – Die positive Deutung der Schlange in der Gnosis gründet sich auf eine allegorische Deutung der ehernen Schlange in der Wüste (Num 21.6–9) bei Joh 3.14 in Kombination mit der Paradiesesschlange (Gen 3). JEAN-DANIEL KAESTLI, „L'interprétation du serpent de Genèse 3“, 117–120 glaubte aus Iren., *haer.* I 30 den Schluss ziehen zu dürfen, dass die Schlange bei den Ophiten als böse gegolten habe. Das ist ein Irrtum. Denn die Schlange wird zwar von Ialdabaoth hervorgebracht, doch intrigiert sie gegen ihn, indem sie Gnosis vermittelt. Daher konnte die Schlange mit der Figur der Sophia gleichgesetzt werden (Iren., *haer.* I 30.15). Einen Überblick über die verschiedenen Auslegungsspielarten, welche der Paradiesesschlange in gnostischen Systemen zuteil wurde, bietet PETER NAGEL, „Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis“.

⁵ FRED S. KLEINER/SYDNEY P. NOE, *Cistophoric Coinage*.

⁶ Z.B. Dem. *de cor.* 18,259f. (Sabazioskult); Plut. *Alex.* 3 (orphanische Mysterienriten und Dionysoskult in Makedonien); Lukian. *Alex.* 7,12,15–18 (kleinasiatischer Glykonkult). Im Demeterheiligtum von Korinth wurden Schlangenknochen gefunden: NANCY BOOKIDIS/JULIE HANSEN/LYNN SNYDER/PAUL GOLDBERG, „Dining“, 34–36. Beispiele für lebende Schlangen in heutiger Religionspraxis in HEINER ÜBER/PAPU PRAMOD MONDHE, *Weltschlangen, Schlangewelten*, 18–77. Zu Schlangenkulten allgemein: BALAJI MUNDKUR, *The Cult of the Serpent*, 1–208.

kultische Handlungen deuten, wie sie uns die religiöse Praxis der Ophiten zu rekonstruieren erlaubt.

3. Genitalgebäck im attischen Demeterkult

Dass die Ophiten heidnische Mysterienriten christianisiert haben, liegt auf der Hand. Zweifelsfrei bezeugt sind genitalförmige Gebäckstücke für attische Geheimriten im Rahmen von Demeter- und Athenafesten, aus denen Männer ausgeschlossen waren. Unter obszönen Scherzen hantierten die Frauen an den Haloen, einem der Demeter geweihten Winterfest, mit künstlichen Geschlechtsteilen. Dabei soll eine Demeterpriesterin sie flüsternd zu außerehelichem Geschlechtsverkehr angestiftet haben.⁷ Einen Ehebruch aber konnten die Frauen aufgrund der Abwesenheit von Männern während der Feier gewiss nicht begehen. Der männliche Liebhaber war vielmehr die imaginäre Ergänzung eines phallischen Objekts, während die Kultteilnehmerinnen ihrerseits von einem vulvaförmigen Kultrequisit repräsentiert wurden. Es handelte sich um genitalförmige Gebäckbrote, die anscheinend keinen andern Zweck hatten, als einen Koitus symbolisch darstellbar zu machen.

Der Sinn dieser religiösen Handlung erschließt sich aus dem allen Demeterfesten gemeinsamen Referenzmythos von der Entführung der Demetertochter Kore durch Hades-Pluton, den Gott der Unterwelt. Zeus, heißt es, habe die zürnende Mutter versöhnt, indem er ihre Tochter zu ihr zurückkehren ließ, aber gleichzeitig verfügt, dass sie von nun an ein Drittel des Jahres als rechtmäßige Gattin ihres Entführers in der Unterwelt weilen müsse.⁸ Das bezieht sich auf den Winter, in dessen Zeit das Fest der Haloen fiel. Der simulierte Geschlechtsakt, den die Frauen mit dem Genitalgebäck vollzogen, folgte also einem göttlichen Vorbild, dem paradigmatischen Vollzug der Ehe zwischen Kore-Persephone und dem Herrn der Unterwelt.

Ausdrücklich bezeugt ist die aitiologische Verwendung dieses Mythos für das in ganz Griechenland gefeierte Fest der Thesmophorien. In Athen fand es, wie an den meisten Orten, unmittelbar vor der herbstlichen Getreidesaat statt.⁹ Ein berühmtes Lukianscholion, das der Forschung viele Rätsel aufgab, synchronisiert die Entführung der Kore in die Unterwelt mit dem geheimnisvollen Verschwinden einer Schweineherde. Ein sich öffnender Erdsplatt habe zusammen mit der Demetertochter die Schweineherde des Eubuleus verschlungen. Zur Erinnerung daran würden an den Thesmophorien Ferkel in die Megara, sakrale Gruben im Innern der Demetertempel, hingeworfen. Deren verwesene Überreste holten dann Frauen, sogenannte Schöpferinnen, zusammen mit männlichen Genitalsymbolen – Fichtenzapfen sowie schlangen- und phallosförmigen Gebäckbrot – wieder empor und legten sie auf einen Altar. Mit dem Saatgut vermischt, galten diese Objekte als Dankesgaben an Demeter, diejenige Göttin, die die Menschen durch Kultivierung des Getreides selbst zu Kulturwesen gemacht und ihnen die Institution der Ehe

⁷ Schol. Lukian. *dial. metretr.* 7.4. Dazu LUDWIG DEUBNER, *Attische Feste*, 60–67; GERT ERNST SKOV, „The Priestess of Demeter“; ALLAIRE CHANDOR BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter*, 104–131; zur Quellenfrage: NICK J. LOWE, „Thesmophoria and Haloa“.

⁸ Zentraler Text ist der homerische Demeterhymnos.

⁹ DEUBNER, *Attische Feste*, 50–60; MARCEL DETIENNE, *Die Adonis-Gärten*, 93–97; WALTER BURKERT, *Griechische Religion*, 365–370; HERBERT W. PARKE, *Athenische Feste*, 123–131; BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter*, 70–193; ANNETTE KLEDT, *Die Entführung Kores*, 114–144; ROBERT PARKER, *Polytheism*, 270–283.

vermittelt hatte.¹⁰ Die ausgeführten Riten hatten daher eine doppelte Zeichenfunktion. Sie symbolisierten die Entstehung sowohl der Getreidepflanzen als auch der Menschen.

Merkwürdigerweise wurden die Ferkelüberreste nicht nur als Produkte eines Verweusungsprozesses verstanden. Demselben Lukianscholion zufolge hausten in den Gruben, in welche die Schöpferinnen hinabstiegen, um die vermoderten Substanzen zusammen mit den phallischen Objekten zurückzubringen, Schlangen, die einen Großteil der hinabgeworfenen Ferkel fraßen. Aus Angst vor diesen Reptilien, die als Wächter der geheimen Kammern galten, hätten die Schöpferinnen während ihrer Tätigkeit Lärm gemacht, um sie zu verscheuchen. Das widerspricht nun aber allen zoologischen Tatsachen. Weder leben Schlangen in permanenter Dunkelheit unter der Erde, noch beißen sie von ihrer Beute Stücke ab, so dass ein Rest davon übrig bleiben könnte. Das sollte für uns Grund genug sein, die Thesmophorienschlangen für Phantasiegeschöpfe zu halten. Sie waren Projektionen der in den Megara aufbewahrten schlangen- und phallosförmigen Gebäckbrote.¹¹ Ihre imaginäre Existenz diente dazu, Unheimlichkeit zu erzeugen, um die geheimen Kammern der Demetertempel vor unbefugtem Betreten zu schützen. Was aber sollen wir von den Ferkeln halten, die diese Schlangen angeblich fraßen? Dass es Ferkelopfer an den Festen der Demeter gab, ist gut überliefert, und die Forschung sieht deswegen keinen Anlass, daran zu zweifeln, dass solche Tiere – seien es lebende, seien es geschlachtete –

¹⁰ Schol. Lukian. *dial. meretr.* 2.1: „Thesmophoria ist ein Fest der Griechen, das Mysterien umfasst, dieselben werden auch Skirophoria genannt. Es wurde nach der ziemlich sagenhaften Überlieferung durchgeführt, weil, als die Blumen pflückende Kore von Pluton geraubt wurde, damals an jenem Ort ein gewisser Eubuleus, ein Schweinehirt, Schweine weiden ließ und diese von dem Erdsplatt der Kore mitverschlungen wurden. Zu Ehren des Eubuleus wirft man Ferkel in die Erdsplalten der Demeter und der Kore. Das, was von den in die Megara hineingeworfenen Ferkeln verwest ist, bringen Schöpferinnen genannte Frauen nach oben, nachdem sie sich drei Tage lang rituell gereinigt haben, und sie steigen in die geheimen Orte hinab, und wenn sie es emporgebracht haben, legen sie es auf die Altäre. Wer davon nimmt und es dem Saatgut beimischt (oder: es zusammen mit dem Saatgut zur Erde wirft), von dem glaubt man, dass er einen guten Ernteertrag erzielen werde. Man sagt, unten befänden sich auch Schlangen im Bereich der Erdsplalten, die den Großteil der hineingeworfenen Ferkel fraßen. Deswegen mache man auch (mit Klappern oder Rasseln) Lärm, jedesmal wenn die Frauen schöpfen und wenn sie jene Gebilde wieder ablegen, damit die Schlangen zurückweichen, die man für Wächter der geheimen Kammern hält. Dieselben Riten werden auch Arrhetophoria (Tragen von Unsagbarem) genannt, und sie werden durchgeführt, weil sie die gleiche Funktion für die Entstehung des Getreides und die Aussaat (= Zeugung) der Menschen haben. Emporgetragen werden von dort unsagbare heilige Gegenstände, die aus Weizenmehl hergestellt werden, Nachbildungen von Schlangen und männlichen Gliedern. Man nimmt auch Fichtenzweige, weil die Pflanze samenreich ist. Hineingeworfen werden in die Megara, jene sogenannten geheimen Kammern, sowohl jene Dinge als auch Ferkel, wie wir schon sagten, auch diese, weil sie fruchtbar sind, als Symbol der Entstehung (oder: für die Zeugung) des Getreides und der Menschen, gleichsam als Dankesgaben für Demeter, da sie, indem sie das demetrische Getreide schenkte, das Leben der Menschen kultivierte (wörtlich: zahm machte). Die oben erwähnte Festerzählung ist die sagenhafte, die eben vorgestellte hingegen die natürliche. Thesmophoria (wird das Fest) genannt, weil Demeter Thesmophoros genannt wird, da sie Gesetze oder thesmoi erließ, nach denen die Menschen sich ihre Nahrung verschaffen und erarbeiten müssen.“ Ähnlich Schol. Clem. Alex. *protr.* 2.17. Hiernach wurden die Schweine des Eubuleus „zusammen mit den Göttinnen“ verschlungen, weshalb an den Thesmophorien Ferkel in die Megara geworfen würden. Diese Mythologie feierten die Frauen in vielfältiger Weise, als Thesmophoria, Skirophoria, Arrhetophoria, indem sie den Raub der Pherephatta vielfältig in Szene setzten (ἐκτραγωδοῦσαι). – Die in beiden Zeugnissen vollzogene falsche Identifikation von Sommer- und Herbstfesten beruht auf rituellen Analogien. Zur Quellenfrage CHRISTOPH RIEDWEG, *Mysterienterminologie*, 118f.; LOWE, „Thesmophoria and Haloa“; KLEDT, *Die Entführung Kores*, 142.

¹¹ Vgl. BRUMFIELD, *Attic Festivals*, 160f.; GERHARD BAUDY, „Der Heros in der Kiste“, 23f.; KLEDT, *Die Entführung Kores*, 128.

auch in die Megara hinabgeworfen wurden.¹² Doch wie können die Ferkel innerhalb der wenigen Festtage verwest sein? Um das zu erklären, bemühte man eine Zusatzhypothese: Die vermoderten Kadaver sollen von Ferkeln stammen, die jeweils an den Thesmophorien des Vorjahres oder an einem andern, im Sommer gefeierten Fest in die Megara gelangt seien.¹³ Eine solche Notlösung erübrigt sich aber, wenn man bedenkt, dass das griechische Wort χοῖρος, Ferkel, in einem kultisch determinierten Sprachspiel, das von der attischen Komödie gerne benutzt wurde, die jungfräuliche Scham bezeichnet.¹⁴ Wir wissen, dass an den Thesmophorien ein weibliches Genital den Gegenstand kultischer Verehrung bildete, und für die in Sizilien gefeierten Thesmophorien sind mit Sesam und Honig gebackene Gebäckbrote bezeugt, die μύλλοι hießen und weibliche Geschlechtsteile darstellten.¹⁵ Wenn wir solches Kultgebäck auch für die attischen Thesmophorien voraussetzen, entfallen alle mit dem Lukianscholion verbundenen Interpretationsprobleme. Ich vertrete daher seit längerem die These, dass die dort erwähnten Schlangen und Ferkel theriomorphe Umschreibungen für cerealische Genitalsymbole waren, deren beiderseitiger Kontakt die Vermählung der Kore mit dem Gott der Unterwelt zeremoniell ausdrückte.¹⁶ Die Getreidesamen, mit denen die sexualisierten Gebäckstücke vermengt wurden, unterstrichen die agrarische Funktion dieses *hieros gamos*, der ja die herbstliche Getreidesaat vorbereitetete.

Zu fragen bleibt, warum hierzu nicht zwei Gebäckstücke genügen, sondern eine Vielzahl von Phallos und Vulvae bzw. – um mich der verhüllenden Mysteriensprache zu bedienen – Schlangen und Ferkeln verwendet wurden. Die einfachste Antwort hierauf ergibt sich aus dem Mythos: Kore, das mythische Mädchen schlechthin, repräsentierte alle Jungfrauen, die in die Altersklasse der erwachsenen Frauen integriert wurden, wenn ihnen die Hochzeit bevorstand.¹⁷ Eben diese Relation wurde auf der Ebene des ai-

¹² Z.B. DEUBNER, *Attische Feste*, 40–51; BURKERT, *Griechische Religion*, 366; MICHAEL R. JARMAN, „Preliminary Report“; NOEL ROBERTSON, „The Magic Properties“, 197; DERS., „New Light“, 369, 374; KEVIN CLINTON, „The Sanctuary of Demeter and Kore“, 113f.; DERS., „Sacrifice“; DERS., „Pigs in Greek Rituals“; HENDRIK S. VERSNEL, „The Roman Festival for Bona Dea“, 253; MARK GOLDEN, „Male Chauvinists and Pigs“; GLORIA S. MERKER, *The Sanctuary of Demeter and Kore*, 265; DEBORAH RUSCILLO, „Faunal Remains“, 209; DIES, „Thesmophoriazousai“, 189–194; GERHARD FORSTENPOINTNER, „Demeter im Artemision?“, ARTHUR MULLER, „Mythe et rites éleusiens“; PARKER, *Polytheism*, 275.

¹³ CLINTON, „Sacrifice“, 76–79 hat diesen Hypothesen eine neue hinzugefügt. Seiner Ansicht nach wurden die Ferkel an den Eleusinischen Mysterien im Monat Boedromion in die Megara versenkt und ihre Überreste im darauffolgenden Monat an den Thesmophorien emporgeholt.

¹⁴ Belege bei JAMES ROBSON, *Humour*, 75, 109, 180. Auch wer die Ferkelopfer für real hält, unterstellt aufgrund dieses Sprachspiels gerne eine sexuelle Konnotation: MARIA DARAKI, *Dionysos*, 119 (Kuchen in Form weiblicher Sexualorgane seien mit den Ferkeln zusammen in die Megara geworfen worden, um den Descensus der Kore zu inszenieren); EVA KEULS, *The Reign of the Phallos*, 352f. (symbolische Kopulation in den Gruben); GOLDEN, „Male Chauvinists and Pigs“; MERKER, *The Sanctuary of Demeter and Kore*, 265; PARKER, *Polytheism*, 275, 280.

¹⁵ Theod. *Gr. aff. cur.* 3.84. Herakleides von Syrakus bei Athen. 14, 647a.

¹⁶ G. BAUDY, „Der Heros in der Kiste“, 23f.; vgl. auch DENS., „Das verratene Geheimnis“ 157f., so schon DOROTHEA BAUDY, „Das Keuschlamm-Wunder des Hermes“, 26, Anm. 94; zuletzt KLEDT, *Die Entführung Kores*, 128–132. Zu sonstigen theriomorphen Gebäckbrotten bzw. Kuchen im griechischen Kult siehe Athen. 2, 109B–115B; 13, 643E–648C; Pollux 5,76. CHRISTIAN AUGUST LOBECK, *Aglaophamus*, 1050–1085; EMILY KEARNS, „Nourrir les dieux?“; DIES, „Ο λιβανωτός εὐσεβής (sic!)“; ALLAIRE CHANDOR BRUMFIELD, „Cakes in the *liknon*“.

¹⁷ Aufgrund des mythischen Überbaus deutete schon J. PRYTZ JOHANSEN, „The Thesmophoria“, die Thesmophorien als Initiationsfest für in die Altersklasse der verheirateten Frauen aufzunehmende Mädchen, freilich mit ansonsten wenig überzeugenden Argumenten. Den Initiationsaspekt des Koremythos analysierten

tiologischen Mythos im Bild der zusammen mit Kore in die Unterwelt hinabgestürzten Schweineherde sichtbar gemacht. Meine These lautet, dass adoleszente Mädchen sich an den Thesmophorien mit der entführten Demetertochter solidarisierten, indem jedes von ihnen stellvertretend für sich selbst ein aus Mehl gebackenes weibliches Genitalsymbol ins Megaron warf, und dass es die gleichen Kultakteurinnen waren, die diese Gebäckstücke mit komplementären männlichen Symbolen von dort zurückbrachten.¹⁸ Ein symbolischer, mit cerealischem Kultgebäck vollzogener Koitus nahm ihre künftige Heirat vorweg.

Dem scheint freilich zu widersprechen, dass das Lukianscholion die Schöpferinnen nicht als παρθένοι, „Jungfrauen“, sondern als γυναῖκες, „Frauen“, bezeichnet. Doch der Begriff γυνή ist keineswegs eindeutig. Er wurde nicht nur für die Altersklasse der erwachsenen Frauen, sondern auch unspezifisch für das weibliche Geschlecht insgesamt benutzt.¹⁹ In diesem Sinne konnte bereits Hesiod Pandora eine γυνή nennen, als sie noch eine Jungfrau war und ihrem künftigen Gatten als Braut zugeführt wurde.²⁰ Pandora wurde seit dem 5. Jh. v. Chr. der Demeter und ihrer Tochter Kore/Persephone ausdrücklich angeglichen. Wie die Getreidegöttin trägt sie den Kulttitel Anesidora, „die Geschenke Emporschickende“. ²¹ Vasenbilder stellten die mit dem Oberkörper aus dem Erdinnern emporsteigende jungfräuliche Pandora auf die gleiche Weise dar wie die Anodos der Kore/Persephone.²² Ich vermute, dass diese Ikonographie und die zeitgenössischen Satyrspiele, auf die sie sich zurückbezieht, von den Megaronriten des Thesmophorienfestes inspiriert waren und die Rückkehr heiratsfähiger Mädchen aus den sakralen Speichern auf deren mythische Protagonistinnen übertrugen.²³

HENRI JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, 269ff., BRUCE LINCOLN, „The Rape of Persephone“, sowie KLEDT, *Die Entführung Kores*, 38–187.

¹⁸ Die „Schöpferinnen“ genannten Frauen in dem zitierten Lukianscholion wären dann mit KLEDT, *Die Entführung Kores*, 131–141, als adoleszente Mädchen zu verstehen, die erst durch die Ausführung der Mysterienriten den Status heiratsfähiger Frauen erhielten.

¹⁹ So betont Tert. *de orat.* 22, dass die Worte femina und gyne das weibliche Geschlecht meinen, weshalb die Vorschrift, die Frauen sollten einen Schleier tragen (1 Kor 11.5–15), auch für Jungfrauen gelte. Schol. Theokr. *id.* 4.25 spricht von parthenoi gynaikes, die am Thesmophorienfest heilige Gesetzbücher nach Eleusis getragen hätten. KLEDT, *Die Entführung Kores*, 143f., verteidigt den Quellenwert dieses Zeugnisses gegenüber der allgemeinen Skepsis.

²⁰ Hes. *theog.* 513f. Die hier noch namenlose erste Frau erhält den Namen Pandora erst im Paralleltext bei Hes. *op.* 81. Nicht überzeugen konnte mich die These von WILHELM BLÜMER, *Interpretation*, Bd. 2, 57–202, dass es sich in den beiden Werken um völlig verschiedene Mythen handelt.

²¹ Aristoph. *av.* 971 mit Schol.; Paus. *descr.* 1.31.4; Tzetz. Schol. Lykophr. 710.

²² Zeugnisse bei CLAUDE BÉRARD, *Anodoi*, Index s.v. Core, Perséphone und Pandore.

²³ Das Ausstreuen des Pithosinhalts (Hes. *op.* 94f.) durch Pandora deutet ich entsprechend als archetypische Getreidesaat (vgl. GERHARD BAUDY, „Zum Brotessen verdammt“, 77f.), was eine Analogie zum Thesmophorienfest ergibt, an dem Frauen die Feldbestellung rituell vorbereiteten. Der Bios, den Pandora verstreut, ist demnach nicht als Konsumgetreide, sondern als Saatgut zu verstehen (gegen FRITZ KRAFFT, *Vergleichende Untersuchungen*, 108–110; HEINZ NEITZEL, „Pandora und das Faß“; IMMANUEL MUSÄUS, *Der Pandoramythos*, 40–45). Dass das von Hesiod benutzte Wort mit der Bedeutung „verstreuen“ (*op.* 95: ἐσκέδασ<ε>) als Getreidesaat verstanden werden konnte, beweist ein von Hdt. *hist.* 7.141.4 zitierter delphischer Orakelspruch (ἢ που σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συσιούσης). Den Pithos der Pandora betrachte ich als Analogon zu den unterirdischen Getreidespeichern (Siroi) der Demetertempel. Als solche sind die Megara anzusehen. So überzeugend KLEDT, *Die Entführung Kores*, 127f., 139–141, die hier eine von WARDE W. FOWLER, „Mundus patet“, aufgestellte und von FRANCIS M. CORNFORD, „The ἀπαρχαί“, und JANE E. HARRISON, „Sophocles“, fortentwickelte These wieder aufgreift. Das im Lukian-Scholion benutzte Wort „Schöpferinnen“ ergibt keinen rechten Sinn, wenn die Kultteilnehmerinnen bloß Genitalsymbole aus den Megara emporgeholt hätten, wird aber

Nun leugnet die Forschungsliteratur allerdings fast einhellig, dass Jungfrauen bzw. Mädchen in priesterlicher Funktion am Thesmophorienfest beteiligt waren,²⁴ besagt doch ein Fragment aus Kallimachos' 3. Aitienbuch ausdrücklich, dass es Jungfrauen vor dem Besteigen des Brautbetts verboten sei, die Orgien der Demeter Thesmophoros zu sehen.²⁵ Mehrere beiläufige Aussagen Lukians, die das genaue Gegenteil besagen,²⁶ pflegt man als irrelevant beiseitezuschieben, als wären es wilde Phantasien, die keinen Zeugniswert hätten. So einfach sollten wir es uns aber nicht machen.

Denn Lukian ist keineswegs der einzige antike Autor, der eine Integration von Mädchen in die Thesmophorienfeiern als selbstverständlich voraussetzt. Das tut auch Apollodor von Athen, der das mythische Aition der auf Paros gefeierten Thesmophorien überliefert: Demeter kehrt bei Melissos, dem König der Insel, ein, schenkt dessen 60 Töchtern den Webstuhl der Persephone und offenbart ihnen deren Leiden und Mysterien. Daher würden die Frauen, welche seitdem die Thesmophorien feiern, Melissai, „Bienen“, genannt.²⁷ Da die Töchter des Melissos noch bei ihrem Vater leben, hat man sie sich als unverheiratete Jungfrauen vorzustellen. Wenn Demeter diesen prototypischen Kultteilnehmerinnen die Mythen und Geheimnisse der Thesmophorienriten offenbart und sie damit zur ersten Generation der Melissai werden, müssen Jungfrauen eine geradezu zentrale Rolle bei diesem Fest ausgeübt haben.²⁸ Dafür spricht auch der Gründungsmythos der Thesmophorien, denn nach Herodots kultdiffusionistischer Theorie waren es die unverheirateten Töchter des Danaos, welche das Fest aus Ägypten nach Griechenland gebracht hatten.²⁹ Wie verträgt sich damit die scheinbar gegensätzliche Aussage des Kallimachosfragments? Soweit der verstümmelte Kontext es erkennen lässt, handelt es sich um eine Mahnrede, die eine alte Frau (Demeter?) an ein Mädchen richtet. Kallimachos spricht also nicht in eigener Sache, sondern stellt das Teilnahmeverbot in einen narrativen Zusammenhang. Anscheinend hat das von einer alten Frau zurechtgewiesene Mädchen ein religiöses Tabu verletzt oder schickt sich dazu an, das zu tun. In antiken Mysterienkulten aber hatten solche Tabus gewöhnlich die Funktion von Sollbruchstellen.³⁰ Die geheimen

gut verständlich unter der Voraussetzung, dass in den Megara Saatgut deponiert war, das zusammen mit den Genitalsymbolen in Gefäße gefüllt wurde. Vgl. KLEDT, *Die Entführung Kores*, 140.

²⁴ Neuerdings etwa PARKER, *Polytheism*, 271.

²⁵ Kall. fr. 63 Pfeiffer.

²⁶ Lukian. *dial. meretr.* 2.1; 7.4; Timon 17. Von BURKERT, *Griechische Religion*, 368, mit Recht ernst genommen. Das trug ihm den Vorwurf ein, wilde Phantasien zu akzeptieren, so etwa durch ROBERT PARKER, *Miasma*, 89f., Anm. 65; vgl. DENS., *Polytheism*, 271.

²⁷ Apollodor von Athen, *FGrHist* 244 F 85. Vgl. G. BAUDY, „Der Heros in der Kiste“, 24, Anm. 132; KLEDT, *Die Entführung Kores*, 119f. – Die Bezeichnung „Bienen“ erklärt sich von Xen. *oik.* 7.30–36 her: Die Ehefrau soll dem Beispiel der Bienen folgen, indem sie einerseits die vom Mann erwirtschaftete Nahrung im Haus speichert und einteilt und andererseits Kinder großzieht. Im gleichen Sinne ist die Biene für Semonides, fr. 7.83–87 West, Modell der guten Ehefrau. Eine Abhängigkeit von der Ritualsprache der Thesmophorien liegt in beiden Fällen nahe. Wenn Apollodor die Melissai Priesterinnen der Demeter nennt (so auch Porph. *de antr. nymph.* 18; Schol. Pind. *Pyth.* 4. 106 c), so ist mit diesem Titel eine zeitlich befristete Kultfunktion an den Thesmophorien gemeint.

²⁸ Hingewiesen sei auch auf die Assoziation zwischen Melissai und Nymphen („Bräuten“), welche die „Bienen“ der Demeter als heiratsfähige Mädchen qualifiziert (Porph. *de antr. nymph.* 18; Colum. 9.2; Schol. Pind. *Pyth.* 4.106 a Drachmann).

²⁹ Hdt. *hist.* 2.171–2-3.

³⁰ Vgl. KLEDT, *Die Entführung Kores*, 118f., die u.a. auf den Mythos der Kekropiden, das Aition des Arrhophorenritus, hinweist. Sie versteht ferner die Geschichte über die Nymphe Minthe, die Demeter und Kore herausfordert, weil sie letztere aus der Unterwelt vertreiben und sich an ihrer Stelle zur Braut des Hades machen

Riten bestanden in Wiederholungen eines Tabubruchs, der den Festmythen zufolge einst zur Kultgründung geführt hatte. Im Fall der Thesmophorien kann dies nur ein Vordringen der Mädchen in die ihnen bisher vorenthaltene Sexualität der erwachsenen Frauen gewesen sein. Sie bestiegen das Brautbett in Form eines pränuptialen Ritus: Ein symbolischer, mit cerealischem Kultgebäck vollzogener Koitus nahm ihre künftige Heirat vorweg.³¹

Eben dies widerspiegelt sich anscheinend in einer Episode des orphischen Demetermythos, die den Thesmophorienriten zuzuordnen ist. Clemens Alexandrinus und Arnobius zitieren eine Passage aus einer dem Orpheus zugeschriebenen Dichtung über die Einkehr der Demeter in Eleusis. Hier weigert sich die um ihre entführte Tochter trauernde Göttin, einen ihr von Baubo gereichten Mischtrank aus geschrotetem Getreide, Wasser und Pfefferminze zu trinken. Darauf bringt Baubo die Trauernde durch eine obszöne Geste zum Lachen. Sie entblößt ihren Unterleib und masturbiert mit einem phallischen Objekt, das zugleich ein gerade geboren werdendes männliches Kind namens Iakchos darstellt. Sichtbar ist dessen aus dem Schoß der Baubo ragender Kopf mit lachendem Gesicht.³² Die Handlung der Baubo stellt also die Akte der Zeugung und Geburt in sym-

will, und von den erzürnten Göttinnen deswegen getötet wird, als Reflex eines symbolischen Todes, den adolezente Mädchen während der Thesmophorienfeier erlitten. Denn die Initiandinnen, welche Kore kollektiv darstellten, waren ja gewissermaßen deren Rivalinnen.

³¹ Eine andere Möglichkeit, die Aussage des Kallimachosfragments mit den anders lautenden Zeugnissen zu vereinbaren, eröffnet die These, das Brautlager, von dem bei Kallimachos die Rede ist, meine den spielerischen Vorvollzug der Ehe an einem vorherigen Fest. So D. BAUDY, „Das Keuschlamm-Wunder des Hermes“, 25, Anm. 93; G. BAUDY, „Der Heros in der Kiste“, 24, Anm. 132; KLEDT, *Die Entführung Kores*, 117f.

³² Clem. *Al. protr.* 2.21.1 (= OF fr. 52 Kern); Arn. *adv. nat.* 5.25 (= OF 52 Kern). Ein falsches Verständnis des Klemenstextes hat eine Reihe von Fehldeutungen nach sich gezogen und dazu geführt, den Text des Arnobius für eine sinnentstellte Version zu halten. Das ist unangebracht. Die Klemenstelle lautet folgendermaßen: ὡς εἰπούσα πέπλους ἀνεσύρατο, δειξε δὲ πάντα / σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἰακχος / – χειρὶ τέ μιν ῥιπτάσκε – γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις / ἢ δ' ἐπεί οὖν μείδησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ, δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεῶν ἐνεκεῖτο. „Nach diesen Worten zog sie ihre Gewänder hoch und zeigte die ganze unanständige Gestalt ihres Leibes. Der Knabe Iakchos aber – mit der Hand stieß sie ihn – war lachend unter dem Schoß der Baubo. Die Göttin nahm nun, als sie gelächelt, im Herzen gelächelt hatte, das funkelnde Gefäß an, in dem sich der Kykeon befand.“ Das kongruiert gut mit dem Text des Arnobius, wenn man in Zeile 3 das überlieferte manus durch die Konjekturen manu (Auratus) ersetzt: sic effata simul vestem contraxit ab imo / obicitque oculis formatas inguinibus res: quas cava succutiens Bacchi manu – nam puerilis / ollis vultus erat – plaudit, contrectat amice. Die lateinische Version ist allerdings prägnanter als das griechische Original, weil sie deutlich macht, dass der Knabe mit dem Kopf aus der Vulva der Baubo herausragt. FRITZ GRAF, *Eleusis*, 194–199, versucht die beiden Versionen auf andere Weise miteinander zu vermitteln, indem er Iakchos mit der Vulva der Baubo gleichsetzt. So schon HERMANN DIELS, „Arcana Cerealia“, 3ff. und CHARLES PICARD, „L'épisode de Baubô“, 227, 232. Sie alle berufen sich auf ein Zeugnis des Dionysios von Syrakus, der das Ferkel (choiros) Iakchos genannt habe (Athen. 3,98 D). MIROSLAV MARCOVICH, „Demeter“, 26f. wendet dagegen ein, dass choiros hier ein reales Tier und nichts anderes bezeichne. Für eine Identifikation von Iakchos und Vulva gebe es keine Belege. Das stimmt zwar, aber dass das Ferkel Iakchos genannt wird, ist eine singuläre, sonst ebenfalls unbezeugte Aussage. Mir scheint daher, dass Dionysios die genitale Konnotation des „Ferkels“ und insbesondere Thesmophorienriten im Blick hatte, welche die Baubo-Iakchos-Szene widerspiegelt: Weil Iakchos eine szenische Einheit mit dem weiblichen Schoß bildet, hat Dionysios seinen Namen auf letzteren übertragen. Eine solche Metonymie sollte man nicht als Interpretationsschlüssel verwenden. Schon der Umstand, dass Iakchos ein Knabe ist, schließt seine Identität mit der Vulva aus (so auch OLGA ARANS, *Iambe and Baubo*, 31). – Als Subjekt von ῥιπτάσκε ist Baubo anzusehen, nicht der Knabe Iakchos, wie meist angenommen wird (z.B. in der deutschen Klemens-Übersetzung von OTTO STÄHLIN; GEORGES DEVEREUX, *Baubo*, 27; MAURICE OLENDER, „Aspects de Baubô“, 16; MARCOVICH, „Demeter“, 296; richtig hingegen DIELS, „Arcana Cerealia“, 7, und ARTHUR LUDWICH, „Baubo und Demeter“, 55f.). Mit ὑπὸ κόλποις sind nicht Brüste gemeint (gegen MARCOVICH, „Demeter“, 296), sondern der weibliche Schoß. Vgl. DEVEREUX, *Baubo*, 28, 27f. Allerdings sieht

bolischer Kondensation dar. So wird der kausale Zusammenhang zwischen beiden erkennbar. Dieses Schauspiel erlöst die amüsierte Göttin aus ihrer Trauerstarre. Nun trinkt sie den ihr gereichten Kykeon und lässt sich engagieren als Betreuerin eines neugeborenen Knaben namens Demophon, den sie nachts ins Feuer hält, um ihn unsterblich zu machen, was dann aber durch die Intervention seiner Mutter misslingt. In einem andern Fragment der orphischen Demeterdichtung ist diese Mutter keine andere als Baubo.³³

Was Baubo vor den Augen der trauernden Demeter tut, parodiert eben das, was die Göttin schmerzt. Diese stellt sich natürlich vor, was mit ihrer entführten Tochter geschieht, und Baubo übersetzt diese Phantasie in eine obszöne Handlung, die darstellt, wie aus dem unschuldigen Mädchen eine entjungferte und gebärende Frau wird.³⁴ Für Mütter ist es immer eine leidvolle Erfahrung, ihre Tochter an einen Schwiegersohn zu verlieren, aber über diesen Trennungsschmerz müssen sie hinwegkommen und akzeptieren, dass ihre Kinder erwachsen werden und sie selbst alsbald in die Altersklasse der Großmütter überwechseln müssen. Der Mythos der von Baubo erheiterten Demeter lässt sich lesen als Projektion einer erfolgreichen Trauerarbeit, die im Kult von Frauen vollbracht wurde, die in der gleichen Lage wie die Göttin waren.³⁵ Die Frauen neckten sich gegenseitig mit obszönen Scherzen,³⁶ so wie Demeter im homerischen Hymnos von Iambe verbal³⁷ und in der orphischen Version des Mythos von Baubo mit einer sexuellen Geste verspottet wird. In die Situation der trauernden Demeter hineinversetzt haben sich die athenischen Frauen, deren Töchter ins heiratsfähige Alter kamen, am zweiten Tag der Thesmophorien, einem Nesteia genannten Festtag. Indem sie sich auf Keuschlammzweige niederließen, die eine sexuelle Verlangen unterbindende Wirkung haben sollten, und auf Feuer verzichteten, kehrten sie symbolisch in einen zugleich vorehelichen wie vorkulturellen Zustand zurück.³⁸ Der darauf folgende letzte Tag der Feier hieß Kalligeneia.³⁹ Das kann ebenso schöne Zeugung wie schöne Geburt heißen. Beides vermochten die Schöpferinnen mit den sexuellen Gebildbrotten, die sie aus dem Megaron holten, symbolisch zu simulieren. Und eben dies wird vom Baubomythos auf einer narrativen Ebene parodiert. Baubo ist

DEVEREUX in der Baubo-Szene nur die Geburt, nicht Zeugung und Geburt eines Kindes parodiert, obwohl er durchaus wahrnimmt, dass Iakchos auch die Funktion eines Phallos hat (S.50).

³³ OF 49 KERN, Zeile 91. Dazu: GRAF, *Eleusis*, 138–181.

³⁴ Weil der masturbatorische Akt mit einem Objekt, das ein Phallos-Kind darstellt, nicht erkannt wurde, hat man die Baubo-Szene absonderlich fehlgedeutet: DEVEREUX, *Baubo*, 26f. und 32 meint, die Geste der Baubo sollte Demeter trösten, indem sie darauf hinweise, dass die Göttin anstelle der verlorenen Tochter ein neues Kind gebären könne. Dazu DOMINIQUE ARNOULD, *Le rire et les larmes*, 214: „Interprétation fantaisiste, qu'on laissera de côté.“ ALLAIRE CHANDOR BRUMFIELD, „Aporrheta“, 70, greift zu einer agrarmagischen Erklärung: Die Göttin der Fruchtbarkeit werde erheitert, um agrukulturelle Fruchtbarkeit zu erzeugen!

³⁵ Vgl. KLEDT, *Die Entführung Kores*, 57–72. Hier auch eine adäquate Deutung der Baubo-Szene als parodistische Anspielung auf die gleichzeitige Entjungferung der Kora in der Unterwelt. Insofern Iakchos eine phallische Funktion hat, entspricht er nach Kledt dem Bräutigam Hades. Als Kind weist er auf die künftige Mutterrolle der Demetertochter hin (S. 66).

³⁶ Apollod. 1.4.5 (Iambe-Mythos als Aition); Diod. *bibl. hist.* 5.4.7; Aristoph. *Thesm.* 539.

³⁷ Hom. *hymn. Cer.* 202–204.

³⁸ Plut. *Is.* 378e; Ail. *nat.* 9.26; Plin. *nat.* 24.59. An den sizilischen Thesmophorien wurde der ἀρπαῖος βίος rituell simuliert. Vgl. KLEDT, *Die Entführung Kores*, 132–134. So schon D. BAUDY, „Das Keuschlamm-Wunder des Hermes“, 24f., und VERSNEL, „The Roman Festival for Bona Dea“, 253. Weil Versnel aber eine Beteiligung von Jungfrauen an den Thesmophorien leugnet, beraubt er sich der Möglichkeit, die Regression der Frauen in den Jugendzustand durch die in der Baubo-Szene abgebildete spielerische Identifikation der Mütter mit ihren adoleszenten Töchtern konkret widerspiegelt zu sehen.

³⁹ Dazu KLEDT, *Die Entführung Kores*, 135–137.

ihrem Namen nach nichts anderes als eine personifizierte Vulva. Als kultische Entsprechungen für sie und Iakchos, das in ihr steckende Phalloskind, kommen nur die aus der Tempelgrube emporgebrachten Gebäckstücke in Frage.⁴⁰

Mit der Bauboszene verbindet Clemens Alexandrinus ein rätselhaftes Lösungswort, das nicht zu den Thesmophorien, sondern zu den im vorausgehenden Monat gefeierten Eleusinischen Mysterien gehört. Dieses sogenannte Synthema bezieht sich auf rituelle Vorleistungen, welche die Initianden vor ihrer Zulassung zur höchsten Weihestufe zu erbringen hatten. Es hat folgenden Wortlaut: „Ich habe gefastet, ich habe den Kykeon getrunken, ich habe aus der Kiste genommen, nachdem ich damit gearbeitet hatte, habe ich es in den Erntekorb (kalathos) gelegt und aus dem Erntekorb in die Kiste.“⁴¹ Was aus der mystischen Kiste geholt wurde, bleibt ungenannt; ebensowenig erfahren wir, worin genau die damit ausgeführten rituellen Handlungen bestanden. Benutzt man aber den damit korrelierten Baubomythos als Interpretationsanweisung, so liegt es nahe, jenen Forschern recht zu geben, die hier an einen mit sexualisiertem Ritualgebäck vollzogenen Koitus denken.⁴² Dem haben freilich Armand Delatte und Walter Burkert widersprochen und stattdessen als Inhalt der *cista mystica* Mörser und Mörserkeule vermutet. Damit seien Getreidekörner für die Zubereitung des Kykeon zermahlen worden.⁴³ Diese These stützt sich auf ein Zeugnis des Theophrast, welches besagt, die Menschen hätten, als sie dazu übergegangen waren, Getreide zu schroten, die dafür nötigen Werkzeuge (ὄργανα ἐργασίας) an einem geheimen Ort verborgen.⁴⁴ Wenn sich in der *cista mystica* Mahlwerkzeuge befanden, schließt das eine sexuelle Deutung jedoch keineswegs aus, weil der Mörser ja eine weibliche, die Mörserkeule eine männliche Konnotation hatte. Davon abgesehen, verpflichtet uns das Theophrastzeugnis nicht zu der Annahme, dass wirkliche Arbeitsgeräte in der mystischen Kiste lagen. Es könnten durchaus sexuelle Gebäckbrote gewesen sein, deren rituelle Verwendung den Vorgang des Mörserns evozierten. Doch kann sich der Sinn der Weihehandlung darin nicht erschöpft haben, denn die Arbeit des Getreidemahlens war der Tätigkeitsbereich der Frau, nicht des Mannes. In die Eleusinischen Mysterien wurden aber, im Unterschied zu den Thesmophorien, sowohl Männer als auch Frauen eingeweiht. Im überlieferten Synthema fällt das zum Baubomythologem unpassende, von Clemens offenbar gedankenlos benutzte maskuline Partizip ἐργασάμενος auf. Das konnte nur ein männlicher Mysterie sagen, bei einer Frau wäre ἐργασαμένη zu erwarten. Ich ziehe daraus den Schluss, dass der Initiationsritus eine doppelte symbolische Valenz hatte.⁴⁵ Wenn der männliche Mysterie mit dem Inhalt der mystischen Kiste eine Arbeit verrichtete, dann symbolisierte der Geschlechtsakt das Pflügen. Phallos und Pflug waren in der antiken Metaphorik wechselseitig austauschbare Begriffe; ebenso wurde der jungfräuliche Schoß mit der Saatfurche, die bezeichnenderweise auch „Ferkel“ hieß, der männliche Samen mit dem Saatgut gleichgesetzt. Der Mann war für die agrarische Produktion zuständig und wurde im kultischen Rahmen auf diese Rolle geprägt. Wenn eine

⁴⁰ Vgl. KLEDT, *Die Entführung Kores*, 136.

⁴¹ Clem. *Al. protr.* 2.21.2.

⁴² So vor allem PICARD, „L'épisode de Baubô“, 235–245.

⁴³ ARMAND DELATTE, „Le Cycéon“, 690–743; WALTER BURKERT, *Homo Necans*, 301. WOLFGANG SPEYER, „Einblicke“, 28, verdoppelte demgegenüber den Kisteninhalt: In der *cista mystica* lagen seiner Meinung nach sowohl ein Phallos und eine Vulva als auch Mörser und Mörserkeule.

⁴⁴ Theophr. *de piet.* fr. 2 Pötscher (= Porph. *de abst.* 2.6).

⁴⁵ Zum Folgenden vgl. GERHARD BAUDY, „Cista mystica“, 283f. (hier auch die ältere Forschungsliteratur).

weibliche Person mit denselben Kultsymbolen die gleiche Handlung vollführte, evozierte die Aktion hingegen die Verarbeitung des Konsumgetreides. Eine geschlechtstypische Arbeitsteilung wurde so in sexueller Codierung im Kult verankert. Von einem Mann hat man in einer bäuerlichen Gesellschaft erwartet, dass er heiratet, Kinder zeugt und das Feld bestellt, von einer Frau, dass sie Kinder – vor allem einen Sohn (Iakchos!) – gebiert und das vom Mann erwirtschaftete Getreide in Empfang nimmt, aufbewahrt und zu Nahrung verarbeitet.

4. Sexuelle Gebäckbrote im athenischen Arrhephorenritual

Wegen ihrer agrarischen Prägefunktion fanden Initiationsriten dieses Typus in den Fugen des Ackerbaujahres statt, vor allem in der Zeit zwischen sommerlicher Ernte und herbstlicher Aussaat des Getreides. Analoge symbolische Handlungen kennzeichneten in Athen sowohl das Saatfest der Thesmophorien als auch das am Ende der Getreideernte gefeierte Athenafest der Skira, an das der nächtliche Arrhephorenritus angeschlossen war.⁴⁶ Diesen verrichteten jährlich zwei vorpubertäre Mädchen im Alter zwischen 7 und 11 Jahren, deren Aufgabe es gewesen war, auf der Akropolis das Gewand zu weben, mit dem die Stadtgöttin Athena am Panathenäenfest bekleidet wurde. Wenn sie aus dem Dienst der Göttin ausschieden, setzte ihnen die Athenapriesterin Deckelkörbe mit geheimem Inhalt auf den Kopf. Diese Körbe trugen sie von der Akropolis über eine Steiltreppe hinab, die zu einem unterirdischen Ort führte, der im Kultbezirk der „Aphrodite in den Gärten“ oder in dessen Nähe lag. Von dort kehrten sie mit einem in Tücher gehüllten Objekt zurück.⁴⁷ Walter Burkert hat den näheren Ablauf und den sexuellen Sinn dieses Ritualgeschehens aus dem begleitenden Mythos erschlossen. Dieser versetzte die Athener geistig in die Zeit des Urkönigs Kekrops zurück. Dessen Töchtern hatte Athena den von der Erdmutter geborenen Erichthoniosknaben in einem verschlossenen Korb übergeben und ihnen streng untersagt, ihn zu öffnen. Kaum aber hatte sich die Göttin entfernt, setzten die Mädchen sich über das Verbot hinweg. In dem geöffneten Korb erblickten sie eine Schlange. Voller Panik stürzten sie sich darauf die Akropolis hinab. Ihr Todessturz wiederholte sich symbolisch, wenn die beiden Arrhephoren mit den mystischen Kisten die Steiltreppe hinabstiegen.⁴⁸

Burkert sieht in der Schlange ein männliches Genitalsymbol, und zwar in Gestalt eines phallischen Gebäckstücks, denn für die Arrhephoren wurde ein Anastatos genannter Kuchen gebacken.⁴⁹ Den durch die Schlange bzw. durch das Erblicken des Phallos

⁴⁶ Zeugnisse bei WALTER BURKERT, „Kekropidensage“. Dass die Arrhephorenzeremonie auf den Tag der Skira (12. Skirophorion) folgte, ist aus der narrativen Logik der dem Festgeschehen zugeordneten Mythen zu erschließen: An den Skira wiederholt sich der Todestag des Königs Erechtheus, der darauf in verjüngter Form als Erichthonios wiedergeboren wird (BURKERT, „Kekropidensage“, 52f.; vgl. G. BAUDY, „Der Heros in der Kiste“, 15, 29–31). Der Arrhephorenritus setzt dies voraus. KLEDT, *Die Entführung Kores*, 163f., möchte die Reihenfolge umkehren, da man an den Skira auch des freiwilligen Opfertodes der Erechtheustochter Aglauros/Agraulos gedachte. Doch dass die mythographische Überlieferung diese Jungfrau und ihre beiden Schwestern bisweilen mit den Kekropiden verwechselte (ebd. 167f.), berechtigt nicht dazu, beide Mädchengruppen miteinander gleichzusetzen. Denn die Erechtheustöchter waren mit der Altersklasse der Epheben assoziiert, die Kekropstöchter hingegen mit vorpubertären Mädchen.

⁴⁷ Paus. *Graeciae descriptio* 1.27.3

⁴⁸ BURKERT, „Kekropidensage“, 41, 47.

⁴⁹ Paus. *Attic.* ed. ERBSE a 116. BURKERT, „Kekropidensage“, 49.

verursachten Tod der Mädchen deutet Burkert als symbolische Schwängerung, das in Tücher gehüllte Objekt, das sie am Ende aus der Höhle zurückbringen, als neugeborenes Kind. In Vorbereitung auf ihre künftige Rolle als Frau durchliefen die vorpubertären Mädchen demnach den Zyklus von Zeugung und Geburt.⁵⁰ In Anbetracht des Alters dieser Mädchen kann ein solcher Ritus für sie nur die Funktion einer sexuellen Aufklärung gehabt haben. Wie man sich das konkret vorzustellen hat, macht uns die Figur des neugeborenen Erichthonios verstehbar. Dem Mythos nach war er ein Knabe mit einem Schlangenunterleib. Entsprechend anthropomorph muss auch der in den Kisten liegende phallische Kuchen geformt gewesen sein.⁵¹ Damit ließen sich Zeugung und Geburt ebenso darstellen wie mit den gleichartigen Broten des Demeterkults. Erichthonios war deren personifizierte Form, nicht anders als das Phalloskind Iakchos, den Nonnos bezeichnenderweise einen zweiten Erichthonios nannte und wie diesen zu einem Zögling der Athena machte.⁵² Mir scheint es deshalb verfehlt, mit Burkert aus Pausanias' Worten, die Arrhaphoren hätten aus der Höhle etwas anderes zurückgebracht als das, was sie dort abstellten, den Schluss zu ziehen, es habe sich bei Schlange und Kind um zwei verschiedene Objekte gehandelt.⁵³ Etwas anderes brachten die Mädchen nur insofern zurück, als sich die Bedeutung des Gebäckbrotes zu diesem Zeitpunkt gewandelt hatte, so dass es nun ein neugeborenes Kind repräsentierte. Was man in der antiken Arrhaphorenüberlieferung allerdings vermisst, ist ein weibliches Gegenstück zu dem phallischen Kuchen. Ohne ein solches aber wären Zeugung und Geburt kaum darstellbar gewesen. Einen indirekten Hinweis auf komplementäres weibliches Gebäck gibt uns die seltsame Nachricht, auf der Akropolis habe eine Schlange gelebt, welche die Athener mit Honigkuchen fütterten. Sie repräsentierte den mythischen Erechtheus/Erichthonios.⁵⁴ Da Schlangen nun gewiss keine Honigkuchen fressen, dürfte diese Fiktion aus dem hier stattfindenden Arrhaphorenritus herausgesponnen sein. Weil das Mysteriengeheimnis nicht preisgegeben werden durfte, hat die verhüllende Mysteriensprache die Annäherung eines phallischen Objekts an einen die weibliche Scham symbolisierenden Kuchen nicht als Koitus, sondern als Schlangenfüttern dargestellt.⁵⁵

In Burkerts Rekonstruktion spielen agrarische Aspekte keine Rolle, obwohl der ertzeitliche Kontext solche nahelegt. Ich habe sie in einer früheren Arbeit in die Burkertsche Initiationstheorie ergänzend einzutragen versucht.⁵⁶ Meine These lautet, dass der erdgeborene, von Athena in eine Kiste gelegte Erichthoniosknabe nicht nur von einem cerealischen Kultobjekt, sondern auch von Getreidekörnern repräsentiert wurde, die um die Sommersonnenwende in mystischen Kisten zum Zwecke einer Saatgutprüfung zu vorzeitigem Keimen gebracht wurden. Ich halte diese Kisten für staatskultische Äquivalente der in den athenischen Privathäusern verwendeten Adonisgärten, die die gleiche

⁵⁰ BURKERT, „Kekropidensage“, 48–52.

⁵¹ Vgl. G. BAUDY, „Der Heros in der Kiste“, 12–14; DERS., „Das verratene Geheimnis“, 156.

⁵² Nonn. *Dion.* 48,951ff. Schon OTTO JAHN, „Athene Kurotrophos“, 72–78, hat Erichthonios und Iakchos für analoge Figuren gehalten. So auch DARAKI, *Dionysos*, 128–133.

⁵³ BURKERT, „Kekropidensage“, 50.

⁵⁴ Hdt. *hist.* 8.41.

⁵⁵ Vgl. G. BAUDY, „Das verratene Geheimnis“, 157–159, zu einem analogen Kult in Lanuvium zu Ehren der Iuno Sospita.

⁵⁶ G. BAUDY, „Der Heros in der Kiste“. Dort die Belege und näheren Begründungen zu den folgenden Ausführungen.

Funktion hatten. Von solchen Ritualbeeten scheint jene „Aphrodite in den Gärten“, die am Fuß der Akropolis, dem Zielort des Arrhephorenrituals, verehrt wurde, ihren Beinamen zu haben. In den keimenden Versuchsbeeten lagen Kultobjekte, die Adonis in anthropomorpher Form darstellten. In der mythischen Phantasie erhielten sie eine doppelte Sinnzuweisung: Man konnte darin sowohl das neugeborene Adoniskind sehen als auch die Leiche eines geschlechtsreifen Hirtenjünglings. Die antike Gleichsetzung des phönizischen Adonis mit dem ägyptischen Osiris legt die Annahme nahe, dass diese Objekte eine phallische Form hatten und von Mädchen auf die gleiche Weise benutzt wurden wie die Gebildbrote der Demeter- und Athenakulte. Folgt man meinem Vorschlag, so erübrigt es sich, das Arrhephorenritual mit W. Burkert als Schrumpfform eines ehemals kollektiv ausgeführten Initiationsritus anzusehen. Wir können ihm vielmehr signalgebende Bedeutung für die in den privaten Haushalten analog ausgeführten Mädchenriten des Aphrodite-Adoniskults zuschreiben.

5. Religiöse Codierungen der Mensch-Getreide-Symbiose

Warum haben die antiken Feste menschliches und pflanzliches Leben in dieser Weise miteinander verschränkt? Das erklärt sich durch die symbiotische Beziehung zwischen Mensch und Kulturpflanze: Beide sind existenziell voneinander abhängig und dauerhaft aufeinander angewiesen.⁵⁷ Die Kultivierung von wild wachsenden Nahrungspflanzen bewirkte bekanntlich einen so folgenreichen Umbruch in der Menschheitsgeschichte, dass Gordon Childe hierfür den Begriff der neolithischen Revolution geprägt hat.⁵⁸ Die Religionen des bäuerlichen Kulturkreises haben dafür gesorgt, dass die Menschen gegenüber ihrem Grundnahrungsmittel eine fürsorgliche Haltung einnahmen, um den jährlichen Zyklus von Ernte, Saatgutselektion, Speicherung, Verarbeitung und Aussaat des Getreides in Gang zu halten. Aus diesem Grund haben sie der Pflanze anthropomorphe und umgekehrt dem menschlichen Leben pflanzliche Qualitäten verliehen. Die uns vertrautesten Beispiele hierfür liefert das antike Griechenland: In den Autochthoniemythen Attikas entwachsen die Urmenschen getreidegleich dem Schoß der Erdmutter.⁵⁹ Mensch und Getreide stehen somit in einem geschwisterlichen Verhältnis zueinander, das sie zu einer quasisozialen Kooperation verpflichtet.

In der Religionstheorie des Sophisten Prodikos haben die Urmenschen die ihnen nützenden Lebensmittel vergottet und erst im nachhinein die so entstandenen Götter zu Urhebern der Nahrungspflanzen gemacht.⁶⁰ Demnach wäre die Göttin Demeter ursprünglich mit dem Getreide bzw. dem daraus gebackenen Brot identisch gewesen. Auf der kultischen Ebene verlieh die expressive Formung des Brotlaibes oder Kuchens diesem selbst anthropomorphe Gestaltmerkmale. Das geschah durch phallisches und vulvaförmiges Gebäck. Mit dem Saatgut gemischt übertrugen die cerealischen Genitalien männliche und weibliche Identität auf die neue Generation der Kulturpflanzen. Deren Konsum erhielt so unweigerlich eine sakramentale Bedeutung. Durch den Genuss cerealischer

⁵⁷ Vgl. GERHARD BAUDY, „Zum Brotessen verdammt“, 61f., 70–81.

⁵⁸ GORDON CHILDE, „Die neolithische Revolution“.

⁵⁹ Nach Plat. *Menex.* 237e–238a lernten die attischen Frauen Zeugung und Geburt von der Erdmutter, die einst Menschen hervorbrachte, bevor sie Getreidepflanzen zu deren Ernährung wachsen ließ.

⁶⁰ Prodikos, VS 84 B 5.

Nahrung verwandelten sich im Getreide wahrgenommene göttliche Personen in die sie verspeisenden Menschen. Aufgrund der Aufteilung des geernteten Getreides einerseits in Saatgut und andererseits in gemahlene Konsumgetreide lebten die göttlichen Mächte auf doppelte Weise fort: sowohl in den auf den Feldern aufkeimenden Kulturpflanzen als auch in den bäuerlichen Konsumenten, die sich von diesen ernährten. Im antiken Bewusstsein vollendete sich die Menschwerdung erst in dem Moment, als die Urmenschen Brot zu essen begannen. Nach dem eleusinischen Mythos erlangten sie durch die Getreidenahrung ihren aufrechten Gang. Vorher hatten sie nicht die Kraft, ihren vorderen Körperteil von der Erde zu erheben.⁶¹

Die sakramentale Konnotation der Gebäckbrote manifestiert sich insbesondere in verschiedenen lokalen Sparagmosmythen, die sich auf das Fest der Thesmophorien beziehen. So erzählte man auf dem Isthmos, Frauen hätten die Demeterpriesterin Melissa zerstückelt, weil sie ihnen die Kultgeheimnisse nicht verraten wollte. Aus ihrem Leib seien die Bienen entstanden.⁶² *Melissai*, Bienen, hießen die Demeterpriesterinnen und Frauen, die die Thesmophorien feierten.⁶³ Die Thesmophoriazusen waren also Vervielfältigungen einer mythischen Melissa. Deren Zerstückelungstod wiederholte sich gewissermaßen imaginär, wenn die Initiandinnen isolierte Geschlechtsteile, die ihre eigene Vulva symbolisierten, in die Grube des Demetertempels hinabwarfen. Solche *Melissai* galten aber auch als Nymphen, d.h. als Bräute, und das passt zu der Annahme, dass die Thesmophorien ein Fest waren, an dem adoleszente Mädchen in den Kreis der verheirateten Frauen aufgenommen wurden, damit sie so selbst die Heiratsfähigkeit erlangten. Die Biene war in Griechenland Inbegriff der idealen Ehefrau, also das, was jedes Mädchen werden sollte. Zur Biene gehört natürlich der Honig, und Honig bildete einen Bestandteil der vulvaförmigen Kuchen, die für die Thesmophorienriten gebacken und mit denen angeblich Schlangen gefüttert wurden.

Für die phallischen bzw. schlangenförmigen cerealischen Objekte erwartet man eine komplementäre Ableitung. Was den attischen Kult angeht, so findet sich eine mögliche Andeutung darauf in der orphischen Version des Demetermythos: *Iakchos*, der Name des Phalloskindes, mit dem *Baubo* Zeugung und Geburt masturbatorisch simuliert, war auch eine Bezeichnung für *Dionysos*,⁶⁴ der zum Typus der zerstückelten Götter gehört und schon bei Herodot mit dem ägyptischen *Osiris* gleichgesetzt wurde.⁶⁵ Den dionysischen Phalloskult aber sollen die Griechen aus Ägypten importiert haben, in Nachahmung von Bräuchen, die in den Mysterien des *Osiris* verankert waren.⁶⁶ *Isis*, so heißt es, habe die zerstückelten Glieder des *Osiris* aufgelesen, seinen Phallos aber nicht finden können. Daher habe sie ihn durch künstliche Nachbildungen ersetzt, die an geheimen Orten aufbewahrt würden.⁶⁷ Das läßt den Schluss zu, dass in den *Osirissärgen* künstliche männliche Genitalien inmitten von keimendem Getreide lagen, denn die von *Isis*

⁶¹ Schol. Pind. *Ol.* 9.150; Aristeid. *Eleus.* 257 (I p. 417, 11ff. Dind.). Vgl. EM 743, 17ff. Dazu GERHARD BAUDY, „Cereal Diet“, 179.

⁶² Serv. *Aen.* 1.430.

⁶³ S.o. Anm. 27 und 28.

⁶⁴ Schol. vet. In Aristoph. *ran.* 324. Orph. hymn. 42 nennt *Iakchos* einen *thesmophoros Dionysos*. Dazu GRAF, *Eleusis*, 53.

⁶⁵ Hdt. *hist.* 2.42.2.

⁶⁶ Hdt. *hist.* 2.49.

⁶⁷ Diod. *bibl. hist.* 1.22.6; Plut. *Is.* 18 (*mor.* 358 B).

bei der Ernte auf den Feldern gefundene und wieder zusammengesetzte Leiche des Gottes wurde von Versuchsbeeten dieses Typus repräsentiert.⁶⁸ Im ägyptischen Verständnis war Osiris Urheber des Ackerbaus, weil er sich nach seinem Zerstückelungstod und dem anschließenden Verstreuen seiner Glieder im Umland des Nils in die dort wachsenden Nutzpflanzen verwandelt hatte.⁶⁹ Aus welchem Material die in den mystischen Kisten liegenden Zeugungsorgane geformt waren, ist nicht überliefert. Doch aufgrund des agrarischen Kontexts sollten wir auch hier an phallische Gebäckbrote denken. Das würde auch erklären, warum die Griechen nicht nur den dionysischen Phalloskult, sondern auch das Demeterfest der Thesmophorien auf ein ägyptisches Original zurückführen konnten, und zwar ebenfalls auf ein Fest der Isis, die ja stets in Kultgemeinschaft mit ihrem Brudergatten Osiris verehrt wurde.⁷⁰

Mit einem Einfluss der Osirismysterien ist vor allem in dem Ägypten benachbarten Libyen zu rechnen. In Kyrene wurde das Mythologem des Zerstückelungstodes in den Festmythos der dortigen Thesmophorien signifikant eingetragen. Die feiernden Frauen fallen mit Schwertern über einen männlichen Eindringling, den König Battos, her und kastrieren ihn.⁷¹ Die Entmannung, die Battos erleidet, diente offensichtlich zur Erklärung des Umstands, dass die Frauen am Thesmophorienfest, wiewohl sie alles Männliche aus ihrer Gemeinschaft verbannten, dennoch ein phallisches Requisit benutzten. Der seines Geschlechtsteils beraubte Battos war die libysche Nachbildung des ägyptischen Osiris und wie dieser ein Analogon des zerrissenen Dionysos.

Die griechischen Festmythen tendierten dazu, die auf das Kultgebäck bezogenen Zerstückelungsmythen von den Gottheiten abzulösen und auf fiktive menschliche Protagonisten zu übertragen. Auch solche Erzählungen aber forderten die Kultteilnehmer dazu auf, die sexualisierten Cerealien in ihrer Phantasie szenisch zu ergänzen und dem teils konsumierten, teils ausgesäten Getreide personale Eigenschaften zuzuerkennen. Wie das Beispiel der Ophiten zeigt, konnten christliche Häretiker diese Kultpraxis auf den neuen Brotgott Jesus beziehen. Die Großkirchen haben auf eine Übernahme der sexuellen Symbolik verzichtet, das dahinterstehende Grundkonzept aber beibehalten: Die Leiche eines Gekreuzigten in Brotform verspeisend, werden die Gläubigen selbst zu Gliedern seines in Gestalt der Gemeinde auferstehenden Kollektivleibes. Die tote Brotnahrung verwandelt sich durch ihren Genuss in menschliches Leben.⁷²

⁶⁸ Vgl. G. BAUDY, „Der Heros in der Kiste“, 39.

⁶⁹ Die Ägypter inszenierten diese Verwandlung der Osirisleiche insbesondere auch zu Beginn der Aussaat im Monat Choiak. Dazu JOACHIM FRIEDRICH QUACK, „Saatprobe und Kornosiris“.

⁷⁰ Hdt. *hist.* 2.171. Auch für das Baubo-Mythologem findet sich ein ägyptisches Brauchtumsäquivalent in einer nach Bubastis führenden Schiffsprozession (Hdt. *hist.* 2.60.2). Hinzu kommt eine passende Terrakotta-Darstellung: PAUL GRAINDOR, *Terres cuites de l'Égypte Gréco-Romaine*, 130f. mit Pl. XVIII 48. PAUL FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, 67, sah sich durch die Bubastis-Analogie in seiner These, die Demetermysterien seien aus Ägypten importiert, bestätigt. Ähnlich, aber vorsichtiger GRAF, *Eleusis*, 169–171 und ARANS, *Iambe and Baubo*, 51–57. Skeptisch hingegen PICARD, „L'épisode de Baubô“, 233.

⁷¹ Ael. *fr.* 44.

⁷² Zur politischen Dimension dieser eucharistischen Praxis vgl. G. BAUDY, „Zum Brotessen verdammt“, 65–70. – Kritische Reaktionen auf den vorliegenden Beitrag veranlassen mich dazu, etwaigen Missverständnissen vorzubeugen: Ich behaupte weder, dass die Schlange in antiken Mythen und Kulturen eine durchweg phallische Bedeutung hat (vielmehr deute ich Schlangen- und Drachenmythen in der Regel als Reigenanzprojektionen) noch erhebe ich den Anspruch, mit meiner Theorie einen Universalschlüssel für alle antiken Kulte anzubieten. Ob und inwieweit meine Deutung auf andere Götterkulte (z.B. Zeus Meilichios oder Asklepios) übertragbar ist, wäre in eigenen Untersuchungen zu klären. Was die „Schlangen“ und „Ferkel“ der

Bibliographie

- ARANS, OLGA R., *Iambe and Baubo. A Study in Ritual Laughter*, Diss. Univ. of Illinois at Urbana-Champaign, 1988.
- ARNOULD, DOMINIQUE, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1990.
- BAUDY, DOROTHEA, „Das Keuschlamm-Wunder des Hermes (Hom.h.Merc. 409–413). Ein möglicher Schlüssel zum Verständnis kultischer Fesselung?“, in: *GB* 16 (1989) 1–28.
- „Kinderfresser“. Ein europäischer Topos zur Verunglimpfung des ‚anderen‘, in: ANNETTE KECK/INKA KORDING/ANJA PROCHASKA (Hgg.), *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, Tübingen 1999, 257–271.
- BAUDY, GERHARD, „Cereal Diet and the Origins of Man. Myths of the Eleusinia in the Context of Ancient Mediterranean Harvest Festivals“, in: JOHN WILKINS/DAVID HARVEY/MIKE DOBSON (eds.), *Food in Antiquity*, Exeter 1995, 177–195.
- „Cista mystica“, in: *RAC*, Suppl.-Bd. 2, Stuttgart 2004, 376–388.
- „Das verratene Geheimnis. Zur Rolle der Schlange in antiken Initiationsriten und Kulturentstehungsmythen“, in: ALEIDA und JAN ASSMANN, (Hgg.), *Geheimnis und Neugierde* (Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation V, 3), München 1999, 137–163.
- „Der Heros in der Kiste. Der Erichthoniosmythos als Aition athenischer Erntefeste“, in: *AcA* 38 (1992) 1–47.
- „Zum Brotessen verdammt – durch Brot erlöst. Die Sakralisierung der Getreidenahrung im Rahmen der ‚neolithischen Revolution‘ und ihre ambivalente Bewertung im Mythos der Antike“, in: IRIS DÄRMANN/HARALD LEMKE, (Hgg.), *Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Bielefeld 2008, 61–85.
- BÉRARD, CLAUDE, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rom 1974.
- BLÜMER, WILHELM, *Interpretation archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der Erga Hesiods*, 2 Bde., Münster 2001.
- BOOKIDIS, NANCY/HANSEN, JULIE/SNYDER, LYNN/GOLDBERG, PAUL, „Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth“, in: *Hesperia* 68 (1999) 1–54.
- BREMMER, JAN N., „Early Christian Human Sacrifice Between Fact and Fiction“, in: AGNÈS A. NAGY/FRANCESCA PRESCENDI (Hgg.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons. Actes du colloque tenu à l'Université de Genève 10–20 mai 2011*, Turnhout 2013, 165–176.
- BRUMFIELD, ALLAIRE (CHANDOR), „Aporrheta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women“, in: ROBIN HÄGG (Hg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm 1996, 67–74.
- *The Attic Festivals of Demeter and Their Relation to the Agricultural Year*, New York 1981.
- „Cakes in the liknon. Votives from the sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth“, in: *Hesperia* 66 (1997) 147–172.
- BURKERT, WALTER, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (RM 15), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977.
- *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (RGV 32), Berlin/New York 1972.
- „Kekropidensage und Arrhephoria, Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest“ (1966), in: DERS., *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990, 40–59.
- CHILDE, V. GORDON, „Die neolithische Revolution“, in: EDER, KLAUS (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klansgesellschaften*, Frankfurt a.M. 1973, 176–195.
- CLINTON, KEVIN, „Sacrifice at the Eleusinian Mysteries“, in: ROBIN HÄGG/NANNO MARINATOS/GULLUG C. NORDQUIST (Hgg.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986*, Stockholm 1988, 69–80.

Thesmophorienriten angeht, so wurde gegen die vorgeschlagene Gebäckbrottheorie eingewandt, dass es angesichts der sexuellen Freizügigkeit der Antike einer den Sexualakt tarnenden Mysteriensprache nicht bedurft hätte und in den Quellen ja außer den Schlangen auch Phallen ausdrücklich bezeugt werden. Dieser Einwand ignoriert aber den Umstand, dass zwar nicht der Phallos, wohl aber der damit vollzogene Sexualakt auch in der Antike ein den Blicken der Öffentlichkeit entzogener, von Schamswellen umgrenzter Tabubereich war. Daher konnte ein Provokateur wie der Kyniker Diogenes gezielt Anstoß erregen, indem er sexuelle Handlungen vor aller Augen vollzog (Diog. Laert., *Vit. Philos.* 6.46 u. 69).

- „The Sanctuary of Demeter and Kore et Eleusis“, in: NANNO MARINATOS/ROBIN HÄGG (Hgg.), *Greek Sanctuaries*, London/New York 1993, 110–124.
- „Pigs in Greek Rituals“, in: ROBIN HÄGG/BRITA ALROTH (Hgg.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm 2005, 167–179.
- CONGOURDEAU, MARIE-HÉLÈNE, „L'enfant immolé. Hyper-réalisme et symbolique sacrificielle à Byzance“, in: NICOLE BÉRIOU/BÉATRICE CASEAU/DOMINIQUE RIGAUX (Hgg.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident* (Antiquité et Moyen Âge), Vol. II. *Les réceptions*, Paris 2009, 291–305.
- COOK, JOHN GRANGER, „Reactions to the Eucharist in Paganism“, in: dieser Publikation, 1685–1714.
- CORNFORD, FRANCIS M., „The ἀπαρχαί and the Eleusinian Mysteries“, in: EDMUND CROSBY QUIGGIN (Hg.), *Essays and Studies Presented to W. Ridgeway*, Cambridge 1913, 153–166.
- DARAKI, MARIA, *Dionysos*, Paris 1985.
- DELATTE, ARMAND, „Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis“, in: *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 3e série, Tome XL, 1954, 690–752.
- DIETIENNE, MARCEL, *Die Adonis-Gärten. Gewürze und Düfte in der griechischen Mythologie*, Darmstadt 1989 (französisches Original Paris 1972).
- DEUBNER, LUDWIG, *Attische Feste*, 2. Aufl., Berlin 1966.
- DEVEREUX, GEORGES, *Baubo. Die mythische Vulva*, Frankfurt a. M. 1981.
- DIELS, HERMANN, „Arcana Cerealia“, in: *Miscellanea di archeologia, storia e filologia dedicata al prof. Antonio Salinas*, Palermo 1907, 3–14.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, „Sacramentum infanticidii“. Die Schlachtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum“, in: *Antike und Christentum* 4 (1934) 188–228.
- EDWARDS, MARK J., „Some Early Christian Immoralities“, in: *AncSoc* 23 (1992) 71–82.
- FORSTENPOINTNER, GERHARD, „Demeter im Artemision? – Archäozoologische Überlegungen zu den Schweineknochenfunden aus dem Artemision“, in: ULRIKE MUSS (Hg.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos* (Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften, Bd. 37), Wien 2001, 49–71.
- FOUCART, PAUL, *Les mystères d'Éleusis*, Paris: 1914.
- FOWLER, WARDE W., „Mundus patet. 24th August, 5th October, 8th November“, in: *JRS* 2 (1912) 25–33.
- FREUDENBERGER, RUDOLF: „Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert“, in: *ThZ* 23 (1967) 97–107.
- GOLDEN, MARK, „Male Chauvinism and Pigs“, in: *EMC* n.s. 7, 32 (1988) 1–12.
- GRAF, FRITZ, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (RGVV 33), Berlin/New York 1974.
- GRAINDOR, PAUL, *Terres cuites de l'Égypte Gréco-Romaine*, Antwerpen 1939.
- GRANT, ROBERT M., „Charges of 'Immorality' Against Various Religious Groups in Antiquity“, in: ROELOF VAN DEN BROEK/MAARTEN J. VERMASEREN (Hgg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, 161–170.
- HARRISON, JANE E., „Sophocles, Ichneutae, Col. IX. 1–7. and the δρώμενον of Kyllene and the Satyrs“, in: EDMUND C. QUIGGIN (Hg.), *Essays and Studies Presented to William Ridgeway on his Sixtieth Birthday*, Cambridge 1913, 136–152.
- HENRICHs, ALBERT, „Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians. A Reconsideration“, in: PATRICK GRANFIELD U.A. (Hg.), *Kyriakon. FS J. Quasten I*, Münster 1970, 18–35.
- JAHN, OTTO, „Athene Kurotrophos – Erichthonios – Dionysos“, in: DERS., *Archäologische Aufsätze*, Greifswald 1845, 60–82.
- JARMAN, MICHAEL R., „Preliminary Report on the Animal Bones“, in: JOHN N. COLDSTREAM, *Knossos. The Sanctuary of Demeter* (The British School of Archaeology at Athens, Suppl. 8), London 1973, 177–179.
- JEANMAIRE, HENRI, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.
- JOHANSEN, J. PRYTZ, „The Thesmophoria as a Women's Festival“, in: *Temenos* 11 (1975) 78–87.
- KAESTLI, JEAN-DANIEL, „L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose ‚ophite‘“, in: JULIEN RIES (Hg.), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980), Louvain-la-Neuve 1982, 116–130.

- KEARNS, EMILY, „Ὁ λιβανωτός εὐσεβές (sic!) καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice“, in: VINCIENNE PIRENNE-DELFORGE/FRANCESCA PRESCENDI (Hgg.), *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin* (Kernos, supplément 26), Liège 2011, 89–105.
- “Cakes in Greek Sacrificial Regulations“, in: ROBIN HÄGG (Hg.), *Ancient Greek Cult Practice from Epigraphical Evidence* (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae 8, XIII), Stockholm 1994, 65–70.
- KEULS, EVA C., *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, New York 1985.
- KLEDT, ANNETTE, *Die Entführung Kores. Studien zur athenisch-eleusinischen Demeterreligion* (Palingenesia 84), Stuttgart 2004.
- KLEINER, FRED S./NOE, SYDNEY P., *The Early Cistophoric Coinage* (Numismatic Studies 14), New York 1977.
- KRAFFT, FRITZ, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod* (Hypomnemata 6), Göttingen 1963.
- LANZILLOTTA, LAUTARO ROIG, „The Early Christians and Human Sacrifice“, in: JAN N. BREMMER (Hg.), *The Strange World of Human Sacrifice* (Studies in the History and Anthropology of Religion, 1), Leuven u.a. 2007, 81–102.
- LINCOLN, BRUCE, „The Rape of Persephone: A Greek Scenario of Women’s Initiation“, in: *HTR* 72 (1979) 223–235.
- LOBECK, CHRISTIAN AUGUST, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg 1829.
- LOWE, NICK J., „Thesmophoria and Haloa. Myth, Physics, and Mysteries“, in: SUE BLUNDELL/MARGARET WILLIAMSON (Hgg.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London 1998, 149–173.
- LUDWICH, ARTHUR, „Baubo und Demeter“, in: *Jahrbücher für classische Philologie* 36 (1980) 51–58.
- MAGRI, ANNARITA, „Le serpent guérisseur et l’origine de la gnose ophite“, in: *RHR* 5 (2007) 395–434.
- MARCOVICH, MIROSLAV, „Demeter, Baubo, Iacchus – and a redactor“, in: DERS., *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* (Studies in Greek and Roman Religion 4), Leiden u.a. 1988, 20–27.
- MCGOWAN, ANDREW, „Eating People: Accusations of Cannibalism Against the Christians in the Second Century“, in: *J ECS* 2 (1994) 413–442.
- MERKER, GLORIA S., *The Sanctuary of Demeter and Kore. Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods* (Corinth 18,4), Princeton, N.J. 2000.
- MULLER, ARTHUR, „Mythe et rites éleusiniens et pratiques votives“, in: CONSTANTIN BOBAS/ARTHUR MULLER/DOMINIQUE MULLIEZ (Hgg.), *Mythes et sociétés en méditerranée orientale entre le sacré et le profane. Actes du Colloque international organisé par les Universités Kapodistrias d’Athènes et Charles-de-Gaulle – Lille, Delphes, 19–21 octobre 2000*, Lille 2006, 61–77.
- MUNDKUR, BALAJI, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, Albany, N.Y. 1983.
- MUSÄUS, IMMANUEL, *Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam* (Hypomnemata 151), Göttingen 2004.
- NAGEL, PETER, „Die Auslegung der Paradieserählung in der Gnosis“, in: KARL-WOLFGANG TRÖGER (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, Gütersloh 1980, 49–70.
- NAGY, AGNÈS A., „La forme originale de l’accusation d’anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au II^e siècle“, in: *REA* 47 (2001) 223–249.
- *Qui a peur du cannibale? Récits antiques d’anthropophages aux frontières de l’humanité*, Turnhout 2009.
- NEITZEL, HEINZ, „Pandora und das Faß“, in: *Hermes* 104 (1976) 387–419.
- OLENDER, MAURICE, „Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques“, in: *RHR* 202 (1985) 3–55.
- PARKE, HERBERT W., *Athenische Feste*, Mainz 1987 (englisches Original London 1977).
- PARKER, ROBERT, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- *Polytheism and Society at Athens*, Oxford [u.a.] 2005.
- PICARD, CHARLES, „L’épisode de Baubô dans les mystères d’Éleusis“, in: *RHR* 95 (1927) 220–255.
- QUACK, JOACHIM FRIEDRICH, „Saatprobe und Kornosiris“, in: MARTIN FITZENREITER (Hg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie* (IBAES 7), London 2007, 325–331.
- RIEWEG, CHRISTOPH, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York 1987.
- RIVES, JAMES B., „Human Sacrifice among Pagans and Christians“, in: *JRS* 85 (1995) 65–85.

- ROBERTSON, NOEL, „*The Magic Properties of Femal Age-Groups in Greek Ritual*“, in: *The Ancient World* 26 (1995) 193–203.
- „New Light on Demeter’s Mysteries: The Festival Proerosia“, in: *GRBS* 37 (1996) 319–379.
- ROBSON, JAMES, *Humour, Obscenity and Aristophanes*, Tübingen 2006.
- RUSCILLO, DEBORAH, „Faunal Remains from the Acropolis Site, Mytilene“, in: *Echos du Monde Classique* 37 (1993) 201–210.
- „Thesmophoriazousai. Mytilenaeen women and their secret rites“, in: GUNNEL EKROTH/JENNY WALLENSTEN (Hgg.), *Bones, behaviour and belief* (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series 4, 55) Stockholm 2013, 181–195.
- SKOV, GERT ERNST, „The Priestess of Demeter and Kore and her Role in the Initiation of Women at the Festival of the Haloa at Eleusis“, in: *Temenos* 11 (1975) 136–147.
- SPEYER, WOLFGANG, „Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen“, in: *JbAC* 6 (1963) 129–135.
- „Einblicke in die Mysterien von Eleusis“, in: *Religio Graeco-Romana*. FS W. Pötscher (Grazer Beiträge, Suppl. 5), Graz 1993, 15–33.
- UBER, HEINER/MONDHE, PAPU PRAMOD, *Weltschlangen, Schlangenwelten. Auf den Spuren eines Reptils durch Mythos und Magie*, München 2002.
- VERSNEL, HENDRIK S., „The Roman Festival for Bona Dea and Greek Thesmophoria“, in: DERS., *Transition and Reversal in Myth and Ritual* (Inconsistencies in Greek and Roman Religion II), Leiden 1993, 228–288.
- WALTZING, JEAN-PIERRE [J.-P.], „Le crime rituel reproché aux chrétiens du II^e siècle“, in: *Musée Belge* 29 (1915) 209–238.

Ab ovis ad mala: Tafelluxus und Semantik der Speisen im 1. Jh. v. Chr.

Ulrike Egelhaaf-Gaiser

Abstract

The great significance of delicacies at symposia can be grasped very well in catalogue texts, which include entire menus. On the basis of two representative text examples – Cicero's exchange of letters with the Epicurean Paetus and Catius's lecture in Horace's Satire 2.4. I would like to pursue the question of which culinary and literary standards, values and ideals these menus display: What are the criteria that qualify certain dishes and wines to be classified in the texts as particularly exquisite and expensive luxury goods? What kind of social and literary gain in prestige is made possible through these delicacies? How can we describe the relation between culinary and literary delicacies accurately? What is the role of genre, historical background, and lastly of the philosophical and meta-poetic elements presented in both texts?

1. Einleitung: Kulinarische und literarische Delikatessen

Die bunte Vielfalt von Delikatessen auf der römischen Tafel wird in Katalogtexten besonders gut greifbar. Denn diese präsentieren ganze Speisekarten, um mit der Verfügbarkeit kostspieliger Luxusgüter zu renommieren und den Leser mit dieser einladenden Vorausschau zur Teilnahme am *convivium* zu animieren: Die Einladungsgedichte und -briefe eines Martial, Horaz und Plinius¹ knüpfen ungeachtet aller literarischen Stilisierung an die alltägliche Praxis schriftlicher Einladungsbillets sowie Abrechnungs- und Einkaufslisten an, deren Existenz dank der auf Holz fixierten Kurzmitteilungen von Vindolanda und pompejanischer Graffiti gesichert ist.² Die Speisegewohnheiten einer bestimmten sozialen Klasse, nämlich der der frühkaiserzeitlichen Freigelassenen, lässt sich aus der wohl berühmtesten Schilderung eines römischen Gastmahls, Petrons sogenannter *Cena Trimalchionis*, rekonstruierend erschließen.³

Zu monumentaler Größe wächst sich der literarische Speisekatalog am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. in den *Deipnosophisten* des Athenaios aus:⁴ Dieser präsentiert eine 15 Bücher umfassende Enzyklopädie der kaiserzeitlichen Luxus- und Festkultur. Das

¹ Hor. *carm.* 1,20; *epist.* 1,5; Mart. 5,78; 10,48; 11,52; Plin. *epist.* 1,15; OTTO HILTBRUNNER, „Einladung zum epikureischen Freundschaftsmahl“, 168–182; LOWELL EDMUNDS, „The Latin Invitation-poem“, 184–188; EMILY GOWERS, *The Loaded Table*, 220–229.

² *Vindolanda Tablet*, Brief 291; CIL IV 4000; 4888; 5380; 8561; 8566.

³ Exemplarisch WERNER TIETZ, *Dilectus ciborum*, Kapitel 3.2.4.

⁴ Grunlegendend DAVID BRAUND/JOHN WILKINS, *Athenaeus and his World*.

überbordende Wissen ist systematisch nach Speisegängen geordnet und szenisch zu einer ganzen Sequenz festlicher Symposia ausgestaltet. Dabei motivieren die aufgetragenen Speisen die versammelten Gäste aus aller Welt zur Sammlung und aus dem Gedächtnis extemporierten Präsentation ihres gelehrten Bücherwissens in weit ausgreifenden Tischvorträgen und Katalogen. Regelmäßig schließt sich eine kompetitiv-dialogische Nachdiskussion der aufgelisteten Belege an.

Die Speisen werden jedoch nicht nur jeweils parallel zu den zugehörigen Lesefrüchten serviert; vielmehr verhelfen letztere den Delikatessen überhaupt erst zur vollen Wirkung, indem sie nunmehr einen wissentlichen Speisegenuss ermöglichen und bisher verborgene Geschmacksnuancen erschließen. Im *λογόδειπνον* der *Deipnosophisten* erreicht demnach das seit Platon sprichwörtlich gewordene ‚Fest der Worte‘⁵ seine konsequenteste Übertragung auf eine meta-symposiale Ebene.⁶ Bereits der Werktitel ist in hohem Maße selbstbezüglich, da er die literarischen Produktions- und Rezeptionsbedingungen einer solchen kulinarischen Enzyklopädie programmatisch zur Sprache bringt: Wie der Leser die im Buch präsentierten Speisen nur literarisch konsumieren kann, so kommentieren ihrerseits die im Haus des römischen Gastgebers Larensis versammelten ‚Gelehrten beim Mahl‘ die werkimmanent aufgetischten Delikatessen grundsätzlich nicht direkt, sondern stets nur mittels erlesener Zitate, d.h. in literarisch gebrochener Gestalt.

In der aktuellen, überwiegend althistorisch ausgerichteten Forschung zum römischen Tafelluxus⁷ fanden die komplexen Wechselwirkungen von Kochkunst und Textkreation, von Koch und (professionellem) Poet bzw. von Leser und Gourmet sowie von kulinarischen und literarischen Genüssen allenfalls beiläufige Erwähnung. Bemerkenswerte Erkenntnisse wurden dagegen auf der sozial- und kulturgeschichtlichen Ebene erzielt. Besonders vielversprechend scheinen dabei Ansätze, die sich nicht nur in der Analyse erhaltener Speisereste, der kombinierenden Auswertung einschlägiger Bildmotive und Textquellen und im Experimentieren mit antiken Kochrezepten erschöpfen, sondern konsequent nach der komplexen Semantik von Speisen fragen – seien diese gesellschaftlich, kulturell, erotisch, religiös oder philosophisch bedingt.⁸ Im Gegensatz zur Realienforschung geht es dabei nicht primär um den harten Geldwert eines Luxusguts, sondern um sein sekundäres Prestige, um die Zeichenhaftigkeit von Speisen und um deren zusätzliche Aussageebenen.

An diese Vorarbeiten knüpft mein Beitrag an. Anhand zweier Fallbeispiele möchte ich der Frage nachgehen, welche Normen, Werte und Ideale mit Hilfe literarisierter Menükarten in Szene gesetzt werden können: Nach welchen Kriterien erheben die beiden Texte einzelne Speisen und Weine zu besonders erlesenen und teuren Luxuswaren? Wie setzen sie solche exquisiten Delikatessen ein, und welches gesellschaftliche und literarische Renommee suchen sie mit ihren Leckerbissen zu gewinnen? Welche Bedeutung erlangen die hellenistische Gastronomie und Bankettkultur sowie ihre literarischen Pendanten –

⁵ Plat. *Tim.* 27b: τὴν τῶν λόγων ἐστίασιν; Plat. *Phaidr.* 227b: Ἡ δὴλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἰστία.

⁶ Siehe LUCIANA ROMERI, *The λογόδειπνον*, 256–271.

⁷ Exemplarisch: ANDREW DALBY, *Empire of Pleasures*; BEATE WAGNER-HASEL, „Verschwendung und Politik in Rom“, 325–353; KONRAD VÖSSING, *Mensa Regia*; ELKE STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl*; JOHN M. WILKINS/SHAUN HILL, *Food in the Ancient World*.

⁸ Grundlegend TIETZ aus historischer Sicht und, mit poetologischer Akzentsetzung, GOWERS; siehe auch JAMES N. DAVIDSON, *Kurtisanen und Meeresfrüchte*; WAGNER-HASEL; ELKE STEIN-HÖLKEKAMP, „Culinari-sche Codes“; WILKINS/HILL, 39–111 und 187–210.

Kochbücher, kulinarische Lehrgedichte oder Symposialdialoge – im allgegenwärtigen Kulturvergleich zwischen Griechenland und Rom? Welche philosophischen Lehren und welche konkreten handlungsethischen Normen lassen sich anhand der propagierten Gaumengenüsse (oder umgekehrt im ostentativen Verzicht auf solche ‚niederen Lüste‘) exemplifizieren? Wie lässt sich speziell das bislang wenig beachtete Verhältnis kulinarischer und literarischer Delikatessen präzise beschreiben – und welche Rolle spielen dabei die Gattungszugehörigkeit und der Zeithintergrund der jeweiligen Texte?

Für die exemplarische Textanalyse wurden bewusst die großen ‚Mastertexte‘ von Petron und Athenaios ausgeklammert und statt dessen mit Ciceros Briefen an Paetus (Cic. *fam.* 9,15–26) und Horaz’ *Satire* 2,4 zwei kompakte Fallbeispiele gewählt. Für diese Entscheidung spricht nicht nur der ähnliche Zeithorizont – beide Texte wurden in einem Abstand von nur 15 Jahren abgefasst –, sondern vor allem die Tatsache, dass dort jeweils sowohl programmatische Bewertungen des zeitgenössischen Tafelluxus vorgenommen als auch einzelne Speisen und Speisekombinationen als komplexe Zeichenträger eingesetzt werden.

Im ersten Fall handelt es sich um einen Zyklus von insgesamt zwölf Briefen, die durchweg ein konviviales Setting erzeugen, indem sie bevorstehende oder vergangene Gastmähler ansprechen und in das freundschaftliche Briefgespräch immer wieder kulinarische Kostproben und semantisch aufgeladene Versatzstücke aus Speisekarten einflechten.

Als Vergleichsfolie soll dann mit der Horazsatire 2,4 eine Textgattung einbezogen werden, in der Konsum und Tafelluxus zu einem zentralen Leitmotiv geworden sind. Während die Paetusbriefe dem Leser nur einzelne verlockende Appetithappen gewähren, um ihn zum gemeinsamen *convivium* zu animieren, quillt die Horazsatire von Kochrezepten über. Diese werden in einem Lehrvortrag nach der vollständigen, sprichwörtlich gewordenen Menüfolge der römischen Küche „von den Eiern zu den Äpfeln“, *ab ovis ad mala*, rekapituliert. Ungeachtet der überbordenden Fülle von Speisen, die die fragmentarischen Kataloge in Ciceros Briefen weit in den Schatten stellt, stechen auch bei Horaz einzelne Delikatessen dank ihres Zeichencharakters heraus: Neben betont einfachen und leichten Speisen (wie den zum Nachtsch servierten Äpfeln) sind es erneut – wie schon bei Cicero – insbesondere pikante Soßen und Gewürzmischungen, an denen sich die kulinarische (und poetische) Meisterschaft des Kochs (respektive Dichters) ermessen lässt. Bestimmte Delikatessen scheinen demnach gattungsübergreifend für eine ausgefeilte, gleichermaßen auf gesellschaftlicher und literarischer Ebene funktionierende Semantik prädestiniert zu sein.

Neben dem *Déjà-vu*, das sich aus der gemeinsamen Thematik und der Funktionalisierung derselben Delikatessen bei Cicero und Horaz ergibt, lassen sich weitere Vergleichsebenen feststellen: So sind beide Beispieltexte vor dem Horizont der sozialen Konkurrenz in den spätrepublikanischen und frühaugusteischen Eliten zu lesen, die sich hellenistische Kulturtechniken als Prestigeinstrument zu eigen machten. In verschiedener Weise reflektieren weiterhin beide Texte über philosophische, namentlich hedonistische und epikureische Qualitäten des Gastmahls.⁹ Nicht zuletzt lässt sich bei beiden Fallbeispielen eine meta-literarische Deutungsebene der Delikatessen herausarbeiten.

⁹ Siehe hierzu im Allgemeinen den Beitrag von LUTZ KÄPPEL, „The Philosophical Banquet in Greek Literature“ in diesem Band, 1515–1523.

2. Einladung zum epikureischen Freundschaftsmahl

Kehren wir zunächst zum Briefzyklus an Paetus zurück.¹⁰ Zum besseren Verständnis seien in aller Kürze die Gattungsprämissen und die speziellen Rahmenbedingungen dieser Briefsammlung skizziert:¹¹

Der literarisierte Brief nimmt eine ambivalente Zwischenstellung zwischen einer kunstlosen, rein zweckgebundenen und alltagsbezogenen Botschaft und einem sorgsam gefeilten, auf eine erweiterte Öffentlichkeit zielenden Schriftstück ein. Dezidiert sieht sich der versierte Briefschreiber daher einer ‚mittleren‘ Stilebene verpflichtet, die den urban-kultivierten, mit geistreichen Bonmots, Witz und Esprit gewürzten Gesprächston der zeitgenössischen Bildungselite sublimiert. Formal definierende Kriterien des Briefs bleiben – neben seiner genuinen Schriftlichkeit – das Briefformular mit standardisiertem Briefkopf und Abschiedsgruß, die (relative) Kürze sowie der Dialogcharakter (ablesbar an der Präsenz eines ‚Ichs‘ und ‚Dus‘). Aufgrund der räumlichen Entfernung und der Dauer der Übermittlung lässt sich die Kommunikation zwischen Sender und Empfänger nur als ein „zeitlich zerdehntes“ Gespräch realisieren. Da der Brief räumliche wie zeitliche Distanzen zu überbrücken sucht, pflegt er Formen der emphatischen Freundschaftsbekundung und der persönlichen Nähe, die er nach allen Regeln der Kunst – etwa durch die Antizipation von Einwürfen oder die Imagination seines Briefpartners – zu erzeugen sucht. Dabei wird grundsätzlich – selbst im Fall der Publikation – der Anspruch einer genuin ‚privaten Aussage‘ sorgsam gewahrt.

Im großen thematischen Spektrum, das literarische Briefe abdecken, bildet der Speise- und Tafelluxus nur eine (und bei weitem nicht die wichtigste) Facette: In der Tat nehmen die zwölf Briefe an Paetus mit ihrem leitmotivisch wiederkehrenden Bezug auf Aspekte des *convivium* eine singuläre Sonderstellung in Ciceros Briefcorpus ein. Die ungewöhnliche thematische Geschlossenheit ist aus dem Zeithintergrund erklärbar: Obwohl innerhalb von insgesamt 15 Jahren abgefasst, konzentrieren sich die Schreiben mit einziger Ausnahme des Eröffnungsbriefs in einem engen Zeitfenster von zwei Jahren (46–44 v. Chr.), in dem Cicero unmittelbar nach Caesars Selbsternennung zum Dictator politisch kaltgestellt war und sich daher zum unfreiwilligen *otium* genötigt sah. In dieser Zeit aktualisiert Cicero seine alte Freundschaft mit dem wohl situierten Epikureer Paetus. Die gesuchte Nähe zu Paetus schlägt sich in einer betont epikureischen Färbung des Briefzyklus nieder. Unter epikureischen Vorzeichen können dabei nicht nur die Lebensformen, sondern auch die politischen Positionen beider Briefpartner in einer raffinierten Semantik der Speisen diplomatisch zur Sprache gebracht und vergleichend abgewogen werden.

So außergewöhnlich die konviviale Akzentsetzung des Paetuszyklus ist, kann sie sich doch auf eine natürliche Affinität beider Kommunikationsräume stützen: Neben subtilen

¹⁰ Zur Briefsammlung grundlegend immer noch MEINOLF DEMMEL, *Cicero und Paetus (ad fam. IX 15–26)* sowie der Kommentar von DAVID ROY SHACKLETON BAILEY, *Cicero. Epistulae ad familiares* 326–356; kultur- und sozialgeschichtliche, philosophische und literarische Streiflichter bieten MIRIAM T. GRIFFIN, „Philosophical Badinage in Cicero’s Letters to his Friends“, 335–339; GREGORY O. HUTCHINSON, *Cicero’s Correspondence*, 191–198; ELEANOR WINSOR LEACH, „Ciceronian ‘Bi-Marcus’“, ELKE STEIN-HÖLKEKAMP, „Ciceronische *convivia*“, 367–370; ULRIKE EGELHAAF-GAISER, *Literarische Delikatessen*, 131–142; MEIKE RÜHL, *Ciceros Korrespondenz als Medium literarischen und gesellschaftlichen Handelns*, 215–223.

¹¹ Zu Gattungsmerkmalen des literarischen Briefs WOLFGANG G. MÜLLER, „Der Brief“ und IRMTRAUD SCHMID, „Was ist ein Brief?“, spezieller zu Ciceros Briefen HUTCHINSON; RÜHL, insbesondere 15–73; PETER WHITE, *Cicero in Letters*.

Mechanismen der gesellschaftlichen Inklusion (durch integrative Gesten und Betonung der harmonischen Gemeinschaft) und Exklusion (durch Inszenierung eines elitären Privattraums) teilen *convivium* und Brief die Performanz des urbanen *sermo*. Denn mit diesem lassen sich mögliche Standesbarrieren überspielen und eine heiter-gelöste, freundschaftliche Atmosphäre erzeugen, die in der Tisch- wie Briefgemeinschaft angestrebt ist. Andererseits sind in beiden Kommunikationsräumen Witz und Esprit hochwillkommen und – ergänzend zu den bei Tisch servierten Delikatessen – vorzüglich geeignet, um sich im konkurrierenden Wettstreit als vorbildlicher Gastgeber und Gesellschafter zu profilieren. Obwohl sich Brief und Bankettzirkel über die Exklusivität einer sorgfältig erlesenen Gesellschaft bzw. Leserschaft definieren, rechnen sie demnach durchaus mit einer kommunikativen Durchlässigkeit ihrer Räume und einer erweiterten Strahlkraft ihrer ‚privaten‘ Aussagen innerhalb der eng verflochtenen sozialen Netzwerke ihrer Zeit.

Das semantische Potential der Briefsammlung an Paetus soll im Folgenden unter vier Leitkonstanten subsumiert werden, die die zwölf Briefe wie rote Fäden durchziehen.

2.1. Zeitliche Prämissen fürs *convivium*

Für den Komment des römischen Gastmahls spielt die zeitliche Komponente eine zentrale Rolle:¹² Üblicherweise eröffnete man ein *convivium* um die neunte Stunde,¹³ während ein verspäteter Beginn explizit und implizit der umfassenden Beschäftigung von Gastgebern und Gästen Rechnung trug.¹⁴ Verfrühten Gelagen, die bereits um die Mittagszeit begannen, haftete vor diesem Hintergrund unvermeidlich der moralische Vorwurf einer unschicklichen Unmäßigkeit an; das *convivium tempestivum* kann auf diese Weise insbesondere in der politischen Rede (wie Ciceros *Verrinen* oder *Philippica*) und Satire (Horaz' *cena Nasidieni*) zur bildhaften Chiffre einer exzessiven Verschwendung werden.¹⁵

Ganz explizit kokettiert Cicero in *fam.* 9,16 mit den gesellschaftlichen Konnotationen des *convivium tempestivum*: Indem er ausdrücklich an Paetus' Erzählung vom Gastmahl des Phamea erinnert und für sich eine ebensolche Bewirtung fordert, die zudem zeitiger beginnen soll,¹⁶ suggeriert er eine Kontinuität und scherzhafte Überbietung der damaligen mit der aktuellen Tischgesellschaft.

Angesichts der ausgeprägten Normierung der Zeitordnung gebührt den Zeitmarkierungen in Ciceros Briefwechsel mit Paetus besondere Aufmerksamkeit: Als wichtiges Charakteristikum ist dabei die Zeitverschiebung zwischen dem realen Zusammensein der Freunde und dessen Inszenierung im Brief festzustellen. So greift Cicero bald die gesellschaftliche, im epikureisch gefärbten Einladungsgedicht auch literarisch geformte¹⁷ Konvention der schriftlichen Einladung auf und nutzt sie zur Inszenierung einer privilegierten Nähe zu Paetus, zu dessen Tafel er sich als ein intimer Freund jederzeit auch selbst einladen darf,¹⁸ bald kompensiert er vor seinem inneren Auge ein *convivium*, zu dem es

¹² Eine umfassende Zusammenstellung der Quellen bietet ELKE STEIN-HÖLKESKAMP, „*Tempestiva convivia*“.

¹³ *Fam.* 9,26,1: *accubueram hora nona*.

¹⁴ *Hor. epist.* 1,5,3 und 30–31: Einladung des vielbeschäftigten Anwalts Torquatus.

¹⁵ Z.B. *Cic. Verr.* 2,3,61; *Cic. Phil.* 2,104–105; *Hor. sat.* 2,8,1–3.

¹⁶ *Cic. fam.* 9,16,8: *memini te mihi Phameae cenam narrare. temperius fiat, cetera eodem modo*.

¹⁷ HILTBRUNNER; EDMUNDS

¹⁸ *Cic. fam.* 9,16,2 und 8–9; *fam.* 9,20,2; 9,23..

aufgrund äußerer Hindernisse nicht kam,¹⁹ bald nimmt er auf seine eigenen und Paetus' Tafelgewohnheiten Bezug, die derzeit jeder für sich und an seinem Ort vorziehe.²⁰

Bedingt sind die Zeitverschiebungen zwischen der realen Tischgemeinschaft und ihrer literarischen Imagination nicht nur durch die Zeitgebundenheit des *convivium*, sondern auch durch die oben erwähnten Eigenheiten des Briefs: Es scheint vor dem Hintergrund der zeitlichen ‚Zerdehnung‘ nur folgerichtig, wenn sich das brieflich imaginierte ‚Zusammenleben‘ unter Freunden vorzugsweise in der erinnernden und vorausgreifenden Vergewöhnung realer *convivia* und nur in Ausnahmefällen zeitgleich zu diesen realisiert.²¹

2.2. Philosophische Färbung des *convivere*

Da das Leitmotiv des *convivium* innerhalb des ciceronischen Briefcopurs ein Alleinstellungsmerkmal des Paetuszyklus darstellt, kann es auch als ein adressatenbezogenes Kompliment für die Paetus' Lebensform verstanden werden. Denn Paetus pflegte in bewusstem Rückzug aus der Politik auf seinen Neapolitaner Gütern einen luxuriösen Lebensstil in angenehmer Muße. Im epikureischen Wertsystem spielt nun aber neben dem lustvollen Genuss die Kultivierung der Freundschaft eine zentrale Rolle. Es ist daher nur folgerichtig, wenn in den Paetusbriefen das Gastmahl einen so breiten Raum einnimmt: Lassen sich doch in diesem institutionellen Rahmen die Vorzüge der geistigen Entspannung und der harmonischen Gemeinschaft besonders plausibel, ja geradezu idealtypisch vor Augen führen.

Anhand seiner eleganten Diners kann Paetus zudem als ein vorzüglicher Kenner seiner philosophischen Schule gezeichnet werden. Denn die epikureische Lehre setzt sich in ihren handlungsethischen Leitwerten dezidiert von der ungezügelten Sinneslust des Hedonismus ab: Statt eines hemmungslosen Schwelgens propagiert Epikur das Glück des einfachen und natürlichen Lebens, dessen Bedürfnisse leicht zu befriedigen sind.²² Der bescheidene Lebensstil verknüpft sich mit dem Wertideal der Freundschaft: Gemessen an dem Glück echter Gemeinschaft werden alle noch so genussvollen Speisen bedeutungslos.

Als bildhafte Zeichenträger, anhand derer sich die Akzentsetzungen eines richtig und falsch verstandene Epikureismus veranschaulichen lassen, dienen die literarisch imaginierten Delikatessen. Anhand ganzer Gangfolgen entwickeln die Paetusbriefe eine raffinierte Semantik der Speisen, in denen rein äußerliche Güter der ostentativen Verschwendung den ‚wahrhaft epikureischen‘ Tafelfreuden gegenübergestellt und vergleichend bewertet werden. Besonders gut illustrieren lässt sich dieses Verfahren an Cic. *fam.* 9,20,1–2:

Dupliciter delectatus sum tuis litteris, et quod ipse risi et quod te intellexi iam posse ridere; me autem a te, ut scurram velitem, malis oneratum esse non moleste tuli: illud doleo, in ista loca venire me, ut constitueram, non potuisse; habuisses enim non hospitem, sed contubernalem. At quem virum! non eum, quem tu es solitus promulsidae conficere: integram famem ad ovum

¹⁹ Cic. *fam.* 9,20,1.

²⁰ Cic. *fam.* 9,18,2–3; 9,19; 9,20; 9,24,2.

²¹ Die Abfassung und Lektüre von Briefen beim *convivium* bezeugt Cic. *fam.* 9,7,1; Cic. *Att.* 16,2,6; Cic. *fam.* 9,26,1.

²² Vgl. die epikureischen Plädoyers Cic. *Tusc.* 5,93–101 und Cic. *fin.* 2,63–64. RÜDIGER VISCHER, *Das einfache Leben*, 71–75; HILTBRUNNER 169–170.

affero, itaque usque ad assum vitulinum opera perducitur. Illa mea, quae solebas antea laudare, „O hominem facilem! O hospitem non gravem!“ abierunt: nunc omnem nostram de re publica curam, cogitationem de dicenda in senatu sententia, commentationem causarum abieciimus, in Epicuri nos adversarii nostri castra coniecimus, nec tamen ad hanc insolentiam sed ad illam tuam lautitiam, veterem dico, cum in sumptum habebas, etsi numquam plura praedia habuisti. Proinde te para: cum homine et edaci tibi res est et qui iam aliquid intelligat, ὀψιμαθείς autem homines scis quam insolentes sint; dediscendae tibi sunt sportellae et artolagani tui. Nos iam ex artis tantum habemus, ut Verrium tuum et Camillum — qua munditia homines, qua elegantia! — vocare saepius audeamus; sed vide audaciam: etiam Hirtio coenam dedi, sine pavone tamen; in ea coena cocus meus praeter ius fervens nihil non potuit imitari.

„Doppelt habe ich mich über deinen Brief gefreut, einmal, weil ich selbst lachen musste, zum anderen, weil ich sah, dass auch Du noch lachen kannst. Und dass du mir wie einem neckischen Spaßmacher die Taschen mit Äpfeln vollgestopft hast, habe ich mir gern gefallen lassen; nur eines bedaure ich: dass ich nicht in Deine Gegend habe kommen können, wie ich eigentlich wollte; du hättest an mir nämlich nicht einen Gast, sondern einen Hausgenossen gehabt. Und was für einen Mann! Nicht den, den du gewöhnlich schon mit dem Vorgericht fertig gemacht hast; ich falle mit einem wahren Heißhunger über die Eier her, und so geht das weiter bis zum Kalbsbraten! Jene Eigenschaft, die du sonst an mir zu rühmen pflegtest – „Was für ein umgänglicher Mann“, „Was für ein unbeschwerlicher Gast!“ – damit ist es aus; meine Sorge um den Staat, die Überlegungen, das alles ist abgetan; ich habe mich in das Lager meines Gegners Epikur gestürzt, freilich nicht bis zu der jetzt herrschenden Verschwendung, sondern nur bis zu Deinem Wohlleben – dem früheren, meine ich, als Du noch etwas springen lassen konntest; obwohl Du nie mehr Landgüter besessen hast als jetzt.

Also mach' Dich auf etwas gefasst! Du hast es mit einem Vielfraß zu tun, der sich nachgerade auskennt – Du weißt doch, wie maßlos die Spätlerner sind! –; Körbchen und Döschen musst du dir abgewöhnen! Ich habe von dieser Kunst schon so viel weg, dass ich es wagen kann, Deinen Verrius und Camillus – wählerische, verwöhnte Leute! – ab und zu zu Tisch zu bitten. Und sieh meine Unverfrorenheit: Sogar Hirtius habe ich ein Diner gegeben, ohne Pfau allerdings. Bei diesem Diner gab es für meinen Koch nichts, was er nicht hätte nachmachen können, außer der heißen Brühe.“

Im zitierten Briefausschnitt wird die Handlungsethik dreier Personen(kreise) über ihre Tischgewohnheiten definiert: Zum einen ist da Paetus. Seine Bewirtungen werden unter das Zeichen der epikureischen Selbstgenügsamkeit und des maßvollen Genusses gestellt – explizit durch die Abgrenzung seines einstigen ‚Wohllebens‘ (*illa lautitia*) von der aktuellen Verschwendung (*haec insolentia*), implizit durch die Erwähnung seiner kleinformigen Gastgeschenke. Äpfel und die in Körbchen verpackten ‚Mitnehmself‘ lassen sich als Ausweis der Gastfreundschaft und der inszenierten Schlichtheit lesen – nehmen doch die gewöhnlich zum Nachtsch servierten Äpfel ebenso wie die *sportellae* nur bescheidene Randpositionen in der römischen Menüfolge ein.²³ Sie stehen damit in größtmöglichem Kontrast zu den verschwenderischen Gelagen der Caesarianer, die ihre verwöhnten Gästen mit rein äußerlichen Werten und Luxusgütern zu beeindrucken suchen. Ihre Speisegewohnheiten werden im Pfau und in der heißen Fleischbrühe, d.h. in zwei besonders repräsentativen Hauptgängen,²⁴ zeichnerhaft zugespitzt.

In die Reihen dieser ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Epikureer reiht sich nun Cicero in scherzhaft übertreibenden Selbstbeschreibungen als ein neu bekennender Gourmand (*homo*

²³ STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl*, 197f.; SHACKLETON BAILEY, *Cicero. Epistulae ad familiares* 345.

²⁴ Siehe STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl*, 185f.

edax) und philosophischer ‚Spätlerner‘ ein. Demonstrativ kokettiert er mit der Pose eines rein hedonistisch gestimmten Gasts, der bei seinem Freund Paetus mit ungebremstem Heißhunger ein mehrgängiges Menü „von den Eiern bis zum Kalbfleisch“, d.h. vom ersten Teller bis zum letzten Hauptgang vor dem Nachtsch, verzehren will. Jedoch relativiert Cicero seine vorgebliche Affinität zum exzessiven Tafelluxus sofort, da er seiner neuen epikureischen Gefolgschaft mit dem Vorbild seines maßvollen Freundes Paetus eine Grenze setzt und bei seinen eigenen Bewirtungen der Caesarianer ausdrücklich auf die beiden von diesen vereinnahmten Höhepunkte – den Pfau und die heiße Brühe – verzichtet.

Eine Sonderstellung unter den aufgelisteten Speisen nimmt bereits aufgrund ihrer herausgehobenen Endposition die heiße Brühe ein, die ausschließlich mit den Bankettgewohnheiten der Caesarianer konnotiert wird: Ihr allein sei, so Cicero, die Kunst seines Kochs nicht gewachsen gewesen. Anders als beim Pfau, den Cicero offenkundig aufgrund seiner exorbitanten Kosten ausspart,²⁵ handelt es sich bei der von Hirtius servierten Brühe offenbar um eine Hausspezialität, die wegen ihres unbekanntem Rezepts nicht imitierbar war. Zumindest andeutungsweise wird hier die hohe Innovationskraft und bemerkenswerte Experimentierfreude der spätrepublikanischen Kochkunst ersichtlich, die in einer stetigen Spirale der Konkurrenz nicht nur mit immer selteneren Delikatessen, sondern auch mit immer neuen Speisekreationen und Gewürzkombinationen aufzuwarten und zu imponieren suchte.²⁶

Die große Beliebtheit der heißen Brühe auch und gerade in den literarischen Texten liegt nicht zuletzt in der Doppeldeutigkeit von *ius* = ‚Brühe/ Soße‘ und ‚Recht/ Rechtsregelung‘ begründet.²⁷ Die semantischen Spielräume leisten der Erfindung von geistreichen Wortspielereien Vorschub: So scheint im Cicerobrief das spezifizierende Adjektiv *fervens* das Nomen *ius* nur vordergründig auf die Bedeutung der ‚Brühe‘ zu fixieren. Denn ein versierter Leser und erklärter Caesargegner wie Paetus wird sich eine metaphorische Deutung des *ius fervens* im Sinne eines „heißen (Speisen- und Tisch)reglements“ nicht nehmen lassen, an dem man sich leicht die Finger verbrennt, wenn man sich etwa unbedacht in eine allzu große Nähe oder gar Abhängigkeit zum übermächtigen Gastgeber begibt.²⁸

In Abgrenzung von den streng hierarchischen Tischgesellschaften mit den Caesarianern läßt sich Ciceros bei Paetus unverfroren selbst zum Mahl ein.²⁹ Sein dreistes Benehmen und sein ungezwungener, betont burschikoser Umgangston implizieren eine enge Vertrautheit, die Cicero zum Leitprinzip seiner Briefe erhebt: Nur einer echten Freundschaft unter Gleichgestellten ist eine derart unverblümete Sprache vorbehalten, die die exklusive Nähe auch stilistisch sichtbar macht. Dazu dient vor allem ein kräftiger

²⁵ Varro *rust.* 3,6; Hor. *sat.* 2,2,23–30.

²⁶ Vgl. JÖRG RÜPKE, „Kommensalität und Gesellschaftsstruktur“, 197–202 zur Innovationskraft der Priesterbankette. Siehe auch den Beitrag von JÖRG RÜPKE, „Römische Priesteremähler“ in diesem Band, 1525–1535.

²⁷ GOWERS 1993, 39.

²⁸ In dieselbe Kerbe der begrifflichen Doppeldeutigkeit schlägt *fam.* 9,18,3: *tu istic te Hateriano iure delectas, ego me hic Hirtiano.*

²⁹ Vgl. das semantische Feld der paritätischen Gastfreundschaft, das Paetus allein vorbehalten bleibt, so in *fam.* 9,16,7: *cum me hospitio recipias*; *fam.* 9,20,1: *habuisses non hospitem, sed contubernalem*; *fam.* 9,23,3: *expecta igitur hospitem*; *fam.* 9,26,3: *hospitem accipies*. Dagegen die hierarchischen Gelage der Caesarianer *fam.* 9,16,7: *Hirtium ego et Dolabellam dicendi discipulos habeo, cenandi magistros*; *fam.* 9,19,1: *tenuiculo apparatu significas Balbum fuisse contentum*.

Esprit und pointierter Witz, der sich deutlich von Ciceros sonst gängiger Form des gemäßigt-höflichen, urban-kultivierten *sermo* absetzt, sowie das durch ständige Neckereien produzierte Gelächter (*fam.* 9,20,1), das die Freunde in ihrer wechselseitigen Wertschätzung und inneren Gleichgestimmtheit bestätigt.³⁰

Es dürfte vor diesem Hintergrund kein Zufall sein, dass der Paetusbrief unverkennbar in die Nähe der Komödie gerückt wird: Liegt doch deren primäre Publikumswirkung ausdrücklich im ausgelassenen Vergnügen und lauten Gelächter. Die intendierte Gattungsangleichung signalisiert Cicero zum einen auf der Figurenebene, indem er zunächst in die Rolle eines professionellen *scurra* schlüpft, der die Tischgäste mit seinen provokanten Scherzen unterhalten soll,³¹ und sich dann augenzwinkernd mit einem eng verwandten Komödientypus, nämlich dem Parasit (*homo edax*), gleichsetzt. Hinzukommen zitathafte Anklänge an Plautus und Terenz, über die Cicero Paetus' Gastgeschenke scherzhaft eine ungeahnte Doppelbödigkeit zuschreibt (da *malum* zugleich den Apfel und das ‚Übel‘ bezeichnet³²) und auf das egoistische Gebaren des Parasiten verweist, der seinem Patron mit seiner notorischen Gefräßigkeit zur Last fällt und hemmungslos all dessen Güter verzehrt.³³

Der solchermaßen erzeugte Eindruck eines gemeinsamen Bildungshorizonts und einer echten Zugewandtheit wird nochmals im Schlusswort bekräftigt (*fam.* 9,20,3):

Sed cura, si me amas, ut valeas, ne ego te iacente bona tua comedim; statui enim tibi ne aegroto quidem parcere.

„Aber sieh bitte zu, dass du gesund bleibst; ich möchte doch nicht dein Hab und Gut verzehren, während du im Bett liegst. Ich bin nämlich entschlossen, dich auch nicht zu verschonen, wenn du krank bist!“

Die konventionelle Grußformel des Briefs wandelt sich hier unversehens zur aufrichtigen Sorge um Paetus' Gesundheit, dem stereotypen *vale* wird damit persönliche Wärme verliehen: Offenbar ist Cicero im Verlauf des Briefs vom opportunistischen Überläufer in das „Feldlager des Feindes“ zum ‚wahren Epikureer‘ avanciert, der sich dem Leitprinzip der Freundschaft verschrieben hat und das *convivere* unter Gleichen im Medium des Freundschaftsbriefs und in der darin übermittelten Ankündigung einer Mahlgemeinschaft performativ Realität werden lässt.

2.3. Konkurrierende Bankettzirkel und Tischkulturen

Die Paetusbriefe bilden die verschiedenen Bankettzirkel nicht nur literarisch ab, sondern befeuern systematisch auch deren sozialen Wettstreit. In der Tat lassen sich in den Paetusbriefen ausgeprägt kompetitive Züge feststellen: Als negative Kontrastfolie führt Cicero hierfür, wie am Brief 9,20 beispielhaft vorgeführt, seine Banketteinladungen der Caesarianer an, zu denen er sich unter dem politischen Druck als diplomatische Pflichtübung genötigt sieht. Im Gegensatz zu den *convivia* mit Paetus, bei denen kulinarische

³⁰ Zum Stellenwert und zur Inszenierung humorvoller Elemente im Brief HUTCHINSON 172–199; RÜHL 49–56.

³¹ Zur sozialen Herkunft und zu den typischen Verhaltensformen und Aufgaben des *scurra* CORBETT 1986.

³² Plaut. *Amph.* 723: *praegnati oportet et malum et malum dari.*

³³ Ter. *Phorm.* 367: *at quem virum! quem ego viderim in vita optimum.* Zur Figur des Parasiten in verschiedenen Gattungen CYNTHIA DAMON, *The Mask of the Parasite.*

Delikatessen lediglich als scherzhafte Appetitmacher auf ein geselliges Beisammensein dienen, erschöpfen sich die Schlemmereien mit Caesars Parteigängern in einer sinnentleerten Luxusdemonstration.

Die *convivia* mit Paetus und mit den Caesarianern werden folgerichtig auch mit deiktischen Zeichen des integrativen ‚hier‘ (Ciceros und Paetus‘ Villen) und ausgrenzenden ‚dort‘ (Caesars Rom) gegeneinander ausgespielt.³⁴ Der Brief kann dabei bald als überbrückendes Bindeglied zwischen diesen Gegenpolen, bald als ein symbolischer Raum des Rückzugs und ‚inneren Exils‘ dienen – bisweilen sogar beides zugleich.³⁵

Neben der politisch motivierten Abgrenzung zu den Caesarianern wird in den Paetusbriefen eine zweite Ebene der symposialen Konkurrenz etabliert, die sich des griechisch-römischen Kulturvergleichs bedient. Zwar spielt der aufwändige Import von Luxusgütern aus fernen Gebieten weder am Tisch des Paetus noch bei den Gelagen der Caesarianer eine Rolle: So werden in beiden epikureischen Kreisen mit Pfauen und Tauben, Ölsardinen und lukanischen Würstchen (*fam.* 9,16,8; 9,18,3) echte Delikatessen serviert; doch handelt es sich bei allen genannten Gaumengenüssen um traditionell italische Produkte, die auf stadtnahen Landgütern und campanischen Seevillen in großem Stil gezüchtet werden.³⁶

Gezielt sucht dann aber der letzte Paetusbrief den Wettstreit mit der griechischen Symposialkultur. In einem kompetitiven Vergleich nimmt Cicero dabei eine programmatische Definition und Bewertung des römischen Gastmahls vor (Cic. *fam.* 9,24,2–3):

Te ad coenas itare desisse moleste fero; magna enim te delectatione et voluptate privasti; deinde etiam vereor — licet enim verum dicere — , ne nescio quid illud, quod solebas, dediscas et obliviscare, coenulas facere ...

Sed mehercule, mi Paete, extra iocum moneo te, quod pertinere ad beate vivendum arbitror, ut cum viris bonis, iucundis, amantibus tui vivas: nihil est aptius vitae, nihil ad beate vivendum accommodatius; nec id ad voluptatem refero, sed ad communitatem vitae atque victus emissionemque animorum, quae maxime sermone efficitur familiari, qui est in conviviis dulcissimus, ut sapientius nostri quam Graeci: illi συμπόσια aut σύνδειπνα, id est compotationes aut concenationes, nos „convivia“, quod tum maxime simul vivitur. Vides, ut te philosophando revocare coner ad coenas. Cura, ut valeas; id foris coenitando facillime consequere.

„Dass du es aufgegeben hast, zu Gastereien zu gehen, bedaure ich. Du verzichtest damit doch auf Unterhaltung und Vergnügen. Überdies befürchte ich – ich darf ja offen reden –, Du könntest Deine alte Gewohnheit verlernen und vergessen, kleine Diners zu geben. ...

Aber ohne Scherz: ich rate dir ernstlich, mein Paetus, mit anständigen, angenehmen, Dir zugehörigen Menschen umzugehen; das gehört, meine ich, zum glückseligen Leben. Nichts verschönt das Leben mehr, nichts trägt mehr zum glückseligen Leben bei. Und damit meine ich nicht das Vergnügen, sondern die Gemeinsamkeit des Lebens, die Gleichgestimmtheit, die Entspannung, wie sie sich besonders beim Gespräch im Freundeskreis einstellt, das gerade beim Convivium so lieblich dahinplätschert, wie wir, weiser als die Griechen, die Sache nennen; sie sagen *symposion* oder *syndeipnon*, wir *convivium*, weil man dabei vor allem gemeinsam lebt. Du siehst, wie ich versuche, dich mittels der Philosophie zu den Gastmählern zurückzurufen.

³⁴ So *fam.* 9,18,1; *fam.* 9,23.

³⁵ Ein besonders aufschlussreiches Fallbeispiel bildet das Gastmahl bei Volumnius Eutrapelus (Cic. *fam.* 9,26), in dessen Verlauf sich Cicero aus der Tischgesellschaft selbst demonstrativ ausschließt und es vorzieht, zeitgleich einen Brief an Paetus zu schreiben. Dazu LEACH 150–153; RÜHL 218–222.

³⁶ Siehe Varro *rust.* 3.

Halte dich munter! Das wirst du am leichtesten erreichen, wenn Du ab und zu außerhalb Deiner vier Wände speist!“

Die Konkurrenz mit Griechenland trägt Cicero in einem betont philologischen Gestus aus. Allerdings manipuliert er dabei die semantischen Wortfelder: Um Paetus von der Bedeutung der allgemein menschlichen, realen wie brieflichen Lebensgemeinschaft zu überzeugen und ihn zu einer Wiederaufnahme seiner konvivialen Gewohnheiten zu motivieren, legt Cicero alle drei Termini wortwörtlich aus und suggeriert damit ein griechisches Primärinteresse am Essen und Trinken, das er prompt gegenüber der (vorgeblich) ‚typisch römischen‘ Präferenz für die Konversation demonstrativ abwertet.

Auf den ersten Blick scheint der Paetusbrief damit Anspruch auf eine allgemein gültige Wertsetzung zu erheben, die sowohl philologisch als auch philosophisch begründet ist.³⁷ Näher besehen verfolgt Cicero jedoch mit seiner nur scheinbar objektiven Gelehrsamkeit ein abgeleitetes Interesse, das aus der situativen Motivation des Briefs und den epikureischen Neigungen des Briefadressaten entspringt. Im Dienst seiner Überzeugungsabsicht formt Cicero die Ideale der Symposialtopik konsequent um: Nach deren Regeln können nämlich delikate Speisen, ein maßvoller Weingenuß und ein entspanntes Gespräch erst gemeinsam ein umfassend gelungenes Gastmahl ausmachen.³⁸

Obwohl also die Paetusbriefe adressatenbedingt auf ein Renommieren mit kulinarischen Import- und Luxusgütern verzichten, ist Ciceros etymologischer Kulturvergleich im programmatischen Schlussbrief durchaus stimmig vor dem zeitgenössischen Hintergrund der Hellenisierung und ihrer Folgen zu lesen: Die führenden Vertreter der Oberschicht hatten längst die hellenistische Bankett- und Festkultur als ein werbewirksames Instrument erkannt, um ihre Position im Wettbewerb mit den Standesgenossen zu verbessern. Auf internationaler Bühne suchten sich bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. die hellenistischen Könige und Regenten und die siegreichen Feldherrn der Ostfeldzüge in immer prächtigeren und raffinierteren Spektakeln zu überbieten, die unter anderem im Medium des luxuriösen Festbanketts inszeniert werden.³⁹ Denn im Symposion begegnet uns die verfeinerte Lebensform der hellenistischen Kultur in konzentrierter Form.⁴⁰

Die literarischen Zeugnisse belegen dementsprechend sowohl die bewusste Imitation des griechisch-orientalischen Raffinements als auch den Aspekt der kulturellen Konkurrenz.⁴¹ In der Geschichtsschreibung⁴² sowie in den Komödien des Plautus und Terenz wird vielfach auf den griechischen Tafelluxus Bezug genommen, der sich nicht nur in

³⁷ Die Definition weist ein ganzes Cluster ethischer Begriffe auf, die insbesondere dem Epikureismus nahestehen: *ad beate vivendum* (zweimal), *non ad voluptatem refero sed ad communitatem vitae atque victus remissionemque animorum; ut te philosophando revocare coner ad cenas; cura ut valeas*.

³⁸ Dabei dominiert im griechischen Symposion der klassischen Zeit die Trinkkultur, während das eigentliche Mahl ins Zentrum der hellenistischen Bewirtungen und römischen *convivia* tritt: siehe VÖSSING 28–29. Die Tischkonversation ist von diesen Akzentverschiebungen nicht tangiert.

³⁹ So etwa Aemilius Paullus in Amphipolis, Liv. 45,32,8–11 und Marcus Antonius in Athen, Athen. 4,148b–c.

⁴⁰ Siehe RAMSAY MACMULLEN, „Hellenizing the Romans (2nd Century B.C.)“, 431: „The characteristically Greek symposium was perhaps the most concentrated manifestation of ‘civilization’ of which the Romans had experience.“ Fallbeispiele bei EGELHAAF-GAISER 33–42.

⁴¹ Zur *tryphe* aus dem Osten, zu Wegen und Funktionen der Luxuskritik sowie zu deren Politisierung VÖSSING 244–253

⁴² Pol. 31,25,3–8; Liv. 39,6,7–9.

erlesenen Speisen,⁴³ sondern auch in kostbaren Möbelstücken, feingewebten Stoffen und prunkvollen Metallgefäßen,⁴⁴ in teuren Salbölen und Blumenkränzen⁴⁵ sowie im typischen Unterhaltungsprogramm – von Schauspielern, Spaßmachern und Parasiten⁴⁶ über Musikanten und Tänzer bis zu charmanten Hetären und hübschen Mundschenken – manifestiert.⁴⁷

Der letzte Paetusbrief setzt die hellenisierte Bankettkultur in Rom als allgemein bekannten Hintergrund voraus. Denn erst ein Leser, der die Usancen der spätrepublikanischen Tischgesellschaften stillschweigend mitdenkt, kann die argumentative Sprengkraft von Ciceros kreativer Definition des *convivium* angemessen würdigen: Hat der Briefschreiber doch nicht nur eigens für Paetus seinen etymologischen Begriffsvergleich konstruiert, sondern damit auch wissent- und willentlich die prestigeorientierten Handlungsmaximen der zeitgenössischen Bankettzirkel für seine Zwecke vereinnahmt und ‚gebeugt‘: Für einen maßvollen Epikureer wie Paetus können, wie Cicero gleich am Anfang des zitierten Briefauszugs in der Voranstellung der *delectatio* vor der *voluptas* deutlich macht,⁴⁸ natürlich nicht die niedrigen körperlichen Genüsse, sondern nur die höheren Formen der Lust maßgeblich sein, die eine allgemein menschliche Geselligkeit voraussetzen und im Ideal der paritätischen Freundschaft ihren Höhepunkt finden. Mit allen Mitteln seiner brieflichen Gesprächskunst sucht demnach Cicero seinen Freund Paetus für eine im besten Sinne epikureische Freundschaft, ja Lebensgemeinschaft zurückzugewinnen, die sich im *convivium* emblematisch verdichtet.

2.4. Meta-konviviale Freundschaftsbriefe

Angesichts des ausgeprägt kompetitiven Charakters der spätrepublikanischen Bankettzirkel scheint es nur folgerichtig, dass Cicero nicht nur die formellen Bewirtungen der Caesarianer zu seiner intimen Gemeinschaft mit Paetus in Wettbewerb treten lässt, sondern auch eine Konkurrenz zwischen den realen *convivia* und dem *convivere* im Freundschaftsbrief nahelegt. Der urbane Plauderton des mit Scherzen, Bonmots und feinem Esprit gewürzten Freundschaftsbriefs bildet die Konversationskultur der spätrepublikanischen Oberschicht ab und sucht doch zugleich diese sozialen Praktiken iliterarisch zu überbieten: Zweifellos suchen sich Cicero und Paetus mittels ihrer gesellschaftlichen wie literarischen Kenner- und Könnerschaft als rechtmäßige, ja vorbildhafte Mitglieder der exklusiv-nobilitären Bankettzirkel zu bestätigen. Als zwei wahre, ideal-gleichberechtigte und gleichgestimmte Freunde können sie aber darüber hinaus die räumlichen und zeitlichen Grenzen ihrer Tischgesellschaften aufheben, indem sie diese in einer literarisierten Brief- und Lebensgemeinschaft sublimieren und verstetigen. Mit Hilfe der Brieflektüre lassen sich die nur gelegentlich realisierbaren *convivia* jederzeit und allerorts imaginie-

⁴³ Ter. *Phorm.* 341–345; Plaut. *Capt.* 159–164.

⁴⁴ Plaut. *Truc.* 51–56; Plaut. *Stich.* 693–694. Zum Prestigewert des kostbaren Mobiliars und Tafelgeschirrs STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl*, 131–158.

⁴⁵ Plaut. *Pseud.* 1258–1267.

⁴⁶ Plaut. *Mil.* 641–668; Plaut. *Stich.* 2218–229; Ter. *Eun.* 419–430. Zu den Parasiten in der römischen Komödie GOWERS 50–108; DAMON 23–101; zum *scurra* PHILIP B. CORBETT, *The Scurra*.

⁴⁷ Plaut. *Stich.* 723a–724 und 735; 744–748; Plaut. *Pseud.* 1271–1275a.

⁴⁸ Zur inhaltlichen Unterscheidung der *delectatio* als eines höherrangigen Vergnügens von der körperlichen *voluptas* ANNE DUBOURDIEU, „A chaque âge ses plaisirs?“

ren, gedanklich vorwegnehmen und erinnernd vergegenwärtigen, auch wenn der Tisch- und Gesprächspartner in weiter Ferne weilt.

Ein sorgsam ausgefeilter Freundschaftsbrief zielt also darauf ab, die besonderen Qualitäten der einfachen, aber sorgsam erlesenen Speisen im Haus des Paetus kommentierend herauszuarbeiten, abrundend zu vervollständigen und zu übertrumpfen. In einem letzten Schritt lässt sich der reale Wort- und Festschmaus sogar komplett auf die literarische Ebene verlagern: Dann werden die beim Gastmahl servierten Delikatessen durch mindestens ebenso mündende, ja im Grunde noch viel köstlichere Freundschaftsbriefe ersetzt.⁴⁹

Die im gesamten Paetuszyklus feststellbare Überlagerung des realen mit dem brieflichen *convivium* erklärt auch, warum Cicero im letzten Brief so empfindlich auf Paetus' Verzicht auf die exklusiven Bankette der Oberschicht reagiert und den intimen Freund mit allem Nachdruck zur Wiederaufnahme seiner kleinen, aber feinen Gastereien (*cenulae*) auffordert. Denn mit seinem aktuellen Rückzug verleugnet Paetus nicht nur seine ureigene Identität als Epikureer und seine soziale Stellung als angesehenes Mitglied der exklusiven Bankettgesellschaften in Neapolitaner Kreisen. Vielmehr droht er damit auch, die enge Tisch- und Gesinnungsgemeinschaft mit Cicero aufzukündigen: Wenn sich Paetus weiterhin derart hartnäckig dem allgemein menschlichen Streben nach urbaner Geselligkeit entzieht, muss letztlich auch sein Briefverkehr mit Cicero zum Erliegen kommen, zumal sich dieser vor allem aus dem Leitmotiv einer idealen Bankettgemeinschaft unter wahren Freunden speist.

3. Katalogdichtung und Kochschule für Catius

Die vier anhand des Paetuszyklus skizzierten Leitlinien lassen sich – mit bezeichnenden Abweichungen – auch auf unser zweites Fallbeispiel anwenden. Doch seien der Textanalyse zunächst einige einführende Worte zu Gattung, Autor und Zeithintergrund der Satiren vorausgeschickt.

Schnittmengen zwischen den Gattungen ‚Satire‘ und ‚Brief‘ ergeben sich thematisch durch ihren ausgeprägten Alltagsbezug, stilistisch durch ihre sorgsame Literarisierung eines urban-gepflegten, spöttisch gewürzten Gesprächs (*sermo*). Zu eigen ist beiden Gattungen zudem eine hohe Dialogizität. Denn auch in der Satire ist das ‚Ich‘ eines freimütigen Sprechers allgegenwärtig. Dieser wendet sich nun allerdings nicht mehr wie im Brief an einen individuellen Adressaten, sondern an eine offene Leserschaft.⁵⁰ Mit diesem unspezifizierten ‚Du‘ verkehrt der satirische Sprecher zudem nicht auf gleichberechtigter Augenhöhe; vielmehr mimt er die Rolle eines gesellschaftskritischen Beobachters, der seine Leser in deiktisch-mahnendem Gestus über die Fehler und Laster seiner Zeitgenossen belehrt. Anders als bei Cicero, der seine Gegner namentlich, direkt und persönlich attackiert, sind die bei Horaz kritisierten Charaktere (selbst wenn es sich um reale Personen des frühaugusteischen Roms handelt) durchweg typisiert; sie sind damit nicht selbst Gegenstand des invektivischen Spotts, sondern dienen als veranschaulichende Einzelbeispiele für ein allgemeines Fehlverhalten.

⁴⁹ Vgl. *fam.* 9,16,1: *delectarunt me tuae litterae*; 9,20,1: *dupliciter delectatus sum tuis litteris*.

⁵⁰ Zu den Leserkreisen der Horazgedichte RANDALL L. B. McNEILL, *Horace*, 35–60.

Der epochale Umbruch von der späten Republik zum Principat zeitigt nicht nur in einer augusteischen Reformulierung des Luxusdiskurses, sondern auch in einer auffälligen Neugestaltung des zweiten, kurz nach Actium publizierten Satirenbuchs Wirkung: Seine Zeit- und Gesellschaftskritik hatte Horaz im ersten Satirenbuch vorzugsweise in den Mantel der philosophisch gefärbten Diatribe gekleidet. Dem neuen Herrschaftssystem, das sich mit dem Freimut der satirischen Rede nur bedingt verträgt,⁵¹ trägt der Dichter dadurch Rechnung, dass er den monologischen Lehrvortrag durch dialogische Alltags-szenen ersetzt. Diese geben den Satiren zusammen mit den oft auffällig komödiennahen Charakteren⁵² eine theatralische Färbung und ermöglichen dem satirischen Sprecher eine hochraffierte Maskerade, mittels derer er seine Meinung indirekt formulieren kann.⁵³

Während der Paetuszyklus dank seiner leitmotivisch wiederkehrenden *convivia* eine singuläre Sonderstellung unter den Cicerobriefen einnimmt, sind Aspekte des Essens von Anfang integrativer und zentraler Bestandteil der Gattung ‚Satire‘.⁵⁴ Sogar ihr Gattungsname leitet sich nach der (auf antike Textzeugnisse⁵⁵ gestützten) *communis opinio* der heutigen Forschung aus einer Speisemetapher ab: Als wahrscheinlichste Kandidaten gelten die bunte Schüssel aus allerlei Gemüse (*satura lanx*) oder eine aus Überresten zusammengemischte Wurstfüllung (*farcimen*). In beiden Fällen wäre das *tertium comparationis* sowohl in der Themenvielfalt als auch in der (eng/ fest gestopften) Fülle zu suchen. Vor diesem Hintergrund scheint es nur folgerichtig, wenn zahlreiche Horazsatiren um das epikureisch gefärbte Motiv des „Genugs“ (*satis*) kreisen.⁵⁶

Auch wenn dabei das rechte Maßhalten in vielfältigen Variationen (z.B. Sexualität, soziale Habitusformen, Poetologie) und mit jeweils wechselnden Personenkonstellationen (Liebhaber und Dirnen, Philosophen/ Lehrer und Väter, Dichter und Patron etc.) durchbuchstabiert wird, dienen Kulinaria und konviviale Szenen samt ihres zugeordneten Personals (Köche, Schlemmer und Parasiten, Gastgeber und Gäste) insbesondere im zweiten Satirenbuch auffällig häufig als Bezugsfeld: Jede zweite der acht Satiren steht im Zeichen des Speise- und Tafelluxus.⁵⁷

Motiviert mag diese thematische Intensivierung auch durch den frühaugusteischen Zeithintergrund sein: Die *pax Augusta* ermöglicht nun einen ungehinderten Güterzu-strom aus den Ostprovinzen.⁵⁸ Der dadurch geförderte Konsum, der zusammen mit Roms systematischem Ausbau zur repräsentativen Marmorstadt dem Reichszentrum erstmals den Status einer Weltmetropole verleiht, wird durch das neue Wertsystem der *publica magnificentia* sanktioniert und geadelt.⁵⁹ Zugleich werden im Zuge eines umfassenden Restaurierungsprogramms längst überholte Lebensformen und -werte wie die

⁵¹ Programmatisch thematisiert in *sat.* 2,1.

⁵² BÉNÉDICTE DELIGNON, *Les Satires d'Horace et la comédie Gréco-Latine*, 429–460.

⁵³ SUSANNA M. BRAUND, *The Roman Satirists and their Masks*, 1–9 und 29–36.

⁵⁴ GOWERS 109–126.

⁵⁵ Diomedes Gram. Lat. (Keil) 1,485.

⁵⁶ Hor. *sat.* 1,1,62: *nil satis est*; *sat.* 1,1,120: *iam satis est*; siehe CATHERINE SCHLEGEL, *Satire and the Threat of Speech*, 19–37 zu den Satiren 1,1–3.

⁵⁷ Zu den kulinarischen und konvivialen Elementen in den Horazsatiren C. JOACHIM CLASSEN, „Horace – A Cook?“, GOWERS 126–179; FRANCES MUECKE, *Horace Satires II*, 9–11; DEENA BERG, „The Mystery Gourmet of Horace's *Satires* 2“, WILLIAM TURPIN, „The Epicurean Parasite“.

⁵⁸ Siehe JASPER GRIFFIN, *Latin Poets and Roman Life*, 1–31 mit einer umfassenden Quellenzusammenstellung zur Prägung der augusteischen Alltags- und Lebenswelt durch den griechischen Luxus.

⁵⁹ PAUL ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, 110–116; 141–148.

altrömische *rusticitas* reaktiviert und unter den neuen Vorzeichen der Zeit idealisierend zu einer sorgfältig kultivierten und geschmackvoll verfeinerten *frugalitas* umgedeutet. Die kulinarischen Satiren im zweiten Satirenbuch reflektieren demnach ein genuin frühaugusteisches und horazisches Konzept des rechten Maßes in einem altrömisch-rustikalischen Speiseplan (*sat.* 2,2 und *sat.* 2,6) und komplementär in einer städtisch-imperialen Kochkunst (*sat.* 2,4, 2,6 und 2,8). Während dabei die Satiren 2,2 und 2,4 auf eine konkrete Lokalisierung verzichten, sind die beiden Satiren 2,6 und 2,8 eindeutig im institutionellen Raum des *convivium* verortet.

In der *Satire* 2,4⁶⁰ wird der zeitgenössische Tafelluxus in einem literarischen Alltagsgespräch eingeführt, das sich aus einer zufälligen Begegnung zwischen dem satirischen Sprecher und einem prosopographisch nicht sicher identifizierbaren Catus⁶¹ entwickelt (*sat.* 2,4,1–12):

„Unde et quo Catus?“ „non est mihi tempus, aventi
ponere signa novis praeceptis, qualia vincent
Pythagoran Anytique reum doctumque Platona.“
„peccatum fateor, cum te sic tempore laevo
interpellarim; sed des veniam bonus, oro.
quodsi interciderit tibi nunc aliquid, repetes mox,
sive est naturae hoc sive artis, mirus utroque.“
quin id erat curae, quo pacto cuncta tenerem
utpote res tenuis, tenui sermone peractas.“
„ede hominis nomen, simul et, Romanus an hospes.“
„ipsa memor praecepta canam, celabitur auctor.
longa quibus facies ovis erit, illa memento ...“

„Woher, wohin, mein Catus?“ „Hab‘ keine Zeit, muss memorieren, mir die neue Weisheit einverleiben, die ich eben hörte, – ich sag‘ dir, sie wird alles in den Schatten stellen, was einst Pythagoras und Sokrates und auch der große Platon uns gelehrt hat!“ „Zur Unzeit hab‘ ich dich gestört; ich sehe meinen Fehler ein und bitte dich, verzeih‘ mir gütigst. Und sollte wirklich dir ein Wort entfallen sein, rasch wirst du’s wiederfinden – kraft der dir angeborenen Erinnerungsgabe oder der Gedächtniskunst, die so erstaunlich sich in dir vereinen.“ „Das ist’s ja, was mir eben Sorge machte, wie ich dies alles gut behalte; ein höchst subtiler Stoff ward in subtilster Form mir dargeboten.“ Wie heißt der große Meister? Ist’s ein Römer, ist’s ein Fremder?“ Aus dem Gedächtnis will ich dir die Lehre künden, des Lehrers Namen verschweigen. Zunächst nur Eier von länglicher Gestalt gedenke zu Tisch zu bringen ...“

Bereits in dieser kurzen Eröffnungspartie lassen sich die vier in den Cicerobriefen herausgearbeiteten Aussageebenen nachweisen und abgrenzend vergleichen.

3.1. Zeitordnung und Mnemotechnik

Gleich im ersten Vers wird mit dem Aspekt der verfügbaren und der rechten Zeit ein Leitmotiv etabliert, das eine bemerkenswerte Vielschichtigkeit entfaltet: Zum einen ist offen-

⁶⁰ Zur *Satire* NIALl RUDD, *The Satires of Horace*, 202–213; CLASSEN (unter Akzentuierung der epikureischen Einflüsse); GOWERS, 135–161 (mit einer ästhetisch-poetologischen Lesung des Texts); MUECKE 166–177; EGELHAAF-GAISER, 176–180.

⁶¹ Die möglichen Optionen einer Identifikation mit einer historischen Person diskutiert CLASSEN 334f., der eine Gleichsetzung mit dem Epikureer Catus favorisiert (344–346). Dagegen plädiert GOWERS 141f. für eine fiktive Figur, die aus dem charakterisierenden Adjektiv *catus* = schlau, abgeleitet und damit zugleich als ein literarischer Typus markiert sei.

kundig auf den richtigen Zeitpunkt für eine Verabredung in der geschäftigen Hauptstadt angespielt. Doch wird dieser Aspekt des sozialen Komments sofort mit einer anderen, laut Catus viel wichtigeren Zeitdimension überschrieben: Treibt doch Catus die große Sorge um, wie er alle offenkundig nur mündlich gehörten Feinheiten und kulinarischen Raffinessen im Gedächtnis behalten könne. Ungeachtet seiner anfänglichen Befürchtungen traut sich Catus dann aber doch einen ausgreifenden Vortrag zu, in dem er die subtilen Stoffe des anonymen Meisterkochs aus dem Kopf wiedergibt.

Dieses unvermutete Selbstvertrauen entbehrt nicht der komischen Wirkung, zumal sich Catus bislang nicht eben als ein besonders origineller Charakter präsentiert hat:⁶² Wie er in einer demaskierenden Selbstaussage deutlich macht, ist er lediglich zu einer rekapitulierenden Präsentation des Gehörten befähigt. Die Folgerung liegt daher nahe, dass er die tieferen Inhalte nur bedingt durchdrungen hat, geschweige denn souverän beherrscht. Catus straft damit nicht nur seinen eigenen Namen (Catus in Anklang an *catus* = schlau, gewitzt) Lügen, sondern macht damit zugleich auch die vollmundig angekündigte Neuheit seines Referats verdächtig; dies gilt umso mehr, als sich die dialogische Einleitung der Satire ihrerseits durch wörtliche Übernahmen aus Platons *Phaidros* und durch unverkennbar epische, didaktische und philosophische Anklänge als eine programmatisch bunte Gattungsmischung ausweist.⁶³

Zu mnemotechnischen Zwecken ist das im Lehrvortrag präsentierte Wissen zumindest in den wesentlichen Eckpunkten nach der üblichen, zum Sprichwort gewordenen Gangfolge *ab ovis ad mala* geordnet.⁶⁴ Den Eiern, einem klassischen Ordeuvre der römischen Küche (V12–14), folgen mit Kohl und Gemüse (V15–16) sowie Geflügel mit Pilzen (V16–21) zwei weitere Vorspeisen (*mensae primae*). Mit den schwarzen Maulbeeren ein Einschnitt gesetzt (V22–23: *qui nigris prandia moris / finiet*). Aus diesem optionalen Abbruch eines sommerlichen Mahls erklärt sich der erste längere Einschub zum Wein und zu medizinischen Weisheiten, die der Verdauung hilfreich seien (V26–29). Assoziativ gleitend ist auch der Wiedereinstige von der als Arznei empfohlenen Miesmuschel zu den Hauptgängen (*mensae secundae*), die mit der Katalogeinheit zu Meeresfrüchten und Fischen einen ersten Höhepunkt erreichen (V30–39). Es folgt mit Eber und Wild ein weiterer, ebenso kostspieliger wie repräsentativer Hauptgang (V40–44), bevor mit dem Backwerk (V47) als einem typischen Nachtschick das nahende Ende des Festmahl eingeläutet wird: Nach einer zweiten Einlage zu Raffinessen und medizinischen Aspekten des Wein-genusses (V48–62) werden zum krönenden Abschluss zwei bemerkenswerte Kreationen nachgereicht: Die „zweifache Soße“ (*duplex ius*) hätte eigentlich bei den Vor- und Hauptspeisen ihren natürlichen Platz; sie wird sowohl durch ihre ungewöhnliche Schlussstellung als auch durch ihr mit Abstand längstes Rezept eigens hervorgehoben (V63–69). Den zur Abrundung servierten Trauben und Äpfeln (V70–75) verleiht dagegen ein selbst erfundenes Salzpfeffergemisch eine ganz neue Würze, die prompt in den höchsten Tönen angepriesen wird.

Anders als etwa Arcestrat, der seine Delikatessen nach den einzelnen Regionen des Mittelmeerraums sortiert,⁶⁵ hat aus der Sicht des horazischen Kochs die zeitliche, auf die

⁶² So bereits RUDD 211–213; CLASSEN 336.

⁶³ Siehe unten Kapitel 3.4 Kochkunst und Satirendichtung.

⁶⁴ RUDD 206f.

⁶⁵ Athen. 7,278d.

Menüfolge abgestimmte Zubereitung der Delikatessen gegenüber ihrer ursprünglichen Herkunft den Vorrang. Sogar bei der Qualität der einzelnen Produkte schwingt seine geradezu obsessive Sorge mit, den rechten Zeitpunkt keinesfalls verpassen zu dürfen, an dem die Naturalien ihren optimalen Geschmack entfalten.⁶⁶ Das heißt aber nicht, dass räumliche Aspekte bedeutungslos wären, wie der nächste Teilschritt zeigt.

3.2. Räumliche und soziale Konkurrenzen

Programmatisch aufgerissen wird die Raumdimension bereits in der Eröffnung der Satire mit der Alternativfrage *Romanus an hospes* (V10). Laut EMILY GOWERS kann diese Frage in zweierlei Weise verstanden werden: zum einem im Sinne der sozialen Distinktion, die im System der Patronage Ausdruck findet. Vor diesem Hintergrund könnte der anonyme Meisterkoch entweder als rangniederer Gast (*hospes*) seinen Lehrvortrag als verbales ‚Mitbringsel‘ zu einem Tischgespräch beigesteuert haben oder aber als ranghöherer Gastgeber (*Romanus*) seine Gäste respektive Zuhörer mit einem Wortschmaus bewirtet haben. Auf den exklusiven Privatraum der Oberschicht und die Schwierigkeiten, in deren Reihen Aufnahme zu finden, könnte auch der Schlussteil der Satire Bezug nehmen, in dem der satirische Sprecher Catus bittet, ihn doch persönlich mit dem Meisterkoch bekannt zu machen (V88–95). Eine solche Deutung ließe sich mit der Beobachtung stützen, dass insbesondere das erste Satirenbuch regelmäßig auf die sozialen Rangunterschiede zwischen dem Satirendichter und seinem Patron Maecenas Bezug nimmt und der satirische Sprecher zumeist in die Rolle des ‚freimütigen Freundes‘ aus bescheidenen Verhältnissen schlüpft.⁶⁷

Zum anderen lässt sich die Frage an Catus aber auch als Scheidung zwischen den Einwohnern Roms und ihren reichsweiten Netzwerken verstehen: Gerade das *convivium* war ungeachtet seiner Exklusivität ein sozial bemerkenswert durchlässiger Raum, dank dessen fein skalierbarer Hierarchien sich durchaus fern beheimatete Klienten neben Mitgliedern der stadtrömischen Oberschicht auf einer Speiseliege wiederfinden konnten.⁶⁸

Nehmen wir vor diesem Hintergrund die Herkunft der erwähnten Naturalien in den Blick, mit denen der satirische Weisheitslehrer renommiert, so lässt sich auch dort – zumal gegenüber den Paetusbriefen – eine bemerkenswerte topographische Weitung auf das gesamte römische Reich feststellen: Ausdrücklich empfohlen werden koischer Wein (V29), afrikanische Schnecken (V58–59), die Salzfischlake aus Byzanz (V66) und tyrische Purpurdecken (V84). Gegenüber diesen fremdländischen Produkten sind allerdings heimische Delikatessen deutlich in der Überzahl: Mit den exquisiten Meeresfrüchten von der campanischen Küste (V32–35; genannt sind Baiæ, Circei, Misenum, Tarent), der Konkurrenz zwischen dem umbrischen und laurentinischen Eber (V40–42), den Tiburtiner und den Picener Äpfeln, den Venacula- und den Albanischen Trauben (V70–72) sowie den teuren Edelweinen, dem Massiker und dem Falerner (V51, 55), wird anscheinend die literarische Tradition der *laudes Italiae* satirisch *à la carte* inszeniert.

⁶⁶ Sat. 2,4,23: *ante gravem quae legerit solem*; 30: *lubrica nascentes inplent conchylia lunae*; 45: *piscibus atque avibus quae natura et foret aetas*; 51–53: *Massica si caelo suppones vina sereno, / nocturna siquid crassi est tenuabitur aura / et decedet odor nervis inimicus*.

⁶⁷ SCHLEGEL 38–58.

⁶⁸ JOHN H. D'ARMS, „Control, Companionship, and *clientela*“ anhand von Plin. *epist.* 9,23.

Obwohl also der Meisterkoch der Horazsatire auf den ganzen Mittelmeerraum als Einkaufsmarkt zugreifen kann, macht er von diesem Warenangebot nur selektiv Gebrauch. Ihm liegt offensichtlich nicht an einem konkurrierenden Luxusvergleich zwischen Griechenland und Rom; die imperiale Verfügbarkeit exotischer wie einheimischer Markenprodukte scheint (ebenso wie der breite Gattungszugriff) als eine selbstverständliche Praxis der augusteischen Zeit. Statt mit der schwierigen Beschaffbarkeit und Kostspieligkeit erlesener Spezialitäten zu renommieren, sucht der Koch seine herausragende Kunstfertigkeit anhand seiner kulinarischen Neuerfindungen zu demonstrieren: Voller Stolz nimmt er für eine innovativ gewürzte Obstkombination den Rang eines genialen Ersterfinders in Anspruch (*sat.* 2,4,73–75):⁶⁹

*hanc (scil. uvam) ego cum malis, ego faecem primus et allec,
primus et invenior piper album cum sale nigro
incretum puris circumposuisse catillis.*

„Ich hab’s erfunden, diese Keltertraube mit den Äpfeln zum Dessert zu reichen; ich habe als erster Weinstein Salz und Fischpastete, als erster weißen Pfeffer, gut mit dunklem Salz vermischt, in netten Schälchen auf dem Tisch verteilt.“

Aus der eklatanten Diskrepanz zwischen den ‚großen Namen‘ der Kulturstiftung – zu denken ist an Heroen wie Prometheus oder Herakles – und der Parallelisierung ihrer Leistungen mit alltäglichen Kochrezepten ergibt sich eine Komik, die zugleich auf die Erheiterung des Lesers und auf die satirische Enttarnung der trivialen Bedeutung kulinarischer Errungenschaften zielt.⁷⁰

Verstärkt wird die Komik durch die Beobachtung, dass der geheimnisvolle Deipnosophist, dessen Namensnennung bereits Catius eingangs verweigert hatte, paradoxerweise nicht einmal anlässlich seiner genialen Neuerfindungen, die er als kulinarische Triumphe feiert, seine Identität preisgibt. Die Wirkung dieses widersprüchlichen Gestus der Selbstent- und -verhüllung ist dementsprechend ambivalent: Zwar vermag sich der Deipnosophist damit erneut erfolgreich der überprüfenden Wahrheitsfindung durch einen skeptischen Leser entziehen. Dafür, dass er letztlich keine Gewähr für seine Worte zu übernehmen braucht, zahlt er freilich einen hohen Preis: Bleibt ihm doch im Gegensatz zu den mythischen Kulturstiftern ein namentlicher Ruhm versagt. Seine mit allen Mitteln der Redekunst konstruierter Autorität wird damit zumindest in Frage gestellt und satirisch unterwandert.

Da der anonyme Meisterkoch derart deutlich hinter seinen auftrumpfenden Selbstanspruch einer Gleichrangigkeit mit den Kulturheroen zurückfällt, sind spätestens jetzt retrospektive Zweifel angebracht, ob seine Lehre dann noch glaubwürdig mit den Leistungen der hohen Philosophie konkurrieren, geschweige denn sie überbieten kann, wie der gelehrige Kochschüler Catius anfangs im Brustton der Überzeugung behauptet hat. Im nächsten Schritt soll daher nach der philosophischen Deutungsebene der Satire gefragt werden.

⁶⁹ Ähnlich bereits *sat.* 2,4,45–47: *piscibus atque avibus quae natura et foret aetas, / ante meum nulli patuit quaesita palatum. sunt quorum ingenium nova tantum crustula promit.*

⁷⁰ Zur Stilisierung der Kochkunst als Form der Kulturstiftung in antiken Texten RUDD 202f.

3.3. Philosophische Färbungen und Gastrosophie

Wenn Catus vollmundig die Verkündung einer gleichermaßen neuartigen wie hochbedeutenden Lehre ansagt, die gar den philosophischen ‚Klassikern‘ Pythagoras, Sokrates und Platon überlegen sei, so ist damit nicht nur die Frage nach der Glaubwürdigkeit seines obskuren Lehrers, sondern auch die nach der ethischen, gesellschaftlichen und literarischen Wertigkeit von kulinarischen Luxusgütern gestellt. Verspottet wird in der Horazsatire demnach nicht der Tafelluxus *per se*, sondern dessen fälschliche Überbewertung als ‚Glückseligkeit‘. Zunächst gerät dabei Epikur ins Visier, da der sich, wie spöttische Zungen behaupteten, weniger von hohen ethischen Idealen als vielmehr vom Maßstab seines Magens habe leiten lassen.⁷¹ Bei näherer Prüfung scheint die Kritik der Satire allerdings weniger auf die epikureische Lehre selbst als auf deren Fehlverständnis durch spätere Gefolgsleute zu zielen.

Ein unterstützendes Indiz hierfür liefert der wörtliche Verweis der Satireinleitung auf die Dialogeröffnung in Platons *Paidros*.⁷² Die explizite Markierung des intertextuellen Bezugs lässt vermuten, dass hier nicht nur ein allgemeines Bildungszitat platziert ist. Vielmehr wird damit die vom Satireleser erwartete Rezeptionshaltung definiert. Im platonischen *Phaidros* wird das Gespräch zwischen Sokrates und Phaidros nämlich mit dessen begeistertem Bericht von einem Hausbesuch bei Lysias eingeleitet, der seine Gäste mit einer meisterhaften Liebesrede bewirtet habe.⁷³ Der horazische Koch hat dagegen diese ihm unverständliche Gastmahlmetapher ihres Doppelsinns entkleidet und auf ihre wörtliche Grundbedeutung reduziert. Sein Publikum wird daher nur mit alltäglichen, ‚satirisch geerdeten‘ Rezepten verköstigt.

Dem Spott preisgegeben wird damit nicht nur der banale Inhalt des kulinarischen Vortrags, sondern vor allem das überberstende Selbstlob des Meisterkochs. Dies gilt umso mehr, als sich dieser nicht nur zum erstrangigen Kulturstifter ernannt, sondern darüber hinaus durch eine Reihe zitathafter Lukrezanklänge⁷⁴ auch Anspruch auf eine erfolgreiche Überbietung der epikureischen Lehren erhebt. Erwartungsgemäß werden allerdings auch diese philosophischen Ambitionen erneut mittels der satirischen Fallhöhe als unhaltbar demaskiert: Wer auf den intertextuellen Fußspuren des Lukrez statt nach dem „Wesen der Welt“ nach der natürlichen Substanz einer pikanten Soßenmischung forscht,⁷⁵ hat bereits selbst für einen garantierten Lacherfolg bei der horazischen Leserschaft gesorgt.

Doch mindestens so sehr wie der Meisterkoch blamiert sich dessen Musterschüler Catus, der seinerseits die deipnosophistische Rezeptmischung mit den Inhalten ernsthafter Philosophie verwechselt hat. Dies wird an der Reaktion seines Gegenüber am Ende der Satire deutlich (*sat.* 2,4,88–95):

⁷¹ Athen. 3,104b; 11,546f.

⁷² Die intertextuelle Referenz ist altbekannt: RUDD 208; CLASSEN 334; GOWERS 138–140.

⁷³ Plat. *Phaidr.* 227a–b: ΣΩ. Ὡ φίλε Φαίδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν; ΦΑΙ. Παρὰ Λυσίου, ὃ Σώκρατες, τοῦ Κεφάλου· ... ΣΩ. Τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; Ἡ δὴλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἰστία; ΦΑΙ. Πεύση, εἴ σοι σχολῆ προΐοντι ἀκούειν.

⁷⁴ Lucr. 1,66f.: *primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra;* Lucr. 3,2: *qui primus potuisti inlustrans commoda vitae.*

⁷⁵ Hor. *sat.* 2,4,63–64: *est operae pretium duplicis pernoscere iuris / naturam*, in wörtlicher Nachahmung von Lucr. 3,1072: *naturam primum studeat cognoscere rerum.*

*Docte Cati, per amicitiam divosque rogatus
ducere me auditum, perges quocumque, memento.
nam quamvis memori referas mihi pectore cuncta,
non tamen interpret tantundem iuveris. adde
vultum habitumque hominis, quem tu vidisse beatus
non magni pendis, quia contigit; at mihi cura
non mediocris inest, fontis ut adire remotos
atque haurire queam vitae praecepta beatae.*

„Bei unserer Freundschaft, bei den Göttern lass dich bitten, mein gelehrter Catius, nimm mich als Hörer mit zu ihm, wo er auch sei, vergiss es nicht! Gewiss, aus der Erinnerung magst du alles mir getreu berichten – indes als Dolmetscher wirst du mich nicht so erbauen wie er selbst. Dazu die Miene, die Gebärde jenes großen Mannes geschaut zu haben, Welch ein Glück! Du selbst hast's schon erlebt und achtest es gering; doch mich erfüllt ein sehnliches Verlangen, Zugang zu finden zum verborgnen Quell und aus ihm selbst die große Kunst zu schöpfen, wie man ein glückliches Leben führen kann.“

Die übertriebene Bewunderung, mit der Catius' Gesprächspartner den Vortrag würdigt und Catius gar ehrfürchtig als *doctus* tituliert (V88), entlarvt den Referenten als naiven Pseudo-Gelehrten, der meint, mit den neu erlernten Rezepten (*praecepta*) bereits die philosophischen Weisungen (*praecepta*) zur Glückseligkeit (*vita beata*) gefunden zu haben. Dass er Catius zum Gegenstand seines Spotts macht, zeigt der anonyme Sprecher auch in seiner Bitte um ein Wort der Fürsprache an, das ihm die Türen zu den „entlegenen Quellen der Weisheit“ eröffnen könne; trivialisiert wird damit nämlich gleichfalls ein Selbstanspruch, den bereits der Lehrdichter Lukrez formuliert hatte.⁷⁶

Allerdings liegt dem Lukrezitat ein charakteristisches Motiv der hellenistisch-kallimacheischen Dichtung zugrunde, die ihrerseits bereits von „unbegangenen Pfaden“ und reinen Quellen spricht.⁷⁷ Lukrez hat offenkundig diese beiden Bilder neu kombiniert. Das richtige und falsche Verständnis der epikureischen Philosophie und, damit zusammenhängend, die angemessene Wertschätzung des Speiseluxus kann demnach nur eine, wenn auch wichtige Facette im Deutungsspektrum der Horazsatire sein. Denn mit der kallimacheischen Metapher rückt die Frage nach dem poetologischen Anspruch in den Blick, der wir uns nun abschließend zuwenden wollen.

3.4. Kochkunst und Satirendichtung

Dass sich die Botschaft des Texts nicht in der satirischen Enthüllung eines nur vorgeblich philosophischen Lehrvortrags erschöpft, macht bereits das genuin satirische Konzept der Gattungsmischung deutlich: Zusammen mit der überbordenden Zahl und der breit gefächerten Herkunft der Speiseprodukte fließen in die Satire literarische Kostproben verschiedenster Gattungen – des Kochbuchs,⁷⁸ der popular-philosophischen Diatribe⁷⁹ und des Lehrgedichts sowie der medizinisch-philosophischen Diätetik⁸⁰ – ein. Ergänzt

⁷⁶ Lucr. 1,926–927: *quia Pieridum peragro loca nullius ante / trita solo iuvat integros accedere fontes.*

⁷⁷ Kall. *Aet.* 1 fr. 1 Pf 27–8: κελεύθους ἀτριπτους; Kall. *h.* 2,111–112: καθαρῆ τε καὶ ἀχράαντος ... λιβάς. GOWERS 1993, 154f.

⁷⁸ RUDD 204–205; JOHN WILKINS, *The Boastful Chef*, 344–358.

⁷⁹ MUECKE 6–8.

⁸⁰ WILKINS/HILL 211–244.

wird die sowieso schon bemerkenswert breite Palette durch epische Höhenflüge⁸¹ und die Affinität zur Komödie, unter deren Personal Köche wie Parasiten einen festen Platz einnehmen.⁸² Anhand der Kochkunst bringt der Dichter somit das hohe intertextuelle Raffinement und das stilistische Spektrum des satirischen *sermo* zur Geltung.

Wie EMILY GOWERS überzeugend gezeigt hat, finden die den Rezepten und Speisen zugesprochenen Qualitäten in den Idealen der hellenistisch-kallimacheischen Poetik eine wortwörtliche Entsprechung: Aufhorchen lässt hierbei bereits die Vorankündigung des Catius, da diese programmatisch von „subtilen Gegenständen“ spricht, die in einer ebenso „subtilen Sprache“ vermittelt würden (*sat.* 2,4,9: *res tenuis, tenui sermone peractas*). Selbst wenn wir Catius nur ein Halbwissen zuerkennen, scheint es angesichts dieser auffälligen Kongruenz von Inhalt und Sprachstil nicht damit getan, seinen anschließenden Lehrvortrag als ausschließlich trivial, d.h. als eine moralisch wie literarisch fragwürdige Verschwendung von Ressourcen und Worten zu verlachen.

In der Tat werden dann im ausholenden Rezeptreferat mit programmatischen Adjektiven wie „gelehrt“ (V15: *doctus*), „zart“ (V20: *tener*; V36: *tenuis*), „neu“ (V47: *novus*) und „entlegen“ (V94: *remotus*) doppeldeutige Begriffe aufgerufen, die sowohl im eigentlichen Sinn für die Kochkunst gelten als auch auf einer übertragenen Ebene als typisch kallimacheische Stilideale aufgefasst werden können, denen sich der Satiriker Horaz in hohem Maße verpflichtet sieht.

Ein versierter Leser kann zudem in der wortreichen Deipnosophistik durchaus Spuren einer horazischen Programmatik aufdecken, die ästhetische und ethische Werte kombiniert: So ist es sicher kein Zufall, dass bestimmte Delikatessen gerade nicht aufgrund ihrer Kostspieligkeit oder Exotik, sondern aufgrund ihrer Zuträglichkeit (V21: *salubris*) und ihrer Angemessenheit (*decorum*, V26: *decet*) als „die besten ihrer Art“ bewertet werden. Als maßgeblich erachtet werden damit gesundheitliche, moralische und geschmackliche Qualitäten.

Exemplarisch auf den Punkt gebracht scheint diese Wertsetzung in einem allgemeinen Statement, das ausgerechnet zwischen zwei sprichwörtlichen Spitzenprodukten – nämlich den Fischen und dem Eber⁸³ – eingeführt wird und deren unstrittiges Prestige in frappierender Weise relativiert (*sat.* 2,4,35–39):

*Nec sibi cenarum quivis temere arroget artem,
non prius exacta tenui ratione saporum.
nec satis est cara piscis averrere mensa
ignarum, quibus est ius aptius et quibus assis
languidus in cubitum iam se conviva reponet.*

„Niemand spreche sich die Kunst des Gastmahls leichtfertig zu, der nicht die feine Lehre vom Geschmack genau studiert hat! Was nützt es dir, den teuren Tisch des Fischhändlers wahllos leerzukaufen, wenn du nicht weißt, zu welchen besser die Soße passt, welche gebraten den bereits gesättigten Gast noch zum Tafeln zurückbringen können.“

In dem Textausschnitt sind gleich mehrere kallimacheische Termini (*ars – tenui ratione – sapor – ignarus*) in einem regelrechten Wortcluster komprimiert. Unter diese stilisti-

⁸¹ CLASSEN 336 verweist auf die typisch epische Frage nach der Herkunft (V1 und V10) und das programmatische *canam* (V11) in Anlehnung an die epische Praxis des Musenanrufs.

⁸² HANS DOHM, *Magiros*; JOHN C. B. LOWE, „Cooks in Plautus“; WILKINS 52–102 und 369–421

⁸³ Zu Fischen STEIN-HÖLKESKAMP, *Das römische Gastmahl*, 190–196; zum Eber STEIN-HÖLKESKAMP, *Das römische Gastmahl*, 184–185.

schen Maximen sind aber zu gleichem Anteil auch ethische Leitprinzipien der Horazsatiren gemischt (*nec satis est – cara mensa – ius aptius*). Bemerkenswert ist hierbei die unerwartete Reformulierung des satirischen Maßprinzips, wie es der Horazleser aus dem ersten Satirenbuch kennt: Dort wurde dem menschlichen Begehren (und dem Umfang der zugehörigen Satiren) programmatisch eine Grenze gesetzt. Nun fügt der Kochexperte ergänzend und präzisierend hinzu, dass selbst heillos überteuerte Fischdelikatessen noch „nicht genug“ seien, sofern sie nicht mit echter Kunstkenntnis ausgewählt und serviert würden.

Mit der erstmaligen Erwähnung der Soße (*ius*), deren Rezept dann kurz vor dem Vortragende eingehend erläutert wird (V63–69), setzt der Sprecher zusätzlich eine ebenso pikante wie doppeldeutige Note: Ähnlich wie in den Paetusbriefen bleibt es dem Leser freigestellt, ob er *ius* nur eindimensional als Geschmacksverstärker der aufgetragenen Fische oder darüber hinaus auch als ‚angemessene Regel‘ bzw. ‚Rechtsetzung‘ der satirischen (Koch)kunst verstehen will.

So eng nun aber in diesem Passus Koch und Dichter, Delikatessen und Satiren sowie Gast/ Gourmet und Leser zur Deckung zu kommen scheinen, gehen Kochkunst und Satirendichtung doch andererseits nicht ineinander auf: Sind doch bereits die im Fett gebratenen Fische kaum als Zeichenträger für eine kallimacheische Poetik geeignet, deren besondere Qualität in der grazilen Leichtigkeit liegt. Dieser Eindruck verstärkt sich in den folgenden Versen: Nicht nur, dass die delikat zubereiteten Fische einen bereits gesättigten Gast zum weiteren, exzessiven Speisegenuss und damit zur Überschreitung des gesunden und natürlichen Maßes verleiten sollen. Endgültig ins Gegenteil verkehrt wird das Primat der stilistischen Feinheit und vernünftigen Selbstbeschränkung in dem Moment, wenn der Eber aufgetragen wird, der mit seiner enormen Größe und seinem Gewicht buchstäblich die runden Speiseplatten biegt.

Die direkte Gegenüberstellung der feinen Geschmackslehre (V36) und des eichelgemästeten Ebers (V39) macht somit in aller Anschaulichkeit deutlich, dass die Rezepte trotz aller Affinitäten dann doch wiederum nicht – oder zumindest nicht nur – nach den Prinzipien des richtigen Maß (*mediocritas*) und der kallimacheischen Poetik ausgewählt sind, sondern eigenen Regeln gehorchen: Auffällig sind regelmäßig wiederkehrende Oppositionen wie salzig (V74) und süß (V16 und 64), leicht / zart (V20) und schwer/ fett (V42 und 65), kräftig (V24) und mild (V26), schlicht/ billig (V28) und luxuriös/ teuer (V31, 37 und 87), einheimisch und exotisch (V24–34). Indem die präsentierten Rezepte auf eine größtmögliche Variation und pikante Mischung von Gegensätzen zielen, können sie selbst einen Tischgast und Leser, der eigentlich längst genug hat, durch immer neue raffinierte Anreize zur Fortsetzung des Mahls und der Satirenlektüre animieren.

Alle Versuche, die Stimme des Satirikers eindeutig zu fassen oder ihn sogar sicher mit einer der Figuren zu identifizieren, scheinen damit fraglich: Dass Horaz in der Tat eine höchst raffinierte Maskerade inszeniert und sich dabei dem Leser allenfalls kurzzeitig und andeutungsweise zu erkennen gibt, macht auch der letztlich uneingelöste Wunsch des imaginierten Zuhörers nach einer persönlichen Bekanntschaft mit dem Meisterkoch deutlich. Ringkompositorisch ruft damit der Zuhörer nochmals die Anonymität und verschleierte Herkunft dieses eloquenten Kochkünstlers in Erinnerung. Indem er dabei Catus ausdrücklich als einen vermittelnden „Übersetzer“ (V91: *interpres*) bezeichnet, appelliert er indirekt auch an die gesteigerte Aufmerksamkeit eines skupulösen Lesers.

Denn ein idealer Rezipient der Horazsatiren wird nicht nur wie der leichtgläubige Catus die verbale Bewirtung unhinterfragt genießen. Vielmehr wird er all seine literarische Kompetenz und Findigkeit zur satirischen Aufdeckung der ebenso subtilen wie vielschichtigen Speisesemantik einsetzen. Womöglich wird der Leser im Zuge seines Enttarnungsverfahrens dann doch auch hinter der Maske des anonymen Kochs immerhin partiell und punktuell den Satiriker selbst entdecken, der ja in letzter Instanz für den kulinarisch-poetischen Wortschmaus verantwortlich zeichnet.

4. Fazit

Ausgangspunkt meiner Untersuchung war die Überlegung, dass im römischen Tafelluxus wiederkehrende Diskurse (wie die von mir verhandelten philosophischen Konzepte, sozialen Verhaltensmuster und ästhetischen Wirkungsmechanismen) auszumachen sind und sich demzufolge bestimmte Speisen als komplexe Zeichen der sozialen Distinktion, der philosophischen Lebensform und der literarischen Tradition deuten lassen.

Die beiden Textanalysen haben diese Erwartungen zwar teils bestätigt – so bei den wiederkehrenden epikureischen Färbungen, dem Innovationsanspruch der Kochkunst oder bei den geradezu topisch gewordenen Speisen (wie Soßen und Äpfeln). Zugleich wurde aber auch der ebenso flexible wie kreative Umgang mit diesen Stereotypen des Tafelluxus deutlich, die je nach dem aktuellen Bedürfnis bestätigend oder kontrastiv ausgespielt, gedehnt und neu definiert werden können. Delikatessen und Luxusgüter scheinen sich demnach weder auf einen klar festgelegten, kultur-, epochen- und gattungsübergreifenden Kanon noch auf eine bestimmte literarische Funktion reduzieren zu lassen, sondern befinden sich vielmehr im stetigen Wandel.

So war in beiden Beispielen ein explizites oder implizites Statement, nach dem das materielle und gesellschaftliche Prestige kulinarischer Luxusgüter grundsätzlich den Idealen der Philosophie und Ethik nachzuordnen seien, zu diversifizieren: Im letzten Pae-tusbrief spielten neben der konsequenten Abstimmung brieflicher und konvivialer Ideale die Situationsbindung und der Adressatenbezug eine zentrale Rolle. Bei Horaz war dagegen eine enge Verflechtung von hellenistischen Stilidealen und ethischen Leitprinzipien festzustellen. Die satirische Kritik an einer fälschlichen Gleichsetzung der Kochrezepte mit philosophischen Lehren wurde durch die gleichzeitige poetologische Aufwertung der kulinarischen Köstlichkeiten ausbalanciert und konterkariert.

Methodisch möchte ich daher für eine konsequente Diversifikation des Themas ‚Tafelluxus‘ plädieren. So sind bei einer Auswertung der vielfältigen, zum Teil auch widersprüchlichen literarischen Stimmen stets die Diskursfelder mitzubedenken, in denen die jeweiligen Texte stehen. Exemplarisch habe ich mich in meinem Beitrag auf die Einflüsse des sozialen und politischen Zeithintergrunds, der Gattungszugehörigkeit, des literarischen und philosophischen Anspruchs und auf die Interessen des adressierten Zielpublikums konzentriert. Erst auf der Basis einer konsequent kontextgebundenen Textinterpretation kann das volle semantische Spektrum der kulinarischen und literarischen Delikatessen ermittelt werden.

Bibliographie

- BERG, DEENA, „The Mystery Gourmet of Horace’s *Satires* 2“, in: *CJ* 91 (1996) 141–151.
- BRAUND, DAVID/WILKINS, JOHN (eds.), *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter 2000.
- BRAUND, SUSANNA M., *The Roman Satirists and their Masks*, Bristol 1999.
- CLASSEN, C. JOACHIM, „Horace – A Cook?“, in: *CQ* 28 (1978) 333–348.
- CORBETT, PHILIP B., *The Scurra*, Scottish Classical Studies 2, Edinburgh 1986.
- D’ARMS, JOHN H., „Control, Companionship, and *clientela*. Some Social Functions of the Roman Communal Meal“, in: *Echos du monde classique* 28 (1984) 327–348.
- DALBY, ANDREW, *Empire of Pleasures. Luxury and Indulgence in the Roman World*, London u.a. 2000.
- DAMON, CYNTHIA, *The Mask of the Parasite. A Pathology of Roman Patronage*, Ann Arbor 1997.
- DAVIDSON, JAMES N., *Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen*, Berlin 1999.
- DELIGNON, BÉNÉDICTE, *Les Satires d’ Horace et la comédie Gréco-latine. Une poétique de l’ambiguïté*, Louvain/Paris/Dudley 2006.
- DEMMEL, MEINOLF, *Cicero und Paetus (ad fam. IX 15–26)*, Diss. Köln 1962.
- DOHM, HANS, *Ageiros. Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie*, (Zetemata 32), München 1964.
- DUBOURDIEU, ANNE, „A chaque âge ses plaisirs?“, in: PERRINE GALAND-HALLYN/CARLOS LÉVY/WIM VERBAAL (eds.), *Le Plaisir dans l’Antiquité et à la Renaissance*, Turnhout 2008, 363–376.
- EDMONDS, LOWELL, „The Latin Invitation-poem. What is it? Where did it come from?“, in: *AJP* 103 (1982) 184–188.
- EGELHAAF-GAISER, ULRIKE, *Literarische Delikatessen. Konviviale Inszenierungen und Kommunikationsformen von Cicero bis Athenaios*, Habilitationsschrift Gießen 2005.
- FÄRBER, HANS/SCHÖNE, WILHELM (eds.), *Horaz. Sämtliche Werke. Lateinisch und deutsch*, München/Zürich 1985.
- GOWERS, EMILY, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, Oxford 1993.
- GRIFFIN, JASPER, *Latin Poets and Roman Life*, London 1985.
- GRIFFIN, MIRIAM T., „Philosophical Badinage in Cicero’s Letters to his Friends“, in: JONATHAN G. F. POWELL (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford 1999, 325–346.
- HILTBRUNNER, OTTO, „Einladung zum epikureischen Freundesmahl (Thema mit Variationen)“, in: RUDOLF HANSLIK/ALBIN LESKY/HANS SCHWABL (eds.), *Antidosis. Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag*, WS Beitr. V, Wien 1972, 168–182.
- HUTCHINSON, GREGORY O., *Cicero’s Correspondence. A Literary Study*, Oxford 1998.
- KÄPPEL, LUTZ, „The Philosophical Banquet in Greek Literature“ in diesem Band, 1515–1523.
- KASTEN, HELMNUT (ed.), *Marcus Tullius Cicero An seine Freunde. Lateinisch und deutsch*, München/Zürich: Artemis 1989.
- LEACH, ELEANOR WINSOR, „Ciceronian ‘Bi-Marcus’. Correspondence with M. Terentius Varro and L. Papirius Paetus in 46 B.C.E.“, in: *Transactions of the American Philological Association* 129 (1999) 133–179.
- LOWE, JOHN C. B., „Cooks in Plautus“, in: *Classical Antiquity* 4 (1985) 72–102.
- MACMULLEN, RAMSAY, „Hellenizing the Romans (2nd Century B.C.)“, in: *Historia* 40 (1991) 419–438.
- MCNEILL, RANDALL L. B., *Horace. Image, Identity, and Audience*, Baltimore/London 2001.
- MUECKE, FRANCES, *Horace Satires II*, Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Warminster 1993.
- MÜLLER, WOLFGANG G., „Der Brief“, in: KLAUS WEISSENBERGER (ed.), *Prosa ohne Erzählen. Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*. Tübingen 1985, 67–87.
- ROMERI, LUCIANA, „The λογόδειπνον. Athenaeus between Banquet and Anti-Banquet“, in: DAVID BRAUND/JOHN WILKINS (eds.), *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, 256–271.
- RUDD, NIALL, *The Satires of Horace*, Cambridge 1966.
- RÜHL, MEIKE, *Ciceros Korrespondenz als Medium literarischen und gesellschaftlichen Handelns*, Habilitationsschrift Göttingen 2009.

- RÜPKE, JÖRG, „Kommensalität und Gesellschaftsstruktur. Tafelfreu(n)de im alten Rom“, *Saeculum* 49 (1998) 193–215.
- SCHLEGEL, CATHERINE, *Satire and the Threat of Speech. Horqace's Satires, Book 1*, Madison, Wisconsin 2005.
- SCHMID, IRMTRAUD, „Was ist ein Brief? Zur Begriffsbestimmung des Terminus ‚Brief‘ als Bezeichnung einer quellenkundlichen Gattung“, in: WINFRIED WOESLER (ed.). *Editio. Internationales Jahrbuch für Editions-wissenschaft Bd. 2*. Berlin; Boston 1988, 1–7.
- SHACKLETON BAILEY, DAVID ROY, *Cicero. Epistulae ad familiares*, 2 Bde., Text und Komm., Cambridge u.a. 1977.
- (ed.), *Q. Horati Flacci opera*, Stuttgart 1985.
- (ed.), *M. Tulli Ciceronis epistulae ad familiares libri I–XVI*, Stuttgart 1988.
- STEIN-HÖLKESKAMP, ELKE, „Ciceronische *convivia*. Der rastlose Republikaner und die zügellosen Zecher“, in: *Hermes* 129 (2001) 362–365.
- „Culinarische Codes. Das ideale Bankett bei Plinius d. Jüngeren und seinen Zeitgenossen“, in: *Klio* 84 (2002) 465–490.
- *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München 2005.
- „*Tempestiva convivia* – das Gastmahl und die Ordnung der Zeit“, in: KONRAD VÖSSING (Hrsg.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften*, Stuttgart 2008, 143–155.
- TIETZ, WERNER, *Dilectus ciborum. Essen im Diskurs der römischen Antike*, Hypomnemata 193, Göttingen 2013.
- TURPIN, WILLIAM, „The Epicurean Parasite. Horace Satires 1,1–3“, in: *Ramus* 27.2 (1998) 127–140.
- VISCHER, RÜDIGER, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965.
- VÖSSING, KONRAD, *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, BzA 193, München; Leipzig 2004.
- WAGNER-HASEL, BEATE, „Verschwendung und Politik in Rom. Überlegungen zur politischen Semantik des Luxuskonsums in der späten Republik und frühen Kaiserzeit“, in: *Historische Anthropologie* 10 (2002), 325–353.
- WHITE, PETER, *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010.
- WILKINS, JOHN, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000.
- WILKINS, JOHN M./HILL, SHAUN, *Food in the Ancient World*, Malden, Mass. U.a. 2006.
- ZANKER, PAUL, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987.

The Philosophical Banquet in Greek Literature

Lutz Käppel

Abriss

Der kurze Abriss widmet sich dem Philosophischen Bankett als einem literarischen Genre, das seinen Ausgangspunkt von Platons Symposion nimmt. Dieses Werk, zwischen 384 und 378 v. Chr. verfasst, schildert einen Bericht aus dem Jahre 400 v. Chr. von einer Siegesfeier für einen Tragödiensieg des Dichters Agathon aus dem Jahr 416 v. Chr. Aus diesem Anlass werden Reden über den Eros gehalten, die schließlich – quasi in einem Transfer von äußerer Form und geistigem Inhalt – in Platons Lehre vom Eros als der treibenden philosophischen Kraft münden. Tief in den Traditionen des archaischen Symposions wurzelnd, hat Platon hier gleichwohl ein eigenes (neues) philosophisch-literarisches Genre geschaffen, das eine Reihe literarischer Werke eröffnet, die im folgenden besprochen werden: Xenophons Symposion, Aristoteles' Werke über das Symposion, Plutarchs Symposion der Sieben Weisen, sowie sie sog. *Quaestiones Convivales*. Lukians Symposion und das Symposion des Kaisers Julian gehören ebenfalls dazu. Athenaios' *Deipnosophistai* bilden dann den Endpunkt der hier besprochenen Reihe, die in der lateinischen Literatur überraschenderweise keine Entsprechung hat.

1. Introductory remarks

The first point that has to be made clear is that the term 'philosophical banquet' is by no means meant as a term for a real social institution. There is no historical evidence that Greek Philosophy of the classical or later periods was actually a matter of more or less wild drinking parties. The philosophical banquet is – as it is widely accepted among scholars – a literary invention by one specific author in one specific work, which is Plato's *Symposium*. From there on a literary tradition has developed, that is commonly called *Symptoticá*, *symposium-literature*.

For this reason I will start my discussion with Plato's *Symposium*: its social, cultural, religious and literary background on the one hand and the specific design of this philosophical dialogue as a philosophical banquet on the other.

From there I will turn to follow briefly the direct tradition of (literary) philosophical banquets from Xenophon's *Symposium* via Aristotle's to other Peripatetic's *Symposia* and to Plutarch's *Dinner of the Seven Wise Men* and 9 Books of *Table Talks*.

After this short survey of the most substantial examples of the literary tradition of philosophical banquets I will try to give a rough description of the main features of the works belonging to this tradition. Finally I will turn to less serious works picking up the

concept of “Table Talk” as a literary structure, introducing Athenaios’ *Deipnosophistai* and some examples in Latin literature.

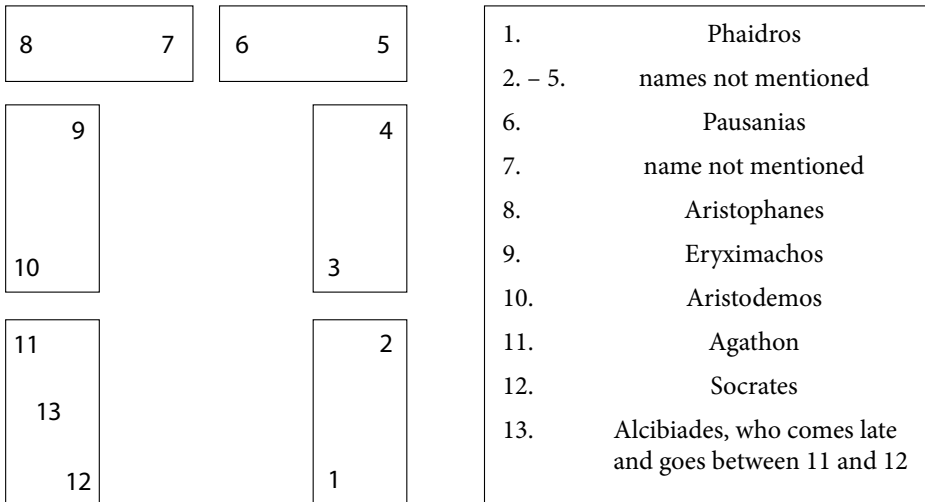
2. Plato’s *Symposium*

Plato chose as a setting of his dialogue on Eros (“Love”), which was composed between 384 and 379 B.C., the celebration of a victory in the contest of tragedies at the Lenaia in Athens, won by the tragic poet Agathon in the year 416 B.C. The dialogue takes place at the private party in the house of Agathon on the day after the official public celebration of the victors. The speeches that were held are given in direct speech, but the whole action is embedded in a narrative frame. A certain Apollodoros reports to some friends what he had heard from Aristodemos, who was a participant of the legendary party at Agathon’s house a long time ago (“when we – Apollodoros and his friends – were still children”), so the symposium took place some 20 years ago. Thus we have three chronological layers: The date of composition: 384 to 379 B.C., the date of the narrative frame: around 400 B.C., and the date of the celebration party: 416 B.C.

To the contents: Aristodemos meets Socrates, who is on his way to Agathons party. Socrates persuades Aristodemos to join him and they move on. But then Socrates starts thinking and stays behind, so that Aristodemos arrives alone. He is welcomed and the party starts with a common dinner. After the meal Socrates arrives, when the party is just about to start the symposium proper, i. e. the common drinking of wine. The guests lie down on *klínai* that are arranged in a horseshoe-shaped manner.

The order runs anti-clockwise from the right to the left. Each *klíne* is occupied by two persons. The participants are Phaidros, who is also present in other Platonic dialogues, Pausanias, Eryximachos, a physician, Aristophanes, the famous comic poet, Agathon himself, the tragic poet, and Socrates. In the end Alcibiades, the politician and lover of Socrates, joins the party.

The arrangement can be shown by the following scheme:



(Agathon wants to change places with Alcibiades, but goes to the right end of the row eventually: see Plat. *Symp.* 213a–b and 222d–223b).

When the symposium is about to start, it becomes clear to the reader, that the event that is about to take place is not just an informal party, but follows the pattern of the archaic ritual of the symposium that is common in Greek poleis since the 7th century B.C. It was the social platform on which groups of *hetairoi*, aristocratic clubs, met and communicated in a highly ritualized manner.¹

The first part of the traditional symposium consisted of common eating, including desert, the second part of common drinking of wine. The *symposiarchos*, the banquet master, is in charge of performing the rituals. First there were three libations: one to Zeus and the Olympian gods, one to the heroes and one to Zeus Soter, accompanied by a *paian*, a health song, and a prayer. The banquet master decides, which mixture of wine and water shall be used, and the symposiasts gather around the *krater*, the mixing bowl, drink, have musical entertainment, *hetairai* are admitted, games like *kottabos*, a kind of bowling with wine, are played.

But there are also conversations. As the symposiasts share the wine, they also share their opinions: on political issues, on important questions of life, especially love, on the food and wine they are consuming, even on poetry. It is also possible, that the *symposiasts* themselves deliver poetry, sometimes one after the other. The lyric poems of Alcaeus from Lesbos, but also elegies and iambuses of Archilochos, Mimnermos and Theognis seem to have had their “Sitz im Leben” in this part of the symposium between the 7th and 5th century B.C.²

So Plato has obviously used this aristocratic institution as a structure of his dialogue on Eros.³ The only difference is that the participants are not delivering poetic contributions, but everyone is making a speech, praising the god Eros. The different speakers praise the god in very different ways.⁴ At last Socrates is making his speech by reporting a speech he once heard from the priestess Diotima. It would lead too far here to give an interpretation of the meaning of this setting for Plato’s philosophical discourse on Eros. So I mention just some features that seem to be relevant for the dialogue and the following tradition.

1. Eating and especially the drinking of wine are physical representations of the metaphysical issues discussed: Body and soul are the opposites between which the discussion moves.
2. Eros – Love – is a central issue. The female *hetairai* have been sent away in Plato’s Symposium: they give way for the ideal Platonic love of the soul, which is designed according to homosexual relationships.

¹ For this and the following see e.g. OSWYN MURRAY, *Symptotica*; WILLIAM J. SLATER, *Dining in a Classical Context*; PAULINE SCHMITT PANTEL, *Gastmahl II*; MAREK WECOWSKI, *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*.

² See WOLFGANG RÖSLER, *Dichter und Gruppe*, 33–36.

³ See KENNETH J. DOVER, *Plato, Symposium*, 11.

⁴ For the most recent comprehensive account on the sequence of speeches on Eros and their different (philosophical) approaches to the topic see CHRISTOPH HORN, *Platon, Symposion*.

3. The alcohol seems to foster – or even produce – some kind of divine inspiration. The *symposiasts* are becoming *enthusiastic* in the real sense of the word: The inspiring god (Dionysos) is “in” them. This connection with the upper world becomes a source of higher knowledge – just as the homosexual Eros leads the soul to the eternal models of beauty in the supernatural world of ideas.
4. The setting symbolizes philosophy as a practice of social interaction.
5. There is a hierarchy of the participants. The traditional symposium has the banquet master as the leader, here it is Socrates being the master of philosophy.

Plato composed his symposium as a model of what Eros – and that means: philosophy – is all about: interaction between souls, inspiration, acquisition of true knowledge. This dialogue is one of the master-pieces in Plato’s Oeuvre, and in a way it stands as a bright and a cheerful counterpart beside the *Phaedo*, the dark and gloomy, yet hopeful dialogue on the immortality of the soul, situated right before his death. Both dialogues present Socrates as the master of philosophy among his pupils in two archetypical situations: one at the banquet, one right before his execution. It is clear that both settings – the one of the *Symposium* and the one in the *Phaedo* – were later used as a literary foil for the Eucharist.

So, as I said, in my treatment of the material I want to treat these dialogues as literary constructions. They are definitely not reports of events in real life. Plato fictionalized the philosophical activity of Socrates in his dialogues according to his own philosophical purposes. The outcome is – in the case of the *Symposium* – a literary paradigm that developed its own literary tradition.

3. Xenophon’s *Symposium*

The first author, who picked up the model of the philosophical banquet as a setting of a literary work, was Xenophon.⁵ He wrote a *Symposium*, probably after 365 B.C., that means some 20 years after Plato. This work, philosophically much less ambitious, is constructed closely following Plato’s model. The banquet takes place at a victory celebration party, this time one which Kallias gave for Autolykos, who won in a sports competition in 422 B.C. Also here the drinkers turn to more intellectual topics, *Eros* plays a central role, Socrates is the central figure. But the whole dialogue is much more a narrative of a realistic symposium, with short scenes describing humorous conversations, riddles, question-answer sequences on general questions of life; scholarly competence of some participants is presented (especially in reciting Homer), dancing intermezzi are inserted, etc. Xenophon’s aim seems to be: to present Socrates more as person of flesh and blood, living in contemporary Athens instead of being a fictional figure in a literary philosophical construction, what he was in Plato’s *Symposium*.

⁵ Text: Xenophontis *Opera omnia* rec. EDGAR CARDEW MARCHANT; Tranlations: English: Xenophon: *Symposium*, with intr., transl., and comm. by ANTHONY J. BOWEN; French: Xénophon: *Banquet*, texte établi et trad. par FRANÇOIS OLLIER. German: *Xenophon, Sokratische Denkwürdigkeiten*. Xenophons „Denkwürdigkeiten“ und „Gastmahl“. In Christoph Martin Wielands Übersetzung.; Xenophon: *Das Gastmahl*. Grch.-dt., übers. v. Eckehard Stärk. Commentaries: Xenophon: *Symposium*, with intr., transl., and comm. by BOWEN; BERNHARD HUSS, *Xenophons Symposion*; Bibliography: DONALD R. MORRISON, *Bibliography of editions*.

Also Xenophon seems to have invented the dialogue, which never took place in historical reality.⁶ And it is not only completely fictional as Plato's *Symposium*, it is also modelled after Plato's *Symposium*. The fictional scenery of the symposium, for example, is the (fictional) celebration party at the house of Kallias for a (historical) victory in the pankration of Autolykos at the Panathenaia in the year 422 B.C.⁷ It takes up Agathon's celebration party for his victory at the Lenaia in the contest of tragedies. Also the subtle relationships of the participants are constructed in close analogies: Kallias and Autolykos are *erastes* and *eromenos* in the way as Pausanias and Agathon. The whole structure of Xenophon's dialogue is based on a *periodos logon* – as Plato's *Symposium*. Apart from that there are a lot of direct verbal and thematic parallels.⁸

What Xenophon did in literary terms was that he finally established the philosophical banquet as a literary tradition, if not even a literary genre. Because from now on writing 'Symposia' became a standard exercise in philosophical writing.

4. Aristotle and the Peripatetics

The first indication that the 'Symposium' as a philosophical banquet became a kind of literary genre is that many Peripatetics wrote 'Symposia'. Aristotle's *Symposium*, a dialogue from which only fragments survived, however, seems to have been quite different from Plato's and Xenophon's works. It is not clear if this dialogue is identical with *περὶ μέθης* (*On drunkenness*). The themes that are covered range from the proper settings of symposia, to learned citations from poets, especially Homer, and anecdotes on all sorts of topics (Fragments 100–111 R³/48–50. 666–677 Gigon). Philosophical elements seem to have been completely missing. Although Aristotele's dialogue is so different from Plato's and Xenophon's, it seems to have used the same framework of sympotic literature as these.⁹ The same seems to be true for the other peripatetics: Theophrastos has written a *Symposium* (see Plut. *Non posse suaviter ...*, *Moralia* 1095 e), which may also be identical with *περὶ μέθης* 'On drunkenness' (Diog. Laert V 44), for Aristoxenos we have attested *Συμποτικά* (fr. 122–127 Wehrli²), for Hieronymos of Rhodes again *περὶ μέθης* (fr. 25–28 Wehrli²), also for Chamaileon *περὶ μέθης* (fr. 9–13 Wehrli²).

5. Plutarch

The most instructive examples for the further development of philosophical banquet literature, however, are Plutarch's works belonging to this genre.

The first is *Τῶν ἑπτὰ σοφῶν συμπόσιον*¹⁰ "The dinner of the seven wise men", written between 80 and 90 A.D. An old seer called Diokles reports on a banquet, which had taken place a long time ago, to a certain Nikarchos.¹¹ Periander, the tyrant of Corinth, had in-

⁶ See HUSS, *Xenophons Symposium*, 18–25.

⁷ See HUSS, *Xenophons Symposium*, 18. 69–75.

⁸ See HUSS, *Xenophons Symposium*, 449–453: „Appendix (a): Parallelen zwischen X. *Symposium* and Pl. *Symposium*.“ (66 instances).

⁹ See HELLMUT FLASHAR, *Aristoteles*, 266f.

¹⁰ Plutarch's *Moralia* II, ed. and transl. by FRANK COLE BABBITT, 348–448.

¹¹ For the 'topos' of the complicated transmission see the beginnings of Platon, *Symposium* and Xenophon, *Symposium*.

vited guests to a sanctuary of Aphrodite in Lechaion, the port of Corinth, where he sacrificed to the goddess the first time after the suicide of his mother. The arrival of the guests is reported in a very complicated manner. At last the guests include Thales, Solon, Bias, Chilon, Periander himself, Pittakos, Anacharsis, who are the Seven Wise Men, but also Aesopos, the poet of fables, Melissa, Periander's wife, and other persons participate. Large sections of the conversation cover questions of food – the general tendency in the opinion of the guests is: the simpler the better – and the right measure in drinking wine.¹² Most of the discussions are about different problems (like measuring the height of the pyramids, what Thales manages to do), anecdotes about dolphins helping humans, but also political questions like what kind of democracy is best or philosophical questions proper like what is the nature of the soul in relation to god. When the conversation turns to Homer, the banquet has to be finished, because the night has come.

Plutarch's work is an artificial composition that brings together the famous Seven Wise Men in one banquet. It presents their well-known aphorisms, the anecdotes connected with them, witty stories, some serious philosophy and it arranges the material in one continuous dialogue with a novelistic framing narrative. In this way Plutarch manages to display antiquarian knowledge, philosophical issues, and entertaining stories. The narrative focus is the banquet that keeps the conversations and the participants together in a dense and concise way. Here the banquet is not a structure carrying philosophical meaning as it was in Plato and partly in Xenophon, but a form organizing extremely different kinds of literary material around a narrative and/or dramatic focus.¹³

The same is true for Plutarch's so-called *Table Talks*.¹⁴ They do not portray one single banquet from the beginning to the end, but they present characters discussing 'Problemata', problems,¹⁵ while drinking, one after the other in nine books, about 10 problems each. The first problem, that is discussed, fits the situation. It is: "Whether philosophy is a fitting topic for conversation at a drinking-party."¹⁶ The general tendency of the discussion is rather negative, but eventually at least philological issues are admitted.

Most of the problems discussed refer to drinking-manners, others take up medical questions and problems in the natural sciences (are women colder or warmer than men?), some are antiquarian or historical, some deal with astronomy, music, dancing, but also real philosophical questions appear: What was first: the bird or the egg?¹⁷ What did Plato mean by saying that the god is always engaged in Geometry?¹⁸

Plutarch seems to pick up the tradition of the συμποτικά here. Table Talks with mixed topics, we already find in the peripatetic philosopher Aristoxenos¹⁹, but as this work is lost, we cannot be sure.

¹² See the peripatetic dialogues *On drunkenness* above.

¹³ For a good account of the dialogue see KONRAT ZIEGLER, *Plutarch*, 881–885.

¹⁴ Plutarch's *Moralia* VIII–IX, ed. and transl. by PAUL A. CLEMENT/HERBERT B. HOFFLEIT; EDWIN L. MINAR, JR./FRANCIS HENRY SANDBACH/WILLIAM CLARK HELMBOLD, Cambridge, Mass. 1969 and 1961. – The latest discussion of the *Table Talks* in: FRIEDA KLOTZ/KATERINA OIKONOMOPOULOU, *The Philosopher's Banquet*.

¹⁵ See the Greek title: συμποτικά, cp. ZIEGLER, *Plutarch*, 885–890.

¹⁶ Plutarch, *Moralia* 612E: εἰ δεῖ φιλοσοφεῖν παρά πότον.

¹⁷ Plutarch, *Moralia* 635E (*Quaestiones convivales* II 3).

¹⁸ Plutarch, *Moralia* 718B (*Quaestiones convivales* VIII 2).

¹⁹ FRITZ WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* II, 38–40 (fr. 122–127).

On the whole we can observe that there are a number of *topoi* in the works of the genre of symposium-literature in general, and philosophical banquets in particular. There is always a host, the uninvited guest, the guest who is late, the physician, the guest who drinks too much, the couple of (homosexual) lovers. The themes discussed are either sympotic or antiquarian (Ps. Plutarch in his work *On Music*²⁰ for example, brings together experts of Greek music to discuss the history and the system of Greek music in an encyclopaedic manner) or issues of popular philosophy (like Plutarch's *Table Talks*).

6. Later Examples of 'Philosophical Banquets'

There are also Parodies of the philosophers' banquet. Lucian from Samosata, for example, wrote a "*Symposium* or *Lapithai*"²¹ in the 2nd century A.D., in which the dispute of the participating philosophers ends in a brutal, but funny fist fight. A humorous parody from Late Antiquity is also the Christian *Cena Cypriani*, a burlesk banquet with biblical characters.

But Late Antiquity has also produced representatives of the serious form of the genre: In the fourth century A.D. Julian Apostata wrote a *Symposium* (or. 10) in which the Roman Emperors discuss, who of them is superior to the others.²²

Perhaps the most impressive example of the genre, however, is a work of the late second or early third century A.D.: Athenaeus, a Greek from Naucratis in Egypt, lived at Rome and wrote 15 books of a work called '*Deipnosophistai*' (*Sophists at Dinner* or *Professors of the dinner table*).²³ He pretends to tell a friend about a banquet at a scholar's house where the learned guests brought extracts from poetry for recitation and discussion as their contribution to the banquet. Much of the matter, however, concerns the food provided and eating accessories. One learns about cooks, strange dishes, wines, menue-cards, and countless other matters. Athenaeus was an antiquarian. The whole work, which mentions and quotes about 800 writers and poets and 2,500 works of literature, is a treasure for modern scholars searching for fragments of lost works of ancient Greek literature, but also for ancient readers, I suppose, who wish to indulge in browsing through classical literature they might have read before – or not. Here the focus of the banquet offers the platform for the themes discussed (mostly related to eating or drinking), but it also gives a structure for the disposition of heterogeneous material.

So as a summary of this sequence of philosophical banquets it can be said that 'the philosophical banquet' did not exist in real life in the strict sense, but it served as a literary structure for different purposes. The purposes for using this structure range from genuinely philosophical (as in Plato), ideological (as in Xenophon), to literary (as in Plutarch) or even parody¹ (as in Athenaeus or Lucian). In all cases the structure helps to organize the literary material.

²⁰ Plutarch's *Moralia* XIV, ed. and transl. by BENEDICT EINARSON/PHILLIP H. DE LACY, Cambridge, Mass. 1967, 343–455.

²¹ Lucian I, ed. and transl. by AUSTIN MORRIS HARMON, Cambridge, Mass. 1927.

²² L'empereur Julien, *Oeuvres complètes*, Tome II, 2, texte établi et traduit par CHRISTIAN LACOMBRADÉ, Paris 2003, 32–71: Συμπόσιον ἢ Κρόνια.

²³ Athenaeus, *Deipnosophistae*, ed. GEORG KAIBEL, 3 vols, Leipzig 1887–1890; latest translation: Athenaeus, *The Learned Banquets*, ed. and transl. by S. DOUGLAS OLSON, 8 vols., Cambridge, Mass. 2006–2012; latest account of the *Deipnosophistai*: CHRISTIAN JACOB, *The Web of Athenaeus*.

Also in Roman literature *convivia* in general are quite common (Macrobius and Petronius), but philosophical *convivia* in a specific sense are not attested at all. Also Cicero and Seneca do not use them as settings for their philosophical works. So again the philosophical banquet is not an institution of (Roman) real life, not even as a literary construction. Yet the question may be asked, if – as soon as the literary form was established – practices of philosophical banqueting on what intellectual levels ever in real life might have developed imitating the great literary models.

There are no good examples for that, only some sarcastic remarks here and there, that might be a hint at pseudo-philosophical behavior in real-life symposia, but it would be strange if the thousands of banqueting houses that were excavated by the archeologists throughout the Greek and Roman world would not have served only for excessive drinking, but also – every now and then – for some thoughtful discussions of the really important things in life.

Bibliography

- ARISTOTELES: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 20/I. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*, übers. und erl. von HELLMUT FLASHAR/UWE DUBIELZIG/BARBARA BREITENBERGER, Darmstadt 2006.
- ATHENAEUS: *Deipnosophistae*, ed. G. KAIBEL, 3 vols., Leipzig 1887–1890.
- ATHENAEUS: *The Learned Banqueters*, ed. and transl. by S. DOUGLAS OLSON, 8 vols., Cambridge, Mass. 2006–2012.
- DOVER, KENNETH J., *The date of Plato's Symposium*, *Phronesis* 10 (1965) 2–20.
- Plato, *Symposium*, Cambridge, UK 1980.
- ERLER, MICHAEL, *Platon, Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2, Basel 2007.
- FLASHAR, HELLMUT, *Aristoteles, Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, Basel ²2004, 169–492.
- GÖRGEMANN, HERWIG, *Symposion-Literatur*, in: *DNP* 11 (2001) 1138–1141.
- HORN, CHRISTOPH (ed.), *Platon, Symposion*, Berlin 2012.
- HUNTER, RICHARD, *Plato's Symposium*, Oxford-New York 2004.
- HUSS, BERNHARD, *Xenophons Symposium. Ein Kommentar*, Beiträge zur Altertumskunde Bd. 25, Stuttgart 1999.
- JACOB, CHRISTIAN, *The Web of Athenaeus*, Cambridge, Mass. 2013.
- JULIAN: L'Empereur Julien, *Oeuvres Complètes*, Tome II 2, Paris 2003, 32–71 (Symposion).
- KLOTZ, FRIEDA/OIKONOMOPOULOU, KATERINA (eds.), *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, Oxford 2011.
- KÖNIG, JASON, *Saints and symposiasts: the literature of food and the symposium in Graeco-Roman and early Christian culture*, Cambridge, UK 2012.
- LUKIAN: *Symposion*, grch.-dt., übersetzt und herausgegeben von JULA WILDBERGER, Stuttgart 2005.
- MORRISON, DONALD R., *Bibliography of editions, translations, and commentaries on Xenophon's Socratic writings 1600 – present*, Pittsburgh, Pa, 1988.
- MURRAY, OSWYN (ed.), *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990.
- PELLIZER, EZIO, *Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment*, in: OSWYN MURRAY (ed.), *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990, 177–184.
- PLATON: *Symposion*, grch.-dt. übersetzt und herausgegeben von THOMAS PAULSEN / RUDOLF REHN, Stuttgart 2006.
- PLUTARCH: *Moralia*, 16 vols., Cambridge, Mass. 1927–2004.
- RÖSLER, WOLFGANG, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

- SCHMITT PANTEL, PAULINE, *La cité au banquet grec, Histoire des repas publics dans les cités grecques, ed. augmentée*, Paris 2011.
- *Gastmahl II*, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 4, Stuttgart 1998, 798–803.
- SLATER, WILLIAM J. (ed.): *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, Mich. 1991.
- WECOWSKI, MAREK, *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*, Oxford 2014.
- WEHRLI, FRITZ, *Die Schule des Aristoteles*, Heft I–X, Suppl. I–II, Basel-Stuttgart, 2. Aufl. 1967–1969, 1974.
- WIMMER, FRIEDRICH (ed.), *Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*, Tom. 3: *Fragmenta continens ...*, Leipzig 1862.
- XENOPHON: *Xenophontis Opera omnia* rec. EDGAR CARDEW MARCHANT, Tom. 2, Oxford 1900.
- XENOPHON: *Die sokratischen Schriften*, übertr. von ERNST BUX, Stuttgart 1956.
- XÉNOPHON: *Banquet*, texte établi. et trad. par F. OLLIER, Paris 1961.
- XENOPHON: *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, tr. by EDGAR CARDEW MARCHANT/OTIS JOHNSON TODD (Loeb Classical Library Vol. 4): Cambridge, Mass. 1968.
- XENOPHON: *Das Gastmahl*. Grch.-dt., übers. v. ECKEHARD STÄRK, Stuttgart 1986.
- XENOPHON: *Symposium*, with intr., transl., and comm. by ANTHONY J. BOWEN, Warminster 1998.
- XENOPHON: *Xenophon Sokratische Denkwürdigkeiten. Xenophons „Denkwürdigkeiten“ und „Gastmahl“*. In *Christoph Martin Wielands Übersetzung mit seinen Erläuterungen und seinem „Versuch über das xenophontische Gastmahl“*. Eingeleitet mit einem Essay von Jan Philipp Reemtsma. Editorischer Anhang und Textredaktion von HANS RADSPIELER, Frankfurt/Main 1998.
- ZIEGLER, KONRAT, *Plutarch*, in: *RE XXI*,1 (1951) 636–962.

Römische Priestermähler

Jörg Rüpke

Abstract

The lavishness of banquets of public Roman priests was a topos in Latin literature of the early imperial period. This chapter analyses two different descriptions of such meals. The one is a poem of the Augustan poet Horace, probably addressed to a newly inaugurated augur. The other is a quotation from the first century B.C. protocols of the pontiffs, preserved in a late ancient text, listing the composition of an inauguration meal of a flamen in many details. The analysis asks about a discourse of competition between priests and priesthoods, the different rank and status of whom were hardly visible in public.

1. Problemstellung

„Eine Million Sesterzen kosteten die Amtsantrittsmähler selbst sparsamste Männer. Wenn das für den Bauch gemacht wird, ist es schändlich. Wenn für ein Ehrenamt, entgeht es dem Tadel: Denn das ist kein Luxus, sondern ritueller Aufwand“ (*inpensa sollemnis*; Sen. Epist. 95,41). Mit dieser Einschätzung tritt Seneca all jenen unter uns entgegen, die sich wundern, dass unter den hier behandelten „sakralen Mählern“ auch die gemeinsamen Mahlzeiten von Priestern behandelt werden – essen müsste ja schließlich jeder. Auffällig waren die priesterlichen Mähler schon den Zeitgenossen. Quer durch die antike Literatur, von Briefen Ciceros über Horazische Gedichte, von Apuleius' Eselsroman bis zur polemischen Bemerkung in Tertullians Apologie, von Varros Buch über die Landwirtschaft bis zur spätantiken Theologie und Gelehrsamkeit der „Saturnalien“ des Macrobius finden sich Anspielungen auf die *cenae pontificales*, *augurales*, *sacerdotales* und insbesondere *saliares*¹. Immer wieder dienten sie als Metaphern des höchsten Tafel-luxus. Das macht sie uns auffällig.

Betrachtet man nur die kurzen Hinweisen, könnte man das Phänomen schnell abtun: Zweifellos gehörten die Mitglieder der hier angesprochenen „öffentlichen“ Priesterschaften der höchsten Schicht, der Nobilität beziehungsweise später dem senatorischen Stand an.² Sozialneid wäre eine einfache Erklärung, demonstrativer Überfluss in einer Gesellschaft, in der die meisten Mitglieder auf Subsistenzniveau leben, und das heißt vielfach: früh sterben, könnte dann für die andere Seite unterstellt werden. Aber Luxusgesetze waren seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. gerade, was potlach-artiges Essen angeht,

¹ Varro, *rust.* 3,6,6, zit. bei Macr. *Sat.* 3,13,1; Cic. *Att.* 5,9,1; Hor. *carm.* 1,37,2–4; Plin. *nat.* 21,11; Fest. 439 L; Apul. *met.* 4,22,2,; 9,22,3; Tert. *Apol.* 39,5 u.ö.

² Zur Prosopographie: JÖRG RÜPKE, *Fasti sacerdotum*.

aufmerksam: Das priesterliche Tafeln muss – gerade darauf macht ja Seneca aufmerksam – in eine andere Klasse gefallen sein. Der interessanteste Befund ist nun der, dass es zum Teil die Priester selbst sind, die über ihre Mahlzeiten reden – und zwar nicht nur über Entschuldigungsgründe vorher und Magen-Darm-Beschwerden hinterher, wie wir es von Cicero her kennen.³ Das überhaupt längste Zitat aus den *commentarii pontificum*, dem vom Pontifex maximus geführten Protokoll, beschäftigt sich mit einem Priester-mahl, und diesem soll auch meine Hauptaufmerksamkeit gelten. Um den Text aber in seinen Eigenheiten würdigen zu können, sei zunächst ein anderer Text vorgestellt, der sich ebenfalls mit der Situation des Amtsantritts eines *sacerdos publicus* beschäftigt, allerdings nicht aus der Sicht der Kollegen nach dem Amtantritt, sondern der von Freunden unmittelbar vor dem Amtsantritt. In der Kontrastierung beider Texte möchte ich jene Zuspitzungen gewinnen, die es erlauben, abschließend über Einordnung solcher Mähler in das religiöse Handlungsgefüge nachzudenken.

2. Ein Toast für den Augurn: Hor. *carm.* 3,19⁴

- Quantum distet ab Inacho*
Codrus pro patria non timidus mori,
narras et genus Aeaci
et pugnata sacro bella sub Ilio –
5 *quo Chium pretio cadum*
mercemur, quis aquam temperet ignibus,
quo praebente domum et quot
Paelignis caream frigoribus, taces.
da Lunae propere novae,
10 *da Noctis mediae, da, puer, auguris*
Murenae – tribus aut novem
miscentur cyathis pocula commodis.
qui Musas amat imparis,
ternos ter cyathos attonitus petet
15 *vates. tris prohibet supra*
rixarum metuens tangere Gratia
nudis iuncta sororibus –
insanire iuvat. cur Berecynthiae
cessant flamina tibiae?
20 *cur pendet tacita fistula cum lyra?*
parentis ego dexteras
odi: sparge rosas. audiat invidus
dementem strepitum Lycus
et vicina seni non habilis Lyco:
25 *spissa te nitidum coma,*
puro te similem, Telephe, Vespero
tempestiva petit Rhode.
me lentus Glycerae torret amor meae.

³ Cic. *fam.* 7,26,2 (Durchfall); *Att.* 12,15,1; 13,2.

⁴ Das Folgende beruht auf meiner Analyse in JÖRG RÜPKE, „Quantum distet ab Inacho“ und entwickelt diese weiter.

„Wie weit von Inachus

Codrus entfernt ist, der sich nicht fürchtete, für seine Heimat zu sterben,
erzählst Du – und vom Geschlecht des Aiakus

wie von den Kriegen, die man am Fuß des hochheiligen Trojas gekämpft hat –
um welchen Preis einen Krug Chier

wir kaufen, wer Wasser auf Temperatur bringt im Feuer,
wer sein Haus bietet und zu welcher Stunde,

damit ich der pälignischen Kälte entkomme, verschweigst Du.

Schenk rasch ein für den Mond, den neuen,

schenk ein für die NACHT in ihrer MITTE, schenk ein, Bursche, für den AUGURN

MURENA. Entweder drei oder neun Kellen

kommen in Becher, und zwar tüchtige.

Der die ungradzahligen Musen liebt,

dreimal drei Kellen wird als GETROFFEN er fordern,

der Dichter. Mehr als drei anzurühren

verbietet in Furcht vor Streit die Grazie,

verbunden mit ihren nackten Schwestern -

gerast werden soll heute! Warum ruht

das Blasen der berekyntischen Flöte,

warum hängt noch die Schalmei neben der Leier, die ebenfalls stumm ist?

Ich, ich hasse

sparsame Hände: Streu' Rosen! Es mögen hören

den wahnsinnigen Lärm der Lycus, er voller Neid,

und die Nachbarin, die zu dem Greis nicht passt, der Lycus schon ist:

Dich im Glanz Deines dichten Haares,

Dich, Telephus, der Du gleichst dem klaren Abendstern,

begehrt die zu Dir im Alter passt, die Rhode.

Mich dörrt die sich hinziehende Liebe zu Glycera, der meinen.“

Der Text weist eine Reihe von Problemen auf, die hier nicht erneut thematisiert werden sollen.⁵ Die Rahmensituation wird in der zweiten Hälfte ab Zeile 15 und zumal am Ende klar: Das unerfüllte, weil auf zwei abwesende Frauen (Z. 27 f.) gerichtete Begehren motiviert die Anwesenden zu heftigem Trinken. Das Fest soll toben. Was an Instrumenten nur da ist, soll erklingen, angefangen mit jener oboenähnlichen Flöte, die die asiatischen Priester der Kybele bei ihren wilden Umzügen spielen: insgesamt eine Mischung, die mit „Zigeunergeigen, Saxophon und Gitarre“ wiederzugeben wäre, wollte man vergleichbare Assoziationen wecken.

Luxus ist erwünscht: In Anbetracht der Kälte, die draußen herrscht, muss es Winter sein, müssten die Rosen also importiert werden.⁶ Das Adjektiv „päalignisch“ in V. 8 weist auf eine sprichwörtlich kalte Region in den Abruzzen, die hier zum Vergleich herangezogen wird, weist auf „sibirischer Kälte“. sozusagen. Den Auftakt dagegen bildet die Anrede, genauer: der Tadel eines Unbekannten durch einen unbekanntem Sprecher: „Du erzählst von griechischen Mythen und den Problemen der mythischen Chronologie, was die Vorbereitungen für das nächste Symposium angehen, darüber schweigst Du.“ Die

⁵ RÜPKE, „Quantum distet ab Inacho“, 217–231. Wichtig ist HERMANN TRÄNKLE, „Horazens Murena-Ode“, 48–60.

⁶ ADOLF KIESSLING/RICHARD HEINZE, *Horatius Flaccus*, 338.

Identifizierung erfolgt erst durch den dreifachen Toast, der gar nicht direkt, sondern in Form der Anweisung an den Mundschenk (*puer*, Z. 10) ausgebracht wird.

Die Trinkanweisung, die sich über fast zweieinhalb Strophen erstreckt, hat das Verständnis des Gedichtes erschwert, lässt sich aber doch entschlüsseln. In der *comissatio* nach Ende eines Mahles wie im griechischen Symposium erfolgte das Trinken nach gewissen Regeln. Man konnte vereinbaren, dass jeder soviel trinkt, wie er will, oder aber, dass man den Anweisungen eines Gelageherren folgt. Letztere Variante liegt hier vor. *Cyathi* bezeichnen die Schöpfkellen, mit denen der Wein – zum Verdünnen nach eigenem Belieben – oder bereits ein fertiges Wein-Wasser-Gemisch aus dem großen Mischkessel in die Becher geschöpft wird. Damit bezeichnen sie zugleich ein Hohlmaß, dass etwa einem achtzehntel Liter entspricht.⁷ Die Normalform der Becherfüllung (und vielleicht entsprechende Becherform) war der *triens*, „das Drittel“, also ein Drittel eines Sextarius, das heißt vier *cyathi*.⁸ Weicht man davon ab, kann man nach Plinius dem Älteren würfeln⁹ oder folgt einem Prozedere, das bei Plautus und mehrfach bei Martial Niederschlag gefunden hat: Der Becher wird mit so vielen *cyathi* gefüllt, als der Name dessen, auf den getrunken wird, Buchstaben hat.¹⁰ Horaz verkompliziert diese Regel, indem er sie – nun in einem auch schriftlichen verbreiteten Text – auch auf andere Substantive und gar Adjektive bezieht. *Lunae* hat wie *novae* fünf, *Noctis* wie *mediae* sechs, *auguris* wie *Murenae* haben sieben Buchstaben. Das Adjektiv, das sich der Dichter aber beilegt – *attonitus* –, ist ein Hapax legomenon bei Horaz und besteht aus neun Buchstaben. Für die Auszählung eines solchen Adjektivs lässt sich keine Parallele anführen, daher wird das richtige Verständnis durch die ständige Begleitung der drei vorangehenden Namen durch Adjektive oder Appositionen mit identischer Buchstabenzahl sichergestellt.

Dass der Dichter mit dem „vom Donner gerührt“, das ich oben mit dem neunbuchstabilgen „getroffen“ wiedergegeben habe, sich in den Mittelpunkt des Textes rückt und damit den Auguren in den Hintergrund rückt, ist für meinen Textvergleich zentral. Umso wichtiger ist es, sich des Grundes der Erwähnung überhaupt zu versichern. Das in den ersten drei Trinkvarianten aufgespannte Wortfeld konvergiert in der Figur der Inauguration: Kaiserzeitliche Auguren wurden nach ihrer Wahl oder Empfehlung durch den Kaiser in einem rituellen Akt inauguriert und gaben – wohl am Abend dieses Tages –, wie es auch bei anderen Priestern in ihren jeweiligen Kollegien üblich war, für ihre Kollegen ein Antrittsesses.¹¹ Ideller Tagungstermin dieses Kollegiums waren die Nonen;¹² auf diese Norm scheint der Sprecher anzuspielden, da die zeitgenössische Etymologie die Nonen als *ab nova luna* etymologisierte.¹³ Man trinke, so lautet dann der immer wieder sich selbst überbietende Vorschlag, auf die Nonen, die gleich anbrechen werden, man trinke auf die sakrale Tagesgrenze, die Mitternacht, die den Tag beginnen lässt, an dem – das dritte –

⁷ Die Gleichsetzung von „Becher“ und *cyathus* gehört erst der Spätantike an; s. a. TRÄNKLE „Horazens Murena-Ode“, 59.

⁸ S. Prop. 3,10,29; Mart. 4,82,5 u.ö.

⁹ Plin. nat. 14,140.

¹⁰ Plaut. Pers. 771; Mart. 1,71; 8,50 (51), 21–26; 9,93,3–6.

¹¹ Einen offiziellen Text über eine *cena aditialis*, sogar mit Speisekarte, bietet Macr. Sat. 3,13,10–12 – allerdings für die Pontifices. Anlässlich einer *cena inauguralis* wurde der Pfau kredenzt: Varro, rust. 3,6,6, daraus: Plin. nat. 10,45 und Macr. Sat. 3,13,1. Ciceros Bericht über ein (zu) üppiges Augurenmahl (*fam.* 7,26,2) bezieht sich allerdings auf eines der regelmäßigen Treffen.

¹² Cic. div. 1,90.

¹³ Varro, ling. 6,28.

Murena Augur *wird* – selbstverständlich kann noch keine Rede von einem formellen Antrittessen sein, wenn Gäste wie der *vates* und ein Telephus anwesend sind.¹⁴ Kurzum, der Text ist ein Trinklied, dass die Übertragung eines Priesteramtes als einen biographischen Höhepunkt zelebriert, der alle dunklen Gedanken in den Hintergrund drängen sollte – und dann dieses Ereignis selbst demonstrativ in den Hintergrund treten lässt.

3. Essen für den Flamen: Macrobi. *Sat.* 3,13,10–12¹⁵

Zumindest für das erste Jahrhundert v. Chr. und das erste Jahrhundert n. Chr. ist sicher belegt, dass mit der Kooptation in ein Kollegium die Verpflichtung verbunden war, ein üppiges Essen für das Kollegium, die *cena aditialis*, das Amtsantrittessen, auszurichten. Aus den *Saturnalia* des Macrobius, einem Werk des frühen fünften Jahrhunderts n. Chr., das – kaum direkt – auf die *commentarii* der Pontifices zurückgriff,¹⁶ kennen wir eine zeitgenössische und interne Beschreibung einer solchen Veranstaltung. Sie bildet zugleich das längste direkte Zitat aus allen *libri sacerdotum* überhaupt.

*Refero enim pontificis vetustissimam cenam quae scripta est in indice quarto Metelli illius pontificis maximi in haec verba: Ante diem nonam kalendas Septembres, quo die Lentulus flamen Martialis inauguratus est, domus ornata fuit, triclinia lectis eburneis strata fuerunt, duobus tricliniis pontifices cubuerunt, Q. Catulus, M. Aemilius Lepidus, D. Silanus, C. Caesar, <***> rex sacrorum, P. Scaevola sextus; Q. Cornelius, P. Volumnius, P. Albinovanus et C. Iulius virgines Vestales et ipsius uxor Publicia flaminica et Sempronia socrus eius.*

cena haec fuit: ante cenam echinos, ostreas crudas quantum vellent, peloridas, sphondylos, turdum asparagos subtus, gallinam altilem, patinam ostrearum peloridum, balanos nigros, balanos albos;

iterum sphondylos, glycomaridas, urticas, ficedulas, lumbos capruginos aprugnos, altilia ex farina involuta, ficedulas, murices et purpuras.

in cena sumina, sinciput aprugnum, patinam piscium, patinam suminis, anates, querquedula elixas, lepores, altilia assa, amulum, panes Picentes.

„... Am 22. September [wohl des Jahres 70 v. Chr.], an dem Lentulus als Flamen Martialis inauguriert wurde, war sein Haus geschmückt, die Speisesofas mit ebenhölzernen Betten gerichtet. Auf zwei Triklinien lagen die Pontifices, Q. Catulus, M. Aemilius Lepidus, D. Silanus, C. Caesar, der Rex sacrorum [hier ist der Name ausgefallen], P. [Mucius] Scaevola als sechster; [nun folgen die Pontifices minores:] Q. Cornelius, P. Volumnius, P. Albinovanus und der Augur L. Iulius Caesar, der den Flamen inauguriert hatte; auf dem dritten Sofa die vestalischen Jungfrauen Popilia, Perpennia, Licinia und Arruntia und seine eigene Frau, die Flaminica Publicia, sowie Sempronia, seine Schwiegermutter. Das Mahl sah so aus: Vor dem Hauptgang Seeigel, rohe Austern (soviel jeder wollte), Riesenmuscheln, Muscheln, Drosseln unter Spargel, gemästetes Hühnchen, eine Schüssel mit Austern und Riesenmuscheln, schwarze Schalentiere, weiße

¹⁴ Zum Augurat des Murena und dessen vermutlich frühes Ende durch die Teilnahme an einer Verschwörung gegen Augustus s. RÜPKE, *Fasti sacerdotum*, no. 3235 und JEROME ARKENBERG, „Licinii Murenae“, 471–491.

¹⁵ Für das Folgende greife ich auf meine Analyse in RÜPKE, *Fasti sacerdotum*, 41–67 zurück, in der ich Priesterschaften als Teil einer Oberschichtlichen Bankettkultur rekonstruiere.

¹⁶ Diese Protokolle sind nicht Teil einer arkanen Tradition, sondern wurden teilweise sogar in inschriftlicher Form publiziert, so als Exzerpt der pontificalen Aufzeichnungen die berühmte jährliche *tabula alba* des Pontifex maximus (dazu s. JÖRG RÜPKE, *Religiöse Erinnerungskulturen*, 55–60) oder die, ebenfalls alljährlich auf Stein übertragenen, *Acta arvalia* (dazu JOHN SCHEID, *Commentarii fratrum*).

Schalentiere; wiederum Muscheln, Venusmuscheln, Brennesseln, Feigendrosseln, Ziegen- und Eberlenden, paniertes Mastgeflügel, wieder Feigendrosseln, zwei Sorten Purpurschnecken. Im Hauptgang Schweineeuter, Kopfstück vom Eber, eine Schüssel Fische, eine Schüssel Euter, Enten, gekochte Krickenten, Hasen, gebackenes Mastgeflügel, Weizenmehlschleim¹⁷ und Picenter-Brot.“

Dieser Text wird zitiert als *quae scripta est in indice quarto Metelli ilius pontificis maximi*. Zu verstehen ist diese Zählung wohl als Zählung von Amtsjahren – das Verfahren der jährlichen Übertragung auf Stein bei den Arvalen, aber auch die vergleichbare – und wohl vorbildhafte – Praxis der Übertragung der pontifikalischen Protokolle auf die berühmte geweißte Tafel vor der *domus* des Pontifex maximus legt eine solch starke jährliche Strukturierung der sich kumulierenden *acta* nahe. Nun war aber das Jahr 70 – das sich mit höchstens einem Jahr Spielraum zwingend aus den Teilnehmerinnen und Teilnehmern ergibt – keineswegs das vierte Amtsjahr des M. Caecilius Metellus: Dieser war seit 81 v. Chr. im Amt. Wohl aber ist es das vierte Kalenderjahr seiner Anwesenheit in Rom: Die Jahre 79 bis 70 verbrachte er in (pro-) magistratischen Funktionen außerhalb der Stadt. Wenn in dieser Zeit die Protokolle der Pontifices weitergeführt wurden, dann wohl durch einen Promagister des Kollegiums – und in einem separat behandelten Text, nicht in einem Protokollbuch, das von einem auf den nächsten Funktionsträger überging.

Lentulus' Tafel entspricht den gängigen kulinarischen Vorlieben. Eine ganze Reihe der aufgetischten Speise findet sich etwa in einem Martialepigramm¹⁸ wieder, das das gierig-wählerische Verhalten eines armen Feinschmeckers bei Tisch vorführt: Lenden, Tauben – andere schätzten die ebenfalls aufgetafelten Drosseln höher¹⁹ –, Hasen und Austern sind ein Muss. Euter als erstrangige Delikatesse lässt sich von Plautus bis Plinius belegen; letzterer berichtet sogar von der Verwendung des Wortes *sumen* als Spitzname für einen Gourmet.²⁰

Im Blick auf die religiöse Funktion des Mahles ist eine weitere Beobachtung interessant. Wenn wir unterstellen – was sich etwa aus den Angaben der Arvalakten zur Verbindung von Ritual und Mahl nahelegt –, dass ein Opfer vorangegangen ist, so scheint das dabei angefallene Fleisch nicht oder nur in extremer Auswahl den Weg in das Mahl gefunden zu haben. Zwar tritt ein Schwein – an diese Größenordnung wird man für ein normales Opfer denken – an ganz prominenter Stelle auf, nämlich als erstes Element des Hauptgangs. Aber es ist allein das Euter, das auf dem Tisch erscheint. Schon die Schweinebacke wird vom Eber genommen – vermutlich die Folge eines Anti-Luxus-Gesetzes, das das Servieren von Schweinebacken untersagte.²¹ Soweit überhaupt Fleisch im engeren Sinne aufgetragen wird, handelt es sich weitgehend um Wild, das im Normalfall gerade nicht als Tieropfer diente. Selbst bei den Lenden wird mit Ziegen und Ebern programmatisch Abstand vom Schwein genommen. Im Übrigen dominieren Fische und Meerfrüchte,²² Vögel und Geflügel²³ – auch sie sind für Oberschichtliche und öffentliche

¹⁷ Das Rezept dazu bietet Cato *agr.* 87.

¹⁸ Mart. 7,20.

¹⁹ Hor. *sat.* 1,15,10f.; Mart. 13,92 (dort auch zu Hasen); Wertschätzung von Enten: Mart. 13,52.

²⁰ Plin. *nat.* 8,209.

²¹ Ebd., referiert ein solches Gesetz ohne nähere zeitliche Einordnung.

²² Zur kulinarischen (und wirtschaftlichen) Position von Fischen s. jetzt BARBARA BELELLI MARCHESINI/HORST BLANCK, *Römische Villenbesitzer*; zum Macrobius-Text s. 160.

²³ Zur Terminologie: JACQUES ANDRÉ/FILIPPO CAPPONI, *Les noms d'oiseaux* 1979.

Opferhandlungen nicht die Regel. Diese Auswahl charakterisiert dabei nicht die individuellen Vorlieben des Lentulus, sondern der feinen römischen Küche: Feinschmecker zu sein hieß demnach, gerade das nicht zu essen, was in einem normalen Opfer anfällt. Das Opfer wird allenfalls mit dem prominent plazierten Schweinseuter zitiert. Das findet im Übrigen eine Parallele in der *Cena Trimalchionis*: Auch hier wird das Opfer durch die Vorführung dreier noch lebender, angeblich zur Schlachtung vorgesehener Schweine scheinbar integriert, tatsächlich ist das wenig später aufgetragene Tier aber längst tot und zubereitet. Aber auch hier kommt es nicht auf den Schweinebraten an. Das Tier dient lediglich als Hülle, als Verpackungsgag für weitere Leckereien in seinem Inneren.²⁴ Im Übrigen entspricht auch das bei Trimalchio Servierte den in der *cena aditialis* erkennbaren Vorlieben.²⁵

Eine letzte Beobachtung. Das Auge isst mit. Zumindest in den Vorspeisen weist die Aufzählung eine Farblogik auf. Sie besteht aus zwei Reihen von Speisen, die nicht frei von Wiederholungen sind, aber farblich ganz unterschiedlich enden. Die erste Reihe endet bei einer Kombination aus schwarzen und weißen Schalentieren; die zweite bei *murices* und *purpurae* – zwei Sorten Purpurschnecken, das heißt bei Rotassoziationen. Diese Farbsequenz entspricht einer Farbrangfolge, die sich – allerdings nur sehr gelegentlich – in der Bemalung von Räumen wiederfindet: Während Schwarz und Weiß Einfachheit konnotieren und gerade in Kombination im häuslichen Dienstbereich zu finden sind,²⁶ markiert Purpur hohen sozialen Status.²⁷ Auf dem Tische bezeichnet die Farbskala natürlich keine soziale Ränge, sondern scheint eine zeitliche Logik, einen Zeitpfeil von Vorher und Nachher in das Vielerlei der Gerichte zu bringen. Es ist bemerkenswert, dass auch in der *Cena Trimalchionis* eine Eselsstatuette, die schwarze und weiße Oliven darbietet, in der Mitte des Vorspeisentablets den Beginn der Mahlzeit markiert.²⁸ Die Verwendung solcher Farbcodes nicht nur im kulinarischen, sondern vielleicht auch im räumlichen Bereich macht im Übrigen auf eine interpretatorische Schwierigkeit ersten Ranges aufmerksam: Da wir den Wandschmuck des Speiseraums im Hause des Lentulus nicht kennen, entgehen uns möglicherweise wichtige Bezüge einzelner Speisen.²⁹

4. Vergleich und Widersprüche

Der Vergleich beider vorgestellter Texte ist ein „wilder Vergleich“,³⁰ ein Vergleich völlig unterschiedlicher Texte, in dem sich die Comparanda ebenso wie die Vergleichsbedingungen unterscheiden. Dennoch ist er erhellend. Liest man die oberpontifikalen Protokolle gegen den Hintergrund einer Bankettkultur, für die man das Horazische Trinklied als Normalfall postuliert, springen die Unterschiede ins Auge: Wird dort mit An- und Abwesenheit gespielt, bleibt dort das Gelage ein halboffener Raum mit verschiebbaren Grenzen und ständigen Referenzen auf die Welt außerhalb, so ist das pontifikale Ban-

²⁴ Petron. 47,8–13; 49.

²⁵ S. etwa Petron. 36,2f.

²⁶ ANDREW WALLACE-HADRILL, *Houses and Society Pompeii*, 39 mit Verweis auf die Villa Oplontis.

²⁷ S. ebd., 31.

²⁸ Petron. 31,8f.

²⁹ Wenn Lucullus nach Plut. *Lucul.* 41,5 einzelne seiner Speiseräume mit bestimmten kulinarischen Niveaus verknüpft, weist das zumindest auf die Möglichkeit derartiger Bezüge.

³⁰ Zum Konzept MARCEL DETIENNE, *Comparing the Incomparable*.

kett in seinen Teilnehmerinnen und Teilnehmern abschließend bestimmt. Letzteres trifft auch auf die Wahrnehmung in den Arvalakten mit ihren – fast als Hauptinteresse erscheinenden – Teilnehmerlisten zu, macht auch die Billets, mit denen sich Cicero von der Teilnahme entschuldigt, verständlich. Wird dort das Thema Geld explizit angesprochen, wird es im Protokoll völlig unterdrückt, wenn auch der Hinweis auf unbeschränkte Austerntungen auch in der Antike nicht ohne Kostenreflexionen gelesen werden konnte – Seneca redet genau darüber ja sehr offen. Und schließlich Sequenzen und Hierarchien. Der Horazische Text wirft uns mitten in eine Situation hinein, erwägt und verwirft anstehende Schritte; die Hauptperson wechselt plötzlich in der Gedichtmitte, definiert die Situation von einem auf den nächsten Moment um. Demgegenüber arbeitet der Protokolltext des Metellus mit präzisen zeitlichen Schritten und hierarchisierten Ortsangaben: Die Reihenfolge der Nennung und der Positionierung auf den Speisesofas erfolgt nach einem festen Schema, das die Amtsseniorität zum obersten Prinzip erhebt, ohne dass wir das jemals in unseren Quellen explizit als Norm formuliert sähen.³¹

Der letzte Widerspruch bleibt nicht der einzige. Das Priester Mahl scheint voller Widersprüche zu stecken. Die Binnenorientierung – bis hin zum kulinarischen Wettstreit, der sich über die Speisenfolge (und Speisemenge) hinaus sicherlich auch auf das Setting in der jeweiligen Villa erstreckt haben dürfte³² – kontrastiert mit dem ansonsten beim Amtsantritt von Magistraten Übliche. Die Ausrichtung von Spielen etwa (unter Umständen mit öffentlichen Speisungen verbunden) ist für andere Magistraturen und municipale Priesterämter üblich, zum Teil auch eine größere Geldspende, die *summa honoraria*, die einen wichtigen Teil der öffentlichen Finanzen eines Municipiums ausmachen kann.³³ Statt *sacra publica* sichtbar zu zelebrieren, ziehen sich die Priester in das Haus eines Mitglieds zurück; sieht man von den Virgines Vestales mit ihrem Atrium am Forum³⁴ und den Saliern ab, die bereits als Jugendliche tätig wurden und über eine *schola* am Palatin sowie wohl eigens für diesen Zweck errichteten *mansiones*, Stationshäusern für ihre Prozessionen verfügten.³⁵ Selbst die Arvalbrüder, die eine eigene Kultanlage besaßen, die im dritten Jahrhundert sogar ein Bad aufwies,³⁶ vollzogen immer wieder Opfer wie Bankette in den städtischen Privathäusern ihrer Magistri und Promagistri.³⁷ Auch die Auguren trafen sich, Ciceros Dialog *Laelius* zufolge, an den Nonen auf privatem Grund.³⁸ Diese Widersprüche zeigen sicher, dass unsere Konzepte von „öffentlich“ und „privat“ sich nur

³¹ Zur Rekonstruktion des Prinzips s. LILY ROSS TAYLOR, „Caesar’s colleagues in the pontifical college“, 385–412.; das Prinzip gilt auch noch für christl. Synodenteilnehmer im 5. Jh. n.Chr.: ANNE GLOCK, „Zu den Presbyterlisten“.

³² Dazu ausführlich: JÖRG RÜPKE, „Collegia sacerdotum“, 41–67.

³³ Beispiele und Zahlen sind zusammengestellt bei RICHARD DUNCAN-JONES, „Costs, Outlays and Summae“, 174–184.

³⁴ GIACILIPPO CARETONI, „La domus virginum“, 325–355; NIKOLAUS ARVANITIS, *Il santuario di vesta*; NINA MEKACHER, *Die vestalischen Jungfrauen*; RUSSEL T. SCOTT, *Excavations Sacra*.

³⁵ S. die spätantike Restaurationsinschrift: CIL 6,2158.

³⁶ Zur Archäologie der Anlage ausführlich: HENRI BROISE/JOHN SCHEID, *Recherches archéologiques*.

³⁷ Z.B. *Acta Arvalia* 12,2; 48,8 SCHEID: [Is]dem co(n)s(ulibus) (ante diem tertium) k(alendas) Iun(ias) in domo L. Venulei Aproniani mag(istri) ad peragendum sacrificium per fratres aruales epulantes et frugibus ministrantibus pueris ingenuis patrimis et matrimis senatorum filis referentibus ad aram in pateris. Der regelmäßige Wechsel zwischen in *luco* und *domo* wird in *Acta Arvalia* 59,1,35f. deutlich.

³⁸ Cic. *Lael.* 7: ... quod proximis Nonis, cum in hortos D. Bruti auguris commentandi causa, ut adsolet, venissimus, tu non adfuisti, qui diligentissime semper illum diem et illud munus solitus esses obire.

schwer auf die römische Antike übertragen lassen, sie weisen aber auch auf Differenzen zwischen römischen Institutionen.

5. Zur Konstruktion des römischen Priesterbanketts

Eine Interpretation des römischen Priesterbanketts, wie es prominent durch die *cenae aditiales* vertreten, aber auch ohne diesen Anlass regelmäßig praktiziert worden zu sein scheint, kann nur im Blick auf die Institution der *sacerdotes publicae* insgesamt erfolgen. Es handelt sich um einen eigenen Bereich von Funktionsträgern der *res publica*, die sich aus dem Kreise ursprünglich des Patriziats, seit der Lex Ogulnia des Jahres 300 v. Chr. auf den meisten Positionen mindestens zur Hälfte auch aus dem Kreise der plebeischen Nobilität durch Kooptation (gelegentlich mit Volkswahlelementen) rekrutierten. In der Kaiserzeit wurde der Vorschlag durch den Kaiser faktisch zum wichtigsten Besetzungskriterium; Patrizier besaßen dabei deutliche Startvorteile, ebenso, wenn auch jeweils in einem anderen Kollegium, Söhne von Priestern. Der entscheidende Unterschied gegenüber den *magistratus* bestand in der Lebenslänglichkeit der Ämter, die allerdings einer Aberkennung als Folge von Exilierung etwa offen waren.

Der Prestigewert der Mitgliedschaft war zweifellos außerordentlich hoch. So schreibt Plinius an den Imperator Trajan: „Da ich weiß, Herr, dass es ein rühmliches Zeugnis für meinen Charakter ist, durch das Urteil eines so trefflichen Princeps ausgezeichnet zu werden, bitte ich Dich zu geruhen, der Würde, zu der mich Deine Huld befördert hat, das Augurat oder das Septemvirat hinzuzufügen, da eben Stellen frei sind, damit ich mit dem Recht der Priesterschaft zu den Göttern für dich öffentlich beten kann, zu welchen ich jetzt nur aus persönlicher Frömmigkeit (*pietate priuata*) bete“.³⁹ Dem hohen Ansehen korrespondierte aber keine entsprechende Sichtbarkeit – ein weiterer Widerspruch.

Betrachtet man die großen, in der Kaiserzeit senatorischen Priesterschaften, die *Au-gures*, *Pontifices*, *Quindecimviri sacris faciundis*, *Epulones*, die neu organisierten *Fratres Arvales* sowie die langsam wachsende Zahl von *sodales* im Kult deifizierter Herrscher, so sind ihre Mitglieder nach außen kaum zu erkennen. Das gilt nicht nur für Alltagssituationen, sondern selbst für den Kult: In den großen öffentlichen Ritualen der Spiele erscheinen die Priester in den Reihen der Senatoren. Wenn sie die *Praetexta* tragen, so teilen sie dieses Merkmal mit weiteren Magistraten. Selbst dort, wo sie aktive Rollen im Kult übernehmen, dürften sie nur in besonderen Momenten erkennbar gewesen sein. In der öffentlichen Wahrnehmung erscheint der *sacerdos* in erster Linie – und zumeist ausschließlich – als Magistrat oder Exmagistrat, sprich: Senator. Das gilt selbst dort, wo es nicht stimmt: Das Recht des als *curio* städtischen Regionalpriesters oder des *vicomagister*, in der Ritualhandlung die *Praetexta* zu tragen, stellt ihn in diesen Momenten als Angehörigen der Führungsschicht dar. Eine deutliche Ausnahme bilden die *Flamines*; ihre religiöse Sonderrolle bietet eine Möglichkeit der Deutung auch der eher unauffälligen Kollegen, und damit einen möglichen Gewinn an religiöser Autorität, der jedoch wiederum an der – problematischen – Sichtbarkeit und Erkennbarkeit der religiösen Rolle hängt.

³⁹ Plin. *Epist.* 10,13. Übersetzung unter Verwendung der Übersetzung von Helmut Kasten (München⁵ 1984). Das Folgende beruht auf der Analyse der Performanz römischer Priesterschaften in: JÖRG RÜPKE, „Performanzkultur“.

Dieser Verzicht auf eine nach außen dargestellte Differenzierung⁴⁰ verbindet sich freilich mit den bislang besprochenen Möglichkeiten hoher interner Differenzierung im internen Kommunikationsraum des jeweiligen Kollegiums. Die Reihenfolge in einer Prozession, das Alter bei der Kooptation, die Zugehörigkeit zu dem bzw. zu den *inner circles* boten Möglichkeiten der Distinktion. Der Tafelluxus eröffnete ein wirtschafts- und küchengeschichtlich fruchtbares Feld des Wettbewerbs: Die Entdeckung des Speisepfauen geht auf Rechnung eines auguralen Gastgebers, des Hortensius,⁴¹ auch die Muränen könnten in diesen Kontext gehören. Hier also wäre der Ort des Priesterbanketts zu suchen: Ein internes, aber im Vergleich zum üblichen hoch ritualisiertes Bankett. Religiöse Legitimation wird dabei gerade nicht über die Beziehung zu den gängigen religiösen Symbolen, Orten und Objekten und öffentliche Performanz gesucht, sondern über temporäre oder periphere Objekte – zu verzehrende Speisen, Tafelgeschirr – in einem zwar nicht rechtlich „privaten“, aber doch strikt abgeschiedenen Raum. Das verweist die religiöse Autorität zurück an die soziale Autorität, das allgemeine gesellschaftliche Ansehen: Beides verstärkt sich wechselseitig, ohne sich der Gefahr auszusetzen, von religiösen Ressourcen abhängig zu sein, die von anderen angeeignet werden könnten: An diesem Punkt kulminiert das alltagsnahe Ritual des Mahles. Alltägliche Sozialform und legitimierendes Ritual konstituieren sich in der wechselseitigen Behauptung höchster Differenz, ohne deutliche Unterschiede auf der Ebene der Phänomene zu erzeugen.

Genau an diesem Punkt setzt die Bedeutung des Diskurses über diese Mähler ein. Priesterbankette sind etwas, was man in Rom schwerlich sieht, aber über was man einfach sprechen kann – sie sind geteiltes „Wissen“. Das allgemeine Wissen darüber entstammt einem internen, aber bewusst zugänglichen, ja veröffentlichtem Diskurs der Priester selbst. Es ist dieser Diskurs und das daraus erwachsende Wissen, was in den verbreiteten literarischen Anspielungen, die zum Teil selbst auf mündliche Alltagsdiskurse verweisen, verstärkt wird. Prestige wird zugeschrieben und bedarf der fortwährenden Zuschreibung, aber diese Zuschreibung beruht auf Diskursen, die von den Nutznießern selbst erzeugt werden. „Öffentlich“ und „privat“ werden damit zu Kategorien, die planmäßig erzeugt und verwischt werden. Eine Semantik des „Geheimnisses“, wie sie Simmel als grundlegenden Mechanismus beschrieben hat, liegt dann nicht mehr fern. Aber diese semantische Stufe sehen wir bei den *sacerdotes publici* nicht erreicht.

⁴⁰ Zur Frage der faktischen Differenzierung s. JÖRG RÜPKE, „Different colleges“.

⁴¹ Varro, *rust.* 3,6,6.

Bibliographie

- ANDRÉ, JACQUES, *Les noms d'oiseaux en latin. Études et commentaires* 66, Paris 1967.
- ARKENBERG, JEROME S., „Licinii Murenae, Terentii Varrones, and Varrones Murenae. II. The Enigma of Varro Murena“, in: *Historia* 42 (1993) 471–491.
- ARVANITIS, NIKOLAOS (ed.), *Il santuario di vesta: La casa delle vestali e il tempio die vesta VIII sec. A.C. – 64 D.C.; Rapporto preliminare*, Pisa 2010.
- BELELLI MARCHESINI, BARBARA/BLANCK, HORST, „Piscinarii: Römische Villenbesitzer und ihre Fischliebhaberei“, in: *Antike Welt* 30 (1999) 157–168.
- BOISE, HENRI/SCHIED, JOHN, *Recherches archéologiques à la Magliana: Le balneum des frères arvales*. Roma antica 1, Roma 1987.
- CAPPONI, FILIPPO, *Ornithologia latina*. Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia classica e medievale 58, Genova 1979.
- CARENTONI, GIACILIPPO, „La domus virginum Vestalium e la domus publica del periodo repubblicano“, in: *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 51/52 (1978) 325–355.
- DETIENNE, MARCEL, *Comparing the Incomparable*. Trsl. by Janet Lloyd. Palo Alto 2008.
- DUNCAN-JONES, RICHARD, „Costs, Outlays and Summae Honorariae from Roman Africa“, in: *PBSR* 17 (1962) 47–115.
- GLOCK, ANNE, „Zu den Presbyterlisten der römischen Synoden von 487, 495 und 499 n. Chr.“, in: CHRISTOPH AUFFARTH/JÖRG RÜPKE (eds.), *Ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης: Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2002, 173–191.
- KIESSLING, ADOLF/HEINZE, RICHARD, Q., *Horatius Flaccus, Oden und Epoden. Erklärt von A.K., 10. Aufl. besorgt von R.H. Mit einem Nachwort u. bibliographischen Nachträgen von Erich Burck*. Berlin 1960.
- MEKACHER, NINA, *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*. Palilia 15, Wiesbaden 2006.
- RÜPKE, JÖRG, „Quantum distet ab Inacho – der Dichter als Arbiter bibendi (Hor. *carm.* 3,19)“, in: *MH* 53 (1996) 217–231.
- „Collegia sacerdotum – religiöse Vereine in der Oberschicht“, in: ULRIKE EGELHAAF-GAISER/ALFRED SCHÄFER (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen 2002, 41–67.
- *Fasti sacerdotum. A prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*. Oxford 2008.
- „Performanzkultur: Zur Sichtbarkeit von Religion und religiösen Spezialisten im antiken Rom“, in: BÄRBEL BEINHAEUER-KÖHLER/DARIA PEZZOLI-OLGIATI/JOACHIM VALENTIN (eds.), *Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse: Visualität und Religion*, Zürich 2010, 149–163.
- „Different Colleges – Never Mind!“, in: JAMES H. RICHARDSON/FEDERICO SANTANGELO (eds.), *Priests and State in the Roman World*, Potsdamer Altertumswissenschaftlich Beiträge 33, Stuttgart 2011, 25–38.
- *Religiöse Erinnerungskulturen: Formen der Geschichtsschreibung in der römischen Antike*. Darmstadt 2012.
- SCHIED, JOHN, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt: Les copie épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.). Avec la collaboration de Paola Tassinari, Jörg Rüpke*. Roma antica 4 – Recherches archéologiques à La Magliana, Roma 1998.
- SCOTT, RUSSELL T., *Excavations in the Area Sacra of Vesta (1987 – 1996)*. Memoirs of the American Academy in Rome Suppl. 8, Ann Arbor, Michigan 2009.
- TAYLOR, LILY ROSS, „Caesar's colleagues in the pontifical college“, in: *AJPh* 63 (1942) 385–412.
- TRÄNKLE, HERMANN, „Horazens Murena-Ode (Carm. 3,19)“, in: *MH* 35 (1978) 48–60.
- WALLACE-HADRILL, ANDREW, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton 1994.

Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit

Konrad Vössing

Abstract

The modern perspective is characterised by the contrast of the private (i.e. the secluded) and the public (i.e. the generally visible) life. However, in antiquity, the public was always involved in the banquets in one form or another. When “private” and “public” banquets were opposed to each other, usually only the funding was concerned. Even inner-domestic feasts did not totally remain out of the view of the *res publica* – and they should not, since the social status of the participants was demonstrated and consolidated by them. The public played its (rather passive) role in this.

The active participation of the public in banquets can be divided in five categories: the concession of the municipal authorities to use public space (1), the observation of the event by the public (2), the participation of important groups of the citizens (3), the invitation of the holy city (4) and the funding by the public purse (5). The latter was much rarer than is often assumed and was mostly restricted to feasts in connection with municipal cults.

1. Einleitung

Wer sich mit dem Verhältnis von antiken Banketten zur ‚Öffentlichkeit‘ beschäftigt, steht vor der reizvollen Schwierigkeit, dass der eigentliche Gegenstand changiert. Geht es um öffentliche Bankette oder um Bankette in der Öffentlichkeit, bzw. ist dies (und unter welchen Umständen) dasselbe? Was ist also überhaupt ein öffentliches Bankett – im zeitlichen Konnex mit frühchristlichen Mählern, also in der späten Republik und in der Kaiserzeit? Die Quellsprachen kennen ja tatsächlich den Bezug des Mahls zum Adjektiv *dēmosios* oder *publicus*; aber ist diese Bezeichnung eindeutig, d. h. dachte man dabei an die öffentliche Kasse oder an die öffentliche Sphäre?

Glücklicherweise, so könnte man sagen, gibt es hier eine klare Schnittmenge: Bankette nämlich, die von der öffentlichen Hand bezahlt wurden, fanden in aller Regel auch *in publico*, im prinzipiell für alle Bürger zugänglichen Raum, statt. Aber gilt auch der Umkehrschluss? Wie war das Verhältnis von privat finanzierten Speisungen zur Öffentlichkeit? Allen Typen von Banketten, von denen im Folgenden die Rede ist, war gemeinsam, dass sie in der Öffentlichkeit stattfanden; fraglich und differenziert zu betrachten ist dagegen, welche Folgen dieser gemeinschaftliche Ort für die konkrete Ausgestaltung hatte. Neben der wichtigen (aber schwierigen) Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Öffentlichkeiten – der räumlichen und der politischen – sollen im Folgenden an ausge-

wählten Beispielen Charakteristika der mit ihnen verbundenen Mahlformen diskutiert werden. Es geht also um Begriffe, Typen und Hierarchien.

2. Begriffe

Als Terentius Varro im Jahr 37 v. Chr. seinen Dialog über die *Res rusticae* herausgab, wollte er der Öffentlichkeit alle relevanten Aspekte der ‚Landwirtschaft‘ vor Augen führen, auch (im dritten Buch) die Fragen des Absatzmarktes. Er dachte nicht daran, verschiedene Mahltypen zu definieren, für uns bietet ein Passus dieser Diskussion (es geht um den Verkauf von Drosseln) aber die Möglichkeit, die einschlägigen Begriffe in ihrem Verhältnis zueinander zu betrachten. Fast täglich, so heißt es, gebe es innerhalb der Tore Roms ein *epulum*; was darunter zu verstehen ist, wird genau aufgezählt: *aut epulum aut triumphus alicuius* (gemeint ist: mit anschließendem Bankett) *aut collegiorum cenae*.¹

Epulum wird hier also zwei Mal gebraucht. Zunächst ist *epulum* der Allgemeinbegriff für das Bankett in der Öffentlichkeit; das Entscheidende ist hier, dass die Grenzen, innerhalb deren ein *epulum* situiert ist, die Stadtgrenzen sind, nicht die irgendwelcher Häuser, Gärten etc. Bei der Spezifizierung dagegen ist *epulum* eine der verschiedenen Unterformen, denen hier gemeinsam ist, dass jeweils auch der Gastgeber genannt ist; denn *alicuius* gehört, was gern übersehen wird, zu *triumphus* ebenso wie zu *epulum* und bezeichnet dessen Spender. Zu dieser Kategorie zählt Varro auch die Vereinsbankette, jedenfalls sofern sie in der Öffentlichkeit und nicht im Vereinslokal stattfanden.² Diese Bankette werden hier *cenae* genannt; die *cena* eines Triumphes und die öffentliche *cena* eines Collegiums gehörten dieser Systematik zufolge also zur Obergruppe *epulum*. Folglich müssten diese Bankette von ‚Triumphgemeinden‘ und von Kollegien auch *epulum* genannt werden können, und genau dies ist bezeugt.³ Varros eher beiläufige Zusammenstellung ist für uns also aus zweierlei Gründen wichtig. Zum einen wird erkennbar, was das Charakteristikum eines *epulum* war (die öffentliche Ausrichtung, nicht der öffentliche Gastgeber, der hier überhaupt nicht auftaucht), und zum anderen, dass der übliche Begriff für das innerhäusliche Bankett (*cena*) durchaus auch für das *epulum* gebraucht werden konnte.

Angesichts dieser Überschneidungen stellt sich die Frage, wie trennscharf die antike Begrifflichkeit hier überhaupt war. Die These, die im Folgenden überprüft werden soll, beruht auf einer grundsätzlichen Spannung zwischen unserem Definitionsinteresse und der Aussageabsicht der Quellen: Der (für uns nicht selten verlorene) Kontext ihrer Aussagen machte meist völlig klar, welcher Bezug zur Öffentlichkeit vorlag; nicht dieser sollte vorrangig zum Ausdruck gebracht werden, sondern eine Wertung der Qualität von Aufwand, Ambiente usw. Diese Wertung aber – nicht selten der eigentliche Grund für die Überlieferung des Zeugnisses – erfolgte in einer bestimmten Kommunikationssituation,

¹ Varro, *Rust.* 3,2,16: *aut epulum aut triumphus alicuius ... aut collegiorum cenae, quae tunc innumerabiles excandefaciunt annonam macelli... quodam modo epulum cotidianum est intra ianuas Romae.*

² Ein Beleg für ein Vereinsbankett in der Öffentlichkeit dürfte das der *Diana-Cultores* in Lanuvium sein: ILS 712; dazu zuletzt ANDREAS BENTLIN, „Associations“.

³ Für Triumphes siehe z.B. Liv., *Per.* 115; Suet., *Iul.* 38,2; für *epulum* als Bezeichnung für eine Speisung von Vereinsmitgliedern siehe z.B. Suet., *Aug.* 98,3. Unzutreffend ist also die verbreitete Auffassung, das *epulum* sei immer mit einem Götterfest verbunden gewesen (so zuletzt WIM BROEKAERT/ARJAN ZUIDERHOEK, „Food and Politics“, 91).

die einerseits von Insiderwissen über die üblichen Gegebenheiten des Mahls und andererseits von starker Konkurrenz geprägt war. Deshalb sind die dabei gebrauchten Begriffe nicht statische Beschreibungen, sie drücken vielmehr einen Anspruch, eine präntendierte Qualität aus, jedenfalls in der Phase ihrer Formierung.

Gegenstand der Konkurrenz war einerseits die Größe der Veranstaltungen – sie wurde oft durch konkrete Zahlenangaben ausgefochten⁴ – und andererseits der Aufwand. Dies war die eigentliche Funktion der Begrifflichkeit; denn mit ihr konnte gewissermaßen (ohne Belege) etwa der Anspruch eines kleinen, von uns heute ‚privat‘ genannten Banketts erhoben und damit die Konnotation einer aufwändigen Ausstattung mit Betten, Polstern, Tischen, Geschirr, Speisen, Getränken und Bediensteten ins Spiel gebracht werden. Je größer die Zahl der Eingeladenen wurde, desto weniger davon gab das übliche Budget des Gastgebers tatsächlich her, was ihn aber nicht abhielt, dennoch aus diesem Bereich stammende Begriffe wie *cena* oder *convivium* zu verwenden.

Tatsächlich lässt sich zeigen, dass bei dieser Interpretation die Terminologie der Quellen Sinn ergibt. Einzig der Begriff *epulum* (der übrigens ausschließlich im Singular gebraucht wurde)⁵ bezeichnet eindeutig das öffentliche Bankett, die Speisung in der Öffentlichkeit. Mit *epulum* ist (von der Spätantike abgesehen)⁶ niemals das Bankett in einem Privathaus gemeint, während eine öffentliche Speisung entweder mit diesem ‚Fachausdruck‘ oder eben unspezifisch bezeichnet wurde, etwa mit *cena* oder *convivium*,⁷ genau wie auch das häusliche Bankett.⁸ Der Grund für diese einseitige Begriffsverschiebung ist wohl in der Tat der, dass kein privater Gastgeber etwas gewinnen konnte, wenn er begrifflich die Sphäre öffentlicher Speisungen evozierte, deren Spender sie aber umgekehrt sehr gern zumindest in die Nähe des häuslichen Triklinium und seines Speiseluxus rückten. Auf die tatsächliche Praxis der Mähler können wir mit lexikalischen Mitteln also nicht rückschließen, es sei denn, es ist konkret von *vinum et panis*, von *crustulum et mulsum* oder von *visceratio* bzw. von γλυκισμός oder κρεαδοσία die Rede.⁹ Auch die Bedeutung der entsprechenden Verben war flexibel: *epulari* und *cenare* (δειπνεῖν) für die Teilnahme am Bankett sowie *convivari* (δειπνίζειν und ἐστιᾶν) für seine Veranstaltung wurden unterschiedslos bei Mählern im Haus wie in der Öffentlichkeit verwendet.

⁴ Ein instruktives Beispiel für die Dimensionen, die ein *epulum* auch in mittelgroßen Städten annehmen konnte, ist CIL XIV 375: es wurden 217 *triclinia* für die Bürger Ostias aufgestellt (hierzu KONRAD VÖSSING, *Mensa regia*, 423 Anm. 5).

⁵ Vgl. VÖSSING, *Mensa regia*, 190; IDEM, „Rezension“, 572f. Anm. 4. *Epulae* ist nicht etwa der Plural zu *epulum*; nur *epulum* bezeichnet eindeutig die öffentliche Speisung, *epulae* dagegen sind eigentlich die Speisen selbst, die allerdings metonymisch auch für die Speisung stehen können, siehe z.B. Cic., *Vatin.* 30.

⁶ Sidon., *Epist.* 1,11,10 bezeichnet ein Bankett beim Kaiser Maiorianus (regn. 457 – 461 n.Chr.) mit acht Teilnehmern als *epulum*.

⁷ Auch im Griechischen konnte entweder δειπνον, der generelle Begriff für ein Bankett, gebraucht werden (z.B. IG VII 2712, Z. 68; Plu., *Caes.* 5,9; Dio 62(61),15,1), auch θοῖα (z.B. Eur., *Ion* 1140; IG VII 2712, Z. 31), oder aber als spezifischere Bezeichnungen ἐστίασις (Plu., *Caes.* 55,4) bzw. δημοθοῖα (Ps.-Arist., *Mund.* 400b; Lucian, *Dem. Encom.* 16; CIG II 2880, Z. 15; , Z. 53); ἐστίασις hebt den Aspekt der Einladung hervor, δημοθοῖα die Teilnahme der Bürgerschaft, vgl. PAULINE SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 268–273.

⁸ Die verbreitete Auffassung, *convivium* beziehe sich in der Regel auf innerhäusliche, ‚private‘ Veranstaltungen (z.B. JOHN D'ARMS, „Slaves“, 171; ALOYS WINTERLING, *Aula Caesaris*, 157; BROEKAERT/ZUIDERHOEK, „Food and Politics“, 91) trifft also nicht zu; Gegenbeispiele sind bei VÖSSING, *Mensa regia*, 270f. gesammelt.

⁹ Zur *visceratio* siehe unten Anm. 60.

3. Typen

Welches waren nun die Typen der öffentlichen Bankette? Auffallend ist an der eben zitierten Zusammenstellung Varros, dass das von der öffentlichen Kasse finanzierte *epulum* gar nicht vorkommt. Genannt sind nur Mähler, für die Einzelne oder Gruppen zu bezahlen hatten. Dies führt zur Frage, ob es damals von der *res publica* finanzierte öffentliche Bankette überhaupt gab. Natürlich könnte man hier vergleichend auf die griechische Polis als Gastgeberin verweisen. Prägend war hier der ‚Tausch‘ von öffentlichem Opferfleisch, in prinzipiell gleichen, jedenfalls festgelegten Portionen ehrenvoll verteilt unter die Bürger, und deren Engagement für ihre Stadt.¹⁰

Aber wie lebenskräftig war dieses Modell noch in der Kaiserzeit? Das Vordringen privater Spender und ihr Repräsentationsinteresse haben das Bild verändert, was mit der Diversifikation der Gäste und der Leistungen einherging. Im Medium der öffentlichen Einladungen wurde einerseits das Verhältnis zwischen (einladender) Elite und Volk ausgehandelt und dargestellt,¹¹ andererseits wurde die Binnenhierarchie der Elite vorgeführt.¹² Wir haben eine Vielzahl von Inschriften, die private Munifizenz, die sich bei Mählern in der Öffentlichkeit manifestierte,¹³ auch inschriftlich für die Mit- und Nachwelt festhielt; aber wo ist der öffentliche Gastgeber? Hat sich die Einladung durch die Stadt vielleicht bereits in vorchristlicher Zeit verflüchtigt?

Zuweilen wird demgegenüber argumentiert, die Vielzahl der von einzelnen Spendern bezahlten Einladungen in der Öffentlichkeit würde logisch derartige Veranstaltungen auf städtische Kosten voraussetzen. Dass wir von ihnen so wenig hören, läge nur daran, dass unsere inschriftlich geprägte Überlieferung hier verfälschend wirke; denn diese sei vom Repräsentationsbedürfnis des Einzelnen oder der engen Gruppe abhängig, während die Memoria der öffentlichen Hand epigraphisch unterrepräsentiert bleibe.¹⁴

Diese Verzerrung der Überlieferung ist zwar im Prinzip vorstellbar; nur müsste es, wenn dieses Argumentieren mit dem Schweigen der Inschriften durchschlagen soll, zumindest kleinere Hinweise im juristischen oder literarischen Schrifttum geben. Einen solchen sehen manche in einer kurzen Passage aus einem Brief des (um 170 gestorbenen) Redners und Senators Cornelius Fronto, de facto ein Redetext, nämlich die Verteidigung eines amtsenthobenen Dekurionen:¹⁵

*ususne est per quinque et quadraginta annos omnibus decurionum praemis commodisque <in> cenis publicis, in curia, in spectaculis? cenavitne, seditne ut decurio, censuitne?*¹⁶

„Hat er nicht 45 Jahre lang die Belohnungen und Vorteile der Dekurionen genossen: bei öffentlichen Banketten, im Rathaus und bei Schauspielen? Hat er nicht wie ein Dekurio gespeist, gegessen, votiert?“

¹⁰ Vgl. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, 348–355.

¹¹ Schon in den hellenistischen Städten sind private Euergeten vielfach an die Stelle der Polis getreten, siehe ELENA MANGO, „Bankette“, 291.

¹² Vgl. EFTYCHIA STAVRIANOPOULOU, „Die Bewirtung“, 165s.

¹³ JOHN DONAHUE: *The Roman community*, dazu KONRAD VÖSSING, „Rezension“,

¹⁴ CHRISTOPHE HUGONOT, „Bénéficiaires“, 209s.

¹⁵ So z.B. PETER GARNSEY, „Social Status“, 244, dem viele gefolgt sind; siehe etwa GABRIELE WESCH-KLEIN, *Liberalitas*, 34s.

¹⁶ Fronto, *Ad amic.* 2,7,7, p. 190,4–6 van den Hout.

Hinzuweisen ist darauf, dass das *in* vor *cenis publicis* eine Konjekture ist (von C. R. Haines). Einige Forscher möchten demgegenüber *cenis publicis* zum direkten Objekt von *usus est* machen: der Betreffende sei 45 Jahre lang in den Genuss von *cenae publicae* gekommen, was dann bedeuten würde, dass der Genuss dieser Bankette ein Privileg der Dekurionen war. Dann hätten wir einen ziemlich klaren Beleg für (im Begriff *cenae publicae* enthaltene) regelmäßige Bankett-Einladungen durch die Stadt, wenn auch nur für die Dekurionen.

Aber kann hier auf rein sprachlicher Ebene der ‚Usus‘ von *cenae publicae* an sich gemeint sein? Fronto stellt ja zwei Gruppen nebeneinander: 1. *praemia* und *commoda*, durch *que* verbunden, und 2. die Asyndeta-Reihe *cenis publicis, in curia, in spectaculis*. Egal ob wir nun das fragliche *in* – aus Gründen der Symmetrie – setzten oder nicht,¹⁷ inhaltlich muss es gemeint sein, und inhaltlich muss vor dieser zweiten Gruppe gewissermaßen ein Doppelpunkt stehen: Nun wird spezifiziert, bei welchen (öffentlichen) Gelegenheiten die Vorzüge des Dekurionen-Daseins genossen wurden: bei Banketten, in der Kurie und im Theater.¹⁸ Diesen drei Orten folgen dann die jeweiligen Tätigkeiten dort: speisen – diskutieren bzw. abstimmen – sitzen, wobei die beiden letzten Glieder, wohl um Inkonzinnität zu erreichen, vertauscht sind. Der Einwand, bei dieser Interpretation würden die Privilegien *in cenis* und *in spectaculis* faktisch zusammenfallen, weil es jeweils um besondere Plätze ginge,¹⁹ übersieht, dass der Vorzug, als Dekurio an einer solchen *cena* teilzunehmen, auch Konsequenzen für die Qualität der Bewirtung hatte.²⁰

Wenn aber mit dem Trikolon ‚*cenae, curia, spectacula*‘ nur die Orte und Gelegenheiten bezeichnet sind, an und bei denen der Dekurio seine Privilegierung erlebte, waren die Bankette selbst nicht diese *praemia* und es entfällt dieser (ohnehin isolierte) Beleg für staatlich finanzierte Bankette für die Ratsherren. Die Tatsache, dass hier, wo es um die Auflistung dekurionaler Vorrechte geht, vom Speisen auf städtische Kosten gerade nicht die Rede ist, darf man sogar als Argument (*e silentio*) gegen die Existenz einer solchen Institution in der damaligen Zeit auffassen.

Nun gibt es allerdings ein in diesem Zusammenhang häufig zitiertes juristisches Zeugnis, das als Beleg für städtische Bankette auf öffentliche Kosten angesehen wird. Es handelt sich um einen Paragraphen der sog. *Lex Irnitana*, einer im andalusischen Städtchen Irni inschriftlich erhaltenen Version des flavischen Stadtrechtes für Hispanien, datierbar in die späten Jahre Domitians (91–96 n. Chr.).²¹ Im 77. Kapitel wird bestimmt, dass die Dekurionen zu Beginn jedes Amtsjahres festlegen sollten, in welcher Höhe Ausgaben für Kulte, Spiele und Bankette (*in sacra, ludos, cenasque*) zu tätigen seien. Die Frage ist nur: von wem? Aus heutiger Perspektive liegt es nahe, dass es um Kosten der Stadt selbst,

¹⁷ MICHEL VAN DEN HOUT, *Commentary*, 445 nennt das *in* „perhaps superfluous“ mit Hinweis für Belege für *cena* im bloßen Ablativ der Zeit oder des Ortes, etwa Plin., *Nat.* 8, 210; 14, 97.

¹⁸ Genau diese *commoda* tauchen auch in verschiedenen Stadtgesetzen auf, siehe VAN DEN HOUT, *Commentary*, 445. Zur *Lex Irnitana* siehe unten.

¹⁹ WESCH-KLEIN, *Liberalitas*, 34–37.

²⁰ Siehe unten Anm. 62. Es war ein wichtiges Prärogativ, bei *cenae publicae* seinen Platz bei der Dekurionen zu haben, siehe z. B. *Tabula Heracl.* (= ‚Lex Iulia municipalis‘) 134; 138; vgl. auch CIL XI 3805.

²¹ JULIÁN GONZÁLEZ, „The Lex Irnitana“ (mit Edition und engl. Übersetzung von Michael H. Crawford); HARTMUT GALSTERER, „Municipium Flavium Irnitanaum“; FRANCESCA LAMBERTI, *Tabulae Irnitanae* (mit Edition und italien. Übersetzung); JOSEPH GEORG WOLF (ed.), *Lex Irnitana*.

also der öffentlichen Kasse ging. Tatsächlich ist dies aber nicht gesagt. Es müsse ein Beschluss gefasst werden, so heißt es,

... *quantum in impensas sacrorum, ludorum et quantum in cenas, quae municipibus aut decurionibus conscriptisve communibus dentur, erogentur* ...

„... wieviel ausgegeben werden soll für Kosten von kultischen Angelegenheiten und Spiele und für Bankette, die den Bürgern und den Dekurionen oder Senatoren [der Stadt] gemeinsam gegeben werden sollen ...“

(*Lex Irnitana* 77, Tafel VIII C, Z. 24–26)

Impensa ist nicht gleichbedeutend mit *impensa publica*, und auch *erogare* ist schon in republikanischer Zeit in der Bedeutung ‚aus eigener Kasse zahlen‘ breit bezeugt.²² Das Gesetz spricht in einem anderen Fall (Kap. 79), als es um das Vermögen der Stadt geht, sehr klar von der *pecunia communis*; davon ist hier nicht die Rede.²³ Wer also ist der Geldgeber? Tatsächlich gibt das Gesetz selber einen Hinweis mit der Bestimmung (Kap. 92), an welchen Tagen Streitsachen verhandelt werden durften. Nicht erlaubt war dies an denjenigen Tagen (abgesehen von Feier- und Festtagen und den Tagen von *spectacula*), an denen den Bürgern ein *epulum* oder eine *visceratio* oder den Dekurionen (den ‚Senatoren‘) eine *cena* gegeben werde, und zwar „auf Kosten der Bürger“ (*municipum impensa*).²⁴ Auch hier sind diese Ausgaben von denen aus der *pecunia communis* zu unterscheiden. Hier geht es um die Kosten nicht der Gemeinschaft der Bürger, sondern jeweils nur derjenigen, die diese Beköstigungen zu bezahlen hatten.²⁵ Die Inschriften lehren uns, dass es vielfältige Gelegenheiten gab, bei denen erwartet wurde, dass Bürger ihre Mitbürger einluden (so etwa wenn sie ein Amt antraten oder eine andere Ehrung empfangen und bei bestimmten Opferfesten).²⁶ Auch Kap. 77 behandelt – der hier vertretenen Interpretation zufolge – diese Art von ‚öffentlichen‘ Ausgaben (auch für Spiele und Opfer), die für die Öffentlichkeit, aber auf Kosten wechselnder Bürger getätigt wurden. Der Stadtrat hatte ja

²² Siehe etwa Cic., *Att.* 5,21,7; 15,2,4; Tac., *Ann.* 16,17; *Dig.* 23,3,5,5 (*de suo*); *impensa* als private Ausgabe (im Gegensatz zur *impensa publica*, Suet., *Vesp.* 18): z.B. Cic., *Att.* 13,25,3; *Sest.* 130; vgl. auch Sen. *Epist.* 95,41: *impensa sollemnis* als die Kosten, die dem neu installierten Priester für die Finanzierung seines Antrittsmahls (*cena aditalis*) entstehen.

²³ *Pecunia communis* ist in der *Lex Irnitana* durchgängig die Bezeichnung für die Stadtkasse, siehe die Zusammenstellung bei LAMBERTI, *Tabulae Irnitanae*, 507f. (zur *pecunia communis* in der *Lex municipii Villonensis* s. ibidem, 381f.). Den Ausdruck *communibus dari* mit „öffentlich ausgerichtet werden“ wiederzugeben (WOLF, *Lex Irnitana*, 109; so auch schon LAMBERTI, *Tabulae Irnitanae*, 339: „da offrire publicamente“), ist problematisch; denn *communibus* ist Dativ und bezieht sich auf die Dekurionen, ‚zusammen‘ mit den Bürgern. Diese Gemeinsamkeit verhinderte nicht, dass beide Gruppen unterschiedlich verköstigt wurde, mit einer *cena* (Dekurionen) resp. nur einem *epulum* (Bürger). Diese Abstufungen waren üblich (siehe unten Anm. 62).

²⁴ *Lex Irnitana*, 92, Taf. X B, Z. 32f.: *epulum aud vesceratio municipibus aut cena decurionibus conscriptisve municipum impensa dabitur*. Die Differenzierung zwischen dem *epulum* und der (offenbar aufwendigeren) *cena* wird weiter unter thematisiert.

²⁵ Auch im Kap. 79 wird diese – bislang übersehene – Unterscheidung gemacht: Anträge, die darauf hinauslaufen, städtisches Vermögen (*pecunia communis*) unter die Bürger zu verteilen, dürfen nur dann im Stadtrat zur Abstimmung gestellt werden, wenn 75% der Dekurionen anwesend sind. Dagegen reicht für eine Entscheidung darüber, wieviel Geld für kultische Feste, für Spielen und für Bankette, zu denen die Dekurionen bzw. die Bürger eingeladen werden, ausgegeben werden muss (Taf. IX A, Z. 2f. 9: *quantae pecuniae in sacra, ludos, cenas, quibus decuriones conscripti municipesve vocantur ... erogari debebunt* – es geht also um die in Kap. 77 behandelten Ausgaben), eine Anwesenheit von 50 %.

²⁶ Vgl. etwa CIL II 1046; VIII 11058 mit den Diskussionen in *AE* 1999, Nr. 1761; 2001, Nr. 1184 und 2066; 2003, Nr. 903.

durchaus ein Interesse daran, dass es hierfür Regeln und feste Sätze gab, wenn diese auch offenbar jährlich wechseln konnten: zum Einen um wilde und ruinöse Konkurrenzen zu verhindern, zum Anderen um die Vergleichbarkeit dieser Verpflichtungen für alle Zahlungspflichtigen sicherzustellen.

Die öffentlichen Bankette, um die es hier geht, bezahlten also einzelne Bürger, nicht die Städte. Dies bedeutete allerdings nicht, dass es gar keine entsprechenden Ausgaben der städtischen Kassen gab. Sie waren nur sehr viel seltener als gemeinhin angenommen wird. So schreibt Sueton in seiner Augustus-Vita zur *lectio* des Senats durch Augustus:

... *quosdam ad excusandi se verecundiam compulit* [sc. anlässlich der Aufstellung der Senatsliste] *servavitque etiam excusantibus insigne vestis et spectandi in orchestra epulandique publice ius.*

„Einige [sc. der von ihm für untragbar gehaltenen Senatoren] brachte er dazu, von sich aus bescheiden Verzicht zu üben; ihnen beließ er das Senatorengewand, den gesonderten Sitzplatz in der Orchestra des Theaters und das Recht auf ein Mahl in der Öffentlichkeit/ auf Staatskosten.“

(Suet. *Aug.* 35,2)

Natürlich kommt es hier wieder auf die Übersetzung von *publice* an. Wer dabei dieses Adverb als Bezeichnung für ‚auf Staatskosten‘ ansieht, überschätzt dessen Eindeutigkeit. Schon der Gebrauch bei Sueton schwankt,²⁷ und auch auf Inschriften lesen wir beispielsweise, dass einem *collegium* vom städtischen Prätor die Erlaubnis erteilt wird, *epulari publice* – eben in der Öffentlichkeit zu feiern, nicht etwa auf öffentliche Kosten.²⁸ Wegen dieser Doppeldeutigkeit vermeidet etwa Cicero, wenn der Zusammenhang Klarheit erfordert, diesen Ausdruck: Die Anmaßung eines von Verres begünstigten sizilischen Steuerpächters, der in einer Stadt verlangte, dass mitten auf dem Forum für ihn Speisefas aufgestellt wurden, beschreibt er so: der Betreffende sei es eben gewohnt gewesen, *non solum in publico, sed etiam de publico convivari*.²⁹

Dieselbe Uneindeutigkeit kennen wir auch beim griechischen δημοσίᾳ, womit häufig ‚auf öffentliche Kosten‘ gemeint ist. Wenn aber Cassius Dio von Nero berichtet: δειπνον δημοσίᾳ πολυτελῆς ἐδείπνισε,³⁰ kann damit nur der öffentliche Raum gemeint sein. Weist der Kontext nicht klar in die eine oder andere Richtung, ist das Adjektiv δημοσίος ebenso problematisch wie *publicus*,³¹ wie auch die anhaltende Diskussion über das Verhältnis des ‚öffentlichen‘ Arztes zur Öffentlichkeit zeigt: arbeitete er nur in ihrem Interesse oder auf ihre Kosten?³²

Was bei der zitierten Sueton-Stelle dennoch für diese pekuniäre Bedeutung von *publice* spricht (wobei die Öffentlichkeit des Ortes inklusive ist), ist die inhaltliche Plausibilität. Denn das *ius*, von dem Sueton hier spricht, bezieht sich auf die Berechtigung, weiterhin korporative Ehrenrechte der Senatoren wahrzunehmen. Wenn das begehrte *publice*-Speisen der Senatoren sich nur auf die Örtlichkeit bezöge, würde das bedeuten, dass der Senat, ohnehin Herr des öffentlichen Raums Rom und nominell auch Herr der

²⁷ Vgl. Suet., *Aug.* 12,1 und 17,2 für „auf öffentliche Kosten“ und „in der Öffentlichkeit“.

²⁸ *AE* 1998, 282 III a; vgl. DAVID NONNIS, „Un patrono“.

²⁹ Cic., *Verr.* 2,3,105; eine Variation von *de publico* ist *sumptu publico*: Cic. *Verr.* 2,1,60.

³⁰ Dio 62(61),15,1.

³¹ Vgl. KONRAD VÖSSING, *Schule und Bildung*, 325–335 zur *schola publica*.

³² Sie die unterschiedlichen Positionen bei LOUIS COHN-HAFT, *Public Physicians*, 69–71; PAUL ROESCH, „Médecins publics“, und CARSTEN DRECOLL, *Liturgien*, 213f.

Welt, es bereits für ein Ehrenrecht hielt, vor aller Augen zu speisen. Viel wahrscheinlicher ist die Speisung auf Staatskosten, etwa im Anschluss an bestimmte staatliche Opferfeste.

Für die kleinen ‚Senate‘ der kaiserzeitlichen Städte in West und Ost dagegen ist dies, wie gesagt, nicht einfach vorauszusetzen. Strukturell entsprachen sie zwar dem Senat von Rom; dass sie de facto aber deutlich weniger Rechte hatten und dass namentlich der städtische Haushalt, der sich ja aus von der Zentrale genehmigten Quellen speiste, keineswegs gänzlich dem Gutdünken und dem Repräsentationsinteresse des Stadtrats unterworfen war, ist bekannt. Dass es dennoch Gelegenheiten gab, bei denen die Polis Mähler finanzieren konnte, werden wir gleich sehen.

Auch wenn also ein Mahl in der Öffentlichkeit einer Stadt nicht deren finanzielle Belastung bedeutete, war die *res publica* doch immer engagiert. Die Art dieser Beteiligung war aber sehr unterschiedlich; man kann sie in vier aufeinander aufbauende Kategorien einteilen.³³ Verpflichtend war, dass der Stadtrat als Herr über den öffentlichen Raum zugestimmt und insofern ein gewisses ‚öffentliches‘ Interesse bekundet hatte (1). Eine höhere Stufe der Beteiligung war gegeben, wenn die Öffentlichkeit auch tatsächlich das ‚Publikum‘ war und das Verhalten der Speisenden gleichsam überwachte (2). An öffentlichen Festtagen wurde das dem Opfer folgende Mahl (hierzu unten) üblicherweise in der Öffentlichkeit gehalten, die zwar nicht unbedingt aktiv teilnahm, möglicherweise jedoch genau zuschaute: *in foro* war dann gleichbedeutend mit *populo inspectante*.³⁴ Oft waren (3) wichtige Teile der Bürgerschaft auch eingeladen, wobei sehr wohl Abstufungen gemacht wurden.³⁵ Schließlich gab es (als 4. Kategorie) die Einladung der gesamten Bürgerschaft. Hier sind etwa Siegesfeiern zu nennen (zu denen der Sieger einlud), in Rom natürlich in erster Linie die Triumphe,³⁶ aber auch Geburtstags- oder Totenfeiern.³⁷ Auch hier bot die Öffentlichkeit nur den Rahmen, die Finanzierung oblag dem Gastgeber.

Anders ist es bei der 5. Kategorie: die Stadt als Gastgeber. Dass diese Rolle sehr viel kleiner war, als wir es – vor dem Hintergrund heutiger scheinbar unerschöpflicher öffentlicher Kassen (und entsprechender Steuerpflichten) – vermuten, haben wir schon gesehen. Aber sie war dennoch existent, namentlich im Zusammenhang mit städtischen Opfern, denen üblicherweise ein Opfermahl folgte, das als *convivium publicum* bezeich-

³³ Eine andere Einteilung nimmt (aus theoretisch-soziologischer Perspektive) MICHAEL DIETLER, „Theorizing the Feast“, 75–88 vor: ‚empowering‘-Feste, ‚patron-role‘-Feste und ‚diacritical‘-Feste, bei denen es jeweils um den Erwerb symbolischen Kapitals durch den Gastgeber, um die Visualisierung des asymmetrischen Patron-Klienten-Verhältnisses und um die Instrumentalisierung des Konsumstils zum Zweck der sozialen Distinktion geht. Der operative Nachteil dieser Einteilung ist, dass es kein antikes Bankett gegeben haben dürfte, das tatsächlich in nur eine dieser Kategorien fällt; häufig waren sogar alle drei im Spiel.

³⁴ Sen., *Contr.* 9,2,9: *Quid? si, per deos immortales, nullo sollemni die populo inspectante in foro convivium habuisses, non minuisses maiestatem imperii nostri? Atqui quid interest convivium in forum an forum in convivium attrahas?* An manchen Festtagen fand das Mahl *in foro* also auch ohne großes Aufsehen statt. Zum hier verarbeiteten Skandal (der Konsular L. Quinctius Flamininus hatte eine Hinrichtung während eines *convivium* angeordnet) vgl. auch Liv. 39,42,8 – 43,6; Cic., *Sen.* 42; Val. Max. 2,9,3; Plut., *Cato ma.* 17,1–8; *Flam.* 18,3–6.

³⁵ Siehe unten Anm. 62.

³⁶ Siehe etwa unten zu Mart. 8,49(50); vgl. auch z.B. Plut., *Aemil. Paul.* 33,2; *Crassus* 12,3; Suet., *Tib.* 20; Dio 55,2,4. 8,1–2; 72(71),32,1.

³⁷ Siehe z.B. Liv. 39,46,1; Hor., *Sat.* 2,3,84–87, wo die Verpflichtung des Erben deutlich wird, der Allgemeinheit („dem Volk“) ein *epulum* zu „geben“; X 4736 (Geburtstag des Spenders); XI 6244 (am Grab des Verstorbenen).

net werden konnte.³⁸ Jedes Opfer konnte ja als *cena* der Götter verstanden (und auch so oder ähnlich genannt) werden, die dann – nach der Teilung der Opfergaben – von den Menschen fortgesetzt wurde.³⁹

Für die Frage der Finanzierung dieser ‚religiösen‘ öffentlichen Bankette bietet uns Plinius in seiner ‚Naturgeschichte‘ ein wichtiges, jedoch schwer zu interpretierendes Zeugnis.

Pisces marinos in usu fuisse protinus a condita Roma auctor est Cassius Hemina, cuius verba de ea re subiciam: Numa constituit ut pisces, qui squamosi non essent, ni polluerent, parsimonia commentus, ut convivium publica et privata cenaque ad pulvinaria facilius comparerentur, ni qui ad polluctum emerent pretio minus parcerent eaque praemererentur.

„Cassius Hemina bezeugt, dass Seefische schon seit der Gründung Roms auf dem Speisezettel standen. Seine Worte hierzu möchte ich zitieren: „Numa [der zweite König Roms] setzte fest, dass schuppenlose Fische nicht aufgetischt werden sollten. Er dachte dabei an die hohen Kosten und wollte erreichen, dass *convivia publica et privata cenaque ad pulvinaria* leichter veranstaltet werden könnten. Deshalb verbot er auch, dass diejenigen, die die Speisen der Bewirtung einkauften, ohne Rücksicht auf den Preis diese vorab aufkauften.“

(Plin., *Nat.* 32,20)

Plinius zitiert hier glücklicherweise wörtlich seine Quelle Cassius Hemina, einen Annalisten des 2. Jahrhunderts v.Chr. Hätte er das Referat und seine eigene Erläuterung vermischt, wäre die für uns entscheidende Passage kaum zu verstehen. Cassius Hemina nämlich hat seinerseits bereits die alte, angeblich königliche Verlautbarung und seinen Kommentar vermengt. Was auch immer er als angebliches Edikt des Numa Pompilius vorliegen hatte, so kann es nicht gelautet haben, wie schon die Begründung *parsimonia commentus* zeigt. Realer Gegenstand des Verbots waren zum Einen die beiden *ni*-Sätze und der Geltungsbereich, die *convivia publica et privata cenaque ad pulvinaria*. Diese Spezifizierung aber bzw. die Angabe, wofür die Verbote überhaupt galten, ist nur materiell übernommen, nicht wörtlich. Die ganze Satzstruktur ist ja vom erkennbar eingefügten *commentus* abhängig. Und dabei ist nun ein Satz herausgekommen, der dazu verleitet hat,⁴⁰ hier eine Gliederung und Typisierung aller Bankette in Rom zu sehen: private, öffentliche und solche bei Tempeln.

Aber wenn man das weiterdenkt, tauchen erhebliche Schwierigkeiten auf. Was hatte der römische König überhaupt für ein Interesse daran, die Einladungen von Privatleuten zu erleichtern? Das erklärte Ziel ist ja nicht die Vermeidung von Luxus, sondern die Ermöglichung dieser Veranstaltungen: Sie sollten gefördert werden. Die Formulierung der Adressaten des zweiten Verbots (*qui ad polluctum emerent*) wäre zum Zweiten dann absurd, wenn es tatsächlich um die Gesamtheit der Bankette ging. Würde dann doch das Küchenpersonal der reichen Häuser und sein Kaufverhalten auf dem Fisch-

³⁸ Liv. 22,1,19, wo es um die Ausgestaltung des Saturnfestes im Hannibal-Krieg (217 v.Chr.) geht; dazu MARTIN P. NILSSON, *RE II A* (1921), s.v. Saturnalia, 205f.; HENK S. VERSNEL, „Saturnus und Saturnalia“, 141 und 161f.

³⁹ Generell zum römischen Opfermahl siehe etwa JOHN SCHEID, „La spartizione“; IDEM, *Quand faire*, 215–254; IDEM, „Le sens des rites“, 428.; WILLIAM VAN ANDRINGA (Hg.), *Sacrifices*; vgl. auch generell PAUL VEYNE, „Inviter les dieux“; VERONIQUE MEHL/PIERRE BRULÉ (Hg.), *Le sacrifice antique* (für die griechische Welt). MEHL/BRULÉ (Hg.), *Le sacrifice antique*. Für einen Überblick über mit religiösen Festen verbundenen Mählern vgl. auch JOHN DONAHUE, „Typology“, 428–431.

⁴⁰ Irrig auch VÖSSING, *Mensa regia*, 270.

und Fleischmarkt reguliert.⁴¹ Überhaupt ist (drittens) die Existenz einer eigenen, rein beschreibend gemeinten Klassifizierung ‚Privatmähler‘ ganz unwahrscheinlich (hierzu gleich). Diese scheinbar so logische, scheinbar generalisierende Unterscheidung (*convivia publica et privata* ...), die unserem Bedürfnis nach klaren begrifflichen Grenzen entgegenzukommt, hat das moderne Verständnis erschwert.

Die drei Schwierigkeiten verschwinden, wenn in diesem Text nur eine sehr besondere Form von Banketten behandelt wird, wobei die *pulvinaria* der Schlüssel sind: Es geht, wie gleich begründet werden soll, nur um sog. Lectisternien. Das aber passt gut zu dem, was man von Numa, dem Regulator der religiösen Praxis, erwarten konnte. Tatsächlich gehört *ad pulvinaria* nicht nur zu *cenae*, sondern auch (apo koinou) zu *convivia publica et privata*. Differenziert wird also im Wesentlichen zwischen *convivia* und *cenae* – hier ging es sicher um das jeweilige materielle Niveau (wie wir gesehen haben); die Kategorie der *convivia* ist dabei noch einmal unterteilt. Der entscheidende Satzteil ist also so zu übersetzen: „Er dachte dabei an die hohen Kosten und wollte erreichen, dass öffentliche sowie private Bankette und Speisungen bei den Götterpolstern leichter veranstaltet werden könnten“.

Was ist nun mit den Banketten und Speisungen ‚bei den Götterpolstern‘ genau gemeint? Einfach solche nach einem Opfer?⁴² Aber weder für die auffällige metonymische Ausdrucksweise noch für die lokale Festlegung gäbe es dann eine Erklärung. Viel näher liegt, wie gesagt, dass es um *lectisternia* geht, für die man ja die Götterpolster aus dem Tempel herausrug, damit die Götter in aller Öffentlichkeit tafeln konnten. Dem konnten sich dann die Bankette der Menschen anschließen. Menschen und Götter aßen – wohl-bemerkt – gerade nicht gemeinsam, sondern getrennt, d. h. nacheinander und vor allem nebeneinander, was die Formulierung *ad pulvinaria* hinlänglich erklärt.⁴³

Lectisternien waren oft mit Supplikationen verbunden, und diese Bitten konnten eben von der Stadt oder von Privatleuten vorgetragen (und finanziert) werden; dies ist der Kern der Differenzierung. *Publicus* heißt hier tatsächlich ‚öffentlich finanziert‘, da die öffentliche Sphäre hier nicht gemeint sein kann; denn sie war ja auch der Ort der ‚privaten‘ *convivia*. Diese sind keine eigenständige Kategorie, bei denen ihre ‚Privatheit‘ eine besondere Rolle spielte, sie sind nur als Mähler mit privater Bezahlung erwähnt, also nur im Gegensatz zu solchen der ganzen Bürgerschaft. Damit aber haben wir den Beleg für unsere fünfte Kategorie, für die Stadt als Gastgeber, eingeschränkt allerdings auf den religiösen Bereich, also auf die Stadt als kultischen Akteur, als betende und bittende Gemeinschaft (zum Opfer gehörte ja das Opfermahl), wobei im Einzelfall zu klären wäre, bei welchen Gelegenheiten tatsächlich die *res publica* als solche aktiv wurde und bei welchen sie sich von herausragenden Repräsentanten vertreten ließ.⁴⁴

⁴¹ Es geht ja gerade nicht um generelle Aufwandsregulierung, vgl. RAINER BERNHARDT, *Luxuskritik* und (für römische Luxusgesetze) ERNST BALTRUSCH, *Regimen morum*, 77–103.

⁴² Tatsächlich kann *pulvinar* metonymisch für ‚Tempel‘ gebraucht werden, siehe z.B. Serv., *Georg.* 3,533.

⁴³ Vgl. auch die Formulierung in Aug., *Rg.* 9: *apud pulvinaria* (siehe unten). Zu *lectisternia* siehe zuletzt CHRISTOPHE HUGONOT, „Les banquets“, 319f.; CAROLINE FÉVRIER, „Ponere lectos“; zum griechischen Pendant siehe LOUISE BRUIT, „Offrandes et nourritures“; vgl. auch VEYNE, „Inviter les dieux“.

⁴⁴ Als Teilnehmer der Opfermähler (siehe oben Anm. 39) waren die jeweiligen städtischen Priester ‚gesetzt‘, so dass man materiell tatsächlich von ihrem *ius publice epulandi* sprechen könnte (so GEORG WISSOWA, *Religion und Kultus*, 500), obwohl es in dieser Form nirgends belegt ist.

Hierzu bietet der inschriftliche Tatenbericht des Augustus (*Res gestae divi Augusti*) einen passenden Hinweis. Im Abschnitt über die Segenswünsche von Senat und Volk heißt es:

Privatim etiam et municipatim universi cives unanimiter continenter apud omnia pulvinaria pro valetudine mea supplicaverunt.

„Alle Bürger haben als Privatleute und als ganzen Bürgerschaften einmütig und ohne Unterlass bei allen *pulvinaria* für meine Gesundheit bittend geopfert.“

(Aug. Rg. 9)

Auch hier sind wohl Bittfeiern im Zusammenhang mit Lectisternien gemeint. Andernfalls – wenn mit *pulvinaria* einfach Tempel bezeichnet wären – ließe sich die betonte Aussage, dass es an „allen“ Tempeln gebetet wurde,⁴⁵ nur als massive Übertreibung erklären (was sehr untypisch für die auf formale Korrektheit bedachten *Res gestae* wäre), während es für *lectisternia*-Bittfeiern in der nicht näher bestimmten Situation – offenbar eine der Gesundheitskrisen des Prinzeps – tatsächlich eine generelle Regelung gegeben haben kann. Die Gegenüberstellung von *privatim* und *municipatim* (griechisch κατ' ἰδίαν und κατὰ πόλεις) zeigt erneut, dass es auch *lectisternia* in privater Regie gab,⁴⁶ und liefert zugleich ein Beispiel für (kultisch begründete) Mähler, für die der jeweilige Stadtrat Verantwortung zu übernehmen hatte. Nun deutet sich auch an, in welchen engen Grenzen es nur sinnvoll ist, von *convivia privata* zu sprechen: nicht als Beschreibung häuslicher Bankette, sondern zur Bezeichnung privater Finanzierung in einem Kontext, der diese der öffentlichen gegenüberstellt.

Für die spezifische Bedeutung von ‚privaten‘ Mählern sei noch ein weiterer Beleg angeführt. Cicero berichtet in seiner Rede *pro Murena* über ein privat finanziertes *epulum* für das römische Volk auf dem Forum, dessen Dürftigkeit den Verantwortlichen zu Recht um die Prätur gebracht habe, und schließt mit der Sentenz: „Das römische Volk hasst private Prasserei, liebt aber öffentliche Großzügigkeit“: *odit populus Romanus privatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit*.⁴⁷ Der Gebrauch von *privatus* zeigt hier spiegelbildlich genau dieselbe Doppelstruktur wie der von *publicus*. Während es in den zuvor gebrauchten Beispielen die private Finanzierung – jedoch im öffentlichen Raum – ist, die diesen Begriff begründet, geht es hier um den Ort. Die Kennzeichnung ‚privat‘ ist dabei alles andere als nur beschreibend. Gemeint ist der – ganz negativ konnotierte – Genuss in der Abgeschiedenheit, also der, bei dem man seinen Mitbürgern etwas vorenthält, das heimliche Prassen gewissermaßen, Sinnbild (wie das einsame Mahl) asozialen Verhaltens.⁴⁸ Die Wertschätzung der *publica magnificentia* auf der anderen Seite bezieht sich folgerichtig ebenfalls nicht auf eine spendable öffentliche Hand. Der Kontext zeigt ja eindeutig, dass es um den Bewirtungsaufwand eines Einzelnen in der Öffentlichkeit (in diesem Fall: auf dem Forum) geht.

Natürlich gab es die zahllosen *cenae* und *convivia* in häuslicher Umgebung. Sie wurden jedoch im Allgemeinen nicht als ‚privat‘ bezeichnet, aus gutem Grund, wie man vor

⁴⁵ So die übliche Interpretation, siehe zuletzt JOHN SCHEID (ed.), *Res gestae divi Augusti*, ad loc. Der (hier oft erkennbar sekundäre) griechische Text der Inschrift hilft in seiner Allgemeinheit nicht weiter (ἐθυσαν ὑπὲρ τῆς ἐμῆς σωτηρίας).

⁴⁶ Dies etwa im Rahmen des Totenkultes, vgl. CIL V² 5272, 14.

⁴⁷ Cic., *Mur.* 76.

⁴⁸ Vgl. WERNER TIETZ, „Das ‚einsame‘ Mahl“.

dem Hintergrund der negativen Konnotation im eben vorgestellten Cicero-Zitat erkennen kann. Nur als Komplementärbegriff zur Sphäre der *res publica* war diese Bezeichnung gewissermaßen neutral. Für sich genommen waren ja auch die regulären Essen in ‚Privat‘häusern nicht sonderlich ‚privat‘. Tatsächlich waren ja oft Klienten eingeladen (ihre Speisung galt, unabhängig vom Ort, nie als eine ‚Privatsache‘).⁴⁹ Selbst wenn aber nur ein kleiner Kreis von Standesgenossen eingeladen war, konnte sich eine tatsächlich intime (weil vor den Augen Unbeteiligter verborgene) Atmosphäre kaum einstellen. Sie wurde gar nicht angestrebt.⁵⁰ Das Bankett war ja immer auch ein Abbild des sozialen Kosmos: Ein hochgestellter Gast brachte ohne Absprache und ganz selbstverständlich ein kleines Gefolge von Abhängigen mit⁵¹, ganz abgesehen von der Vielzahl der Bediensteten, der vom Gast mitgeführten und der des Gastgebers. Ein *convivium* sei, so beschreibt es der Philosoph Seneca, wie eine Volksversammlung, eine *contio* (auch was die Diskretion angehe); Plutarch charakterisiert es als Spektakel.⁵² Es war also alles andere als ‚privat‘.⁵³

4. Hierarchien

Jedes Bankett bezieht seine soziale Bedeutung aus einer doppelten Unterscheidung. Zum Einen der zwischen Teilnehmern und Nicht-Teilnehmern, zum Anderen der innerhalb der Teilnehmer. Erstere basiert auf dem Ausschluss der Masse vom Konsum der Wenigen, letztere auf der Hierarchie innerhalb der (nur insgesamt und aufgrund der ersten Unterscheidung herausgehobenen, ansonsten aber keineswegs egalitären) Gäste.⁵⁴ Es war die Konsequenz der öffentlichen Sichtbarkeit dieser Differenzen bei *convivia publica*, dass diese hier von noch größerer Bedeutung waren als bei den Banketten in den Häusern und Gärten der Oberschicht, auch wenn diese (wie gesagt) nicht in privater Abgeschlossenheit stattfanden. Die zweite Unterscheidung, die innerhalb der Teilnehmer, soll in diesem letzten Abschnitt nur in ihren beiden wichtigsten Ausprägungen vorgeführt werden: in den Differenzierungen des materiellen Aufwands für die Teilnehmer und in deren Position bei Tisch.

Wenn öffentlich etwas konsumiert wird, was nicht der Allgemeinheit zur Verfügung steht, ist die Fokussierung auf eben diese knappen Güter hoch. Wir haben dies schon ein-

⁴⁹ Die römische *domus* war je nach Kontext mehr ‚privat‘ oder mehr ‚öffentlich‘, siehe VÖSSING, *Mensa regia*, 234–240; ALOYS WINTERLING, „‘Öffentlich‘ und ‚privat‘“, 223f. Das bedeutete allerdings nicht, dass der öffentliche Raum für Angelegenheiten der eigenen *domus* in Beschlag genommen werden durfte; selbst beim Kaiser wurde dies kritisiert, siehe Tac., *Ann.* 15,37,1 (dazu VÖSSING, *Mensa regia*, 439–441).

⁵⁰ Selbst bei *cenae*, die in betont formloser und vertrauter Atmosphäre stattfinden sollten, waren Bedienstete und hausgeborene Sklavenkinder im Speisesaal, siehe Hor., *Sat.* 2,6,66s.

⁵¹ VÖSSING, *Mensa regia*, 240–244 zum patronalen Bankett. Vgl. dagegen DIRK SCHNURBUSCH, *Convivium*, 189–192, der annimmt, dass die Elite bei ihren Banketten weitgehend unter sich blieb, dabei aber übersieht, dass wir von sog. *umbræ* (das von geladenen Gästen mitgebrachte Gefolge) keineswegs nur in satirischem Kontext hören, siehe z.B. Hor., *Epist.* 1,5,28; Plut., *Brut.* 34,8; Plut., *Quæst. conv.* 7,6 (Mor. 706 F – 710 A).

⁵² *Contio*: Sen., *Const. sap.* 18,2 (dazu VÖSSING, *Mensa regia*, 491s.); Plut., *Cup. div.* 10 (Mor. 528 B): πομπή καὶ θέατρον (dazu D’ARMS, „Performing Culture“, 301–303).

⁵³ Der Begriffsinhalt von ‚privat‘ ist natürlich alles andere als fixiert; hier wird der gegenwärtige Sprachgebrauch im Sinn von ‚vertraut, geschützt, nicht von der Allgemeinheit einsehbar‘ vorausgesetzt, der allerdings auch für die Moderne nicht allgemeingültig ist, siehe für das 19. Jh. WINTERLING, „‘Öffentlich‘ und ‚privat‘“, 237–230; vgl. auch HANNAH ARENDT, *The Human Condition*.

⁵⁴ Die soziale Distanzierung von Klienten beim patronalen Bankett beschreibt ELKE STEIN-HÖLKESKAMP, *Gastmahl*, 92–101; siehe auch oben Anm. 33.

gangs bei der Diskussion der verschiedenen Bezeichnungen gesehen: Sie spiegeln weniger organisatorische Unterschiede, als dass sie Aussagen (oder Behauptungen) hinsichtlich des Aufwands transportierten.

Als Kaiser Domitian 93 n.Chr. nach seiner Siegesfeier über die Sarmaten ‚ganz Rom‘ eingeladen hatte, verfasste Martial ein Gedicht, in dem er diese Veranstaltung als ein einziges, großes *convivium* pries, das Kaiser, Volk und Elite vereinte:

*vescitur omnis eques tecum populusque patresque
et capit ambrosias cum duce Roma dapes.
Grandia pollicitus tanto maiora dedisti:
promissa est nobis sportula, recta data est.*

„Gemeinsam mit dir schmaust nun alles: Volk, Ritter und Senatoren;
Rom hält zusammen mit seinem Herrscher ein ambrosisches Mahl.
Großes hast du versprochen und soviel Größeres gegeben:
Verheißen wurde uns eine Sportula, gegeben ein regelrechtes Bankett.“
(Mart. 8,49(50),7–10)

Die überraschende Pointe (wie bei Martial üblich in der letzten Zeile) lebt vom Spiel mit den Mahl-Kategorien. Dass Domitian tatsächlich alle Bürger zu einem regulären Bankett an Tisch und auf Liegesofas eingeladen habe, wie die modernen Interpretatoren es verstehen, ist ganz unwahrscheinlich. Ein solcher wahrlich gigantischer Aufwand ist nur von Caesars Triumphalbanketten überliefert. Der sparsame Domitian hatte ja, wie wir wissen, nicht einmal einen echten Triumph gefeiert.⁵⁵ Auch wäre, wenn Martial nur den tatsächlichen Ablauf beschrieb, jeder Überraschungseffekt dahin. Der Kaiser dürfte sein Volk stattdessen, wie so oft, einfach im Theater gespeist haben, allerdings etwas üppiger als erwartet. Daraus macht Martial einerseits die innige Nähe aller Gäste in Gemeinschaft mit dem Kaiser – man saß ja im gemeinsamen Rund, wie großflächig und faktisch abgeteilt die Anordnung der Plätze auch war,⁵⁶ und für den Schluss spart er sich – wegen des etwas besonderen Niveaus der materiellen Bewirtung – die überraschende Qualifizierung als *cena recta* auf.

Dieser Begriff, die ‚richtige‘, vollgültige Form der Essenseinladung, hat sein Gegenstück in der *sportula*, d.h. im ‚bloßen‘ Verteilen von ‚Essenskörbchen‘ oder gar nur von – diesen entsprechendem – Bargeld. Jeder Patron konnte der Verpflichtung, seine Klienten einzuladen, entweder nachkommen, indem er sie regelrecht zu Tisch lud – das war eine *cena recta*,⁵⁷ oder indem er das Essen in Körbchen, in *sportulae*, ausgab oder durch entsprechende Geldzahlungen, ebenfalls *sportulae* genannt, ersetzte.⁵⁸ Auch der Kaiser verfuhr in dieser Weise, wenn er das ganze Volk einlud. Gut praktikabel war dies im Rahmen von *spectacula*, und auch hier war das sicher nicht anders. Die Aufwertung zur *cena recta* durch Martial reflektiert also nur die besondere Qualität der *sportulae*. Das Gedicht ist deshalb ein so wertvolles Zeugnis, weil es uns erlaubt, in diesem einen Fall zu beob-

⁵⁵ Er hatte Iuppiter nur einen Lorbeerkranz geweiht, siehe Mart. 8,1; Suet., *Dom.* 6,1; Stat., *Silv.* 3,3,17. Zu Cäsars Einladungen beim dreifachen Triumph von 46 v.Chr. siehe Liv., *Per.* 115; Vell. Pat. 2,56,1; Suet., *Iul.* 38,2; Plut., *Caes.* 55,4 (dazu VÖSSING, *Mensa regia*, 422–424).

⁵⁶ Die drei Stände saßen ja in verschiedenen Abteilungen und wurden sicher auch in unterschiedlicher Form mit Speis und Trank versorgt, was hier jedoch bewusst verschwiegen wird; vgl. als Parallele dazu Stat., *Silv.* 1,6, 39–50.

⁵⁷ Suet., *Aug.* 74; *Vesp.* 19,1; *Dom.* 7,1; Mart. 2,69,7; 7,20,2; 7,48.

⁵⁸ Vgl. STANISŁAW MROŹEK, *Les distributions*; KONRAD VÖSSING, „Die *sportulae*“.

achten, wie die (Um-)Benennung öffentlicher Speisungen, deren konkrete Ausgestaltung allen Beteiligten bekannt war, nicht der Verständigung über die faktische Form, sondern Repräsentationszwecken (in diesem Fall der Panegyrik) diene. Für die Interpretation ist dabei eine besondere Herausforderung, dass Martial hier die Unterschiede der Bewirtung, deren sich sonst kein Gastgeber zu schämen brauchte (siehe unten), verschwinden lässt. Dies ist aber eine Besonderheit der kaiserlichen, ja herrscherlichen Repräsentation, die ihr Gegenüber, den *populus Romanus*, als Ganzes in den Blick nimmt und die Einladungen des Prinzeps über alle anderen patronalen Mähler heraus hob.⁵⁹

Nun ist nicht anzunehmen, dass die Begriffe dauerhaft derartig flexibel und derartig interessegeleitet gehandhabt wurden. Waren sie einmal eingeführt, erhärteten sie gewissermaßen, wobei wir jedoch – ohne den Kontext – oft kaum erkennen können, was genau gemeint ist. Dies gilt nicht nur für das *epulum* (ein Mahl an Tischen, ein Stehempfang, eine Essens- oder auch nur eine Geldspende) und die *sportula* (eine Essens- oder auch Geldspende), sondern auch für die damit nicht selten verbundene *visceratio*, die Verteilung von Fleisch.⁶⁰ Dass diese – an sich schon uneindeutigen – Begriffe noch kombiniert werden konnten (z.B. *visceratio et epulum*),⁶¹ erhöht natürlich nicht unsere Chancen, das tatsächliche Geschehen rekonstruieren zu können.

Häufig ist jedenfalls zu beobachten, dass bei diesen Veranstaltungen nicht die Gleichheit aller Teilnehmer betont wurde, sondern die patronale Leistung des Spenders. Sein Interesse aber war gerade die Differenzierung. Bezeichnend sind hier die zahlreichen Inschriften, in denen genau aufgelistet wurde, welche Statusgruppe welche Mahlqualität erhalten hatte oder erhalten sollte.⁶² Die Ungleichbehandlung war nicht etwas, was man rücksichtsvoll verschwieg, sondern im Gegenteil: Man rühmte sich, auch ‚sehr wichtige Personen‘ unter den Gästen gehabt und sie entsprechend honoriert zu haben.

Das zweite große Thema jedes Banketts, neben dem des Aufwands und der impliziten doppelten Distinktion, war, damit eng zusammenhängend, die Interaktion und Kommunikation der Teilnehmer.⁶³ Beides aber war abhängig von ihrer jeweiligen Position. Das ist zunächst einmal ganz wörtlich zu nehmen: Die Körperhaltung (in der Abstufung: ‚liegen, sitzen, stehen‘ für ‚große Gäste, kleine Gäste, unfreies Personal‘) war hier ebenso wichtig

⁵⁹ Dass diese Tendenz nicht auf der dichterischen ‚Freiheit‘ Martials beruht, sondern real war, zeigen die kaiserlichen Reaktionen auf nichtkaiserliche patronale Mähler in der römischen Öffentlichkeit. Ich beschränke mich hier auf die Zusammenfassung von VÖSSING, „Die *sportulae*“: Schon seit Augustus haben die Ks. die öffentlichen Bankette und Speisungen in Rom zunehmend reglementiert. Nero (Suet., *Nero* 16,2) hatte einflussreichen *patroni*, die bislang ihre Klientel gelegentlich auch in der Öffentlichkeit gespeist hatten nur noch eine ‚kleinere Version‘ gestattet: die – oft noch öffentliche – Verteilung von *sportulae*. Domitian (Suet., *Dom.* 7,1) schaffte diese Einladungen überhaupt ab: sichtbar sein sollte in Rom nur noch die Fürsorge des *pater patriae*.

⁶⁰ MIKA KAJAVA, „Visceratio“; die Frage, ob eine solche Verteilung immer ein vorangegangenes Opfer voraussetzt (was Kajava in Zweifel zieht; dagegen wieder SCHEID, *Quand faire*, 257–275; vgl. auch HUGONJOT, „Les banquets“, 326–328) kann hier nicht weiter verfolgt werden.

⁶¹ Vielleicht bestand das *epulum*, wenn es mit einer *visceratio* verbunden war, aus einer zusätzlichen Geldspende, vielleicht wurde den Teilnehmern an der öffentlichen Speisung noch Fleisch mitgegeben.

⁶² Sie z.B. die Abstufungen (teils was das Niveau der Bewirtung, teils was die Höhe der Zahlungen angeht – Leistungen, die durchweg als *epulum* bezeichnet werden) in CIL IX 2553; 2962; 5841; vgl. auch XI 4815; *Lex Irnitana* (s. oben Anm. 23). Eine Sammlung der inschriftlichen Zeugnisse bietet DONAHUE, *The Roman Community*; vgl. auch ANDRÉ TCHERNIA, „Le convivium romain“.

⁶³ KONRAD VÖSSING, „Les banquets“.

wie die Platzordnung, die darüber entschied, in welcher Runde und in wessen Nähe man positioniert war.⁶⁴

Was die Körperhaltung angeht, verfügen wir mit einer Bildbeschreibung in Livius' Römischer Geschichte über eine aussagekräftige Quelle, weil nicht nur das hohe Alter – es geht um den Hannibalkrieg – der ideologischen Aufladung des Liegens und Stehens bei öffentlichen Banketten deutlich wird, sondern auch ihre für Livius' Publikum (200 Jahre später) noch lebendige Tradition.

„Die Soldaten [214 v.Chr., nach dem römischen Sieg bei Benevent] trugen und trieben ihre Beute vor sich her und kehrten so übermütig und vergnügt nach Beneventum zurück, dass man meinen konnte, sie kämen von einem feier- und festtäglichen Schmaus (*ab epulis per celebrem festumque diem actis*), nicht aus einer Schlacht. Alle Bewohner von Beneventum gingen ihnen in gelösten Gruppen bis an die Tore entgegen, umarmten die Soldaten, wünschten ihnen Glück und luden sie dazu zu sich als Gäste ein (*vocare in hospitium*). Auf dem Vorplatz ihrer Häuser waren Mahlzeiten (*convivia*) für alle hergerichtet worden; sie luden sie dazu ein und baten Gracchus für die Soldaten um Erlaubnis, daran teilnehmen zu dürfen. Gracchus gestattete es unter der Bedingung, dass alle in der Öffentlichkeit, ein jeder vor seinem Haus, speisten (*permissit in publico epularentur omnes ante suas quisque fores*). Alles wurde also vor den Häusern aufgetragen. In Filzhüten oder weißen Wollmützen speisten die Freiwilligen (*volones epulati sunt*); einige lagen bei Tisch, andere, die zugleich auftrugen und mitaßen, standen (*alii accubantes, alii stantes qui simul ministrabant vescebanturque*). Gracchus hielt das Ereignis für so wichtig, dass er nach seiner Rückkehr nach Rom eine Darstellung der Feier dieses Tages im Tempel der Freiheit malen ließ, den sein Vater auf dem Aventin aus Strafgeldern hatte erbauen und weihen lassen.“⁶⁵

Schon im ausgehenden 3. Jahrhundert v.Chr. wurden also die unterschiedlichen Positionen der Tafelnden auch bildlich genau wiedergegeben und folglich entsprechend wahrgenommen. Hintergrund waren die unterschiedlichen Gruppen in der Armee: Rom hatte Rekrutierungsprobleme gehabt, man hatte sogar Sklaven, Freigelassene und Minderjährige zu den Waffen rufen müssen. Namentlich ersteres war eigentlich unmöglich, und tatsächlich musste Rom diese Sklavensoldaten (die *volones*) freilassen – daher die Kopfbedeckung dieser ‚Freiwilligen‘ (wie dies die Übersetzung etwas verschleiern wiedergibt). Aber Teile dieser Sklavenarmee hatten schmachvoll versagt, wie Livius zuvor berichtete. Der Konsul hatte ihr zwar die zuvor versprochene Freiheit schenken müssen, jedoch den Eid abgenommen, solange sie beim Heer wären, nur stehend zu essen und zu trinken. Beim Siegesmahl haben sie sogar – passend zu ihrer dienenden Haltung – die Speisen aufgetragen. Öffentlich ließen sie dadurch ihr im Kern immer noch existierendes Sklaventum erkennen – und der Maler hielt dies dann für die Nachwelt fest.⁶⁶ Den Lesern des Historikers mussten diese Hintergründe nicht erklärt werden, und dies wäre auch in der Kaiserzeit nicht nötig gewesen.

Nun war dies eine eher ungewöhnliche Konstellation, generell wurde aber immer dann die Körperhaltung zum Unterscheidungsmerkmal, wenn es nicht für alle Gäste Bankettliegen gab. Die weniger Angesehenen hatten dann auf Bänken Platz zu nehmen,

⁶⁴ VÖSSING, *Mensa regia*, 224–234; DERS., „Platzordnung“; SCHNURBUSCH, *Convivium*, 196–206.

⁶⁵ Liv. 24,16,16–19 (Übers. nach Josef Feix: Livius, Römische Geschichte, Bd. V, München 1977); die Geschichte beginnt mit 24,14,1. Vgl. MICHAEL KOORTBOJIAN, „A Painted ‘exemplum’“.

⁶⁶ Vgl. KOORTBOJIAN, „A Painted ‘exemplum’“, auch zur besonderen Situation der *vocones*.

wie uns einige seltenen Bildquellen zeigen.⁶⁷ In der Realität wird dies bei der Verköstigung größeren Menschenmengen eher häufig der Fall gewesen sein. Noch üblicher und geradezu unausweichlich war die Hierarchisierung durch die Platzordnung. Sie fand auch bei kleineren Banketten statt, schon die drei Betten des *triclinium* hatten bekanntlich unterschiedlichen Wert. Erst recht galt dies, wenn in zahlreichen Runden gespeist wurden; sie waren durchaus nicht gleichberechtigt, und was wir über unterschiedliche Niveaus der Bewirtung hören, findet hier seine gewissermaßen räumliche Entsprechung. Dies galt auch für Vereinsbankette und – wenn eine jüngst vorgeschlagene Interpretation zutrifft – sogar für das sogenannte Herrenmahl in Korinth.⁶⁸

Bibliographie

- ARENDET, HANNAH, *The Human Condition*, Chicago 1958.
- BALTRUSCH, ERNST, *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*, München 1989.
- BENTLIN, ANDREAS, „Associations, Sociality, and Roman Law: A New Interpretation of the *cultores Dianae et Antinoi* in Lanuvium“, in: MARKUS ÖHLER (Hg.) 2011, 207–295.
- BERNHARDT, RAINER, *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Stuttgart 2003.
- BROEKAERT, WIM/ZUIDERHOEK, ARJAN, „Food and Politics in Classical Antiquity“, in: PAUL ERDKAMP (Hg.): *A Cultural History of Food in Classical Antiquity, 800 BCE–500 CE* (A Cultural History of Food, Vol. 1), New York/London 2012, 75–93, 198–201.
- BRUIT, LOUISE, „Offrandes et nourritures: repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne“, in: STELLA GEORGOUDI et al. (Hg.), *La cuisine et l'autel: les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, 31–46.
- COHN-HAFT, LOUIS, *The Public Physicians of Ancient Greece*, Northampton 1956.
- D'ARMS, JOHN H., „Slaves at Roman Convivia“, in: WILLIAM J. SLATER (Hg.), *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, Mich. 1991, 171–183.
- „Performing Culture: Roman Spectacle and the Banquets of the Powerful Performing Culture: Roman Spectacle and the Banquets of the Powerful“, in: BETTINA BERGMANN/CHRISTINE KONDOLEON (Hg.), *The Art of Ancient Spectacle*, New Haven/London 1999, 301–319.
- DIETLER, MICHAEL, „Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts“, in: MICHAEL DIETLER/BRIAN HAYDEN (Hg.), *Feasts, Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington D.C./London 2001, 65–114.
- DONAHUE, JOHN F., „Toward a Typology of Roman Public Feasting“, in: *AJPh* 124 (2003) 423–441.
- *The Roman Community at Table during the Principate*, Ann Arbor Mich. 2004.
- DRECOLL, CARSTEN, *Die Liturgien im römischen Kaiserreich des 3. und 4. Jh. n. Chr.*, Stuttgart 1997.
- DUNBABIN, KATHERINE M. D., *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge, UK 2003.
- DUNBABIN, KATHERINE M. D./SLATER, WILLIAM J., „Roman Dining“, in: MICHAEL PEACHIN (Hg.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, 438–466.
- FÉVRIER, CAROLINE, „‘Ponere lectos, deos exponere’. Le lectisterne, une image du panthéon romain?“, in: PHILIPPE FLEURY/OLIVIER DESBORDES (Hg.), *Roma illustrata. Représentations de la ville* (colloque, 2005), Caen 2008, 143–155.
- GALSTERER, HARTMUT, „Municipium Flavium Irnitatum: a Latin Town in Spain“, in: *JRS* 78 (1988) 78–90.
- GARNSEY, PETER, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970.
- GONZÁLEZ, JULIÁN, „The Lex Irnitana: a New Copy of the Flavian Municipal Law“, in: *JRS* 76 (1986) 147–243.
- VAN DEN HOUT, MICHEL P. J., *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leiden u. a. 1999.
- HUGONIOT, CHRISTOPHE, „Bénéficiaires des banquets publics en Afrique du Nord sous le principat“, in: MICHEL MOLIN (Hg.): *Les Régulations sociales dans l'Antiquité* (Actes du colloque 2003). Rennes, 2006, 207–235.

⁶⁷ KATHERINE DUNBABIN, *The Roman Banquet*, 79–82; 89f. mit fig. 40 und 45; KONRAD VÖSSING, „Das Herrenmahl“, 54f. mit Taf. 1.

⁶⁸ VÖSSING, „Das Herrenmahl“.

- „Les banquets des jeux publics à Rome: banquets et sacrifices“, in: JOCELYNE NELIS-CLÉMENT/JEAN-MICHEL RODDAS (Hg.), *Le cirque romain et son image* (Actes du colloque, 2006), Bordeaux 2008, 319–333.
- KAJAVA, MIKA, „Visceratio“, in: *Arctos* 32 (1998) 109–131.
- KOORTBOJIAN, MICHAEL, „A Painted ‘exemplum’ at Rome’s Temple of Liberty“, in: *JRS* 92 (2002) 33–48.
- LAMBERTI, FRANCESCA, *Tabulae Irnitanae. Municipalità e “Ius romanorum”*, Napoli 1993.
- LECLANT, JEAN/VAUCHEZ, ANDRÉ/SARTRE, MAURICE (Hg.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l’Antiquité à la Renaissance* (Actes du colloque 2007), Paris 2008.
- MANGO, ELENA, „Bankette im hellenistischen Gymnasion“, in: DANIEL KAH/PETER SCHOLZ (Hg.): *Das hellenistische Gymnasion*, München 2004, 273–311.
- MEHL, VERONIQUE/BRULÉ, PIERRE (Hg.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008.
- MROŹEK, STANISŁAW, *Les distributions d’argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut Empire romain*, Bruxelles 1987.
- NONNIS, DAVID, „Un patrono dei dendrofori di Lavinium. Onori e munificenza in un dossier epigrafico di età severiana“, in: *RPAA* 68 (1995/1996) 247–262.
- ÖHLER, MARKUS (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, Tübingen 2011.
- ROESCH, PAUL, „Médecins publics dans les cités grecques“, in: *Histoire des sciences médicales* 18 (1984) 285–294.
- SCHIED, JOHN, „La spartizione sacrificale a Roma“, in: CRISTIANO GROGANELLI/NICOLA F. PARISE (Hg.) in: *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988, 267–292
- *Quand faire, c’est croire: les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.
- „Le sens des rites. L’exemple romain“, in: JOHN SCHIED (Hg.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandoeuvre/Genève 2007, 39–63.
- (ed.), *Res gestae divi Augusti; Hauts faits du divin Auguste; texte établi et traduit*, Paris 2007.
- SCHMITT PANTEL, PAULINE, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris³ 2011.
- SCHNURBUSCH, DIRK, *Convivium: Form und Bedeutung aristokratischer Geselligkeit in der römischen Antike*, Stuttgart 2011.
- STAVRIANOPOULOU, EFTYCHIA, „Die Bewirtung des Volkes: öffentliche Speisungen in der römischen Kaiserzeit“, in: OLIVER HEKSTER et al. (Hg.): *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire; Proceedings of the 8th Workshop of the Intern. Network Impact of Empire* (Proceedings of the Workshop 2007), Leiden/Boston 2009, 159–180.
- STEIN-HÖLKESKAMP, ELKE, *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München 2005.
- TCHERNIA, ANDRÉ, „Le convivium romain et la distinction sociale“, in: JEAN LECLANT/ANDRÉ VAUCHEZ/MAURICE SARTRE (Hg.) *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l’Antiquité à la Renaissance* 2008, 147–156.
- TIETZ, WERNER, „Das ‚einsame‘ Mahl im römischen Moraldiskurs“, in: KONRAD VÖSSING (Hg.) 2008, 157–168.
- VAN ANDRINGA, WILLIAM (Hg.), *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain*, Turnhout 2008.
- VERSNEL, HENK S., „Saturnus and the Saturnalia“, in: HENK S. VERSNEL: *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden u. a.² 1993, 136–227.
- VEYNE, PAUL, „Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine“, in: *Annales HSS* 55 (2000) 3–42.
- VÖSSING, KONRAD, *Schule und Bildung im Nordafrika der römischen Kaiserzeit*, Bruxelles 1997.
- *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, München / Leipzig 2004.
- „Rezension“ zu Donahue, *The Roman Community*, in: *JRA* 18 (2005) 572–76.
- (Hg.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften*, Intern. Koll. in Schloss Mickeln (Akten des Kongresses, 2005), Stuttgart 2008.
- „Die *sportulae*, der Kaiser und das Klientelwesen in Rom“, in: *Latomus* 69 (2010) 723–739.
- „Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler“, in: *JbAC* 54 (2011) 41–72.
- „Les banquets dans le monde romain: alimentation et communication“, in: *L’histoire de l’alimentation dans l’Antiquité. Bilan historiographique* (DHA, Suppl. 7), Besançon 2012, 117–131.
- „Platzordnung“, in: *RAC XXVII* (2016).
- WESCH-KLEIN, GABRIELE, *Liberalitas in rem publicam. Private Aufwendungen zugunsten von Gemeinden im römischen Africa bis 284 n.Chr.*, Bonn 1990.
- WINTERLING, ALOYS, *Aula Caesaris. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v.Chr.–192 n.Chr.)*, München 1999.

- „Öffentlich‘ und ‚privat‘ im kaiserzeitlichen Rom“, in: TASSILO SCHMITT et al. (Hg.), *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwart; Festschrift Rolf Rilinger*, München 2005, 223–244.
- WISSOWA, GEORG, *Religion und Kultus der Römer*, München ²1912.
- WOLF, JOSEPH GEORG (ed.), *Die Lex Irnitana. Ein römisches Stadtrecht aus Spanien*, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt, Darmstadt 2011.

Die Begegnung von Gott und Mensch beim Mahl im Bibelepös des Sedulius

Anja Bettenworth

Abstract

This article studies the encounter of God and men in selected banquet scenes of the *Carmen Paschale*, a 5th century biblical epic by the Roman poet Sedulius. The analysis focuses on the wedding at Cana, the Last Supper and the meals shared by the risen Christ with his disciples. It shows that the poet was aware of the highly formalized pattern of banquet scenes in pagan epic (laid out at the beginning of the article and illustrated by the Philemon and Baucis episode in Ovid's *Metamorphoses* and the Falernus scene in Silius' *Italicus Punica*), but chose not to follow it. Instead, he dwells on selected elements of a typical banquet while leaving others out, even when they are present in the gospels. The selection of details depends on the theological message the poet wishes to convey. In the Last Supper the emphasis is on Jesus humbly washing the disciple's feet, while the meal at the lake of Tiberias focuses on the familiarity between Jesus and his disciples and on Petrus as a positive counterpart of Judas. Sedulius intertwines his banquet scenes with allusions to other biblical stories that enhance his message, indicating that his audience was supposed to know the Scriptures well.

1. Einleitung

Die Vorstellung, daß Götter in sterblicher Gestalt die Welt durchstreifen, um die Gesinnung der Menschen zu prüfen, sie zu unterstützen oder zu schädigen, ist ein verbreitetes Motiv der Weltliteratur. Der Gedanke erscheint schon bei Homer, wo Athene am Beginn der *Ilias* in Gestalt des Mentor in das von den Freiern besetzte Haus des Odysseus einkehrt, um seinen Sohn Telemach zur Suche nach seinem Vater zu ermuntern. In diesem Fall scheint die Göttin zunächst ein altbekannter Gastfreund zu sein, wird entsprechend herzlich aufgenommen und gibt sich erst im letzten Moment, als sie „wie ein Vogel“ entschwindet, als Olympierin zu erkennen (Hom. Od. 1,319–323). Auch Odysseus selbst rechnet damit, daß es sich bei den Menschen, die ihm auf seiner Irrfahrt begegnen, um verkleidete Götter handeln könnte, vgl. die Begegnung mit Nausikaa, Hom. Od. 6,149–152.¹ Die Vorstellung ist aber auch noch sehr viel später, im 1. Jahrhundert nach Chr.,

¹ In *Ilias* und *Odyssee* helfen als Menschen verkleidete Götter ihren Schützlingen gelegentlich auch dabei, bei einem Gastfreund günstige Aufnahme zu finden, s. z.B. Hom. Il. 24,334–467 (der Gott Hermes erscheint König Priamos in Gestalt eines jungen Mannes und hilft ihm, durch das feindliche Lager der Griechen bis zu Achill zu gelangen, von dem er freundlich aufgenommen und bewirtet wird) und Hom. Od. 7,18–81 (Die

zumindest in einigen Gegenden verbreitet, wie eine Erzählung aus der Apostelgeschichte belegt. Dort halten die Einwohner von Lystra in Lykaonien den durchreisenden Apostel Paulus und seinen Begleiter Barnabas aufgrund eines von Paulus gewirkten Heilungswunders für Zeus und Hermes, die in menschlicher Verkleidung zu ihnen gekommen seien, und wollen ihnen vom lokalen Priester sogar ein Opfer darbringen lassen.² Dieselbe Reaktion zeigt in den Metamorphosen Ovids das mythische Ehepaar Philemon und Baucis, als sie erkennen, daß es sich bei den Gästen, die sie in ihrem Haus aufgenommen haben, in Wahrheit um Jupiter und Merkur handelt (dazu unten 3.1. Philemon und Baucis).

Tatsächlich erscheinen Gottheiten, die speziell die Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft der Erdenbewohner prüfen wollen, vor allem in Gestalt fremder Wanderer, so daß sich der potentielle Gastgeber bei seiner Entscheidung für oder gegen die Aufnahme nicht durch die Identität der Person, sondern allein durch seinen Respekt für das traditionelle Gastrecht leiten lassen muß.³ Aus demselben Grund lassen die Dichter überhaupt Mahlszenen, bei denen die Freundlichkeit des Gastgebers gegenüber Unbekannten hervorgehoben werden soll, gern in privatem Rahmen stattfinden.⁴ Nicht immer haben die Gäste dabei ausdrücklich die Absicht, den Wirt zu prüfen – zuweilen suchen sie einfach ein Obdach, das ihnen gewährt oder verweigert wird. In jedem Fall ist durch den oft gewählten privaten Rahmen gewährleistet, daß die Aufmerksamkeit des Gastgebers sich tatsächlich ganz auf die um Aufnahme bittende Person richtet, die nicht im Gästestrom eines größeren Gelages untergehen kann.

Auf diese Weise eingeleitete Begegnungen zwischen Mensch und Gott können in der antiken Literatur ein positives wie auch negatives Ende nehmen: Ein frevelhafter Gastgeber kann trotz bester Vermögensverhältnisse die Aufnahme des Fremden verweigern, oder er kann seinerseits beim Mahl die Gottheit auf die Probe stellen und so deren Zorn herausfordern (s. die Lykaongeschichte in Ovid Metamorphosen 1,220–239).

Andererseits können die menschlichen Gastgeber den Wanderer selbst unter widrigen Umständen freundlich bewirten: Gerade die Gastfreundschaft armer Männer und Frauen wird in der Literatur hervorgehoben und mit Liebe zum Detail beschrieben. Im Folgenden stelle ich nach einem kurzen Überblick über die Struktur vorchristlicher epischer Mahlszenen beispielhaft Ovids Geschichte von Philemon und Baucis und die weni-

Göttin Athene begegnet Odysseus in Gestalt einer jungen Frau und teilt ihm mit, daß er sich an die Phäakenkönigin Arete wenden solle, um Schutz und Hilfe zu erlangen).

² Act 14,10–12.: *Turbæ autem cum vidissent quod fecerat Paulus, levaverunt vocem suam Lycaonice, dicentes: Dii similes facti hominibus, descenderunt ad nos. 11 Et vocabant Barnabam Iovem, Paulum vero Mercurium: quoniam ipse erat dux verbi. 12 Sacerdos quoque Iovis, qui erat ante civitatem, tauros et coronas ante ianuas afferens, cum populis volebat sacrificare.* „Aber als die Menschenmengen gesehen hatten, was Paulus getan hatte, erhoben sie ihre Stimme in lykaonischer Sprache und sagten: ‚Die Götter sind den Menschen ähnlich geworden, sie sind zu uns herabgestiegen‘. Und sie nannten den Barnabas Jupiter, den Paulus aber Mercur, weil er der Wortführer war. Auch der Jupiterpriester, der vor der Stadt war, brachte Stiere und Kränze vor das Stadttor und wollte zusammen mit den Volksscharen ein Opfer darbringen.“

³ Nach traditioneller Vorstellung steht das Gastrecht und damit auch die um Aufnahme bittende Person unter dem besonderen Schutz des *Zeus Xenios* bzw. *Jupiter hospitalis*. Als solcher wird der Gott in der griechischen und lateinischen Epik mehrfach angerufen, s. z.B. das Gebet der Dido während des gemeinsamen Mahls mit Aeneas, Verg. Aen. 1,731–733, dazu ANJA BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 164.

⁴ S. die Erprobung von Philemon und Baucis durch Jupiter und Hermes (Ov. met. 8,626–720; dazu unten „3.1. Philemon und Baucis bewirten Jupiter und Mercur (Ov. met. 8,626–720)“ und den Besuch Jupiters bei Lykaon (Ov. met. 1,182–243).

ger bekannte Erzählung von Bacchus und Falernus aus den *Punica* des Silius Italicus vor, die beide ein von Göttern bewirktes Weinwunder enthalten. Anschließend gehe ich auf die Begegnung zwischen Gott und Mensch in ausgewählten Mahlszenen des christlichen Bibeldichters Sedulius und die Besonderheiten seiner Darstellungstechnik ein.

2. Die Struktur epischer Gastmahlszenen

Die griechische und römische Epik weist einen besonders hohen Grad an Formalisierung auf. Diese ist schon in *Ilias* und *Odyssee* gut sichtbar, wo sich nicht nur formelhafte Ausdrücke finden (z.B. feststehende Epitheta für bestimmte Personen, die nicht der jeweils geschilderten Situation angepaßt werden, sondern starr mit dem Eigennamen verbunden sind), sondern auch ganze Formelverse, die einzeln oder im Verbund in wiederkehrenden Situationen wiederholt werden. Nicht zuletzt findet sich eine große Zahl sogenannter „typischer Szenen“, d.h. Situationen, die in *Ilias* und *Odyssee* mehrfach vorkommen und dabei stets nach dem gleichen Muster ablaufen. Zu ihnen gehört neben Seesturm, Rüstung, Wagenfahrt und Aristie eines Kämpfers auch das gemeinsame Mahl.⁵ Die Formelhaftigkeit wiederkehrender Szenen wird oft als Spur einer ursprünglich mündlichen Überlieferung von *Ilias* und *Odyssee* betrachtet, da die Verwendung fester Versatzstücke das Gedächtnis des Vortragenden entlaste.⁶ In den nachhomerischen Epen, die von vornherein für das Lesen konzipiert sind, werden Formelverse und formelhafte Ausdrücke seltener, während andererseits die einmal ausgebildete Struktur der typischen Szenen bemerkenswert stabil bleibt. Dies trifft auch auf die Mahlszenen zu, die bis in die pagane Epik der Spätantike hinein auffällig konstante Elemente in relativ fester Anordnung zeigen. Diese wiedererkennbare Struktur betrifft nicht nur Bestandteile, die sich aufgrund der zugrundeliegenden Handlung in immer der gleichen Anordnung finden (beim Mahl muß das „Auftragen der Speisen“ natürlich stets vor dem „Verzehr“ erfolgen), sondern auch bei Elementen, die der epische Dichter frei anordnen kann. Zu welchem Zeitpunkt etwa der Raum, die anwesenden Personen oder der Vortrag eines Sängers dargestellt werden, ist nicht in Sachzwängen begründet, sondern beruht auf der Entscheidung des Dichters, der sich dabei in der überwiegenden Zahl der Fälle an den etablierten Gattungstraditionen orientiert. Aus einer Studie von 40 Mahlszenen der paganen Epik aus der Zeit von Homer bis Claudian ergeben sich folgende, über die Zeiten hinweg konstante Elemente⁷:

- (I) Ankunft des Gastes
- (II) Warten auf der Türschwelle
- (III) Beschreibung:
 - a) des Schauplatzes
 - b) der anwesenden Personen

⁵ S. zur Szenentypik bei Homer allgemein WALTER AREND, *Die typischen Szenen*, und speziell zu den Mahldarstellungen STEVE REECE, *The Stranger's Welcome*. Für die Darstellung von Gastmahlszenen im Argonautenepos des hellenistischen Dichters Apollonios Rhodios s. MIRJAM GRETEKE PLANTINGA, *Hospitality in Apollonius Rhodius*.

⁶ So vor allem M. PARRY und ALBERT B. LORD, „Composition by Theme“; skeptisch ELIZABETH MINCHIN, *Resources of Memory*.

⁷ BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 45.

- (IV) supplicatio (Hikesie) als Ersatz für Elemente II oder V
- (V) Begrüßung
 - a) durch Gesten
 - b) durch Reden
- (VI) Platz bei Tisch
- (VII) Das eigentliche Mahl
 - a) Die Vorbereitung des eigentlichen Mahles: Dienerschaft
 - b) Der Genuss von Speisen und Getränken
 - c) Das Ende des eigentlichen Mahles
- (VIII) religiöse Handlungen (Libation, Opfer, Gebet)
- (IX) Gespräch zwischen Gastgeber und Gast
- (X) Vortrag des Sängers
- (XI) Nachtlager

Der Vorteil dieser traditionellen, berechenbaren Struktur liegt darin, daß der Dichter durch gezielte Abweichungen, Auslassungen und Hervorhebungen leicht eigene Akzente setzen kann. So läßt der Dichter Lucan bei der Bewirtung Caesars durch Kleopatra die Dienerschaft nicht bei der Vorbereitung des Mahls auftreten, sondern beschreibt sie gleichsam als Teil der Raumausstattung. Die Gier nach ungebremstem Luxus, die Kleopatra auszeichnet und auch vor Menschen und den heiligen Tieren der Ägypter nicht haltmacht, wird so auch im Aufbau der Mahlszene abgebildet.⁸

Für die Biblepiker stellt diese etablierte Gattungstradition eine Herausforderung dar. Die biblischen Erzählungen, die sie in epischer Form darbieten, sind letztlich Heilsgeschichte und können daher nicht beliebig umgeformt, erweitert und so den Erfordernissen der Gattung angepaßt werden. Nur wenige Szenen (etwa der Sturm auf dem See) können leicht episches Kolorit erhalten, weil die Handlung eine direkte Entsprechung in der vorchristlichen Dichtungstradition besitzt. Andere müssen stärker umgeformt werden, wobei Sedulius oft eine charakteristische Kombination von *abbreviatio* und *amplificatio* anwendet, die unten näher vorgestellt wird.

3. Gott und Mensch in vorchristlichen epischen Mahlszenen

3.1. *Philemon und Baucis bewirten Iupiter und Mercur (Ov. met. 8,626–720)*

Die Sage von Philemon und Baucis gehört zu den bekannteren Erzählungen in Ovids Metamorphosen, die um das Jahr 8 n. Chr. entstanden.⁹ Die Götter Jupiter und Mercur begeben sich darin in Menschengestalt auf die Erde, um die Gesinnung der Sterblichen

⁸ Dazu BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 187f.

⁹ Die Herkunft dieser Sage ist nicht sicher geklärt. Sie besitzt Parallelen zu vorderasiatischen Erzählungen (s. dazu FRANZ BÖMER, *Ovid, Metamorphosen* 190–193, der u.a. jüdische Einflüsse annimmt). In der konkreten Ausgestaltung orientiert sich der Dichter jedoch offensichtlich, wie auch sonst, an hellenistischen Modellen, wie sie uns unter anderem bei Kallimachos überliefert sind (s. dazu unten).

zu prüfen (Ov. met. 8,626–720).¹⁰ Sie werden von dem alten Ehepaar Philemon und Baucis freundlich aufgenommen und großzügig bewirtet, obwohl die beiden Gastgeber in ärmlichen Verhältnissen leben. Während des Mahls bemerken die beiden plötzlich, daß sich der Mischkrug, sooft er leergeschöpft wird, von selbst erneut mit Wein füllt, und erkennen daran ihre Besucher als Götter. Zum Dank für die erwiesene Gastfreundschaft ermöglichen die Olympier den beiden Greisen sodann, sich auf einen Berg zu retten, wo sie die große Flut, in der kurz darauf die übrige, frevelhafte Menschheit ausgelöscht wird, überleben. Auf eigenen Wunsch werden sie von Jupiter zu Priestern seines Tempels eingesetzt und schließlich in ein auf immer miteinander verbundenes Baumpaar verwandelt (Ov. met. 8,704–720).¹¹

Die Szene enthält nahezu alle für epische Gastmähler typischen Elemente, die entsprechend der bescheidenen Lebensumstände und der die Bewirtung prägenden Freundlichkeit der beiden Protagonisten ausgestaltet und abgewandelt werden. So müssen Jupiter und Mercur bei ihrer Ankunft in der Hütte von Philemon und Baucis nicht auf der Schwelle warten, sondern werden sogleich aufgenommen. Eine Hikesie, d.h. eine Bittrede des Gastes, die zuweilen in Verbindung mit dem Warten auf der Türschwelle vorkommt, gibt es in dieser Szene ebenfalls nicht, wodurch die prompte Gastfreundschaft des Ehepaares unterstrichen wird.¹²

Sodann folgt, ganz dem typischen Schema entsprechend, eine Darstellung des Schauplatzes und der anwesenden Personen, wobei die geringe Größe und das schlichte Baumaterial der Hütte hervorgehoben werden. Die beiden Gastgeber werden als die einzigen Bewohner des Hauses gezeichnet, deren augenfälligste Eigenschaft ihr harmonisches Zusammenleben und ihre Fähigkeit ist, ihre bescheidenen Lebensumstände heiter zu ertragen. Beides findet einen prägnanten Ausdruck in der Feststellung, daß man Bedienstete in diesem Hause vergeblich suchen werde: Philemon und Baucis seien Herren und Diener zugleich (V. 8,635f.: *nec refert, dominos illic famulosne requiras: / tota domus duo sunt, idem parentque iubentque*. „Es spielt keine Rolle, ob Du dort Herren oder Diener suchst: Der ganze Haushalt besteht nur aus den zweien, dieselben Personen gehorchen und befehlen“). Die für das epische Gastmahl ebenfalls typische Einladung an den wartenden Gast, die entweder durch Reden oder Gesten erfolgt, fällt in dieser Szene knapp aus und ist unmittelbar mit der ersten konkreten Dienstleistung für die Besucher verbunden: Philemon bittet die Gäste, auf einem Stuhl, den er ihnen hinstellt und den Baucis mit einem groben Stoff bedeckt, Platz zu nehmen und sich zu erholen. Dieser Sitzplatz ist noch nicht identisch mit dem für Gastmahlszenen typischen „Platz bei Tisch“, der erst einige Verse später, unmittelbar beim Beginn des Mahls erwähnt und mit dem auch sonst in Mahlszenen gebräuchlichen Begriff *torus* („Lager“) umschrieben wird. Daß die Gäste hier, an-

¹⁰ STEVEN GREEN, „Collapsing Authority“ nimmt an, daß die ‚moralische‘ Färbung der Episode (der Besuch der Fremden als Probe für die Gastfreundschaft von Philemon und Baucis) durch den internen Erzähler Lelex hinzugefügt worden sei, während die Götter für den ovidischen Leser eine sehr viel düsterere Erscheinung seien, die den Menschen gegenüber kein ungebrochenes Wohlwollen hegen.

¹¹ Zu den politischen Implikationen und dem Götterbild der Philemon- und Baucis-Geschichte vgl. JACQUELINE FABRE-SERRIS, „Constructing a narrative of «mira deum»“, 231–247.

¹² Das typische Element des seiner Aufnahme harrenden Wanderers findet sich dagegen unmittelbar zuvor, als die beiden verkleideten Götter von allen übrigen Menschen abgewiesen werden (V. 8,628f.: *mille domos adiere locum requiemque petentes, / mille domos clausere serae*. „Sie näherten sich tausend Häusern und baten um eine Bleibe und Erholung: Tausend Häuser verschlossen die Türriegel“).

ders als in den meisten epischen Mahlszenen, zunächst einen vorläufigen Platz angeboten bekommen, erklärt sich daraus, daß bei ihrer Ankunft noch keine Mahlzeit bereitsteht, sondern diese zunächst noch mit den in Haus und Garten vorhandenen bescheidenen Zutaten vorbereitet werden muß. In den meisten anderen Mahlszenen erreicht der Besucher das Haus seines Gastgebers dagegen während eines gerade stattfindenden Mahls, so daß er unmittelbar in die Tischgemeinschaft aufgenommen werden kann. Indem der Dichter Philemon und Baucis eigens eine Mahlzeit für die Gäste zubereiten läßt, hebt er ihre Bereitschaft hervor, auf die Bedürfnisse der Besucher einzugehen. Zudem führen die besonderen Umstände dazu, daß die Vorbereitungen für das gemeinsame Speisen in dieser Szene früher geschildert werden, als sonst in epischen Mahlszenen üblich. Der Dichter widmet den Details große Aufmerksamkeit, indem er das Anheizen des Feuers und das Herabnehmen des am Dachbalken aufgehängten Schweinefleischs beschreibt (V. 8,641–650).¹³ Die Wartezeit wird den Gästen schließlich durch ein warmes Bad verkürzt – ein Detail, daß sich häufiger nur in homerischen Gastmahlszenen findet und die besondere Großzügigkeit wie auch die altertümliche Lebensweise der beiden Greise betont.¹⁴ Nachdem die verkleideten Götter schließlich auf der Speiseliage Platz genommen haben, stellt Baucis, obwohl betagt und aufgrund ihres Alters zitternd, eigenhändig den Tisch auf und übernimmt damit die Rolle, die in homerischen Mahlszenen typischerweise der Haushälterin (ταμῖν) zukommt (V. 8,660–663).¹⁵ Jupiter und Mercur speisen, wie auch die meisten anderen Gäste in nachhomerischen Mahlszenen, liegend (V. 8,660: *adcubuere dei*).

Darauf folgt, dem typischen Schema entsprechend, das Auftragen der Speisen. Sie sind von der einfachen, bäuerlichen Umgebung geprägt und werden in schlichtem Tongeschirr serviert, wie es unter anderem für Schilderungen der römischen Frühzeit typisch ist.¹⁶ Auch der Mischkrug besteht aus Ton, während die Becher aus Buchenholz und mit Wachs poliert sind. Es folgen warme Speisen, die erneut von einfachem Wein begleitet werden und schließlich der Nach Tisch, der aus Nüssen, Obst und Honig besteht. Die detaillierte Darstellung der einzelnen Gerichte ist im vorchristlichen Epos ungewöhnlich.

¹³ Zahlreiche Details in der Beschreibung der Mahlvorbereitungen haben hellenistische Vorbilder; zu vergleichen ist besonders das Epyllion *Hecale* des Kallimachos, in dem eine in bescheidenen Verhältnissen lebende alte Frau den Helden Theseus aufnimmt, der sich auf dem Weg zu seinem Kampf mit dem marathonischen Stier befindet. Diese Darstellung war möglicherweise das direkte Vorbild Ovids. S. dazu BROOKS OTIS, *Ovid as an epic poet* 201–205 und zu einzelnen Parallelen s. z.B. OTTO KORN/RUDOLF EHWARD, *Metamorphosen* zu Ov. met. 8,639 (dem Gast wird ein Sitz angeboten); 8,651 (Unterhaltung des Gastes während der Mahlzubereitung); 8,664 (das Servieren von Oliven in verschiedener Zubereitung).

¹⁴ Dazu BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 109f.

¹⁵ Auch die kurze Beschreibung des Tisches unterstreicht die ärmlichen Lebensverhältnisse. Es handelt sich um eine dreifüßige *mensa*, die im Vergleich zu Tischen mit nur einem Fuß als weniger vornehm galt (s. dazu Horaz serm. 1,3,13, dazu auch KORN/EHWALD, *Metamorphosen*, ad loc.). Zudem sind die drei Füße ungleich lang, so daß einer erst durch eine daruntergeschobene Scherbe gestützt werden muß, V. 8,660–662: *mensam succincta tremensque / ponit anus, mensae sed erat pes tertius impar: / testa parem fecit*. („Mit geschürztem Gewand und zitternd stellt die alte Frau einen Tisch auf. Der dritte Fuß des Tisches war aber ungleich lang. Eine Tonscherbe machte ihn passend.“)

¹⁶ Vgl. als eine von zahlreichen Parallelen in der römischen Literatur Tibull 1,1,37–40, wo irdenes Geschirr ausdrücklich als Kennzeichen der Frühzeit genannt wird, von dem die Götter sich nicht abschrecken lassen sollen: *Adsitis, divi, neu vos e paupere mensa / dona nec e puris spernite fictilibus. / Fictilia antiquus primum sibi fecit agrestis / pocula, de facili composuitque luto*. („Seid zugegen, Götter, und verschmäht nicht Gaben von einem armen Tisch und aus reinem Tongeschirr. Tongeschirr fertigte sich zuerst der Landbewohner in alter Zeit und bildete Becher aus leicht formbarem Schlamm.“)

Üblicherweise werden als Speisen nur Brot und Fleisch ausdrücklich erwähnt, während alle anderen Nahrungsmittel nur summarisch genannt werden.¹⁷ Die ausführliche Schilderung der überwiegend ländlichen Speisen unterstreicht die schlichten Lebensumstände der beiden Greise und ruft beim Leser zugleich Assoziationen an typische Schilderungen der römischen Frühzeit wach, in der die Menschen sich genügsam von dem ernährten, was die Erde ihnen bot, und exotische Luxusgüter unbekannt waren.¹⁸ Während des Mahls bemerken Philemon und Baucis dann plötzlich, daß sich der Mischkrug, sobald er geleert ist, stets von selbst neu mit Wein füllt. Sofort erkennen sie, daß es sich bei ihren Gästen um verkleidete Gottheiten handeln muß, und beginnen, sich dafür zu entschuldigen, daß sie ihnen nur so ein geringes Mahl angeboten hätten. Voller Angst wollen sie den Göttern sogar ihre einzige Gans opfern, die eigentlich nicht zum Schlachten vorgesehen ist, sondern ihnen als Wächterin dient.¹⁹ Das Tier flüchtet jedoch in den Schutz der Götter. Tatsächlich lehnen Jupiter und Mercur diesen äußersten Beweis der Frömmigkeit jedoch ab und belohnen Philemon und Baucis damit, daß ihnen als einzigen von allen Menschen die Rettung aus der nunmehr hereinbrechenden Flut zugesagt wird (Ov. met. 679–693):

*Interea totiens haustum cratera repleri
680 sponte sua per seque vident succrescere vina:
attoniti novitate pavent manibusque supinis
concipiunt Baucisque preces timidusque Philemon
et veniam dapibus nullisque paratibus orant.
unicus anser erat, minimae custodia villae,
685 quem dis hospitibus domini mactare parabant;
ille celer penna tardos aetate fatigat
eluditque diu tandemque est visus ad ipsos
confugisse deos: superi vetuere necari.
,di' que ,sumus, meritasque luet vicinia poenas
690 Inpia' dixerunt; ,vobis immunibus huius
esse mali dabitur; modo vestra relinquite tecta
ac nostros comitate gradus et in ardua montis
ite simul!*

„Unterdessen sehen sie, daß der Mischkrug, der so oft leergeschöpft worden war, sich von selbst wieder füllt, und daß der Weinpegel von selbst wieder ansteigt. Sie erschrecken, erschüttert von dieser neuartigen Beobachtung, und mit (in Gebetshaltung) nach oben gekehrten Handflächen bringen Baucis und der furchtsame Philemon Bitten vor und flehen um Nachsicht für die Speisen und dafür, daß sie keinen Aufwand getrieben hätten. Sie hatten eine einzige Gans, als Wache für das winzige Haus. Diese schickten die Hausherrn sich an, ihren göttlichen Gästen zu opfern. Die Gans, die schnell ist aufgrund ihrer Schwingen, ermüdet sie, die aufgrund ihres Alter langsam sind, und entwischt ihnen lange, und schließlich schien sie sich direkt zu den Göttern zu flüchten. Diese verboten, sie als Opfer zu schlachten und sagen: ‚Wir sind Götter, und die gottlose Nachbarschaft wird ihre verdiente Strafe erleiden. Euch wird es vergönnt

¹⁷ BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 78–80.

¹⁸ Zu möglichen Verbindungen zwischen dem Mahl von Philemon und Baucis mit den idealisierten (alt-)römischen Ernährungsgewohnheiten, die bei Cato erwähnt werden, s. GIGLIOLA MAGGIULLI, „La cena di Baucis“.

¹⁹ Ein mögliches Vorbild dieses Details findet sich in den Aitien des Kallimachos, wo der arme Bauer Molochos dem Herakles, der auf seinem Weg zum Kampf mit dem nemeischen Löwen bei ihm einkehrt, seinen einzigen Widder opfern will (Kall. Aitia frg. 69c Harder = 54 Pfeiffer).

werden, von diesem Unglück ausgenommen zu sein; nur verlaßt Euer Haus und begleitet uns auf unserem Weg und steigt mit uns zusammen auf den Berggipfel.“

Auffällig ist vor dem Hintergrund der epischen Szenentypik, daß das entscheidende Weinwunder, an dem die Besucher als Gottheiten erkannt werden, nicht etwa während eines vom Mahl getrennt stattfindenden Umtrunks erfolgt, wie er sonst für epische Mahlszenen typisch ist (vgl. dazu den unter 3.2. besprochenen Besuch des Gottes Bacchus bei dem armen Bauern Falernus), sondern schon während des eigentlichen Mahls. Daß der Verzehr der Speisen von dem in das Wunder mündenden Weingenuß begleitet wird, hebt der Dichter durch den pointiert am Versanfang stehenden Begriff *interea* hervor (V. 8,679f.: *Interea totiens haustum cratera repleti / sponte sua per seque vident succrescere vina*). Auf diese Weise unterstreicht der Dichter die Genügsamkeit der beiden alten Leute, die sich nicht ungezügelter Rausch hingeben, sondern den Wein nur als begleitendes Getränk zum Essen verwenden.²⁰

Zudem steht das Weinwunder in keinem inneren Zusammenhang zum Einflußbereich der beiden Gottheiten Iupiter und Mercur, die es bewirken. Tatsächlich wird die genaue Identität der Besucher auch zunächst nicht enthüllt. Philemon und Baucis erkennen an dem sich stets wieder füllenden Weinkrug zwar, daß es sich bei den Besuchern um übermenschliche Wesen handeln muß, und beginnen, sie anzubeten, doch werden ihre Namen im Text nicht genannt. Auch in ihrer Selbstvorstellung räumen die beiden nur allgemein ein, daß sie Götter seien (V. 8,689f.). Selbst später, als die beiden alten Leute als Lohn für ihre Frömmigkeit als einzige Menschen die große Flut überlebt haben und sich von den Göttern erbitten, künftig Priester und Priesterin in deren Tempel sein zu dürfen (V. 8,703–710), werden die Namen der beiden Olympier nicht genannt. Die Umschreibung *Saturnius* für Iupiter erscheint nur einmal aus auktorialer Erzählperspektive (V. 8,703–705: *talia tum placido Saturnius edidit ore: / dicite, iuste senex, et femina coniuge iusto / digna, quid optetis.* „Dann sagte der Sohn Saturns folgendes mit freundlichem Gesicht: Sagt, Du gerechter Greis und Du Frau, die des gerechten Gatten würdig ist, was ihr wünscht.“), doch in der Figurenrede bleibt er unerwähnt.

Durch diese Erzähltechnik wird zugleich hervorgehoben, daß Philemon und Baucis ihre Besucher ohne Ansehen der Person freundlich behandeln. Sie folgen damit den Vorschriften des heiligen Gastrechts, das alle Fremden ungeachtet ihrer Herkunft unter göttlichen Schutz stellt. In frommer Furcht vor den Himmlischen, die sich ihnen unerwartet offenbaren, wollen sie schließlich ein Opfer darbringen, noch ehe sie wissen, um welche Götter genau es sich handelt. Damit steht ihr Verhalten in Kontrast zum frevelhaften Treiben des Lycaon, von dem Iupiter im ersten Buch der Metamorphosen berichtet hatte. Dieser wollte die Selbstoffenbarung des zunächst in Menschengestalt erschienenen Göttervaters nicht ohne weiteres anerkennen, sondern stellte ihn, während die übrigen Menschen ihm bereits göttliche Ehren erwiesen, in frevelhafter Weise auf die Probe, indem er ihn erst im Schlaf zu ermorden versucht und ihm dann heimlich gekochtes Menschenfleisch vorsetzt.²¹

²⁰ Ganz anders stellt sich die Lage bei dem unten besprochenen Weinwunder dar, das in Silius Italicus' *Punica* von Bacchus/Dionysos bewirkt wird. Dort geht es um die Übergabe des vorher unbekanntem Getränks an den Bauern Falernus. Die Trunkenheit, in die dieser daraufhin verfällt, ist dabei eine angemessene Form, dem Weingott Dank abzustatten.

²¹ Ov. met. 1,220–223 (Iupiter berichtet den übrigen Göttern über seinen Besuch auf der Erde und das von Anfang an frevelerische Verhalten Lycaons): *signa dedi venisse deum, vulgusque precari / coeperat: inridet primo*

Vor allem aber ist auffällig, daß das Wunder des sich stets wieder füllenden Mischkrugs nicht etwa dazu dient, einem Mangel abzuhelpfen. Philemon und Baucis leben zwar in bescheidenen Verhältnissen, doch leiden sie weder Hunger noch Durst und können im Rahmen ihrer Möglichkeiten sogar Gäste an ihren Vorräten teilhaben lassen. Anders als bei dem kampanischen Bauern Falernus, der keinen Wein kennt, sondern ihn erst von Bacchus gespendet bekommt (S. dazu unten 3.2), gehört das Getränk im Haushalt der beiden Greise zu den üblichen Vorräten. Auch scheint sich die Qualität des von den Göttern gespendeten Weins nicht wesentlich von der des von Philemon und Baucis verwendeten zu unterscheiden.²² Die Iunktur *novitate attoniti* (V. 8,681), mit dem das Erstaunen der beiden Gastgeber beschrieben wird, bezieht sich nur auf die unerhörte Beobachtung des sich selbst erneuernden Weins, ohne daß damit ein Qualitätsurteil verbunden wäre. Die Weinspende ist auch nicht die eigentliche Belohnung für die gastliche Aufnahme der Götter, wie sich aus der oben zitierten Rede Iupiters (V. 8,689–693) ergibt. Wirklich belohnt wird die Frömmigkeit erst durch die Rettung von Philemon und Baucis aus der Flut, die die übrige frevelhafte Nachbarschaft (V. 8,689–690: *vicinia [...] impia*) verschlingen wird.

Insofern erfüllt das Weinwunder eine eingeschränkte, aber für die Handlung durchaus signifikante Funktion. Es erweist die Besucher als Götter, die sich durch die Vermehrung des hoch geschätzten und in antiker Vorstellung mit kultischen Handlungen assoziierten Weins als wohlgesonnen erweisen und Philemon und Baucis zu einer angemessenen, über die einem Menschen gewährten Gastfreundschaft hinausgehenden Reaktion herausfordern. Indem die beiden alten Leute die Besucher anbeten und ihre Bereitschaft zeigen, selbst ihr kostbarstes Gut, ihre einzige Gans, zu opfern, bestehen sie auch die letzte Probe und erhalten eine entsprechende Belohnung.

3.2. Falernus bewirtet Bacchus (Sil. 7,166–204)

Die Erzählung vom armen Bauern Falernus, der ahnungslos den Gott Bacchus bewirtet und zum Dank den später nach ihm benannten Falernerwein erhält, ist im siebten Buch der *Punica* des Dichters Silius Italicus überliefert (Sil. 7,166–204), einem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfaßten Epos, das in 17 Büchern den zweiten punischen Krieg zwischen Rom und Karthago behandelt. Im siebten Buch, als Hannibal mit seinem Heer die süditalienische Landschaft Kampanien erreicht hat, unterbricht der Erzähler die Schilderung der Kriegereignisse und fügt einen aitiologischen Exkurs ein, in dem die Herkunft des Falernerweins erklärt wird, für den Kampanien in der Antike berühmt war. Die friedliche, von Bescheidenheit, Selbstgenügsamkeit und Gastfreundschaft geprägte Atmosphäre der Erzählung bildet eine Kontrastfolie zu der kriegerischen Haupthandlung, in der Hannibal dazu ansetzt, aus Kriegslust und Gier Italien zu verwüsten. Wegen

pia vota Lycaon, / mox ait, experiar deus hic discrimine aperto / an sit mortalis: nec erit dubitabile verum. („Ich gab Zeichen, daß ein Gott angekommen sei, und die Volksmenge hatte zu beten begonnen. Lykaon lacht zuerst über die frommen Gebete; kurz darauf sagt er: ‚ich werde durch eine offene Probe prüfen, ob dies ein Gott ist oder ein Mensch, und die Wahrheit wird nicht zweifelhaft sein.“).

²² Daß Philemon und Baucis keinen lang gereiften Wein vorsetzen können und offenbar nur eine einzige Sorte verwenden, unterstreicht ihre einfachen Lebensumstände (V. 8,672: *nec longae rursus referuntur vina senectae*, „und wieder wird Wein aufgetragen, der kein hohes Alter aufweist“) dazu KORN/EHWALD *Metamorphosen ad loc.*

der auffälligen Übereinstimmungen mit der Erzählung von Philemon und Baucis wird allgemein Ovids Schilderung als Vorlage für Silius betrachtet.²³

Der Gott Bacchus gelangt demnach in menschlicher Gestalt zu dem in Kampanien ansässigen Bauern Falernus, der einen bescheidenen Ackerbau betreibt, aber weder Viehzucht noch Weinanbau kennt. Falernus nimmt den Wanderer gastlich auf und bewirtet ihn großzügig mit allem, was sein bescheidenes Landgut bietet. Die „Festspeisen“, die er dem Gast vorsetzt, bestehen aus Äpfeln und Gemüse, Milch, Honig und Brot, während Fleisch, für das Tiere geschlachtet werden müssten, ausdrücklich fehlt. Der Tisch des Falernus sei „keusch und mit keinem Blut befleckt“ gewesen (Sil. 7,182f.).²⁴ Zum Dank für die Gastfreundschaft stiftet der Fremde, nachdem er gegessen und seinen Durst mit Milch gestillt hat, ein noch unbekanntes Getränk, das den überraschten Falernus sogleich in einen Rauschzustand versetzt. In fröhlicher Trunkenheit, unter Gesang und Tanz endet das Mahl. Bacchus hat Falernus nicht nur den Wein und speziell die nach ihm benannte kampanische Weinsorte, sondern auch die für die Römer selbstverständliche Zweiteilung des Mahls in *cena* und *commissatio* geschenkt.²⁵

Die Übergabe des Weins wird als Wunder geschildert, an das sich eine Epiphanie des Bacchus anschließt. Der Text lautet (Sil. 7,187–198):

subito, mirabile dictu,
fagina pampineo spumarunt pocula suco,
pauperis hospitii pretium, uilisque rubenti
 190 *fluxit mulctra mero, et quercu in cratera cauata*
dulcis odoratis umor sudauit ab uuis.
'En cape' Bacchus ait 'nondum tibi nota, sed olim
uiticolae nomen peruulgatura Falerni
munera,' et haud ultra latuit deus. inde nitentem
 195 *lumine purpureo frontem cinxere corymbi,*
et fusae per colla comae, dextraque pependit
cantharus, ac uitis thyrso delapsa uirenti
festas Nysaeo redimiuit palmitate mensas.

„Plötzlich – es ist wundersam zu sagen – schäumten die Becher aus Buchsbaumholz vom Rebensaft, der Lohn für die bescheidene Gastfreundschaft, und der billige Melkkübel floß über von rotem, ungemischtem Wein, und süßes Naß von duftenden Trauben sonderte sich ab in den Mischkrug, der aus einem ausgehöhlten Eichenstamm bestand. ‚Da, nimm‘, sagte Bacchus, die Gabe, die Du noch nicht kennst, die aber einmal den Namen des weinanbauenden Falernus bekanntmachen wird.‘ Und nicht länger blieb der Gott verborgen. Sogleich bekränzten Efeuranken die von rötlichem Licht strahlende Stirn, und die Haare wallten über den Nacken herab, und in der rechten Hand hing ein Kantharos, und eine Rebe, die von seinem grünen Thyrsosstab herabgerankt war, umwand die festlichen Tische mit einem nysaeischen [d.h. dem Bacchus zugehörigen] Schößling.“

²³ FRANÇOIS SPALTENSTEIN, *Punica*, 455.

²⁴ Sil. 7,177–184: *sed enim de more parentum / grato cursabat studio instabatque senectae, / donec, opes festas, puris nunc poma canistris / composuit, nunc inriguis citus extulit hortis / rorantis umore dapes, tum lacte fauisque / distinxit dulcis epulas nulloque cruore / polluta castus mensa Cerealia dona / attulit.* („Aber nach Art der Vorfahren läuft er eilig mit gefälligem Eifer hin und her und schon sein Alter nicht, bis er, als festliche Reichtümer, bald Äpfel in reine Körbe gelegt, bald aus bewässerten Gärten tautropfende Speisen herausgeholt hat. Dann reichert er mit Milch und Honigwaben die süßen Speisen an und bringt schuldlos Gaben aus Getreide auf einem nicht mit Blut befleckten Tisch.“)

²⁵ Zur Falernussage bei Silius s. DAVID W. T. VESSEY, „Falernus“.

Das Ereignis wird gleich zu Beginn durch einen Ausruf des auktorialen Erzählers (V. 187: *mirable dictu!*) als eine besondere Begebenheit gekennzeichnet, die nicht nur aus der Erfahrungswelt des Falernus, sondern auch aus der des Erzählers herausfällt. Der einfache Melkkübel quillt plötzlich von ungemischtem Wein über (V. 190). Der Akzent liegt auf dem Gegensatz zwischen dem billigen bäuerlichen Gefäß (*vilis mulctra*) und dem vornehmen Wein, der mit den feierlichen Ausdrücken *rubens merum* („rötlicher Wein“) und *dulcis umor* („süßes Naß“) umschrieben wird. An eine Verwandlung von Milch in Wein ist dagegen offenbar nicht gedacht; vielmehr hebt das unpassende Gefäß die Neuartigkeit des Getränks hervor: Falernus besitzt noch keine Amphoren, in denen Wein gewöhnlich aufbewahrt wurde, und der „Mischkrug“ (V. 190: *crater*), in den der von Bacchus gespendete Traubensaft „abgesondert“ wird, ist in Wahrheit nur ein ausgehöhlter Eichenstamm, der zum bescheidenen Hausrat des Falernus paßt. Daß es (anders als in der Erzählung von Philemon und Baucis) primär um die Verleihung eines noch unbekanntem Getränks geht, zeigen auch die Worte des Bacchus, mit denen er seinem Gastgeber die Gabe überreicht („Hier, nimm das Geschenk, das Dir noch unbekannt ist, aber einst den Namen des weinanbauenden Falernus weithin bekanntmachen wird“, V. 192–194). Wichtig ist dabei die Beobachtung, daß die Gabe nicht etwa einen Mangel ausgleichen soll. Falernus besitzt alles, was er zum Leben braucht und gibt auch nirgends zu erkennen, daß ihm etwas fehle oder er sich überhaupt von dem Wanderer eine Gegengabe erhoffe. Das Geschenk entspringt demnach allein der Großzügigkeit des Gottes, entstammt seinem spezifischen Machtbereich und gibt insofern etwas von seinem Wesen zu erkennen. Dem entspricht die folgende Epiphanie. Kaum hat Bacchus nämlich den Wein an Falernus übergeben, so zeigt er sich mit den typischen Attributen: sein Gesicht leuchtet in rötlichem Licht, Blütenranken umkränzen seine Stirn, sein Haar wallt lang herab, und er hält plötzlich Kantharos und Thyrsosstab in der Hand, von dem aus sich Weinranken über den Tisch winden, der dadurch festlich geschmückt erscheint.²⁶ Die im Anschluß an die Epiphanie geschilderte Reaktion des Falernus bezieht sich bezeichnenderweise nicht auf die plötzliche Offenbarung des Gottes, sondern nur auf den von ihm gestifteten Wein und dessen Wirkung. Falernus kann dem frohmachenden Geschmack des neuartigen Getränks nicht widerstehen: Nachdem er zahlreiche Becher geleert hat, sorgt er durch seinen tadelnden Gang und seine lallende Zunge für Heiterkeit, und versucht mit schwerem Kopf, dem Gott in kaum noch verständlichen Worten Dank abzustatten, bis er schließlich vom

²⁶ Sil. 7,194–198: *inde nitentem / lumine purpureo frontem cinxere corymbi, / et fusae per colla comae, dextraque pependit / cantharus, ac uitis thyrsos delapsa uirenti / festas Nysaeo redimiuit palmitate mensas*. Eine ähnliche Epiphanie findet sich schon im homerischen Dionysosshymnos, in dem der in Menschengestalt erscheinende Weingott von tyrrhenischen Seeräubern gefangengenommen wird. Obwohl sich die Fesseln, die man ihm anlegen will, immer wieder lösen und der Steuermann seine Kumpane daraufhin warnt, daß es sich bei dem jungen Mann um einen verkleideten Gott handeln könnte, setzen die Piraten Segel und stehen in See. Während der Fahrt gibt sich Dionysos plötzlich in einer Epiphanie zu erkennen und bestraft die Frevler. Nur der Steuermann, der das Treiben seiner Kameraden mißbilligt hatte, wird verschont (Hom. *hy.* 7,33–57). Die Epiphanie wird hier von den typischen Attributen des Gottes begleitet: Duftender Wein überströmt plötzlich das Schiff; ein Weinstock voller Trauben rankt sich vom Mast herab, und Efeu überzieht das Schiff. Der Gott selbst zeigt sich allerdings nicht in seiner wahren Gestalt, sondern erscheint als Bärin und als Löwe, die durch ihr Wüten die Piraten zum Sprung ins Meer zwingen, wo sie in Delphine verwandelt werden. Die Geschichte wird von Ovid in den Metamorphosen aufgegriffen (Ov. *met.* 3,582–691).

Schlaf übermannt wird.²⁷ Diese – von dem Stoiker Silius durchaus humorvoll dargestellte – Form des Lobpreises wird als „würdiger Lohn“ (*praemia digna*, V. 202) für Bacchus bezeichnet; und tatsächlich gehört der Alkoholgenuss und der folgende Rausch zu den typischen Elementen des Dionysoskults. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch entfaltet sich in dieser Mahlszene also vor allem über den Austausch von Gaben. Die Bewirtung durch den Menschen wird mit der Stiftung eines neuartigen Nahrungsmittels beantwortet, das nicht nach den Eigenschaften des Gastgebers, sondern nach dem Wirkungsbereich des Gottes ausgewählt wird. Erst durch die Benennung des Weins nach dem gastfreundlichen Falernus ergibt sich eine enge und dauerhafte Beziehung zwischen Gott und Mensch: Jeder, der in Zukunft von dem Falernerwein trinkt, wird sich an die Tat des Falernus erinnern. Ein wesentlicher Aspekt der Belohnung ist damit der Nachruhm, der den Römern auch sonst als ein hohes und erstrebenswertes Gut galt.

Die Gemeinsamkeit der beiden skizzierten Gastmahlszenen besteht darin, daß ein armer, aber gastfreundlicher Mensch unwissentlich Götter unter seinem Dach beherbergt und dafür von ihnen in charakteristischer Weise belohnt wird. Die Szenen sind dabei nicht in historischer Zeit angesiedelt, sondern spielen in einer mythischen Vorzeit, die einige (nicht alle) Elemente des Goldenen Zeitalters aufweist. So arbeiten die Menschen zwar hart für ihren Lebensunterhalt (Sil. 7,166f.: *Massica sulcabat meliore Falernus in aeuo / ensibus ignotis senior iuga*. „In einem besseren Zeitalter, in dem Schwerter unbekannt waren, pflügte der greise Falernus die Morgen am Berg Massicus“)²⁸, finden aber ihr Auskommen und leben in frommer Gesinnung, harmonisch und glücklich und ohne Prunk, wie es auch sonst in der römischen Vorstellung für die idealisierte Frühzeit typisch ist.²⁹ Mit wenigem zufrieden sind sie bereit, ihre Besitztümer zu teilen und erhalten dafür von den Himmlischen ein Geschenk, das ihnen in verschiedener Weise ein langes Nachleben ermöglicht: Falernus erlangt durch den gleichnamigen Wein einen Ruhm, der bis in die Gegenwart des römischen Lesers fort dauert, und Philemon und Baucis ist es vergönnt, nicht den Tod des anderen erleben zu müssen, sondern ihre Liebe als langlebiges, nebeneinander stehendes Baumpaar zu verewigen. Die Gabe, die die Götter spenden,

²⁷ Sil. 7,199–204: *nec facilis laeto certasse, Falerne, sapor, / postquam iterata tibi sunt pocula, iam pede risum, / iam lingua titubante moues, patrique Lyaeo / tempora quassatus, grates et praemia digna / uix intellectis conaris reddere uerbis, / donec composuit luctantia lumina Somnus*. „Und es war nicht leicht für Dich, dem freudenspendenden Geschmack zu widerstehen, Falernus. Nachdem Du mehrere Becher geleert hattest, erregst Du Gelächter bald mit Deinem stolpernden Gang, bald mit Deiner stolpernden Zunge, und mit schwerem Kopf versuchst Du, dem Vater Lyaeus [sc. dem Weingott] Dank und würdigen Preis mit kaum verständlichen Worten abzustatten, bis der Schlaf die widerstrebenden Lider schloß.“

²⁸ Der Ausdruck *meliore in aeuo* und der Hinweis, daß Schwerter noch unbekannt gewesen seien, ist ein deutlicher Hinweis auf das Goldene Zeitalter (vgl. Ov. met. 1,99, über die *aurea aetas: non galeae, non ensis erat*, „es gab keine Helme und kein Schwert“), auch wenn zu dessen typischen Bestandteilen eigentlich auch die von selbst Nahrung spendende, keiner harten Arbeit bedürftige Natur gehört (Ov. met. 1,101f.: *ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis / saucia vomeribus per se dabat omnia tellus*. „Auch die Erde selbst, frei von Abgaben, unberührt von der Hacke und von keinen Pflügen verwundet, gab von sich aus alles“). Mit einer ähnlichen Wendung beschreibt Vergil die Heroenzeit, s. Aen. 6,649: *melioribus annis*.

²⁹ Ov. met. 8,630–634 (über das bescheidene Haus von Philemon und Baucis): *parva quidem, stipulis et canna tecta palustri, / sed pia Baucis anus parilique aetate Philemon / illa sunt annis iuncti iuuenalibus, illa / consenuere casa paupertatemque fatendo / effecere levem nec iniqua mente ferendo*. („Die Hütte war zwar klein, gedeckt mit Stroh und Sumpfgas, aber die fromme Greisin Baucis und Philemon, im gleichen Alter wie sie, waren in jener seit Jugendjahren verbunden, in jener Hütte waren sie gemeinsam alt geworden und hatten die Armut, indem sie offen dazu standen, erträglich gemacht, und indem sie sie nicht unwillig ertrugen.“ Zu den Vorstellungen vom Goldenen Zeitalter s. BODO GATZ, *Weltalter*.

ist die sichtbare Anerkennung für die Achtung des Gastrechts, d.h. für die Befolgung eines abstrakten moralischen Prinzips. Keiner der Gastgeber steht vorher mit den Besuchern in einem engen persönlichen Kontakt; ja gerade die Tatsache, daß sich beide Parteien nicht kennen, läßt die moralische Integrität, die die Menschen an den Tag legen, noch deutlicher werden. Sie erweisen sich dadurch als tugendhaft, daß sie sich nicht von persönlicher Freundschaft, sondern von den Ansprüchen des göttlichen Gesetzes leiten lassen. Götter und Menschen können sich deshalb beim Mahl in positiver Weise begegnen, weil die Menschen bereit sind, dem Gebot des geheiligten Gastrechts zu folgen. Wie sich zeigen wird, unterscheiden sich die Mahlszenen im Bibelepös gerade in diesem Punkt von den vorchristlichen epischen Mahlszenen.

4. Mahlszenen in der christlichen Bibelepik: Sedulius

Auch in den frühchristlichen Bibelepös des Iuvenus (4. Jh. n. Chr.) und des Sedulius (5. Jh. n. Chr.) sind zahlreiche Mahldarstellungen überliefert, bei denen eine Begegnung zwischen Gott und Mensch stattfindet. Diese Szenen weisen neben einigen Gemeinsamkeiten auch gravierende Unterschiede zu den vorchristlichen Mählern auf. Diese Unterschiede ergeben sich vor allem dadurch, daß die christlichen Epiker nicht nur die stilbildende Tradition der Gattung berücksichtigen, die in vorchristlicher Zeit den oben beschriebenen, recht homogenen Bestand „typischer“ Elemente einer Gastmahlszene ausgebildet hatte, sondern sich vor allem am Text der Evangelien orientieren,³⁰ der einer nicht-epischen Erzähltradition entstammt und als heiliger Text eine Autorität entfaltet, die selbst den berühmtesten vorchristlichen Epen nicht zukommt. Während Iuvenus sich weitgehend am Matthäusevangelium orientiert und nur an wenigen Stellen Anleihen bei Lukas und Johannes macht, fügt Sedulius eigene Deutungen der berichteten Szenen ein, die nicht immer aus der biblischen Vorlage, sondern auch aus anderen Quellen entnommen sind.³¹ Über Lebenszeit, Herkunft und Lebensumstände des Dichters sind keine sicheren Aussagen möglich. Die einzigen Hinweise finden sich in den Subscriptionen einiger Handschriften sowie in dem Widmungsbrief, der dem Carmen Paschale vorangestellt ist und in dem Sedulius angibt, er habe zunächst weltliche Studien betrieben und sei erst danach durch Gottes Hilfe zu christlichen Dichtung gekommen (Sedul. Epistula ad Macedonium p. 2f. Huemer/Panagl).³²

³⁰ THEODOR MAYR, *Studien zu dem Carmen Paschale des christlichen Dichters Sedulius*, 95 stellt fest, daß sich bei Sedulius kaum Hinweise auf die Benutzung der Itala finden. Vorlage sei möglicherweise die Übersetzung des Hieronymus gewesen.

³¹ Venantius Fortunatus spricht in seinem im 5. Jh. n. Chr. entstandenen Martinsepös mit Hochachtung über die Bibeldichtung des Sedulius, Mart. 1,16: *hinc quoque conspicui radiavit lingua Seduli* („In dieser Gattung strahlte auch auf die Zunge des berühmten Sedulius“). Sedulius' Deutung der biblischen Szenen wurde früh geschätzt und bis in die frühe Neuzeit in theologischen Debatten herangezogen. CARL P. E. SPRINGER, *The Manuscripts of Sedulius*, 4 verweist auf Hinkmar von Reims, der sich in seiner Abhandlung *De Una et Non Trina Deitate* einerseits auf Augustinus' *De Trinitate* beruft, daneben aber auch den „verehrungswürdigen Sedulius“ als Autorität anführt (PL, vol. 125, col. 564). Auch Gottschalk, gegen den sich Hinkmar wendet, beruft sich auf Sedulius, s. SPRINGER ebd.

³² Seine frühere Beschäftigung mit den *saecularia studia* sieht Sedulius, wie er im Widmungsbrief schreibt, als eine unfruchtbare Tätigkeit, die nur den literarischen Spielereien und nicht dem Schöpfer gedient habe. Nun plant er, mit seiner dichterischen Umsetzung der Evangelien gerade diejenigen zum Glauben zu führen, die eher von Poesie als von Prosa und Rhetorik angesprochen werden. Ob es sich dabei tatsächlich um pagane Leser handelt, ist in der Forschung viel diskutiert worden und erscheint angesichts der knap-

Im Carmen Paschale des Sedulius sind auf der Ebene der Erzählung vor allem drei Mahlerzählungen relevant: Die Darstellung der Hochzeit von Kana (Sedul. 3,1–11), das letzte Abendmahl (Sedul. 5,20–42) und ein eng zusammengehöriger Komplex verschiedener Begegnungen, bei denen der auferstandene Jesus mit den Jüngern Mahl hält (Sedul. 5,365–415).³³ Von den vorchristlichen epischen Bankettszenen unterscheiden sich die Mahldarstellungen des Sedulius formal durch ihren freieren Aufbau, inhaltlich aber vor allem durch die zusammen mit der Beschreibung gelieferte Auslegung der Szenen. Wie auch alle anderen biblischen Berichte stehen die Mahlbeschreibungen nicht für sich, sondern besitzen eine spezifische Rolle in der Heilsgeschichte, die der Autor bewußt herausarbeitet.³⁴ Dies gelingt ihm durch zahlreiche erläuternde und das Geschehen geistlich deutende Kommentare, zugunsten derer er oft auf eine plastische Ausgestaltung der jeweiligen Szene verzichtet.³⁵

4.1. Die Hochzeit von Kana

Die Hochzeit von Kana wird zu Beginn des dritten Buchs des Carmen Paschale in elf Versen geschildert. Der Text lautet (Sedul. 3,1–11):

*Prima suae Dominus, thalamis dignatus adesse,
Virtutis documenta dedit, convivaque praesens
Pascere, non pasci, veniens, mirabile! fusas
In vinum convertit aquas; amittere gaudent
5 Pallorem latices, mutavit laeta saporem
Unda suum, largita merum, mensasque per omnes
Dulcia non nato rubuerunt pocula musto.
Implevit sex ergo lacus hoc nectare Christus;
Quippe ferax qui vitis erat, virtute colona
10 Omnia fructificans, cujus sub tegmine blando
Mitis inocciduas enutrit pampinus uvas.*

„Die ersten Beweise seiner Wunderkraft gab der Herr, als er geruhte, an einer Hochzeitsfeier teilzunehmen, und, als Gast anwesend, kam er, um Speise zu geben, nicht, um zu speisen. Oh Wunder! Das eingegossene Wasser verwandelte er in Wein, und das Naß freut sich, seine Blässe zu verlieren, das Wasser veränderte froh seinen Geschmack und schenkte ungemischten Wein, und an allen Tischen rötete sich die süßen Becher von nicht gewachsenem Most. Mit diesem Nektar füllte Christus also sechs Becken, da er die fruchtbare Weinrebe war, mit

pen Erzählweise des Sedulius, die Vorkenntnisse der biblischen Texte und christlicher Theologie voraussetzt, zweifelhaft. Sedulius selbst spricht ausdrücklich nur davon, daß einige Menschen sich Sachverhalte besser einprägen könnten, wenn sie dichterisch dargeboten werden, und daß er diesen Personen und ihren Vorlieben entgegenkommen wolle (Sedul. Epistola ad Macedonium p. 4–6 Huemer/Panagl). Es kann sich bei diesem potentiellen Leserkreis also durchaus um Christen handeln, die aber aufgrund ihrer persönlichen Neigungen nur wenig Interesse an theologischen Prosaschriften zeigen und sich mit deren Verinnerlichung schwertun.

³³ Von Sedulius ist sowohl eine epische Bearbeitung des Bibeltextes (*Carmen paschale*), als auch eine spätere Prosa-Version erhalten (*opus paschale*), die der Dichter als Verbesserung empfand, und in der er die Deutung der jeweiligen Szenen noch weiter ausdehnte. Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die Stellenangaben im Text auf das Epos.

³⁴ GERALD MALSBARY „Epic Exegesis“ 61 betrachtet diesen exegetischen Aspekt als das eigentliche Ziel frühchristlicher Bibeepik.

³⁵ S. dazu CARL P. E. SPRINGER, *The gospel as epic in late antiquity*, 84–90, der einen Vergleich der Bibelen des Iuvenicus und des Sedulius mit Arators epischem Kommentar zur Apostelgeschichte anstellt. S. zur abstrakten Gestaltung der Landschaft bei Sedulius ILONA OPELT, „Die Szenerie bei Sedulius“, 109–119.

landbestellender Kraft alles befruchtend, in deren sanftem Schatten der milde Weinstock nie vergehende Trauben nährt.“

Die für Sedulius' Erzählweise insgesamt charakteristische Fokussierung auf wenige Aspekte geschieht in diesem Fall durch eine drastische Reduktion der in der biblischen Vorlage erwähnten Details.³⁶ Dies betrifft zunächst den Ortsnamen Kana, den Sedulius verschweigt,³⁷ vor allem aber die beteiligten Personen. Der Evangelist (Joh. 2,1–11) erwähnt im Lauf der Erzählung außer Jesus seine Mutter, seine Jünger, die Diener im Festsaal, den für die Bewirtung verantwortlichen *architriclinus* und den Bräutigam.³⁸ In der epischen Fassung des Sedulius erscheinen dagegen außer Jesus überhaupt keine anderen Personen. Es heißt nur, daß der Herr geruht habe, an einer Hochzeit teilzunehmen und bei dieser Gelegenheit die ersten Beweise (*prima documenta*) für seine *virtus* geliefert habe.³⁹ Er sei nicht zu der Hochzeitsfeier gekommen, um gespeist zu werden, sondern um selbst „Speise zu geben“ (Sedul. 3,1–4: *Prima suae Dominus thalamis dignatus adesse / virtutis documenta dedit convivaque praesens / pascere, non pasci veniens, mirabile! fusas / in vinum convertit aquas*).⁴⁰ Der eigentliche Ablauf des Mahls, die beteiligten Personen, selbst die Rolle der Maria, die im Evangelientext und auch im Bibelexpos des Iuvencus stark hervortritt, werden nicht erwähnt.⁴¹ Sogar der Mangel an Wein, der im Bibeltext erst zu der Wundertat Jesu führt, wird von Sedulius verschwiegen.⁴² Der Dichter nennt nur das Wunder selbst (Sedul. 3,3–4: *fusas / in vinum convertit aquas*) und hebt so die

³⁶ Die Hochzeit von Kana ist in der frühchristlichen Dichtung sehr beliebt. Die längste Darstellung ist die des Iuvencus (Iuvenc. 2,127–152); weitere Darstellungen und knappe Zusammenfassungen sind zusammengestellt bei SPRINGER, *The gospel as epic in late antiquity*, 121–127 und MARIA GRAZIA BIANCO (1993) 49–56. S. z. B. den früher Hilarius von Poitiers zugeschriebenen Hymnus *Hymnum dicat turba fratrum* 25f.; mehrere Erwähnungen bei Prudentius (Prud. *Cathemerinon* 9,28–30; Prudentius *Dittochaëum* 125–128); außerdem Sedulius, *A solis ortus cardine*, 49–52; Dracontius, *De laudibus Dei*, 2,140–1; Rusticius Helpidius, *Tristicha*, 55–57; *De Iesu Christo Deo et homine*, 33–4; und *Miracula Christi* 5–6.

³⁷ Johannes nennt dagegen nicht nur den Namen *Cana*, sondern auch seine Lage in Galiläa, Joh. 2,1: *Et die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae*. („Und am dritten Tag fand eine Hochzeit statt in Kana in Galiläa“).

³⁸ Die auffällige Zahl der Personen in der biblischen Kana-Erzählung diskutiert MICHAEL LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 128–133.

³⁹ Dies entspricht der Stellung des Weinwunders im Johannesevangelium (s. Joh. 2,11: *Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae; et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli eius*. „Das tat Jesus als Beginn seiner Wunderzeichen in Kana in Galiläa, und er zeigte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn“), während die Synoptiker andere Wundertaten an den Anfang von Jesu öffentlichem Auftreten stellen. Iuvencus 2,127ff. folgt in diesem Punkt wie Sedulius dem Johannesevangelium.

⁴⁰ Dazu REINHOLD F. GLEI, „Jesus als Gottmensch in lateinischer Bibelexepik“, 146.

⁴¹ Bei der Geburt Jesu wird Maria dagegen vom auktorialen Erzähler mit hymnischem Lob bedacht, Sedul. 2,63–66, dazu SPRINGER, *The gospel as epic in late antiquity*, 91. In der Version des Iuvencus wird Maria, wie schon bei Johannes, zuerst als Gast genannt (s. Iuvenc. 2,127–129: *Interea thalamis conubia festa parabant / in regione Chanan, ubi clari mater Iesu / nato cum pariter conuiuia concelebrabat*; („Unterdessen bereitete man im Hochzeitsgemach die Hochzeitsfeier vor, in der Gegend von Kana, wo die Mutter des berühmten Jesus zusammen mit ihrem Sohn das Gastmahl mitfeierte.“ vgl. Joh. 2,1–3: *Et die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae, et erat mater Iesu ibi. 2 Vocatus est autem et Iesus, et discipuli eius, ad nuptias. 3 Et deficiente vino, dicit mater Iesu ad eum: Vinum non habent*. „Und am dritten Tag fand eine Hochzeit statt in Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war dort. Es wurden aber auch Jesus und seine Jünger zu der Hochzeitsfeier eingeladen. Und als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: ‚Sie haben keinen Wein.‘“). Auch ihr Dialog mit Jesus wird von Iuvencus wiedergegeben.

⁴² Vgl. dagegen Joh. 2,3–5: *Et deficiente vino, dicit mater Iesu ad eum: Vinum non habent. Et dicit ei Iesus: Quid mihi et tibi est, mulier? nondum venit hora mea. Dicit mater eius ministris: Quodcumque dixerit vobis, facite* („Und als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: ‚Sie haben keinen Wein.‘ Und Jesus sagte zu ihr: ‚Was haben ich und du damit zu tun, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.‘ Seine Mutter sagte

Großzügigkeit und das aktive Handeln Jesu hervor, der sich den Menschen zuwendet. Diese Tendenz zur Reduktion der biblischen Szenen auf einen Aspekt ist generell im Epos des Sedulius erkennbar.⁴³ Auch die Wirkung der Verwandlung wird sodann nicht wie in der biblischen Vorlage und wie im Bibepepos des Iuvenicus aus der Perspektive des *architriclinus* oder überhaupt eines Menschen geschildert, sondern Sedulius führt eine sympathetische Regung der Natur ein:⁴⁴ Das Wasser freut sich, seine farblose Blässe zu verlieren und ändert gern seinen Geschmack (Sedul. 3,4–6: *amittere gaudent / pallorem latices, mutavit laeta saporem / unda suum largita merum*). Die Besonderheit dieser Erzähltechnik zeigt sich vor allem im Vergleich mit der Falernusgeschichte bei Silius Italicus. Auch dort findet sich eine Reaktion der Natur, doch folgt sie einer anderen dichterischen Intention: bei Silius zeigen sich plötzlich Weinreben in der Hütte des Falernus, die dem Gastgeber die Gegenwart des Bacchus bewußt machen und später zur Grundlage des bekannten Falernerweins werden. Diese sind gleichsam das Instrument, mit dessen Hilfe der Gott sich offenbart und den frommen Falernus belohnt, ähnlich wie der sich selbst erneuernde Wein Philemon und Baucis auf die Anwesenheit von Göttern hinweist. Bei Sedulius dagegen wird das Wasser selbst zu einem empfindungsfähigen Subjekt, das freudig dem göttlichen Willen folgt. Die Wandlung von Wasser in Wein ist kein gewaltsamer Bruch der Naturgesetze, sondern erfolgt im Einklang zwischen dem Schöpfer und dem Gegenstand der Verwandlung.

Die starke Beteiligung der Natur setzt sich bei Sedulius auch im Folgenden fort: Nicht die Diener, die nach dem typischen Verlauf eines epischen Festmahls nun tätig werden und den neu entstandenen Wein ausschenken müßten, werden beschrieben, sondern der Dichter läßt die Trinkgefäße als Subjekt erscheinen: an allen Tischen röteten sich die Becher von „nicht gewachsenem“ Most (Sedul. 3,6–7: *mensasque per omnes / dulcia non nato rubuerunt pocula musto*).

Durch die auffällige Ausblendung aller anderen Personen erreicht der Dichter eine Fokussierung auf das Wunder selbst, das nicht so sehr als einmalige Tat in einer bestimmten historischen Situation erscheint, sondern einen Hinweis auf Jesu Rolle als wahrer Weinstock gibt: Als „Weinstock“ (Sedul. 3,9: *vitis*; 3,11: *pampinus*) befruchtet er alles durch seine *virtus colona* und nährt Trauben, die nicht vergehen werden (Sedul. 3,9–11: *Quippe ferax qui vitis erat virtute colona / omnia fructificans, cuius sub tegmine blando / mitis innociduas enutrit pampinus uvas*).⁴⁵ Die zeitlose Gültigkeit dieser Aussage zeigt

zu den Dienern: ‚Was immer er Euch sagen wird, das tut.‘“) und Iuvenicus 2,130: *vina sed interea convivis deficiebant*. („Aber unterdessen ging den Gästen der Wein aus“).

⁴³ Diese literarische Darstellungstechnik findet eine Parallele in der christlichen Katakombenmalerei, in der biblische Szenen ebenfalls nur durch wenige markante Details wiedergegeben werden, s. dazu NORBERT ZIMMERMANN, „The healing Christ“.

⁴⁴ Eine ähnliche Regung der Natur zeigt sich auch bei der Deutung des Sturms auf dem See: Die Wellen springen auf und ab, weil sie sich über Jesu Anwesenheit freuen (Sedul. 3,64–69). Dazu MICHAEL MAZZEGA, *Sedulius, Carmen paschale Buch III*. 68, der darauf hinweist, daß die Verwandlung hier keine Minderung oder Verletzung bedeutet, wie es sonst bei Metamorphosen der griechischen und römischen Sagenwelt der Fall ist, sondern das Wasser veredelt wird. Er lehnt daher zu Recht die Lesart des Codex Cantuariensis ab, der statt *laeta* [...] *unda* („frohes Wasser“) die Junktur *laesa* [...] *unda* („verletztes‘ [d.h. ‚beeinträchtigt‘] Wasser“) bietet.

⁴⁵ Die Wortwahl in V. 11 ist an Verg. georg. 1,448 angelehnt, wo der Dichter über die Schäden spricht, die Hagel und Regen am Weinstock anrichten können: *heu male tum mitis defendet pampinus uvas*. („Oh weh, schlecht wird das Weinlaub dann die Trauben schützen“). In der um 908 entstandenen *expositio* des Remigius von Auxerre heißt es zu dem von Sedulius verwendeten Bild: *Inociduas uvas -i- indeficientes fideles, nunquam*

sich auch im Wechsel des Erzähltempus vom Imperfekt zum Präsens (dazu M. Mazze-ga, *Sedulius, Carmen paschale Buch III*, 72).⁴⁶ Die Formulierung ist einerseits aus dem Gleichnis vom Weinstock und den Reben entlehnt, das sich im Johannesevangelium an anderer Stelle findet (Joh. 15,1–5: *Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est [...] Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere*) „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Winzer [...] Ich bin der Weinstock, ihr die Rebzweige. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun.“, andererseits läßt der Ausdruck *virtus colona* zugleich an die zahlreichen anderen Gleichnisse denken, die Gott mit dem Besitzer eines Weinbergs vergleichen (s. Mt. 21,33ff. u.ö.). Sedulius vermischt auf diese Weise geschickt mehrere Bildbereiche, die zusammen die allumfassende Rolle Jesu andeuten. Er ist Weinstock und Besitzer des Weinstocks zugleich und so mit der Frucht seiner Mühen auf innerste Weise verbunden. Er steht der „Frucht des Weinstocks“ nicht nur mit der Anteilnahme eines Winzers oder Bauern gegenüber, sondern die Frucht erwächst geradezu aus ihm selbst.⁴⁷ In dieser auffälligen Bildermischung, die sich im Evangelienbericht von der Hochzeit von Kana und auch in der Fassung des Iuvenus nicht findet,⁴⁸

perituros. Pampinus est folium vitis, quod a calore solis et iniuria imbrium protegit racemos. Ita divina protectio fideles sanctae ecclesiae, ne deficiant, <ab> adversantibus huius seculi protegit et munit. („unvergängliche Trauben: das heißt: die ohne Unterlaß Gläubigen, die niemals untergehen werden. Weinlaub (*pampinus*) ist das Blatt der Weinrebe, das die Äste vor der Sonnenhitze und der Beschädigung durch den Regen schützt. So beschützt und festigt der göttliche Schutz die Gläubigen der heiligen Kirche, damit sie nicht abfallen, vor den Widersachern dieser Welt.“

⁴⁶ Die Vergeistlichung der Kanaerzählung durch Sedulius wird besonders im Vergleich mit der Version Iuvenus deutlich. Dort lehnt Jesus die Bitte seiner Mutter, er möge der „guten“ Festgesellschaft, der der Wein ausgegangen sei, ein Geschenk machen, ab, weil die Zeit ihn noch nicht veranlasse, „solche Gaben für den Lebensunterhalt der Menschen zuzugestehen“, Iuven. 2,131–136: *Tum mater Christum per talia dicta precatur: / „Cernis, laetitiae iam defecisse liquorem? / Adsint, nate, bonis ex te data munera mensis.“ / Olli respondit terrarum gloria Christus: / Festinas, genetrix; nondum me talia cogit / ad victus hominum tempus concedere dona.* (“Dann bat die Mutter Christus mit solchen Worten: ‚Siehst Du, daß der Trank der Freude schon ausgegangen ist? Diesen guten Tischen mögen die von dir gespendeten Gaben zur Verfügung stehen.‘ Ihr antwortete Christus, der Ruhm der Welt: ‚Du bist vorschnell, Mutter, der Zeitpunkt zwingt mich noch nicht, solche Gaben für den Lebensunterhalt der Menschen zu gewähren.‘ Hier ist hauptsächlich an den Wein als Nahrungsmittel gedacht, und in dem von Christus gebrauchten *nondum* kann der bibelkundige Leser eine Vorausdeutung auf die später geschilderte Brotvermehrung erblicken, bei der Jesus den Hunger der anwesenden Menschen stillt. Die archaische Form *olli* zu Beginn der Antwort Jesu ist an das Gespräch zwischen Iupiter und Venus im ersten Buch der Aeneis angelehnt, in dem die Göttin dringend um Hilfe für den schiffbrüchigen Aeneas bittet und daraufhin eine positive Zusage für die Zukunft erhält, s. den Beginn der Antwort Iupiters, Verg. Aen. 1,254–256: *olli subridens hominum satur atque deorum [...] talia fatur.* („Lächelnd antwortete ihr der Vater der Menschen und Götter solches...“ Der Leser wird damit auf den Vergleich mit dem paganen Epos, weniger auf den geistlichen Gehalt der Szene verwiesen.

⁴⁷ MAZZEGA, *Sedulius, Carmen paschale Buch III*. 72f. erwägt eine Nutzung vorchristlicher Traditionen. Die Traube als Symbol des Dionysos konnte einerseits irdisches Wohlergehen und Reichtum symbolisieren; sie stand aber auch, da Dionysos auch als Unterweltsgott gedacht wurde, für ein glückliches Weiterleben des Menschen. Dazu OTTO NUSSBAUM, *Die große Traube Christus*, 137f. Allerdings ist zu bedenken, daß die verschiedenen Bilder, die Sedulius in der Kana-Szene mischt, alle ein direktes Vorbild im Bibeltext haben, dessen Kenntnis beim Leser vorausgesetzt wird.

⁴⁸ Ein ähnlicher Gedanke dagegen bei Augustinus, in evang. Joh. 80,1, CCL 36, 528 (zu Joh. 15,1): *Numquid unum sunt agricola et vitis? Secundum hoc ergo vitis Christus, secundum quod ait: ‚Ego et Pater unum sumus‘ (Joh. 10,30), et ipse agricola est. Nec talis quales sunt, qui extrinsecus operando exhibent ministerium; sed talis ut det etiam intrinsecus incrementum.* “Sind denn Weinbauer und Weinstock eins? Demnach ist also Christus der Weinstock, nach dem, was er sagt: ich und der Vater sind eins (Joh. 10,39), und er ist auch selbst der Wein-

wird damit gewissermaßen die entscheidende Besonderheit des später folgenden Letzten Abendmahls vorbereitet: Ist Jesus bei der Hochzeit von Kana noch auf der Gleichnisebene Winzer und fruchttragender Weinstock, so wird er nach den Einsetzungsworten in der Abendmahlsszene selbst zu einer im ausgeteilten Wein gegenwärtigen Gabe. Die Verbindung zwischen der Kana-Szene und dem Abendmahl, die bei Sedulius nur auf indirekte Weise zum Ausdruck kommt, ist in der Exegese schon seit der Spätantike geläufig und wird u.a. von Augustinus mehrfach vertreten.⁴⁹ Sedulius konnte also damit rechnen, daß sie auch seinen Lesern geläufig war. Der Gedanke, daß Jesus zugleich Winzer und Weinstock, Gast und Gastgeber sei, entspricht einer in der spätantiken Dichtung insgesamt verbreiteten Vorliebe für Antithesen, Oxymora und Adynata. Diese werden schon in der vorchristlichen Literatur zur Unterstreichung abstrakter Gedankengänge (etwa der *harmonia discors* in Horaz, *carm.* 2,10, dazu Christopher J. Reagan, „Horace, Carmen 2.10“⁴⁹) oder zur Erzeugung überraschender erzählerischer Effekte eingesetzt, doch steigt die Häufigkeit gegenüber der früheren paganen Literatur in der Spätantike signifikant an. Zuweilen scheint diese Häufung auf eine Freude am Spielerischen und Unerwarteten zurückzugehen, etwa wenn die ungewöhnliche Schönheit von Kunstwerken oder Luxusgegenständen mit Hilfe von Antithesen beschrieben wird.⁵⁰ Zugleich können die christlichen Schriftsteller aber auch aus den in den biblischen Schriften weit verbreiteten oxymoronähnlichen Gedankenfiguren schöpfen, mit dem das unerwartete Handeln Gottes immer wieder dargestellt wird. Im Zweiten Testament wird das Oxymoron wiederholt eingesetzt, um den zunächst widersinnig erscheinenden Kreuzestod Jesu und schließlich seine Rolle als Messias auszudeuten. Das zugrundeliegende Problem faßt Paulus in seinem berühmten Ausspruch über das Kerygma vom gekreuzigten Christus, das für die Griechen eine Torheit und für die Juden ein Ärgernis sei, prägnant zusammen (1 Kor. 23: *nos autem prædicamus Christum crucifixum: Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Judæis, atque Græcis Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* „Wir aber verkündigen Christus den Gekreuzigten: Für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden Dummheit, für die Berufenen selbst aber, Juden und Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“).

Indem Sedulius diese Gedankenfigur neu in seine dichterische Gestaltung des relativ schlichten Evangelienberichts von der Hochzeit zu Kana einfügt, verweist er den Leser auf diese lange Tradition. Die Begegnung von Gott und Mensch beim gemeinsamen Mahl wird so in die richtige Perspektive gerückt. Die Stellung des Ausrufs *mirabile!* (Sedul. 3,3), der ἀπό κοινοῦ sowohl auf das vorhergehende Bild vom Speise stiftenden Gast, als auch auf die nachfolgend beschriebene Wandlung von Wasser in Wein bezogen werden

bauer. Und zwar nicht so einer wie die, die ihren Dienst leisten, indem sie am Äußeren arbeiten, sondern von der Art, daß er auch inneres Wachstum gibt.“

⁴⁹ Zur antiken und modernen Auslegung der Kanaerzählung s. ANSGAR WUCHERPFENNIG, „Die Hochzeit zu Kana“; besonders zu Augustinus' Verständnis der Szene ADOLF SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana*. Während die Verbindung des Weinwunders mit der Eucharistie zur Auslegungspraxis der spätantiken Exegeten gehörte, wird heute zusätzlich die Bedeutung des Weins als Messiasymbol hervorgehoben.

⁵⁰ S. z.B. die Betonung von optischen Täuschungen, durch die das kostbare Geschirr am Hof des Usurpators Maximus auffällt, Paulinus von Périgueux, *Vita Sancti Martini* 3,99–101: *sustentant vitreas crystallæ capacia lymphas / [...] nec cohibere putes susceptum claustra liquorem* („geräumige Kristallgefäße nehmen glasklares Wasser auf [...] und Du könntest glauben, daß keine Gefäßwand die Flüssigkeit zurückhält“) und ebd. 3,105 (über Tischgefäße): *aspera sunt quaedam visu, sed levia tactu* („einige sehen aus, als hätten sie eine unebene Oberfläche, sind aber glatt, wenn man sie berührt“).

kann, unterstreicht die enge Verbindung zwischen der Tat Jesu und seiner besonderen Rolle, die die alltäglichen Erwartungen sprengt und auf erstaunliche Weise überbietet. Die Wiederaufnahme dieses Gedankens am Ende des Berichts zeigt die Bedeutung, die Sedulius ihm beimißt. Auch im Evangelientext ist davon die Rede, daß Jesu Weinwunder Erstaunen auslöst, doch ist dieses dort auf anderer Ebene angesiedelt. Der *architriclinus*, der sich die Herkunft des vorzüglichen Weins nicht erklären kann, wendet sich an den Bräutigam und äußert seine Verwunderung darüber, daß dieser seine besten Vorräte erst so spät öffne, während der Gastgeber doch sonst zuerst den guten Wein anbiete und erst dann, wenn die Gäste schon trunken seien, den schlechteren holen lasse (Joh. 2,10: *et dicit ei: Omnis homo primum bonum vinum ponit et cum inebriati fuerint, tunc id, quod deterius est. Tu autem servasti bonum vinum usque adhuc.* „Und er sagte ihm: Jeder Mensch setzt erst den guten Wein vor, und wenn sie [die Gäste] betrunken sind, dann den schlechteren. Du aber hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben.“). Indem Sedulius dieses Detail umgeht, vermeidet er elegant ein Problem, das schon bei den Kirchenvätern für Unbehagen gesorgt hatte: Die Äußerung des *architriclinus* scheint nahezulegen, daß sich Jesus unter trunkenen Hochzeitsgästen aufgehalten und dafür gesorgt habe, daß ihnen der Wein nicht ausging, was sich mit den in der Spätantike verbreiteten asketischen Strömungen kaum vereinbaren ließ.⁵¹ Hier zeigt sich ein grundlegender Unterschied zwischen der oben besprochenen Stiftung des Weins durch Bacchus im Haus des Falernus und der Spendung des Weins, die Jesus bei der Hochzeit von Kana vollzieht. Bacchus stiftet den Trank, der in seinen ‚Zuständigkeitsbereich‘ fällt, und wird im selben Augenblick auch äußerlich durch eine Epiphanie, die charakteristische Attribute einschließt, als Weingott erkennbar. Bei der epischen Darstellung des biblischen Weinwunders dagegen ist der Dichter bemüht, den Zeichencharakter des Geschehens herauszuarbeiten.⁵² Die Verwandlung des Wassers in Wein ist ein *documentum virtutis*, verweist also nur auf die eigentliche, materiell nicht sichtbare, göttliche Kraft (*virtus*) des Spenders, die Gläubigen zu „unvergänglichen Trauben“ zu machen und ihnen ewiges Leben zu schenken. Die Differenz zwischen den Szenen zeigt sich darin, daß bei der Hochzeit von Kana eine Epiphanie ausbleibt. Schon im Evangelium weiß der *architriclinus* nicht, woher der plötzlich dargebotene Wein stammt, und wird über dessen Herkunft auch nicht aufgeklärt, obwohl die Diener, die das verwandelte Wasser aus den steinernen Becken geschöpft hatten, seine Herkunft kannten (Joh. 2,9). Der eigentliche Hintergrund des Geschehens und vor allem seine tiefere Bedeutung enthüllen sich nicht vor den Augen der Hochzeitsgäste, sondern nur vor den Gläubigen, die das Ereignis im Gesamtkontext des Wirkens Jesu betrachten. Darauf deutet schon die nähere Bestimmung des Weinwunders als „erstes Zeichen göttlicher Kraft“ (*prima documenta virtutis*) hin, das eine Reihe später folgender Hinweise

⁵¹ Iuencus berichtet zwar von der Verwunderung des Oberdieners, doch wählt er eine Formulierung, die die Trunkenheit der Gäste ausläßt. Erstaunen zeigt der *summus minister* nur darüber, daß der schlechte Wein vor dem guten serviert werde (Iuenc. 2,146–150: *Ille [...] increpat ignarum sponsum, quod pulchra reseruans / deteriora prius per mensas uina dedisset.* „Jener [...] tadelt den unwissenden Bräutigam, weil er, während er den guten Wein aufbewahrte, an den Tischen zuvor schlechteren ausgegeben hatte“). Zu Skepsis und Spott, die die Vorstellung eines unter trunkenen Hochzeitsgästen weilenden Jesus in der Spätantike hervorrief, s. z.B. WUCHERPFENNIG, „Die Hochzeit zu Kana“ 6.

⁵² LABAHN, *Jesus als Lebensspender* 148ff. diskutiert mögliche dionysische Vorlagen für das biblische Weinwunder und erwähnt dabei auch die Falernuserzählung. Da diese aber offenbar von Silius erfunden und in Anlehnung an die Philemon- und Baucis-Erzählung ausgestaltet ist, dürfte sie keine Vorlage für den Evangelientext gebildet haben.

voraussetzt. Der Wein ist zwar ein beliebtes und mehrfach wiederkehrendes Detail, das sowohl auf Gleichnisebene als auch in tatsächlichen spirituell bedeutsamen Handlungen Jesu mehrfach wiederkehrt, er ist aber nicht per se mit dem innersten Wesen Jesu verbunden. Anders als die Göttlichkeit des als Mensch verkleideten Bacchus kann die Doppelnatur Jesu daher auch nicht allein an der Weinspendung als solcher erkannt werden.⁵³

Insgesamt füllte Jesus bei Sedulius, wie schon im Evangelium, sechs große Krüge (*lacus*, Sedul. 3,8).⁵⁴ Ihr eigentlicher Zweck als rituelle Reinigungsgefäße, den der Evangelist kurz erwähnt, wird bei Sedulius verschwiegen, so daß der Leser seine Aufmerksamkeit nur auf Größe und Zahl der Gefäße richten kann, die schon in der Spätantike symbolisch gedeutet wurden.⁵⁵ Dagegen verzichtet Sedulius darauf, den Gegensatz zwischen dem ursprünglichen Zweck und der neuen Verwendung der Gefäße hervorzuheben, wie es Silius in der Falernusszene getan hatte. Dort ist der für Wein eigentlich unpassende Melkkübel ein sichtbares Zeichen dafür, daß Bacchus ein neues Element in die bescheidene Welt des Falernus einführt. Jesus dagegen wählt eine Gabe, die prinzipiell in der Erfahrungswelt der beschenkten Menschen liegt. Nach dem Evangelientext zielt sie darauf, einem Mangel abzuhelpfen, während die Empfänger in der Sage von Philmeon und Baucis

⁵³ Es ist bezeichnend, daß das Weinwunder auch bei Johannes als erstes Wunder Jesu bezeichnet wird, mit dem er „seine Herrlichkeit offenkundig gemacht“ habe, daß es sich aber bei dem Personenkreis, der in diesem Zusammenhang an Jesus glaubt, nicht um alle anwesenden Hochzeitsgäste handelt, sondern nur um seine Jünger, d.h. einen Personenkreis, der Jesus gut kennt und seine Tat richtig einzuordnen weiß, Joh. 2,11: *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ; et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli eius.* („Das tat Jesus als Beginn seiner Wunderzeichen in Kana in Galiläa, und er zeigte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn“). Bei der Begegnung von Bacchus und Falernus dagegen erkennt zwar der menschliche Gastgeber, der vorher in keinem Kontakt zu Bacchus gestanden hatte, aufgrund des Wunders die göttliche Natur seines Besuchers, doch scheint damit keine tiefergehende Erkenntnis verbunden zu sein, wie sie sich den Jüngern durch das Zusammenleben mit Jesus nach und nach erschließt. Das Zusammentreffen von Bacchus und Falernus bleibt trotz der dauerhaften Gabe des Weins eine flüchtige Begegnung, während das Weinwunder in Kana den Auftakt einer tiefergehenden und dauerhaften Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern bildet.

⁵⁴ Sedulius ist insgesamt an der Nennung von Zahlen interessiert. Die Zahlen haben teils symbolische Bedeutung, dienen aber auch dazu, den überwältigenden Eindruck der Wunder Jesu hervorzuheben, so bei der Brotvermehrung (Sedul. 3,217ff. und 270ff.). Bei der Hochzeit von Kana scheint die Kombination der Zahl und der Bezeichnung der Gefäße als *lacus* („Becken“) auch diesem Ziel zu dienen. Zur Bedeutung der Zahl sechs in der Kana-Szene s. SPRINGER, *The gospel as epic in late antiquity*, 112 und ebd. 99f. zu Sedulius' generellem Interesse an Zahlen.

⁵⁵ Vgl. Joh. 2,6: *Erant autem ibi lapideæ hydræ sex positæ secundum purificationem Judæorum, capientes singulæ metretas binas vel ternas.* „Es waren da aber sechs steinerne Wasserkrüge aufgestellt, gemäß den Reinigungsvorschriften der Juden, von denen die einzelnen zwei oder drei Metretai faßten.“) Die sechs Krüge werden von Augustinus (in evang. Joh. 9,6; CCL 36,94) als Symbol für die sechs Weltzeitalter gesehen; die Verwandlung des Wassers in Wein bedeute die Erfüllung der Weissagungen der Propheten, die dadurch in neuem Licht erschienen: *propterea et sexta die fecit deus hominem ad imaginem suam; quia sexta ista ætate manifestatur per euangelium reformatio mentis nostræ, secundum imaginem eius qui creavit nos; et conuertitur aqua in uinum, ut iam manifestatum Christum in lege et prophetis sapiamus. ideo erant ibi sex hydræ, quas iussit impleri aqua. sex ergo illæ hydræ sex ætates significant, quibus non defuit prophetia. illa ergo tempora sex, quasi articululis distributa atque distincta, quasi uasa essent inania, nisi a Christo implerentur.* („Deshalb machte Gott auch am sechsten Tag den Menschen nach seinem Bilde, da in jenem sechsten Zeitalter durch das Evangelium die Erneuerung unseres Geistes offenbart wird, nach dem Bilde dessen, der uns geschaffen hat, und das Wasser wird in Wein verwandelt, damit wir Christus erkennen, der schon im Gesetz und den Propheten geoffenbart ist. Deshalb waren dort sechs Wasserkrüge, die er mit Wasser zu füllen befahl. Jene sechs Wasserkrüge bedeuten also die sechs Zeitalter, in denen es nicht an Prophetentum mangelte. Jene sechs Zeitalter also, gleichsam in Abschnitte geteilt und voneinander abgegrenzt, wären wie leere Gefäße, wenn sie nicht von Christus gefüllt würden“).

und der Falernuserzählung zwar in bescheidenen Verhältnissen leben, jedoch nicht als bedürftig dargestellt sind. Anders als der Bräutigam von Kana werden sie durch die Bewirtung der Gäste nicht an den Rand ihrer Möglichkeiten gebracht.

Vor allem aber fehlt bei Sedulius die bei Johannes geschilderte und auch von Iuvenecus übernommene Folge des Wunders: Die Jünger Jesu glaubten an ihn.⁵⁶ C. P. E. Springer, *The gospel as epic in late antiquity*, 113 deutet dies als eine generelle Geringschätzung des Sedulius für die Nebenfiguren: „Sedulius is less concerned with the minor characters in the Gospels, even the disciples, than he is with Christ, who moves through a world rendered somewhat remote by his divine superiority. The disciples are little different from the water, which, in Sedulius' view, exists only to marvel at and rejoice in the Savior.“ Doch gibt es im Text keine Hinweise für eine generelle Geringschätzung kleinerer Charaktere: Immerhin erhalten auch die Jünger an anderen Stellen des Epos gebührende Aufmerksamkeit (vgl. z.B. die Begegnung zwischen dem auferstandenen Christus und dem „ungläubigen“ Thomas, Sedul. 5,378–391). Vielmehr ist der Text so gestaltet, daß sich der Leser ohne Fokalisierung durch die Jünger Jesu oder anderer Figuren den Taten Jesu gegenübersieht und zu ihnen Stellung nehmen muß.

Bei Sedulius erlangt das eigentlich private Hochzeitsmahl durch die besondere Erzähltechnik eine überzeitliche Bedeutung. Dadurch, daß die Wirkung der Tat Jesu nicht durch die Perspektive der Anwesenden gefiltert wird, findet sich der Leser selbst in der Rolle des unmittelbaren Adressaten, der sich nicht nur mit der Hochzeitsszene, sondern auch mit deren Auslegung auseinandersetzen muß. Die komprimierte Erzählweise führt aber auch dazu, daß die Darstellung des Sedulius nur für ein Publikum verständlich ist, das mit dem biblischen Text gut vertraut ist. Nur dann kann sie auch ihre paränetische Wirkung entfalten.

4.2. Das letzte Abendmahl

Ähnlich, aber mit anderem Schwerpunkt, stellt sich die Situation bei der epischen Bearbeitung des Letzten Abendmahls im 5. Buch des *Carmen paschale* dar, das zweifellos das theologisch bedeutsamste Mahl im Zweiten Testament bildet. Seine besondere Rolle ist schon darin erkennbar, daß der Titel *Carmen paschale* unmittelbar auf die Pessachfeier verweist (vgl. in Sedul. 5,21 die Umschreibung *paschales dapes*) und der Leser daher zu besonders aufmerksamer Lektüre angehalten wird. Mit der Hochzeit von Kana ist das Abendmahl nicht nur durch den gemeinsamen Szenentyp verbunden, sondern auch durch seine vergleichbare Stellung zu Beginn eines Buchs.

Auch bei diesem Mahl legt Sedulius keinen Wert auf die Beschreibung des Ortes und der Teilnehmer, die in den vorchristlichen epischen Szenen so großen Raum einnehmen. Auch hier werden Details, die in einigen Abendmahlsberichten ausdrücklich vorkommen (z.B. die Ausstattung des Festsals mit Polstern und seine Lage im Obergeschoß des Hauses) und die für eine Ausgestaltung der Szene nach epischer Tradition hätten herangezogen werden können, vollständig ausgespart. Ebenso entfällt die Beauftragung der Jünger, den Raum für die Festgesellschaft zu reservieren und herzurichten. Diese Zu-

⁵⁶ Joh. 2,11: *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ; et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli eius*; Iuvenec. 2,151f.: *His signis digne credentium discipulorum / perpetuam stabili firmavit robore mentem*. („Durch diese Zeichen festigte er in würdiger Weise mit fester Kraft den Sinn der gläubigen Jünger und machte ihn dauerhaft.“).

rückhaltung kann nicht allein darauf zurückzuführen sein, daß die genannten Details nur bei den Synoptikern erscheinen,⁵⁷ während Johannes, der Sedulius oft als Vorlage dient, sie nicht bietet, denn beim Mahl selbst verzichtet der Dichter auch auf die Darstellung der bei Johannes erwähnten Tischgespräche. Statt dessen konzentriert er sich ganz auf die Demut Jesu, die sich beim Letzten Abendmahl an der Fußwaschung, die auch den künftigen Verräter Judas einschließt, und bei der Stiftung der Eucharistie zeigt.⁵⁸

Schon im ersten Vers der Abendmahlsszene tritt Jesus bei Sedulius als handelnde Person hervor: Bei der Feier des heiligen Paschamahls habe er sich zum demütigen Lehrer gemacht und habe den Seinen ein willkommenes Beispiel hinterlassen: Er sei aufgestanden, habe gern seinen Dienern gedient (Sedul. 5,23: *adsurgit famulisque libens famulatus*, „Er stand auf und diente gern seinen Dienern“), indem er sich mit einem Leinentuch umgürtete, und seine ganze Ehre so weit herabneigte, daß er allen Jüngern die Füße wusch und selbst bei Judas keine Ausnahme machte, von dem er bereits wußte, daß er ihn verraten würde (Sedul. 5,26f.). Die Darstellung der Demut Jesu wird durch eine empörte Anrede des Erzählers an Judas unterbrochen: Die Fußwaschung habe diesem keinen Ruhm gebracht, da er zwar auf sauberen Füßen stand, in seinem Sinn aber befleckt war wie ein Grab, das äußerlich weiß verkleidet, innen aber mit Schmutz und dem Leichnam angefüllt sei, Sedul. 5,27–31:

*Sed nil tibi gloria, saeve
traditor, illa dabat pedibus consistere mundis,
qui sensu pollutus eras, velut omne sepulcrum*
30 *exteriora gerens albae velamina formae,
sordibus interius, foedoque cadavere plenum.*

„Aber jener Ruhm, auf reinen Füßen dazustehen, nützte Dir nichts, Du rasender Verräter, der Du in Deinem Sinn befleckt warst, so wie jedes Grab, das eine äußerliche Hülle von weißer Schönheit trägt, innen aber mit Schmutz und dem scheußlichen Leichnam angefüllt ist.“

Hier, wie schon in der Kana-Szene, legt der Erzähler die Ereignisse mit Hilfe eines Jesuswortes aus, das sich im Bibeltext an einer anderen Stelle findet. So gehört das Bild vom übertünchten Grab eigentlich in die Scheltrede Jesu gegen heuchlerische Pharisäer und Schriftgelehrte (Mt. 23,27: *Vae vobis Scribae et Pharisei hypocritae: quia similes estis sepulchris dealbatis, quae aforis parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum, et omni spurcitia* „Weh Euch, Ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler: Ihr seid nämlich weißgetünchten Gräbern ähnlich, die den Menschen von außen schön erscheinen, innen aber voll sind von den Knochen der Toten und jedem Schmutz.“).⁵⁹

⁵⁷ Die Begegnung mit dem Mann, der einen Wasserkrug trägt, die Vorbereitung des Mahls, die Lage und Ausstattung des Saals, wie sie bei den Synoptikern geschildert werden (Mt. 26,17–20; Mk. 14,12–16; Lk. 22,10–13), sind Elemente, die sich leicht in die epische Tradition hätten einordnen lassen. So gehört die Begegnung mit einem Mädchen, das Wasser schöpft, oder einem Mann, der dem Fremden auf der Straße entgegenkommt, zu den gängigen und einprägsamen Einleitungen epischer Mahlszenen (auch wenn sie statistisch nicht in der Mehrzahl der Szenen erscheinen), dazu BETTENWORTH, *Gastmahlszenen* 105 und 116. Iuvencus hält die Vorbereitung des Abendmahls knapp, erwähnt sie aber, ebenso wie die Tischgespräche der Jünger, Iuvenc. 4,428–445.

⁵⁸ Im Bericht des Sedulius wird die johanneische Fußwaschungsszene mit dem Abendmahlsbericht aus dem Matthäusevangelium verschmolzen, s. dazu DANIEL DEERBERG, *Der Sturz des Judas*, 80f.

⁵⁹ Eine weitere, noch heftigere Invektive folgt kurz darauf, als Sedulius die Verhaftung Jesu im Garten schildert (Sedul. 5,59–68). Deren Vorbild sieht ANTONIO GRILLO, „La presenza di Virgilio in Sedulio“ 192 in

Schließlich habe Jesus selbst den Verräter gekennzeichnet, indem er ihm ein Stück Brot reichte. Dieses Detail findet sich auch bei Johannes (Joh. 13,26: *Ille est, cui ego intinctam panem porrexero* „der ist es, dem ich das eingetauchte Brot hinreichen werde“), ist aber in der Fassung des Sedulius so stark verkürzt und theologisch zugespitzt, daß es nur dem bibelkundigen Leser verständlich ist, Sedul. 5,32–39:

*Nec Dominum latuere doli, scelerisque futuri
Prodidit auctorem, panem cui tradidit ipse
Qui panis tradendus erat: nam corporis, atque
35 Sanguinis ille sui postquam duo munera sanxit,
Atque cibum, potumque dedit, quo perpete numquam
Esuriant sitianteque animae sine labe fideles,
Protinus in Iudam, sedes ubi livor habebat,
Spiritus intravit teterrimus.*

„Aber die Listen blieben dem Herrn nicht verborgen, und er verriet den Urheber des zukünftigen Frevels, dem er das Brot gab; er, der er selbst das zu übergebende Brot war: Denn nachdem er die zwei Gaben seines Leibes und Blutes geheiligt und als Speise und Trank gegeben hatte, damit dadurch in Ewigkeit niemals hungern und dürsten die Seelen, die ohne zu straucheln glauben, da trat sogleich in Judas, wo der Neid seinen Sitz hatte, der abscheulichste Geist ein.“

Der Sinn dieser Verknappung, bei der der Evangelientext nur auf das Überreichen des Stücks Brot an Judas reduziert wird, während alle rahmenden Ereignisse (die Ankündigung des Verrats durch Jesus, die besorgten Fragen der Jünger, die Enttarnung des Judas und sein kurzer Wortwechsel mit Jesus) wegfallen, liegt darin, daß Sedulius so eines der von ihm besonders geschätzten Wort- und Gedankenspiele entfalten kann: Derjenige, der selbst das Brot ist, das übergeben werden soll, reicht Judas ein Stück Brot.⁶⁰ Das virtuose Spiel kreist hier um das Verb *tradere* und davon abgeleitete Formen: Das Wort bedeutet einerseits „übergeben“, andererseits aber auch „ausliefern“ und „verraten“. So wird Judas schon in V. 28 mit *traditor* angeredet, und die Bedeutung der Aussage, Jesus sei selbst ein *panis tradendus*, changiert zwischen „dem Brot, das ausgeliefert bzw. verraten werden muß“ und „dem Brot, das (den Jüngern) übergeben werden muß“.⁶¹ Der zweite Gedanke wird sodann fortgeführt: Das Brot und der Wein, in denen Jesus sein Fleisch und Blut gibt, führen dazu, daß die Seelen der Gläubigen niemals mehr hungern und dürsten müssen (Sedul. 5,34–37). Die Deutung der Gaben als Nahrung der Seele gleicht insbesondere einigen Versen des Johannesevangeliums: Joh. 6,35: *qui credit in me, non sitiet umquam*; („Wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten“) Joh. 6,56: *caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus* („mein Fleisch ist nämlich wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank.“) und Joh. 15,16: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos,*

den Anklagen, die Dido gegen Aeneas erhebt (Verg. Aen. 4,305ff.). Zu den Ausrufen und direkten Anreden des Erzählers an seine Figuren, die ein berühmtes Vorbild in der Anrede Vergils an Nisus und Euryalus haben (Verg. Aen. 9,446–449), s. SPRINGER, *The gospel as epic in late antiquity*, 90–92.

⁶⁰ In der frühmittelalterlichen bildenden Kunst wird das Abendmahl oft in dem Augenblick dargestellt, in dem Jesus Judas den Brotbissen reicht. Diese Bilder warnen offenbar vor der unbedachten Teilnahme an der Eucharistie. Als Gegenstück wird ihnen oft die Emmausszene an die Seite gestellt, in der die Jünger Jesus am Brechen des Brotes erkennen und so Gemeinschaft mit ihm erfahren. Vgl. z.B. das Bildprogramm auf einem Tragaltar Bischof Bernwards von Hildesheim (960–1022) und auf einer wohl zwischen 1160–1170 entstandene Patene aus dem Stift St. Peter in Salzburg; dazu SUSANNE WITTEKIND, „Memoriale Messdeutung“ 33f.

⁶¹ Ein ähnliches Wortspiel schon in Augustinus' Traktat zum Johannesevangelium, in evang. Ioh. 55,5, CCL 36, 465,3–6.

et posui vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat. („Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt, und habe euch dazu bestimmt, daß ihr hingehet und Frucht bringt, und daß eure Frucht bleibt.“)⁶²

Folgerichtig schließt sich an diese Aussage die eigentliche Stiftung der Eucharistie an. Auffällig ist hierbei die ausdrückliche Erwähnung des Austeilens der Gaben von Brot und Wein durch Jesus (Sedul. 5,34–39).

In den paganen epischen Mahlszenen wird das Verteilen der Speisen durch eine bestimmte Person dagegen nicht regelmäßig erwähnt. Es findet sich vor allem dann, wenn ein Gast ein Ehrenstück des dargebotenen Fleisches erhält und so vor den anderen Gästen ausgezeichnet wird.⁶³ In der Abendmahlsszene dagegen erhalten alle Jünger, einschließlich des späteren Verräters Judas, denselben Anteil an den Gaben. Die Verteilung von Brot und Wein ist in einen für römische Gastmahlszenen typischen, mit *postquam* eingeleiteten Temporalsatz eingebettet (V. 34–42), der üblicherweise den Verzehr der Speisen von dem anschließenden Trinkgelage (*commissatio*) trennt, bei der dann auch die Gespräche der Teilnehmer geschildert werden.⁶⁴

In der Abendmahlschilderung trennt dieser formelhafte Einschnitt jedoch nicht das Mahl vom Umtrunk, sondern die Heiligung und Übergabe der Gaben von Brot und Wein als Fleisch und Blut Jesu von dem direkt danach geschilderten Eindringen des bösen Geistes in die Seele des Judas. Diese Abwandlung hat zur Folge, daß einerseits die Stiftung der Eucharistie, obwohl sie nur sehr knapp abgehandelt wird, als Höhepunkt und Kern des letzten Abendmahls erscheint, wobei Brot und Wein eng verbunden sind. Zugleich macht der Satz für das vorgebildete Publikum deutlich, daß es zwischen dem Verräter Judas und Jesus mit seinen Jüngern keine Gemeinschaft geben kann. Dies ist besonders auffällig, weil Sedulius die Übergabe des Brotstücks an Judas, die im Evangelienbericht für sich steht, unmittelbar in die Abendmahlshandlung integriert hat. Gerade in der Phase des epischen Gastmahls, in der sich üblicherweise die Freundschaft zwischen den Anwesen-

⁶² Das Bild von Christus als Brot wird oft von den Kirchenvätern verwendet, z.B. Hier. epist. 58,6,1 CSEL 54, 535,10f. und ebenso bei Sedulius selbst (Sedul. 1,159): *Christus erat panis, Christus petra* („Christus war das Brot, Christus der Fels“) und 3,262f.: *Deus, qui semper egentum / panis adest victumque locis sine frugibus infert*, („Gott, der immer als Brot der Bedürftigen anwesend ist und Speise an Orte ohne Feldfrüchte bringt“); dazu MAZZEGA, *Sedulius, Carmen paschale Buch III*, 227. Auch die Darstellung der eucharistischen Gaben als Nahrung der Seele ist bei den Kirchenvätern häufig zu finden, s. z.B. Aug. serm. 53,4 PL 38, 366,2–4, dazu DEERBERG, *Der Sturz des Judas*, 102–104.

⁶³ Hom. Il. 7,321f. (Agamemnon bewirtet Aias); Hom. Od. 4,65f. (Menelaos bewirtet Telemach). In der Aeneis läßt Dido die Trinkschale unter den Anwesenden herumgehen und reicht sie ausdrücklich auch ihrem Gefolgsmann Bitias, der hastig daraus trinkt und sich mit Wein besudelt (Verg. Aen. 1,738f.). Der Umtrunk ist hier aber eindeutig nicht mehr Teil des Mahls, sondern gehört zur *commissatio*. Das ungestüme Verhalten des Bitias ist hier negativ besetzt. Für weitere Beispiele s. BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 262.

⁶⁴ Vgl. z.B. Verg. Aen. 1,723f. (Aeneas bei Dido): *Postquam prima quies epulis mensaeque remotae, / crateras magnos statuunt et vina coronant*; („Nachdem die erste Ruhe nach dem Mahl eingekehrt war und die Tische weggeräumt waren, stellten sie große Mischkrüge auf und bekränzten die Weingefäße“); Verg. Aen. 8,184f. (Aeneas bei König Euander): *Postquam exempta fames et amor compressus edendi / rex Euandrus ait...*; („Nachdem der Hunger gestillt und die Freude am Essen befriedigt war, sagte König Euander...“); Lucan. 10,172–174 (Caesar bei Kleopatra): *Postquam epulis Bacchoque modum lassata voluptas / imposuit Caesar producere noctem / inchoat alloquiis...* („Nachdem die erschöpfte Eßlust dem Speisen und dem Weintrinken ein Ende gesetzt hat, beginnt Caesar, das nächtliche Beisammensein mit Gesprächen hinzuziehen.“

den vertieft, ergreift hier nun der Teufel von Judas Besitz und bringt ihn zum Verrat, durch den er sich schließlich dauerhaft aus der Gruppe der Jünger ausschließt.⁶⁵

4.3. Die Mahlszenen nach der Auferstehung

Die gemeinsamen Mähler, die Jesus nach seiner Auferstehung mit den Jüngern feiert, sind als fortlaufende, wenn auch im Einzelnen sehr knapp gehaltene Reihe gestaltet, die auf die Begegnung zwischen Jesus und Petrus als Höhepunkt zuläuft. Erwähnt werden die Begegnung mit den Emmausjüngern (Sedul. 5,365–368), mit Thomas (Sedul. 5,378–391) sowie die Erscheinung am See und daran anschließend das Mahl mit der dreimal wiederholten Frage Jesu an Petrus und dem Auftrag, seine Schafe zu weiden (Sedul. 5,392–415).

Die Begegnung mit den Emmausjüngern, die im Lukasevangelium berichtet wird (Lk. 24,13–35) steht im Epos des Sedulius zwischen der Begegnung mit den Frauen am Grab und dem Zusammentreffen mit Thomas, dessen Vorlage das Johannesevangelium (Joh. 20,24–28) bildet. Im Vergleich zur biblischen Emmauserzählung, wo der gemeinsame Weg und die Auslegung der Schrift durch den noch unerkannten Auferstandenen einen wichtigen Raum einnehmen, ist die Schilderung hier ganz auf das Erkennen beim Mahl reduziert. Es fehlt sogar das Signalwort Emmaus, ganz wie Sedulius auch sonst selbst auf wichtige Ortsnamen wie Golgatha und Jerusalem verzichtet. Genannt wird nur das Erkennen beim Brotbrechen als entscheidender Augenblick, dessen geistliche Bedeutung vom auktorialen Sprecher sogleich dargelegt wird. Der Text lautet (Sedul. 5,365–368):

365 *Mox aliis conviva potens in fragmine panis*
Agnitus enituit, qui verus panis apertis
Semper adest oculis, fidei quos gratia claros
Efficit, ut Dominum viventem cernere possint.

„Bald strahlte er als mächtiger Gast vor anderen auf, erkannt beim Brechen des Brotes; er, der als wahres Brot für offene Augen, die die Gnade klarsichtig gemacht hat, so daß sie den lebendigen Herrn erkennen können, immer anwesend ist.“

Die Beschreibung der Begebenheit ist so allgemein gehalten, daß I. Opelt, „Die Szenerie bei Sedulius“, 177 die Szene unter die „nicht genauer genannten Gelegenheiten“, bei denen der Auferstandene den Jüngern begegnet, subsumiert. Daß es sich um die Emmauserzählung handeln muß, ist jedoch selbst in der Kürze der Darstellung erkennbar. Das Signalwort *conviva* (Sedul. 5,365) verweist auf eine förmliche Bewirtung, die bei den Erscheinungen des Auferstandenen nur hier vorkommt, wobei der Ausdruck *in fragmine panis* im selben Vers eng am Bibeltext orientiert ist (vgl. den Bericht der nach Jerusalem zurückgekehrten Emmausjünger, Lk. 24,35: *et ipsi narrabant [...] quomodo cognoverunt eum in fractione panis* „und sie selbst erzählten [...] wie sie ihn beim Brechen des Brotes

⁶⁵ DEERBERG, *Der Sturz des Judas*, 92f. weist darauf hin, daß Sedulius der Fußwaschung allein keine sündenvergebende Wirkung beimißt, sondern, wie der Vergleich mit der Sünderin, die Jesus die Füße wäscht, erkennen läßt, die Reue als Voraussetzung für die Sündenvergebung betrachtet. Da Judas nicht äußerlich, sondern in seiner Seele *immundus* ist und bleibt, kann die Verbundenheit zwischen ihm und Jesus nicht gestärkt werden, wie es im Rahmen einer regulären Mahlszene eigentlich zu erwarten wäre. Vgl. zu dem Problem, daß aus dem Verrat des Judas die heilbringende Passion Jesu folgt, Augustins Traktat über das Johannesevangelium (in evang. Ioh. 62,1): *Ecce per malum factum est bonum, dum bene accipitur malum*. („Siehe, durch das Böse ist Gutes entstanden, da das Böse gut aufgenommen wurde“).

erkannt hatten“).⁶⁶ Auffällig ist dabei, daß Sedulius trotz aller Kürze der Darstellung den Aspekt des „Aufstrahlens“ (Sedul. 5,366: *enituit*) hinzufügt: Im Bibeltext hatte es nur geheißt, daß Jesus nach der Wiedererkennung plötzlich aus ihren Augen verschwunden sei (Lk. 24,31: *et aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum: et ipse evanuit ex oculis eorum* „Und ihre Augen wurden geöffnet und sie erkannten ihn: und er verschwand aus ihrem Blickfeld.“). Das ‚Aufleuchten‘ wird gelegentlich auch in den biblischen Texten für die Offenbarung des Göttlichen erwähnt (s. z.B. das Leuchten auf dem Gesicht des Mose, der mit den Gesetzestafeln von der Spitze des Gottesberges zurückkehrt, Ex 34,29–35 und die Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor, Mt. 17,1–9), ist aber durchaus auch aus der paganen Epik geläufig (z.B. Verg. Aen. 1,588 über die Epiphanie der aus den Augen des Aeneas entwindenden Venus: *claraque in luce refulsit* „und sie strahlte auf in hellem Licht“). Während es sich in der paganen Epik (und ebenso in den Erscheinungen vor der Auferstehung) um die Erfahrung einzelner, von der Gottheit besonders bevorzugter Personen handelt, die ihnen in einer ganz bestimmten, fest umrissenen Situation zuteilwird, versteht Sedulius die Emmausgeschichte als Hinweis auf die immer vorhandene Sichtbarkeit des Auferstandenen: Wem die göttliche Gnade einmal die Augen geöffnet hat, der kann das „wahre Brot“ (Sedul. 5,367: *verus panis*) jederzeit wahrnehmen. Das gemeinsame Mahl ist dafür keine zwingende Voraussetzung. Durch diese Deutung erhält die auffällige Kürze der Emmauserzählung einen besonderen Sinn. Das Mahl der beiden Jünger mit Jesus ist hier nicht, wie oft in anderen Auslegungen der Szene, als Hinweis auf die in der Gemeinde gefeierte Eucharistie zu sehen, sondern verdeutlicht die Qualität Jesu als immer verfügbares wahres Brot. Insofern unterstützt die weitgehend unbestimmte Szenerie die überzeitliche Aussage der Erzählung.

Im Folgenden wird eine Reihe von Erscheinungen des Auferstandenen summarisch zusammengefaßt, von denen nur die Begegnung mit dem „ungläubigen“ Thomas näher erläutert wird (Sedul. 5,378–391).⁶⁷ Speisen spielen dabei nur einmal als Beweis für die Körperlichkeit des Auferstandenen eine Rolle (Sedul. 5,370–374: *Discipulos manifestus adit [...] piscis obusti / atque favi mandens epulas, quo rite doceret / corporeas res esse dapes seseque videri / in membris, quibus ante fuit*. „Er besuchte seine Jünger in sichtbarer Gestalt [...] wobei er die Speisen aus gebratenem Fisch und einer Honigwabe kaute, um dadurch zu zeigen, daß es sich bei den Speisen um materielle Dinge handele und man ihn in dem Leib sehe, in dem er zuvor gelebt hatte“). Sedulius, der sonst zahlreiche Details seiner biblischen Vorlage ausläßt, behält in seiner epischen Umarbeitung den im Evangelientext erwähnten Verzehr des Fisches bei. Dies ist auffällig, da der Genuß von Meerestieren jedenfalls in den paganen Epen unüblich ist und nur bei negativ besetzten Personen vorkommt.⁶⁸ Die ungewöhnliche Darstellung erklärt sich nicht durch die epi-

⁶⁶ Daß es sich um die Emmauserzählung handelt, bestätigt auch die Prosafassung des Carmen Paschale, wo als zusätzliches Detail erwähnt wird, daß Jesus als Wanderer erschienen sei, der zunächst habe weitergehen wollen (Opus Paschale, 5,30): *Mox deinde convivio cum quibusdam velut praeteriens viator interfuit, atque confractioe panis eorum se sensibus et oculis publicavit*. „Kurz darauf war er mit einigen bei einem Gastmahl zusammen, wie ein vorübergehender Wanderer, und durch das Brechen des Brotes offenbarte er sich ihren Sinnen und ihren Augen“.

⁶⁷ Bei Iuvenus fehlen die entsprechenden Berichte, da er sich primär am Matthäusevangelium orientiert.

⁶⁸ Dazu BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 80.

sche Gattungstradition, sondern durch die hohe Symbolkraft, die der Fisch in den Evangelien besitzt.⁶⁹

Für den episch vorgebildeten Leser werden die negativen Konnotationen durch den im gleichen Zusammenhang erwähnten Genuß von Honig gemildert. Daß der Auferstandene neben dem Fisch auch Honig verzehrt habe, ist in einigen als schlechter geltenden griechischen Textzeugen und ebenso auch in der Itala belegt und wird in frühchristlichen Schriften öfter erwähnt, aber z.B. von Nestle-Aland nicht in den griechischen Haupttext des Lukasevangeliums übernommen.⁷⁰ Für einen am antiken Epos geschulten Leser ist der Genuß von Honig positiv besetzt: Er gehört zu den Speisen der mythischen Frühzeit, in der Gott und Menschen sich noch von Angesicht zu Angesicht begegneten. Häufig ist er mit einem Begriff für Reinheit verbunden.⁷¹

Nach der Begegnung mit dem „ungläubigen“ Thomas, die ohne gemeinsames Mahl verläuft, folgt schließlich bei Sedulius, wie bei Johannes, die Erscheinung am See von Tiberias, bei der Jesus den erfolglos fischenden Jüngern zunächst befiehlt, das Netz auf der rechten Seite des Bootes auszuwerfen und ihnen, als sie schließlich eine erstaunliche Zahl von Fischen ans Land gezogen haben, an einem Kohlenfeuer Brot und Fisch anbietet (Sedul. 5,400–415):

- 400 *Nec piscis, prunaeque vacant, et panis, in uno
discipulis inventa loco; quisnam ambigat, unam
hic rebus constare fidem, quippe est aqua piscis,
Christus adest panis, sanctusque Spiritus ignis.
Hinc etenim abluimur, hoc pascimur, inde sacramur.*
- 405 *Tunc epulis praeceptor eos invitat edendis,
alloquiis de more piis, mensamque petentes*

⁶⁹ Die Bedeutung der Fische in frühchristlichen Bild Darstellungen von Mahlszenen ist in der Forschung umstritten. FRANZ JOSEPH DÖLGER, *Der heilige Fisch*, vertrat die Auffassung, daß sie keine symbolische Bedeutung – etwa als Hinweis auf die Eucharistie – hätten, sondern ihre Präsenz sich daraus erkläre, daß der Fisch schon in vorchristlicher Tradition eine Delikatesse darstellte. Diese Auffassung begründete er damit, daß Fische auch in der Darstellung biblischer Szenen gezeigt werden, bei denen keine eucharistische Konnotation vorliegen kann, so beim Gastmahl in Bethanien. Dölgers These wurde auch von anderen aufgegriffen, s. dazu LISELOTTE WEHRHAHN-STAUCH, „Christliche Fischsymbolik“, 32.

⁷⁰ Lk. 24,42: οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτῶ μέρους. („Sie aber reichten ihm ein Stück gebratenen Fisch“) *At illi obtulerunt ei partem piscis assi, et favum mellis.* („aber jene reichten ihm ein Stück gebratenen Fisch und eine Honigwabe“) Abweichend bieten die Hss. B und q der Itala die Lesart *de favo mellis.* („etwas von einer Honigwabe“).

⁷¹ Honig wird unter anderem für die Herstellung von Opferkuchen verwendet, die dem Bacchus dargebracht werden, Ov. fast. 3,735f. Der Weingott erscheint bei Ovid einmal sogar als „Erfinder“ des Honigs, Ov. fast. 3,761f., s. dazu VESSEY, „Falernus“, 244. In der lateinischen Epik wird Honig beim Mahl nur in den beiden oben besprochenen Szenen (Philemon und Baucis bzw. Bacchus bei Falernus) verwendet. Bei Homer bereiten Nestor (Hom. Il. 11,624–641) und Kirke (Hom. Od. 10,234–236 und 10,316f.) einen aus Honig, Wein, Zwiebeln, Käse und anderen Zitaten bestehenden Trank. Sowohl Nestor als auch Kirke gehören im Vergleich zu den übrigen Personen des Epos einer älteren Generation an, so daß das auffällige Gericht auch hier als Verweis auf eine frühere Epoche betrachtet werden kann. In der Biblexegese wurden der gebratene Fisch und der Honig als Symbol für Tod und Auferstehung Jesu gedeutet, s. Gregor d. Gr., Homiliae in Evangelia II, 24, 5 (PL 76, 1186 f.), zu Lk. 24, 42 und Joh. 21,9: *Sed qui piscis assus fieri dignatus est in passione, favus mellis nobis exstitit in resurrectione.* („aber der, der geruht hat, in seinem Leiden der gebratene Fisch zu werden, der ist für uns in seiner Auferstehung zur Honigwabe geworden“). Vgl. später auch Alkuin, *Opuscula exegetica. Commentaria in Joannem VII, 43* (PL 100, 998), zu Joh. 21, 9 und Lk. 24,42: *Quid enim piscis assus significat nisi Christum passum? Quid favus mellis, nisi divinitatis dulcedinem?* „Was bezeichnet nämlich der gebratene Fisch, wenn nicht Christus, der gelitten hat? Was die Honigwabe, wenn nicht die Süße der Göttlichkeit?“)

- unanimis nota Domini bonitate fruuntur,
et Christum sensere suum, modicoque paratu
postquam victa fames, et surrexere relictis*
140 *rite toris, an corde Petrus se diligit alto,
explorat Dominus: Petrus annuit: ergo nitentes
pastor amans augere greges, operario in omni
parte bono commendat oves, commendat et agnos.
Hoc terno sermone monens, ut terna negantis*
415 *culpa recens parili numero purgata maneret.*

„Und es fehlten nicht Fisch und Kohlen und Brot, an einem Ort vorgefunden von den Jüngern. Wer könnte zweifeln, daß der eine Glaube in diesen Dingen besteht, denn der Fisch bedeutet das Wasser, Christus ist als Brot gegenwärtig, und der heilige Geist als Feuer. Von diesem werden wir nämlich gereinigt, mit jenem genährt, von jenem geheiligt. Dann läßt der Lehrer sie mit der üblichen frommen Anrede ein, die Speisen zu essen, und indem sie zu Tisch gehen, genießen sie einmütig die bekannte Freundlichkeit des Herrn und erfüllten ihren Christus. Und nachdem mit wenig Aufwand der Hunger besiegt war und sie nach dem Brauch aufgestanden waren und die Speisepolster verlassen hatten, forschet der Herr nach, ob Petrus ihn aus tiefem Herzen liebe. Petrus bejaht. Also vertraut der liebende Hirte seine weißglänzenden Schafe dem in jeder Hinsicht guten Arbeiter an, um die Herden zu vergrößern, auch die Lämmer vertraut er ihm an. Dazu ermahnt er ihn mit dreifacher Rede, damit die frische dreifache Schuld dessen, der ihn verleugnete, durch die gleiche Zahl gesühnt sei.“

Die Erzählung wird diesmal gleich mit der allegorischen Deutung der Ereignisse eingeleitet: Der Fisch, das Brot und das Feuer stehen für das Wasser (der Taufe),⁷² für Christus (der im Brot gegenwärtig ist)⁷³ und den Heiligen Geist, und symbolisieren somit die Reinigung von der Sünde, die Stärkung im Glauben und die Heiligung des gläubigen Menschen.⁷⁴ Nach der Erläuterung durch den auktorialen Erzähler wird die Einladung zum

⁷² Der Fisch gilt in der spätantiken Literatur und Kunst als Symbol des Neugetauften, s. dazu WEHRHAHN-STAUCH, „Christliche Fischsymbolik“, 29ff.; so daß die von Sedulius vorgetragene Deutung seinen Lesern geläufig gewesen sein dürfte. S. dazu z.B. Tertullian (*De baptismo*, 1): *Sed nos pisciculi secundum IXΘYN nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus*. „Aber wir werden als Fischlein gemäß unserem „Fisch“ (ICHTHYS) Jesus Christus im Wasser geboren und sind nur in Sicherheit, wenn wir im Wasser bleiben“

⁷³ Die Verbindung der Fischsymbolik mit der Eucharistie ist schon seit etwa 200 n. Chr. belegt. Zahlreiche frühchristliche Autoren deuten die Bibelszene in dieser Weise, so Clemens von Alexandrien (Paedagogus II, I [PG 8, 399], zu 1 Kor. 10,31; Joh. 21,9f.; Mt. 17,26). Eine andere Deutung der Szene bietet Augustin in seiner knappen Formulierung *piscis assus Christus est passus*, „der gebratene Fisch ist Christus, der gelitten hat“ (In Evangelium Joannis 123, 2 [PL 35, 1966], zu Joh. 21,9), die unzählige Male wiederaufgenommen wurde. Auch Augustinus' Zeitgenosse Petrus Chrysologus betrachtet in seiner Auslegung der Mahlszene nicht das Brot, sondern den auf dem Kohlenfeuer gebratenen Fisch als Christussymbol: *Erat et piscis Christus [...] qui carbonibus impositus passionum post resurrectionem suis, id est discipulis, escam prae buvit tunc vitalem*. „Christus war der Fisch [...] der, auf das Kohlenfeuer der Leiden gelegt, den Seinen, das heißt seinen Jüngern, nach der Auferstehung dann die lebendige Speise gab“ (Sermo 55 [PL 52, 354], zu Lk. 11,11 und Joh. 21,9) Diese Auffassung lebt noch im Johanneskommentar des Thomas von Aquin fort (II114. In Joannem 21,2 (Opera omnia, Bd. 20, Paris 1876, S. 364), zu Joh. 21,9f.): *Item praeparat piscem suppositis prunis, qui est Christus. Nam piscis assus est Christus passus, qui super prunas ponitur, quando ex incendio charitatis ad nos immolatur in cruce*. „Ebenso bereitet er einen Fisch zu, indem er Kohlen darunterlegt; dieser ist Christus. Denn der gebratene Fisch ist Christus, der gelitten hat, der auf die Kohlen gelegt wird, als er aufgrund der Liebesglut, die er zu uns hat, am Kreuz geopfert wird.“

⁷⁴ Eine ähnliche Deutung z.B. im Johanneskommentar des Bruno von Segni vom Ende des elften Jahrhunderts: *Quotidie nos Dominus ad prandium invitat. Quotidie nobis et panem et piscem apponit. Quotidie nobis cibum evangelicum et sui corporis et sanguinis delicias administrat*. „Täglich läßt uns der Herr zum Mahl ein.

Mahl beschrieben. Der Eigenname ‚Jesus‘ fällt dabei nicht, vielmehr wird der Einladende nur als ‚Lehrer‘ (*praeceptor*) bezeichnet. Die wenig konkrete Ausdrucksweise dient hier dazu, die Besonderheit der zugrundeliegenden Szene aus dem Johannesevangelium zu verdeutlichen: Den Jüngern begegnet am Ufer des Sees zunächst ein Unbekannter, den anfangs nur ‚der Jünger, den Jesus liebte‘, als Jesus erkennt,⁷⁵ und der sie mit schlichten Worten (Joh. 21,12: *venite, prandete*) zu dem aus Brot und Fisch bestehenden Mahl einlädt. Eine eigentliche Wiedererkennungsszene, bei der beide Parteien sich begrüßen und mit Namen anreden, erfolgt jedoch nicht, vielmehr bemerkt der Evangelist ausdrücklich: *Et nemo audebat discumbentium interrogare eum: Tu quis es? scientes, quia Dominus est.* („Und niemand von denen, die zum Essen dalagen, wagte ihn zu fragen: Wer bist Du? Sie wußten nämlich, daß es der Herr ist.“ (Joh. 21,12)). Diese Umschreibung ist auffällig. Sie ähnelt einer in der antiken Epik seit Homer gebräuchlichen Einleitung von Gastmahlbeschreibungen, in denen ein Fremder vor dem gemeinsamen Mahl gewöhnlich nach seiner Identität, meist auch seiner Herkunft und seinen Eltern gefragt wird. Gewöhnlich geht die Frage vom Gastgeber aus, der einen Fremden empfängt und bewirtet.⁷⁶ Der Evangelist nennt jedoch als potentiell Fragenden nicht den Mann am Strand, also den Einladenden, sondern die Jünger. Der Gastgeber, so scheint es, sieht keine Notwendigkeit, sich der Identität seiner Gäste eigens zu vergewissern. Jedenfalls erfahren wir nichts über seine Intention, da der Evangelist nur die Gedanken der Apostel, nicht die des Auferstandenen referiert. Den Jüngern hingegen scheint die Frage nach der Person des Fremden auf der Zunge zu liegen, selbst wenn sie diese nicht zu stellen wagen. Dieses Zögern wäre vor dem Hintergrund der Gastmahltypik verständlich, da eine solche Frage gegen den für den Eingeladenen geltenden Verhaltenskodex verstoßen würde. Der Evangelist gibt jedoch eine andere Begründung für die Hemmungen der Jünger: Sie wagen nicht, nach der Identität des Fremden zu fragen, weil sie bereits wissen, daß es ‚der Herr‘ ist (*scientes, quia Dominus est*). Dieses Schwanken zwischen dem Wissen um die Identität des Fremden und dem Wunsch, durch die Frage eine direkte Bestätigung zu erhalten, daß es sich wirklich um Jesus handelt, zeigt, daß die Beziehung der Jünger zu dem Mann am See sich noch in der Schwebe zwischen Fremdheit und Vertrautheit befindet.

Sedulius hat diese besondere Situation aufgegriffen, indem er dem Leser einerseits durch die einleitende, aus auktorialer Perspektive gegebene Erläuterung der spirituellen Bedeutung von Fisch, Brot und Feuer von Beginn an klarmacht, daß es sich bei dem Fremden zweifelsfrei um Jesus handelt, er aber andererseits innerhalb des Berichts den Eigennamen ‚Jesus‘ oder auch die Bezeichnung *Dominus* aus auktorialer Perspektive vermeidet. Sogar die Wiedererkennung durch den Jünger Johannes ist ausgelassen. Stattdessen versieht Sedulius die Handlungen des Fremden mit gefühlsbetonten Zusätzen, für die es im Evangelientext keine Vorlage gibt. An Stelle der wörtlichen Rede *venite, prandete* („kommt und eßt“) tritt eine Umschreibung der Einladung: Diese sei durch eine „fromme Anrede, wie sie dem Brauch entsprach“, vollzogen worden (Sedul. 5,405f.: *Tunc epulis [...] eos invitavit edendis / alloquitur de more piis* „dann lädt er sie mit der üblichen frommen

Täglich setzt er uns sowohl Brot als auch Fisch vor. Täglich bedient er uns mit der Speise des Evangeliums und der Köstlichkeit seines Leibes und Blutes.“ (In Joannem III, 54 (PL 165, 599), zu Jo. 21,9 ff).

⁷⁵ Joh. 21,7: *Dixit ergo discipulus ille, quem diligebat Jesus, Petro: Dominus est.* („Also sagte jener Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: Es ist der Herr.“)

⁷⁶ Dazu BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 65–66.

Anrede ein, die Speisen zu essen“), wobei der Begriff *de more* entweder bedeuten kann, daß es sich um eine allgemein übliche Form der Einladung handelt, oder daß die Art der Anrede für die Jünger etwas Vertrautes hat.⁷⁷ Daß die zweite Bedeutung intendiert ist, zeigt sich im Folgenden durch die Aussagen *nota Domini bonitate fruuntur*, „sie genießen die bekannte Güte des Herrn“ (Sedul. 5,407, ein Anklang an Psalm 34,8) und *Christum sensere suum*, „sie erfüllten ihren Christus“ (Sedul. 5,408), wobei das Adjektiv *notus* und das emphatisch gebrauchte Possessivpronomen die von den Jüngern empfundene Vertrautheit ausdrücken.⁷⁸

Der Verzehr der Speisen endet bei Sedulius mit einem an die typischen Formelverse vor allem römischer epischer Gastmahlszenen angelehnten Temporalsatz (Sedul. 5,409f.: *Postquam victa fames et surrexere relictis / rite toris*, „nachdem der Hunger besiegt war und sie nach dem Brauch aufgestanden waren und die Speisepolster verlassen hatten“).⁷⁹ Anders als in zahlreichen vorchristlichen Epen trennt er jedoch nicht den Verzehr der Speisen von der *commissatio*, sondern markiert die Grenze zwischen Mahl und anschließender Unterhaltung, die offenbar ohne Weingenuß verläuft.⁸⁰ Dies entspricht der Struktur der oben besprochenen Abendmahlsdarstellung, bei der der Temporalsatz ebenfalls das Mahl von dem nachfolgenden Beisammensein trennt, bei dem kein Wein mehr genossen wird. Die ähnliche Stellung des Temporalsatzes läßt zugleich das unterschiedliche Verhalten des Judas und des Petrus hervortreten. Während Judas unmittelbar nach dem Mahl vom Teufel ergriffen wird und den Saal verläßt, ohne daß es zu einem längeren Gespräch zwischen ihm und Jesus kommt, bleibt Petrus nach dem Mahl am See bei den übrigen Jüngern und wird vom Auferstandenen in ein Zwiegespräch verwickelt. Nach Johannes fragt Jesus Petrus dreimal, ob er ihn liebe, worauf Petrus dreimal antwortet *tu scis quia amo te*, „du weißt, daß ich dich liebe“ (Joh. 21,15–16) und den Auftrag erhält, Christi Lämmer zu weiden. Sedulius faßt den Dialog knapp zusammen, hebt aber die dreimalige Frage und Antwort hervor (Sedul. 5,409–415):

Postquam victa fames, et surrexere relictis
 410 *rite toris, an corde Petrus se diligit alto,*
explorat Dominus: Petrus annuit: ergo nitentes
pastor amans augere greges, operario in omni
parte bono commendat oves, commendat et agnos.
Hoc terno sermone monens, ut terna negantis
 415 *culpa recens parili numero purgata maneret.*

⁷⁷ Die Junktur *de more* (ist hier durch die geschlossene Wortstellung des Ausdrucks *alloquitis de more piis* eindeutig als ‚die gewohnte Redeweise Jesu‘ zu verstehen. Ähnlich wird in der Abendmahlszene der Ausdruck *paschales ex more dapes* ‚die gewohnte/übliche Art der Paschafeier‘ verwendet. Schon Remigius von Auxerre deutet in seiner *expositio* des Carmen Paschale den Begriff in dieser Weise: *ex more -i- in comedendo agnum cum suis discipulis secundum consuetudinem Iudaeorum*. („nach der Art‘, das heißt: indem er das Lamm mit seinen Jüngern nach dem Brauch der Juden aß“). S. dazu auch DEERBERG, *Der Sturz des Judas*, 81f.

⁷⁸ SPRINGER, *The gospel as epic in late antiquity*, 107 deutet die Erzählung als Anspielung auf die Eucharistie, und betont den Gemeinschaftsaspekt.

⁷⁹ Beispiele für Temporalsätze, die in der griechischen und lateinischen Epik das Ende eines Mahls markieren, bei BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 84–85.

⁸⁰ Der Similienapparat der CSEL-Ausgabe nennt außer Verg. Aen. 1,216 (das Gastmahl von Dido und Aeneas) auch Aen. 8,184 (das Mahl bei Euander) als Vorbild für den Formelvers. Da dort aber der durch die Speisen hervorgerufene Genuß eine Rolle spielt, steht die nüchternere Feststellung am Ende des Gastmahls der Dido dem Kontext bei Sedulius insgesamt näher.

„Nachdem der Hunger besiegt war und sie nach dem Brauch aufgestanden waren und die Speisepolster verlassen hatten, forscht der Herr nach, ob Petrus ihn aus tiefem Herzen liebt. Petrus bejaht. Also vertraut der liebende Hirte seine weißglänzenden Schafe dem in jeder Hinsicht guten Arbeiter an, um die Herden zu vergrößern, auch die Lämmer vertraut er ihm an. Dazu ermahnt er ihn mit dreifacher Rede, damit die frische dreifache Schuld dessen, der ihn verleugnete, durch die gleiche Zahl gesühnt sei.“

Petrus ergreift damit unmittelbar nach dem Mahl die von Jesus gebotene Gelegenheit, seine frühere dreimalige Verleugnung durch ein dreimaliges Bekenntnis auszugleichen.⁸¹ Die Versöhnung zwischen beiden wird dadurch unterstrichen, daß die Motive der Liebe und des Hirten, die bei Johannes an dieser Stelle auf Petrus gemünzt sind, vom Dichter auch auf Jesus selbst bezogen werden, der als *pastor amans* (Sedul. 5,412) erscheint – ein Bild, das Sedulius in seinem Epos insgesamt stark betont.⁸²

5. Zusammenfassung

Die Gestaltung der Mahlszenen im Carmen Paschale des Sedulius läßt erkennen, daß dem Dichter die vorchristliche Tradition epischer Mahlszenen vertraut ist. Er hält sich jedoch nicht an den seit langem etablierten Ablauf einer solchen Mahlbeschreibung, sondern wählt einzelne Elemente aus, die ihm für sein Gesamtwerk bedeutsam erscheinen. Das Auswahlkriterium ist dabei nicht etwa der Bibeltext (zahlreiche Informationen, die im biblischen Text enthalten sind und sich gut in eine traditionelle epische Mahlszene fügen würden, sind ausgelassen), sondern offenbar die theologisch-allegorische Bedeutung einzelner Elemente. Die ausgewählten Bestandteile werden in der Regel knapp dargestellt und dabei oft mit anderen Bibelstellen verknüpft, die eine Ausdeutung der Mahlszene ermöglichen. So wird häufig ein theologisch bedeutsamer Gedanke entfaltet, der in der zugrundeliegenden Perikope nicht enthalten war. Bei der Darstellung des Weinwunders von Kana zeigt Sedulius etwa Jesus als den wahren Weinstock – ein Bild, das im Zweiten Testament an anderer Stelle erwähnt wird. In Umkehrung der gewöhnlichen Verhältnisse beim Mahl ist Jesus als Gast nicht gekommen, um zu speisen, sondern um selbst Speise zu geben. Bei der Schilderung des letzten Abendmahls liegt der Akzent nicht auf der Wandlung von Brot und Wein, die nur kurz behandelt wird, sondern auf der Demut Jesu, der seinen Jüngern die Füße wäscht und dabei auch Judas nicht ausnimmt, von dem er bereits weiß, daß er ihn verraten wird. Judas wiederum dient im weiteren Verlauf des Epos als Folie, von dem sich die positive Gestalt des Petrus abhebt. Zwar verleugnet Petrus Jesus nach dessen Festnahme, bereut seine Tat aber kurz darauf und gelangt während

⁸¹ Die Vergebung der in der Verleugnung liegenden Sünde hat Sedulius schon unmittelbar nach dem Ereignis beschrieben: Weil sich Petrus nach dem Hahnenschrei daran erinnert, daß ihm Jesus die Verleugnung vorausgesagt hatte, und bitterlich über seinen Verrat weint, wird ihm die göttliche Gnade zuteil, Sedul. 5, 108–112: *et gallus cecinit; completa est sanctio Christi, / et sensus rediere Petri: memor ille malorum / immemoris damnavit opus, gemituque sequente / culpa fugit, cedunt lacrymis delicta profusis, / et dulcem veniam, fletus, generastis, amari.* „Und der Hahn krächte; die drohende Ankündigung Christi war erfüllt, und Petrus kam wieder zu Sinnen: Indem er sich an die Übel erinnerte, verurteilte er (seine) Tat, die Tat dessen, der sich nicht erinnert hatte, und durch das folgende Aufstöhnen floh die Schuld, und das Verbrechen wich den verströmten Tränen, und Du, bitteres Weinen, hast süße Gnade hervorgebracht.“ Hier, wie schon in der Fußwaschungsszene, läßt Sedulius auch die Salbung der Füße Jesu durch die weinende Sünderin (Sedul. 4,64–81) anklingen, die dadurch die Vergebung erlangt, dazu DEERBERG, *Der Sturz des Judas*, 208.

⁸² Dazu SPRINGER, *The gospel as epic in late antiquity*, 100–105.

eines nachösterlichen Mahls am See von Tiberias zur Aussöhnung mit Jesus. Dieses Mahl wird erzähltechnisch sorgfältig vorbereitet. Es gehört zu einer Reihe auffallend knapper nachösterlicher Mahldarstellungen, die Sedulius fast ganz auf das Motiv der ‚Wiedererkennung‘ zwischen Jesus und seinen Jüngern reduziert hat. Besonders auffällig ist dies in der Wiedergabe der Emmausgeschichte, die im Evangelium ausführlich geschildert wird, bei Sedulius aber nur als „Aufleuchten“ des Auferstandenen beim Brotbrechen erscheint. Die Wiedererkennung, so viel läßt sich auch in der knappen Darstellung des Sedulius erkennen, wird jeweils durch die große Vertrautheit zwischen Jesus und seinen Jüngern ermöglicht. Die Jünger kennen den irdischen Jesus so genau, daß sie ihn trotz seiner veränderten Gestalt nach der Auferstehung an seinen Handlungen und seinem freundlichen Wesen identifizieren können. Dies unterscheidet sie von den Gastgeberinnen der paganen Epik, die einen in verkleideter Gestalt erscheinenden Gott in der Regel erst erkennen, wenn sich dieser in übernatürlicher Gestalt offenbart. Zu diesem Zeitpunkt ist das Schicksal des Gastgebers bereits besiegelt: Die Offenbarung erfolgt nur, um ihm die verdiente Belohnung oder Bestrafung zuteilwerden zu lassen. In den Mahlszenen der Biblepik dagegen stehen nicht Lohn oder Strafe im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sondern die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern, die während des gemeinsamen Speisens nicht erst etabliert, sondern gefestigt, bestärkt und um bestimmte Facetten bereichert wird, etwa wenn sich Jesus in der Abendmahlsszene als Diener seiner Jünger erweist. Einzelne Elemente dieser Szenen konnten auch einem paganen Leser vertraut erscheinen, so etwa die in den nachösterlichen Mahlszenen prominente Frage nach der Identität des fremden Besuchers. Ziel des Sedulius ist jedoch nicht primär die Unterhaltung des Lesers, sondern die Vermittlung von Glaubensinhalten. Auch wenn er sich dabei antiker Traditionen bedient, so zeigt doch gerade der Vergleich mit den vorchristlichen Mahlszenen, daß hier etwas Neues entsteht, das seinen Höhepunkt in der allegorischen Schriftauslegung des Mittelalters finden wird.

Bibliographie

Textausgaben und Kommentare

- ANDERSON, WILLIAM S., *Ovidius Metamorphoses*. Editio stereotypa editionis secundae (1981). Stuttgart, Leipzig: Teubner 1998.
- BÖMER, FRANZ, *P. Ovidii Nasonis Metamorphosen*. Kommentar. 8 Bde. Heidelberg 1976–1986.
- DEERBERG, DANIEL, *Der Sturz des Judas. Kommentar (5,1–163) und Studien zur poetischen Erbauung bei Sedulius*, Münster: Aschendorff Verlag 2011 (= *Orbis Antiquus* 43).
- DELZ, JOSEF: *Silius Italicus, Punica*. Stuttgart 1987.
- HUEMER, JOHANNES: *SEDULIUS, Opera omnia*. Editio altera supplementis aucta curante Victoria Panagl, Wien 2007 (= CSEL 10).
- *Iuveni Evangeliorum libri quattuor*, Prag/Wien/Leipzig: Tempsky u.a. 1891 (= CSEL 24).
- KORN, OTTO: *P. Ovidius Naso, Metamorphosen*, 5. Aufl., unveränderte Neuausgabe der 4. Auflage von Rudolf Ehwald, korrigiert und bibliographisch ergänzt von M. von Albrecht, Bd. 2, Buch VIII–XV, Zürich, Dublin 1966.
- MAZZEGA, MICHAEL, *Sedulius. Carmen paschale Buch III*, Basel 1996 (= *Chresis* 5).
- SPALTENSTEIN, FRANÇOIS: *Commentaire des Punica de Silius Italicus*. Livres 1–8. Genf 1986.

Sekundärliteratur

- AREND, WALTER: *Die typischen Szenen bei Homer*, Berlin 1933 (= *Problemata* 7).

- BETTENWORTH, ANJA, *Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian. Diachrone Untersuchungen zur Szenentypik*. Göttingen 2004 (= Hypomnemata 153).
- BIANCO, MARIA GRAZIA, „A proposito di aquae rubescunt hydriae“, in: *Aug.* 33 (1993) 49–56.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH: ICQUS: Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. Supplement der Römischen Quartalschrift, Rom 1910. In zweiter, vermehrter Auflage als Band 1 des Gesamtwerks erschienen, Münster: Aschendorff 1928. Bd. 2,3: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, Münster 1922. Text und Tafeln. Bd. 4,5: Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Tafeln, Münster 1927, Text (posthum erschienen) Münster 1943.
- FABRE-SERRIS, JACQUELINE, „Constructing a narrative of « mira deum »: the story of Philemon and Baucis (Ovid, *Metamorphoses* 8)“, in: PHILIP RUSSELL HARDIE (ed.), *Paradox and the marvellous in Augustan literature and culture*, Oxford/New York 2009, 231–247.
- GATZ, BODO: *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim 1967 (= Spudasmata 16).
- GLEI, REINHOLD F., „Jesus als Gottmensch in lateinischer Bibeilepik“, in: GERHARD BINDER/BERND EFFE/REINHOLD F. GLEI (eds.), *Gottmenschen: Konzepte existentieller Grenzüberschreitung im Altertum*, Trier 2003, 133–154.
- GREEN, STEVEN J.: „Collapsing Authority and «Arachnean» Gods in Ovid’s Baucis and Philemon (Met. 8.611–724)“, in: *Ramus* 32 (2003) 39–56.
- GRILLO, ANTONIO: „La presenza di Virgilio in Sedulio poeta parafrastico“, in: CHEVALLIER, R.: *Présence de Virgile, Actes du colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris E.N.S. Tours)*, Paris 1978, 185–194.
- LABAHN, MICHAEL: *Jesus als Lebensspender: Untersuchungen zu einer Geschichte der Johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, Berlin 1999. (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft der Kunde der älteren Kirche 98).
- LORD, ALBERT B.: „Composition by Theme in Homer and Southslavic Epos“, *TAPA* 82 (1951) 71–80.
- MAGGIULLI, GIGLIOLA: „La cena di Baucis: presupposti per una metamorfosi“, in: *Helicon* 35/38, (1995–1998) 371–383.
- MALSBARY, GERALD: „Epic Exegesis and the Use of Vergil in the Early Biblical Poets“, in: *Florilegium* 7 (1985) 55–83.
- MAYR, THEODOR, *Studien zu dem Paschale Carmen des christlichen Dichters Sedulius*, Augsburg: Pfeiffer 1916.
- MINCHIN, ELIZABETH: *Homer and the Resources of Memory. Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*, Oxford 2001.
- NUSSBAUM, OTTO: „Die große Traube Christus“, in: *JbAC* 6 (1963) 136–143.
- OPELT ILONA, „Die Szenerie bei Sedulius“, in: *JAC* 19 (1976) 109–119.
- OTIS, BROOKS, *Ovid as an Epic Poet*, 2. Aufl. Cambridge 1970.
- PARRY, ADAM (Hrsg.) *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971.
- PLANTINGA, MIRJAM GRETEKE: *Hospitality in Apollonius Rhodius*, Books 1–2, Diss. St. Andrews 1999.
- REAGAN, CHRISTOPHER J., „Horace, *Carmen* 2.10; the Use of Oxymoron as a Thematic Statement“, in: *RSC* 18 (1970) 177–185.
- REECE, STEVE, *The Stranger’s Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor 1993.
- SPRINGER, CARL P. E., *The gospel as epic in late antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden 1988 (= VChr Suppl. 2).
- *The manuscripts of Sedulius: a provisional handbook*, Philadelphia 1995 (= Transactions of the American Philosophical Society 85,5).
- SMITMANS, ADOLF, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo. 2, 1–11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966 (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6).
- VESSEY, DAVID W. T.: „The Myth of Falernus in Silius, *Punica* 7.“ *CJ* 68 (1973) 240–246.
- WEHRHAHN-STAUCH, LIESELOTTE: „Christliche Fischsymbolik von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter“, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 35 (1972) 1–68.
- WITTEKIND, SUSANNE: Memoriale Messdeutung in hochmittelalterlichen Bildwerken, in: *Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht*, hg. von Ulrike Surmann und Johannes Schröer, Köln 2013 (Buchpublikation zur Sonderausstellung in Kolumba anlässlich des Eucharistischen-Kongresses, 30.5.–15.8.2013) 33–39.
- WUCHERPFENNIG, ANSGAR, SJ, „Die Hochzeit zu Kana. Erzählperspektive und symbolische Bedeutung“, in: *TheoPhil* 79 (2004) 321–338.

ZIMMERMANN, NORBERT, „The healing Christ in early Christian funeral art: the example of the frescoes at Domitilla catacomb/Rome“, in: *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality*, hg. von Stefan Alkier und Anette Weissenrieder, Berlin, New York 2013, 251–274.

Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen

Bankette im funerären Kontext im antiken Griechenland und Kleinasien

Peter Ruggendorfer

Abstract

The paper focuses on meals in funerary contexts in Greece and Asia Minor during the Classical and Hellenistic periods. Based on philological and archaeological evidence collective meals conducted by the dependants are known basically at the end of the funeral in the house of the family (*perideipnon*) and in some way as part of the subsequent commemoration ceremonies. There is no evidence for cooking and dining directly at the graves, except in form of the public banquets in the cults of heroicized personalities or rulers. The iconography of the popular dining scenes known from grave monuments does not reflect activities of the funeral cult, but honours the deceased and demonstrates the prosperity and coherence of his *oikos*.

1. Einleitung

Im antiken Griechenland und Kleinasien spielten Abschiedsrituale nach dem Tod eines Menschen, Riten am Grab, Totenkult und Erinnerungspflege wie in vielen anderen Kulturen eine wichtige Rolle, wobei der Grad der Bemühungen durch die Hinterbliebenen in der Regel in einem direkten Verhältnis zur sozialen Position des Verstorbenen gestanden und das Grab ein wesentliches Medium für die Selbstdarstellung der Bestatteten geboten hat. Innerhalb der Abschieds- bzw. Trennungsrituale besitzen kollektive Handlungen, wie das gemeinsame feierliche bzw. zeremonielle Speisen und/oder Trinken durch die Angehörigen, eminente soziologische Bedeutung¹. Unsere Erkenntnis zu diesem sepulkralen Bankett als Teil des Toten- und Grabkultes und als Gedächtnismahl zu Ehren des Verstorbenen, das erst ab dem 4. Jh. v. Chr. die Bezeichnung *Perideipnon* führt², beruht in erster Linie auf schriftlichen Quellen. Materielle Evidenzen mehrheitlich in Gestalt von Keramik- und Knochenmaterial und architektonische Befunde aus den Nekropolen der geometrischen bis späthellenistischen Zeit ergänzen und erweitern dieses Bild.

In der älteren Forschung versuchte man die sogen. ‚Totenmahlreliefs‘ als kultische Reflexe von Handlungen des Totenkultes bzw. dieses Mahls zu deuten³. Tatsächlich ist aber nur ein geringer Teil dieser Darstellungen dem funerären Kontext zuzuordnen. Aktuell-

¹ ARNOLD VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 142–159.

² WILHELM KIERDORF, „*Perideipnon*“, 566.

³ Vgl. zu diesen Forschungsmeinungen bzw. zur Deutung als Heroxenien, RHEA N. THÖNGES-STRINGARIS, „Das griechische Totenmahl“, 2 Anm. 3. 4.

le Untersuchungen zur Ikonographie der sepulkralen Bankettszenen erbrachten keine Hinweise auf eine kultische Konnotation der Darstellungen, ermöglichen nun aber unter Berücksichtigung der entsprechend divergierenden gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen im östlichen Mittelmeerraum regional und chronologisch differenzierbare Aussagen hinsichtlich der Deutung des Bildmotivs und der damit zum Ausdruck gebrachten Wertvorstellungen.⁴

2. Zur Terminologie

Mit ‚ta nomizomena‘ bezeichnete man die alten Normen, die Bereiche religiöser Verehrung und Aspekte jeglichen sozialen Verhaltens, die bis hin zu zwischenstaatlichen Beziehungen reichen konnten⁵. In Bezug auf das Totengedenken werden darunter v. a. die ordnungsgemäße und angemessene Durchführung der Bestattung sowie aller damit verbundenen Handlungen im Rahmen des Totenkultes subsumiert⁶. Hatte die Familie diese Riten der Sitte entsprechend ausgeführt, konnte sie nach den Begräbnisfeierlichkeiten das normale Leben in der Gemeinschaft wieder aufnehmen⁷.

Die Forschung verwendet „Totenmahl“ bzw. „Gedächtnis-“ oder „Leichenmahl“ als Synonyme für jenes gemeinschaftliche Mahl, das in Griechenland nach der Prothesis (Aufbahrung) und Ekphora (Prozession) am letzten Tag der dreitägigen, streng strukturierten Trauerfeierlichkeiten im unmittelbaren Anschluss an die Beisetzung zu Ehren des Verstorbenen von den Hinterbliebenen vollzogen wurde⁸. Nach Aussage der auf Attika fokussierenden Quellen fand am Grab selbst während oder im Anschluss an die Beisetzung nur eine schlichte Feier mit Spendengüssen statt⁹. Die Ausrichtung des ab dem 4. Jh. v. Chr. als Perideipnon bezeichneten Mahles erfolgte dabei in jenem Hause, in dem der Tote aufgebahrt war und von dem die Ekphora ihren Ausgang genommen hatte. Mehrheitlich war dies das Haus der Familie des Verstorbenen, es konnte aber auch das einer ihm nahestehenden Person sein¹⁰.

Die gemeinschaftlichen Handlungen, die man am dritten Tag nach der Bestattungsliturgie bzw. im Zusammenhang mit Kommemorationsfeierlichkeiten am neunten Tag und am dreißigsten Tag nach dem Ableben am Grab vollzogen hat, wurden ‚ta trita‘, ‚ta enata‘ und ‚ta triakostia‘ genannt. Als Folge der Solonischen Gesetzgebung wurden in

⁴ Zu einer regional differenzierten Herangehensweise an das Thema und gegen den lange vorherrschenden Athen-Zentrismus vgl. JOHANNA FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 15–19. bes. 15 Anm. 5. Die Analyse der sepulkralen Bankettszenen im zentralen und östlichen Mittelmeerraum vom 8. bis 3. Jh. v. Chr. steht im Zentrum des Projekts „Bankett und Grab“ (FWF-Projekt: P 20953-Go2), das vom Verf. in Kooperation mit P. Amann vom Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik der Universität Wien durchgeführt wird. Zum Projekt zuletzt AGNES NORDMEYER, „Das Motiv des Banketts als Ausdruck von Jenseitsvorstellung und sozialer Repräsentation in der Grabkultur des östlichen Mittelmeerraumes“, *passim*.

⁵ JEAN-PIERRE VERNANT/PIERRE VIDAL-NAQUET, *Tragedy and myth in ancient Greece*, 111.

⁶ KERRI J. HAME, *Ta nomizomena*, *passim*.

⁷ DONNA C. KURTZ/JOHN BOARDMAN, *Thanatos*, 176.

⁸ Zum Begriff „Totenmahl“ vgl. THÖNGES-STRINGARIS, „Das griechische Totenmahl“, 1–2, FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 13–19. Zum „Gedächtnismahl“ s. ARNE EFFENBERGER, „Das Symposion der Seligen“, 130 Anm. 11. Zu „Leichenmahl“ vgl. FRIEDRICH PFISTER, „Perideipnon“, 720–724.

⁹ Vgl. Eur. *Iph. T.* 633–637 oder Cic. *leg.* 2, 25, 63; s. auch ERWIN ROHDE, *Psyche*, 231 Anm. 1.

¹⁰ FRANÇOIS LISSARRAGUE/PAULINE SCHMITT PANTEL, „Le banquet dans le contexte funéraire“, 247–248.

Athen die jährlich wiederkehrenden Gedenkriten am Grab im Rahmen der öffentlichen Feste der *Genesia* und der *Anthesteria* begangen¹¹. Dem attischen Totengedenken der *Genesia* scheint in Makedonien das Fest der *Audonaia* entsprochen zu haben, welches seinen Namen vom Monat *Audaios* bzw. *Aidonaos*, der etwa mit Dezember gleichzusetzen ist, herleitet¹².

In der griechischen Reliefkunst charakterisiert der Terminus „Totenmahl“ eine aus wenigen Figuren bestehende Bankettszene. Das knappe Darstellungsschema beinhaltet im Kern einen einzelnen, auf einer Kline gelagerten Mann mit einer zu seinen Füßen sitzenden Frau und einem vor der Kline stehenden Speisetisch. Dieses Grundschema konnte entweder durch zusätzliche Personen, wie Mundschenken und Adoranten, erweitert oder durch Weglassen der sitzenden Frau auf den Gelagerten reduziert werden¹³. Die spezifische Ikonographie und die verwendeten Bildträger führten zur Entwicklung des Gattungsbegriffs der sogenannten „Totenmahlreliefs“. Unter diesem wurden zunächst alle Darstellungen zusammengefasst, ungeachtet der zwischen den ältesten Stücken aus dem 5. und jenen aus dem 4. Jh. v. Chr. bestehenden formalen und motivischen Unterschiede und ohne Berücksichtigung der Aussagen in den teilweise angefügten Inschriften¹⁴. Nach der grundlegenden Trennung der Materialien in Motiv- und Grabreliefs verwendet die jüngere Forschung diesen Begriff in Bezug auf die sepulkralen, ab der Spätklassik bis in den Späthellenismus auftretenden Bankette hingegen nur „noch zur Benennung des Darstellungstypus, ohne Implikationen auf mögliche inhaltliche Aussagen“¹⁵. Damit sollen Vorgriffe hinsichtlich der Interpretation der Szenen vermieden werden¹⁶.

3. Perideipnon und Kommemoration in den schriftlichen Quellen

Urteilt man auf Basis der Nachrichten bei Homer über die Beisetzung des Patroklos (*Hom. Il.*, 23, 29–92) und der *Suda* s.v. ‚*taphos*‘, dann entsteht der Eindruck, als könnte das Begräbnismahl zunächst ursprünglich am Grab abgehalten worden sein¹⁷. Doch es ist gerade eine weitere Angabe bei Homer im Zusammenhang mit den Begräbnisfeierlichkeiten für Hektor (nach der Kremation seines Leichnams und der Beisetzung der Urne)

¹¹ Vgl. die Zusammenstellung der jährlichen Anlässe des Totengedenken bei WALTER BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 298–299; KURTZ/BOARDMAN, *Thanatos*, 177–180.

¹² KATERINA RHOMIOPOULOU/BARBARA SCHMIDT-DOUNAS, *Das Palmettengrab in Lefkadia*, 79 Anm. 423; zum Monatsnamen s. ARGYRO B. TATAKI, *Ancient Beroea. Prosopography and society*, 88. 193. 233. 283.

¹³ FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 16.

¹⁴ Zur Genese des Begriffs „Totenmahlreliefs“ und den damit verbundenen Deutungen s. INGOMAR SEIDL, *Das Totenmahlrelief*, 1–2; THÖNGES-STRINGARIS, „Das griechische Totenmahl“, 1; EFFEENBERGER, „Das Symposion der Seligen“, 130 Anm. 11; JEAN-MARIE DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, XXIV; FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 16 Anm. 6; MARTINA SEIFERT, „EPI XENIA. Zu Tisch! Überlegungen zu Weihreliefs in Athen aus Klassischer Zeit“, 257–273.

¹⁵ NORDMEYER, „Das Motiv des Banketts als Ausdruck von Jenseitsvorstellung und sozialer Repräsentation in der Grabkultur des östlichen Mittelmeerraumes“, 2.

¹⁶ Vgl. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 16 Anm. 6; JOHANNES-CHRISTOPH WULFMEIER, *Griechische Doppelreliefs*, 75–78.

¹⁷ Die Formulierung bei Hes. *erg.* 736–737 stellt nicht zwangsläufig einen weiteren Beleg für ein Leichenmahl am Grab dar, vielmehr wird sie sich auf die Bestattung in Allgemeinen bezogen haben – s. die Übersetzung bei <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0020.tlg002.perseus-eng1:706> (letzte Einsicht 17.06.2013).

über ein Mahl im Hause seines Vaters Priamos, die keinen Zweifel daran lässt, dass das Begräbnismahl unmittelbar nach der Beisetzung im Hause der Familie abgehalten wurde¹⁸. Die Verantwortung, dem Verstorbenen die gebräuchlichen Bestattungszeremonien in angemessener Form zuteilwerden zu lassen, lag bei den direkten Familienangehörigen. Nur in Ausnahmefällen (wenn der Tote ohne Familie war oder seine Familie nicht über die entsprechenden finanziellen Mittel verfügte) konnte die Zuständigkeit auf einen nahen Freund oder auf das Amt des Demarchos übertragen werden¹⁹. Die Rückkehr der Trauerenden in das Haus des Verstorbenen und die danach vorgenommene Ausrichtung des Perideipnon im Kreise der Angehörigen bestätigen u. a. auch die Nachrichten bei Demosthenes in seiner Rede gegen Macartatos (*or.* 43, 62) und anlässlich der Gedenkfeier zu Ehren der Gefallenen in der Schlacht von Chaironeia (*or.* 18, 288) sowie das Komödienfragment des Hegesippos, Adelpoi 11–16 bei Athenaios (7, 290 C)²⁰. Letzteres berichtet über einen Koch, der sich stolz brüstet: „Sollte ich beim Perideipnon gerade Dienst haben, dann nehme ich, sobald sie von der Ekphora zurückkehren, alle in Trauerkleidung, den Deckel von Chytra und bringe die Weinenden zum Lachen. Ein solcher Lachreiz wird ihren Körper befallen, dass sie glauben, sie seien auf einer Hochzeit.“ Die Verortung des Perideipnon im Hause und nicht am Grab verdeutlicht weiters die Passage bei Menandros (Aspis 232–233), die sich auf einen Koch bezieht, der nach dem Tod seines Lehrmeisters in dessen Bleibe darauf wartet, mit den Vorbereitungen zum Leichenmahl betraut zu werden²¹.

Mit der am dritten Tag nach dem Tode vollzogenen Bestattung und mit dem von der Trauergemeinschaft eingenommenen Mahl wurden auch die Einschränkungen und Regeln der unmittelbaren Trauer abgelegt. Das gemeinsame Mahl bildet den Übergang zu den sogenannten Reintegrationsriten, durch welche der Wiedereinstieg der Trauernden in den sozialen Alltag begleitet wurden²², und bestätigt auf eine symbolträchtige Weise die Zusammengehörigkeit und das Zueinanderstehen der Familie bzw. der Trauergemeinde der Angehörigen²³. Nach Lukianos (*de luctu* 24) sollten daher die Angehörigen nach der Bestattung das Trauerfasten beenden und beim Leichenmahl neue Kräfte sammeln. Mit ironischem Unterton legt er allerdings nahe, beim Mahle nur in jenem Umfang zu essen, der proportional zur Intensität der Trauer und des Kammers steht.

Bevor die Angehörigen, nur sie sind zugelassen (Demosth. *or.* 43, 62), das Gedächtnismahl beginnen, legen sie nach Cicero (*leg.* 2, 63) mit Bezug auf die Gepflogenheiten der Athener den Kranz an. Weiterführende Einzelheiten zum genauen Ablauf des Perideipnon sind nicht bekannt. Gegen die Annahme, der Tote sei beim Perideipnon als Gast anwesend gedacht und das Mahl wurde sozusagen um den Verblichenen herum

¹⁸ Hom. *Il.*, 24, 802

¹⁹ Demosth. *or.* 43, 57; KURTZ/BOARDMAN, *Thanatos*, 170. Zu den Funktionen eines Demarchos s. JOCHEN BLEICKEN, *Die athenische Demokratie*, 82–83; MICHAEL STAHL, *Gesellschaft und Staat bei den Griechen*, 34–35.

²⁰ Zu Athenaios vgl. ALESSANDRA LUKINOVICH, “The play of reflections between literary form and symptomatic theme in the *deipnosophistae* of Athenaeus”, 263–271.

²¹ Zur Abhaltung des Perideipnon im Hause des Verstorbenen vgl. Ain. Takt. 10, 5.

²² Vgl. VAN GENNEP, *Übergangsriten*, 143–144. Gegen das Mahl als ‘Übergangsritus’, KURTZ/BOARDMAN, *Thanatos*, 175–176.

²³ JOHANNES ENGELS, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 29. Vgl. auch die schematische Visualisierung der Trennungs- und Reintegrationsriten bei LORING DANFORTH/ALEXANDER TSARAS, *The death rituals of rural Greece*, 36 Abb. 1.

gefeiert²⁴, spricht die vom Verstorbenen ausgehende Verunreinigung, zu deren Abwehr verschiedene Vorkehrungen getroffen wurden. So stand etwa während des Zeitraums der Trauer vor der Eingangstüre des Hauses ein mit Wasser gefülltes Gefäß als Zeichen der Befleckung durch den Tod. Die Trauernden reinigten sich beim Verlassen des Hauses mit diesem Wasser, das von außerhalb herbeigeschafft wurde²⁵. Während des Perideipnon verliehen die Angehörigen ihrem Ehrempfinden gegenüber dem Verstorbenen (so Theokritos bei Stob. 4, 56, 34 und Athenaios 8, 344 B) dadurch Ausdruck, indem sie nicht seinen Ärger erweckten und nur Gutes über ihn sprachen bzw. ihn lobten „wenn sie es mit Wahrheit tun konnten. Denn hier zu lügen hielten sie für schändlich: und nun hatten sie ihrer Pflicht gegen ihn Genüge getan“ (Cic. *leg.* 2, 25, 63). Gegen Huldigungen, die zu Ehren von Verstorbenen dargebracht wurden, deren Leumund nicht gänzlich außer Zweifel stand, wendet sich Zenobios (5, 28).

Hierher gehören jene enkomiaistischen Schriften, die als posthumes Lob zur Darbringung entweder beim Perideipnon oder bei den nachfolgenden Kommemorationsfeierlichkeiten bestimmt waren. Im Einzelnen ist ungewiss, ob das früheste und bedeutendste Enkomion auf Platon mit dem Titel ‚Platonos perideipnon‘ des Speusippos (Diog. Laert. 3, 2) so etwa als Gedenkrede für das Gedächtnismahl oder für die erste kollektive Feier anlässlich der Wiederkehr des Geburtstags von Platon in der Akademie konzipiert wurde, wobei letzterer Möglichkeit derzeit der Vorzug gegeben wird²⁶. Eine Schrift mit dem Titel ‚Arkesilaou perideipnon‘ verfasste Timon von Phlius (Diog. Laert. 9, 12, 115), obwohl das Verhältnis zwischen dem Autor und dem von ihm geehrten Arkesilaos vorerst durch Rivalität und Eifersüchteleien geprägt war und in den Silloi polemischen Niederschlag gefunden hatte²⁷.

Von den Regulativen der im 6. Jh. v. Chr. durch Solon verfügten Gesetzgebung, welche nach Cicero (*leg.* 2, 25, 63) später Aufnahme in die Römischen Zwölf Tafelgesetze gefunden hat, war das Perideipnon nicht betroffen. Die Verfügungen betrafen besonders die Ausrichtung der Prothesis und Ekphora und regelten die Deponierungen von Gaben für die Toten am Grab im Rahmen des periodisch wiederkehrenden Totengedenkens. Außerdem richteten sie sich gegen die übertriebene Totenklage, wie diese durch konkurrierende (aristokratische) Familien betrieben wurde²⁸. Zugleich erfolgte die Transformation des Festes der Genesia von einem im privaten Rahmen der aristokratischen Familien begangenen Totengedenken zu einer Feierlichkeit, welche in weiterer Folge jährlich von der gesamten athenischen Bevölkerung zur Ehren der Verstorbenen begangen wurde²⁹.

²⁴ So etwa ROBERT GARLAND, *The Greek way of death*, 39; vgl. in diesem Zusammenhang PFISTER, „Perideipnon“, 724 zur circumpotatio in römischer Zeit als eine Art Umtrunk während des Leichenzuges oder im Hause des Toten; s. auch INGO SAUERWEIN, *Die leges sumptuariae als römische Maßnahme gegen den Sittenverfall*, 16; ENGELS *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, 166.

²⁵ S. etwa KURTZ/BOARDMAN, *Thanatos*, 174–175.

²⁶ MAGHERITA ISNARDI PARENTE, *Frammenti, Speusippos: Edizione, traduzione e comment*, 147–153; DEE L. CLAYMAN, *Timon of Phlius: Pyrrhonism into poetry*, 14 Anm. 26.

²⁷ In den Silloi wandte sich Timon gegen Arkesilaos und – nach dem Vorbild des Xenophanes – gegen starren philosophischen Dogmatismus, s. MASSIMO DI MARCO, *Timone di Fliunte*, 4; SERVERIN KOSTER (Hrsg.), *Peter Steinmetz: Kleine Schriften*, 130 Anm. 24.

²⁸ ROBERT GARLAND, „The well-ordered corpse“, 3–5.

²⁹ ROBERT PARKER, *Athenian religion*, 48. SARAH I. JOHNSTON, *Restless Dead*, 43–46. Über Athen hinausgehend fanden diese Gesetze teilweise Umsetzung in Delphi oder auf Keos bzw. vereinzelt sogar in den

Nach dem Perideipnon folgten wie bereits eingangs erwähnt weitere rituelle Zeremonien zu Ehren des Toten am dritten und am neunten Tage nach der Bestattung, welche am Grab begangen und ‚ta trita‘ und ‚ta enata‘ genannt wurden³⁰. Zwar liegen keine konkreten Nachrichten in den Quellen vor, doch haben diese Feierlichkeiten vermutlich die gängigen Speise- und Trankopfer umfasst³¹. Letztere in Form von Güssen mit Wein, Öl, Honig, Wasser oder Milch, wie sie auch anhand der Bilder an den attischen weißgrundigen Lekythen und durch die an den Gräbern gefundenen Trink- und Gießgefäße bestens erschlossen werden können³². Auch bei den etwa an geometrischen und archaischen Gräbern gemeinsam mit Keramik zu Tage getretenen Asche- und Tierknochenresten handelt es sich nach den kontextuellen Interpretationen um die Überreste von am Grab deponierter Rauch- und Speiseopfer für die Verstorbenen und nicht etwa um die Rückstände von Mählern der Angehörigen³³. Speiseopfer treten an allen Gräbern auf, gleich ob es sich um eine Körperbestattung oder Kremation, oder um einen männlichen oder eine weibliche Verstorbene gehandelt hat. In ihnen manifestiert sich der Gedanke der Würdigung des Toten durch die Ausrichtung eines Mahles zu seinen Ehren³⁴. Die einzigen Toten, denen ein solcher Ehrerweis verweigert war, stellen nach Artemidoros (*Oneirokr.* 1,4T) Selbstmörder dar.

Das Ende der üblichen Trauerzeit markieren in Attika die ‚triakostia‘, ‚triakas‘ oder ‚triakades‘, die am 30. Tage nach dem Tode vollzogen wurden³⁵. Späte Quellen (bei *Anecd. Bekk.* 268, 19–21; *Phot. s. v. ‚kathedra‘*) erwähnen anlässlich dieses Festes die Abhaltung eines Mahles durch die Angehörigen, das ‚kathedra‘ genannt wurde und bei dem die Teilnehmer nach alter homerischer Sitte, wie ausdrücklich betont wird, saßen und nicht lagerten. Dieses Mahl wäre viermal in Folge abgehalten worden; Angaben zum Ort, an dem es veranstaltet wurde, werden nicht gemacht. Da es durch andere Quellen nicht bestätigt wird, gilt seine Existenz als unsicher. Für Epikur und seinen Schüler Metrodorus waren laut seiner testamentarischen Verfügung (*Cic. fin.* 2, 101; *Plin. nat.* 35, 5) am zwanzigsten

Kolonien in Westen, etwa in Katana auf Sizilien, FRANÇOIS RETIEF/LOUISE CILLIERS, „Burial customs, the afterlife and the pollution of Death“, 51–52.

³⁰ VICKY VLACHOU, „Death and Burial in the Greek world“, 371. KURTZ/BOARDMAN, *Thanatos*, 174 sehen in ‚ta trita‘ kein unabhängiges Rituals, sondern eine Zeremonie, die gemeinsam mit der Beisetzung durchgeführt wurde.

³¹ Zu Speiseopfern s. ROHDE, *Psyche*, 232 Anm. 2: „Dem Toten allein (wurde, Anm. Verf.) an seinem Grabe eine Mahlzeit aufgetragen am Dritten (Trita) und am Neunten Tage (Enata) nach der Bestattung.“

³² JOHN H. OAKLEY, *Picturing the death in classical Athens*, 203–209, bes. 206: demnach wurden Spende-güsse aus Milch, Honig, Wasser und Öl am Grab des Dareius durchgeführt (Aischyl. *Pers.* II, 608–618) und Iphigenie opfert Milch, Honig und Wein für Orest (Eur. *Iph. T.* II, 159–165). Vgl. auch die Opfer des Odysseus (Hom. *Od.* 11, 24–25): „Aber nun eilte ich und zog das geschliffene Schwert aus der Hüfte, eine Grube zu graben, von einer Elle im Gevierte, goss dann über sie aus für alle Toten ein Opfer, erst von Honig und Milch, von süßem Wein das zweite und von Wasser zuletzt, bestreut mit weißlichem Mehl“.

³³ DAVID BOEHRINGER, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*, 308–322; zur Differenzierung von Ritualen mit Vernichtungsoffern von Tieren oder deren Teile im Rahmen des Heroenkults und der Darbringung von Speiseopfern für gewöhnliche Verstorbene, vgl. GUNNEL EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, 235–242.

³⁴ GARLAND, *The Greek way of death*, 110.

³⁵ Nach Lysias (1, 14) dauerte die „Trauer bis zum 30. Tage“, wobei die Zeiträume variieren konnten; in Gambreion in Kleinasien lag sie bei 3 Monaten für Männer und 4 Monaten für Frauen. In Sparta war sie auf 11 Tage begrenzt s. ROHDE, *Psyche*, 214 Anm. 2 und 3.

jeden Monats Kommemorationen vorgesehen, über deren Gestalt wir aber keine weiteren Details erfahren³⁶.

Schließlich gedachte der Familienverband den Verstorbenen jährlich im Rahmen individueller Feiern höchstwahrscheinlich anlässlich des jeweiligen Geburtstages des Toten sowie bei den öffentlichen Feierlichkeiten der am 5 Boedromion (September) veranstalteten *Genesisia*³⁷. Bei die Feiern schmückten die Angehörigen die Gräber, brachten Libationen und speisten gemeinsam (Lukianos, *merc. cond.* 28): „Sie gießen Salböl über die Stele, setzen ihr den Kranz auf und trinken und essen selber, was zubereitet ist.“

Am dritten und letzten Tag des jährlich im Februar begangenen, dionysischen Anthesterienfestes, den sog. *Chytroi*, an denen man Hermes Chthonios geopfert hat und an denen die Seelen der Verstorbenen umgingen, bereitete man die *Panspermien*. Der aus verkochten Erdfrüchten und Samen bestehende Brei wurde zur Speisung der Toten in einem Gefäß am Grab deponiert. Auch im Haus, das durch spezielle Vorkehrungen, wie mittels Pech bestrichener Türpfosten, geschützt wurde, bewirtete man die Totengeister, bevor das Fest mit den Worten „Hinaus, ihr Keren, die Anthesterien sind zu Ende“ abgeschlossen wurde³⁸.

4. Materielle Evidenz: rituelle Speisung der Toten und Bankette an den Gräbern der Heroen und Herrscher

Die materiellen Evidenzen, die in Griechenland seit der geometrischen Zeit als Relikte von Kulthandlungen an Gräbern nachgewiesen werden, beinhalten in der Regel Funde aus den Gattungen Keramik, Terracotta, Tierknochen sowie pflanzliche Überreste und Asche- bzw. Holzkohlereste³⁹. Die Gleichsetzung von Fundzusammenhängen mit bestimmten rituellen Handlungen ist zwar stark vom Erhaltungszustand, der Zusammensetzung und der Dokumentation des jeweiligen archäologischen Kontextes abhängig, doch ermöglichen etwa die Analyse des Formenspektrums der gefundenen Gefäße ebenso wie die Zusammensetzung des Knochenmaterials Aussagen in Bezug auf die Art, den Umfang und die Dauer der zu Ehren des Verstorbenen vollzogenen Zeremonien.

Hinsichtlich des Gedächtnismahls für die Verstorbenen korreliert das aus den Quellen gewonnene Bild mit der materiellen Evidenz. Zwar bezeugen die Relikte rege Aktivitäten im Rahmen von Trank-, Rauch- und Speiseopfer, doch zeichnen sich keine Hinweise auf die Zubereitung und den Verzehr von Speisen am Grab durch die Angehörigen im Sinne eines verbreiteten und gewohntermaßen praktizierten Totenritus ab. Ein gemeinschaftliches Mahl am Grab stand daher nach allem Anschein in der Regel weder im Zentrum der

³⁶ ROHDE, *Psyche*, 233 Anm. 2; vgl. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 298 Anm. 38; SARAH C. HUMPHREYS, „Family tombs and tomb cult in ancient Athens. Traditions or traditionalism?“, 100.

³⁷ KURTZ/BOARDMAN, *Thanatos*, 176–180.

³⁸ ROHDE, *Psyche*, 237–239. Die *Panspermien* werden kontrovers bewertet. So steht der Meinung, dass es sich um eine Totenspeise handelt, von der es Lebenden untersagt war, zu kosten (JULIUS ZIEHEN, „*Panspermien*“, 680–681), die Meinung gegenüber, die *Panspermien* seien ein Gericht, das beim gemeinsamen Mahl der Angehörigen zu Hause eingenommen wurde (BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 362–364).

³⁹ BOEHRINGER, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*, 16–24; EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, 228–233; bes. 229.

Bestattungs- noch der Kommemorationsfeierlichkeiten. Indes lässt die verschiedenartige Kontextualität der Funde an den Gräbern auf unterschiedlich konnotierte Rituale des Totengedenkens schließen, die von den verschiedenen sozialen Gruppierungen innerhalb hierarchisierter Gesellschaftssysteme durchaus zeitgleich an den Gräbern der jeweiligen Verstorbenen praktiziert wurden.

So können Speise- bzw. Vernichtungsoffer im Sinne von für die Verstorbenen bereiteten Mählern an Gräbern z.B. der geometrischen Periode in Muttergriechenland nachvollzogen werden. Die erhaltenen verkohlten Knochen (mehrheitlich von Rind, Schaf, Ziege und Schwein) dokumentieren gemeinsam mit den Aschestraten die selektive Auswahl und Verbrennung von besonderen Körperpartien von größeren Tieren. Kleinere Tiere konnten komplett verbrannt werden, wie im Falle eines Ferkels aus dem spätgeometrischen Grabfund von Volimidia A2, oder wurden auch unverbrannt am und im Grab deponiert⁴⁰. Aus den Grabungskontexten geht klar hervor, dass diese Knochenreste von Vernichtungsoffern stammen und nicht in Verbindung mit Speisenverzehr oder –zubereitung gestanden haben.

Im Zusammenhang mit einer anderen Art von Vernichtungsoffer im weitesten Sinne stehen auch jene Zeremonien, welche im 7. Jh. v. Chr. im Grabbezirk Hagia Triada auf dem Kerameikos an Gräbern mit angeschlossenen ‚Opferrinnen‘ durchgeführt wurden. Diese charakteristischen, mit äußerst repräsentativen (Schein-)Gefäßen und mit weiteren Beigaben, wie u. a. Terracottafürchen, gefüllten ‚Opferrinnen‘ belegen einen Bestattungsritus, der von Angehörigen der Aristokratie während der Kremation des Leichnams in Form von kollektiver Libation, sowie mit nachfolgender ritueller Verbrennung und Einschüttung der Gefäße begangen wurde. Der Ritus zu Ehren des Verstorbenen im Sinne eines Trinkbankettes orientierte sich am östlichen Vorbild des Gelages der Müsiggänger, dem persischen marzeah, und spiegelt einschneidende soziale Veränderungen im archaischen Athen wider. Durch die Ausübung dieses Rituals haben sich die Angehörigen der aristokratischen Oberschicht durch die Zurschaustellung ihres Reichtums und des besonders aufwendigen und luxuriösen Lebensstils von den gemeinen Bevölkerungsgruppen abgehoben⁴¹. Allerdings hatten diese Eliten ihre führende soziale Position in Folge der beginnenden Demosbildung bereits schrittweise verloren und konnten sich nur noch als exklusiver Zirkel etablieren, der ihresgleichen durch das aufwendige funeräre Ritual ehrte⁴².

⁴⁰ Diese Tieropfer gelten im funerären Bereich gemeinhin als Ausnahmeopfer für heroisierte Verstorbene. Es ist daher nur naheliegend, dass sie im Totenkult der breiten Bevölkerungsschichten fehlen, wie sich dies an den Grabmonumenten der klassischen Zeit ablesen lässt, s. BOEHRINGER, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*, 310. 312–318. Dagegen sind Tieropfer im Rahmen von ‚thysia‘ und ‚Theoxenia‘ im Kult mythischer Heroen auch im 5. und 4. Jh. v. Chr. nachweisbar – zu den unterschiedlichen Ritualen im Rahmen des griechischen Heroenkultes, in deren Zentrum das Opfer und der anschließende gemeinsame Verzehr des Fleisches durch die Opfernden gestanden hat, s. EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, 135–140. 303–341. bes. 303–310; GUNNEL EKROTH, „Meat for the gods“, 21–24.

⁴¹ ELKE STEIN-HÖLKEKAMP, *Adelskultur und Polisherrschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, 104–122; ERICH KISTLER, *Die ‚Opferrinne-Zeremonie‘. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*, 127–144. Zum marzeah s. auch ALBERT J. NIJBOER, „Banquet, Marzeah, Symposion and Symposium“, 99–101.

⁴² KISTLER, *Die ‚Opferrinne-Zeremonie‘. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*, 177.

Um 600 v. Chr. sind auch jene Nachrichten anzusetzen, die einem Fragment des vermutlich korinthischen Dichters Alkmaionis bei Athenaios (11, 460b) zu entnehmen sind. Die Stelle berichtet, von der Aufbahrung toter Helden auf einer breiten, aufgeschütteten ‚stibas‘, deren Häupter bekränzt und neben denen Speise und Getränke in Schalen dargebracht werden, wobei diese symbolische Verköstigung an die Niederlegung von Gaben an den Totengedenktagen erinnert⁴³. Für diese regelmäßig im Andenken an die Verstorbenen vollzogenen Rituale und die dargebrachten Opfergaben stellen die Bilder auf den schon angesprochenen weißgrundigen Lekythoi aufschlussreiche Quellen dar, welche u. a. die Verbringung von Körben an die Gräber zeigen⁴⁴. Die Körbe, gedacht als Gaben für die Toten, beinhalten Kränze, Tänien, kleine Gefäße aber auch Speisen. Mehrheitlich handelt es sich um Früchte oder um Eier und Kuchen, welche Speiseopfer repräsentieren und nicht zum Verzehr durch die Angehörigen gedacht sind (Abb. 1). Darüber hinaus treten in den Darstellungen häufig Weintrauben und Granatäpfel auf, die als Symbole des Lebens und der Fruchtbarkeit gegolten haben und gemeinsam mit Eiern aus Terracotta bzw. Abformungen von anderen Früchten der Hoffnung auf ein perpetuiertes Dasein nach dem Tode Ausdruck verleihen sollen⁴⁵. In den wiedergegebenen Kuchen kann vermutlich jener Honigkuchen erkannt werden, der nach Aristophanes (Lys. I, 601) von Verstorbenen am Eingang der Unterwelt für Kerberos dargebracht wurde.

In situ Funde von Gefäßen mit durchbrochenen Böden oder Überresten von verbrannten vegetabilen Materialien zeugen von Libationen und Rauchopfern an Gräbern. Exemplarisch sei hierbei neben den vor mehreren Felsgräbern in Xanthos gefundenen Fragmenten von steinernen Opferschalen⁴⁶ auf die beiden gut dokumentierten und ins gleichfalls 4. Jh. v. Chr. zu datierenden Grabungsbefunde am Grab 12 in der Nekropole von Limenas auf Thasos⁴⁷ (mit Kochgeschirr, den Überresten eines Silberbeutels und mehreren kleinen Statuetten) und auf dem Vorplatz des zeitgleichen einfachen Felsgrabes in Patara (mit Krater, Kylix und Amphore) verwiesen⁴⁸. In beiden Fällen fanden sich neben den Gefäßen und Kleinfunden Hinweise auf die Darbringung von Rauchopfern in Form einer kleinen Brandfläche (in Patara)⁴⁹ und einer kleinen Pyra (in Limenas), in deren Resten neben den verbrannten Kernen von Granatäpfeln auch eine geringe Anzahl

⁴³ THÖNGES-STRINGARIS, „Das griechische Totenmahl“, 66; MICHAEL BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, 101.

⁴⁴ In der Solonischen Gesetzgebung finden diese Körbe Berücksichtigung. Demnach war es bei Grabbesuchen nach Plut. *Solon* 21,5 nur noch gestattet, einen Korb mit der Länge von max. einer Elle und Gaben im Wert von höchstens einem ‚obolos‘ mit sich zu führen.

⁴⁵ OAKLEY, *Picturing the death in classical Athens*, 207–208.

⁴⁶ Zur Libation an lykischen Gräbern und ihre Tradition in der Ägäischen Welt seit der Bronzezeit s. OLIVER HÜLDEN, „Überlegungen zum Totenkult der lykischen Dynastienzeit“, 72 mit dem Hinweis auf ROBIN HÄGG, „The role of libations in Mycenaean ceremony and cult“, 184, wonach die Libation als „part of the Indo-European religious heritage of the Greeks as well as of the Hittite“ angesehen werden kann.

⁴⁷ FRAGKISKA MEGALOUDI/STRATIS PAPADOPOULOS/MARINA SGOUROU, „Plant offerings from the classical necropolis of Limenas, Thasos, northern Greece“, 933–943, Abb. 2–4.

⁴⁸ HAVVA İŞKAN, „Zum Totenkult in Lykien 1. Ein datierbares Felsgrab in Patara und Leichenspiele in Lykien“, 283–287, Abb. 1–9.

⁴⁹ İŞKAN, „Zum Totenkult in Lykien 1. Ein datierbares Felsgrab in Patara und Leichenspiele in Lykien“, 304 –vgl. HÜLDEN, „Überlegungen zum Totenkult der lykischen Dynastienzeit“ 67–78. bes. 71–75.

von verbrannten Ziegen- und Schafsknochen als deponierte Vernichtungsoffer geborgen wurde⁵⁰.

Eine Sonderstellung nehmen jene sepulkralen Bankette ein, welche zum Gedenken an heroisierte, historische Persönlichkeiten und Herrscher meist im dafür konzipierten architektonischen Ambiente der Grabbauten und im Rahmen institutionalisierter Organisationsstrukturen veranstaltet wurden⁵¹. Die Abhaltung von kollektiven Banketten mit gemeinschaftlichen Speisen und Trinken in unmittelbarer Umgebung der Grabbauten im Gedenken an den heroisch überhöhten Verstorbenen und seiner Leistungen bzw. zur Perpetuierung seines über den Tod hinaus reichenden Machtanspruches wird dabei – bedingt durch das Gefolgschaftswesen in den ab dem 4. Jh. v. Chr. besonders in Kleinasien und Makedonien zunehmend an Einfluss gewinnenden regionalen Adelsgesellschaften – meist einen festen Bestandteil bei der Totenverehrung eingenommen haben⁵². Doch sind diese Kulte im funeren Kontext von jenen städtischen kultischen Einrichtungen zu trennen, die als Folge eines vom Herrscher erwiesenen Euergetismus durch die Poleis – sei es im öffentlichen Raum, sei es in einem eigens dazu angelegten oder adaptierten Heiligtum – ausgerichtet wurden. Üblicherweise ging die Einrichtung dieser Kulte in hellenistischer Zeit mit der Vergöttlichung des Geehrten zu Lebzeiten einher⁵³.

Konkrete Rückschlüsse auf die posthumen Kulte am Grab ergeben sich nicht nur durch schriftliche Nachrichten, sondern auch durch die bauhistorische Analyse der meist monumentalen und dynastisch konzipierten Grabbauten sowie durch kontextuelle archäologische Untersuchungen und deren stratifizierte Befunde.

⁵⁰ MEGALOU DI/PAPADOPOULOS/S GOUROU, „Plant offerings from the classical necropolis of Limenas, Thasos, northern Greece“, 933–936 Abb. 2–4 und Tabelle 1 (mit Übersicht zu den pflanzlichen Resten).

⁵¹ Ein frühes Beispiel für einen Totenkult, der für eine historische Persönlichkeit nicht auf privater, sondern auf öffentlicher Basis am Grab innerhalb der Stadt begangen wurde, bietet der nach Thuk. 5, 11 im Jahre 422 v. Chr. für den Spartaner Brasidas eingerichtete Kult als ‚Soter‘ und ‚Heros Ktistes‘ in Amphipolis. Die Entscheidung zur Einrichtung kam dabei von den spartanischen Parteigängern, nachdem ein großer Teil der Einwohner die durch Athen kurz davor neugegründete und unter demokratischer Verfassung stehende Stadt bereits verlassen hatte. Als Ehren werden neben der Errichtung eines Temenos auf der Agora jährliche Feste mit Opfer und Wettkämpfen angeführt. Die Abhaltung von Banketten in diesem Zusammenhang wird nicht erwähnt, s. JÜRGEN BORCHHARDT/HEINER EICHNER/MARTINA PESDITSCHCK/PETER RUGGENDORFER, „Archäologisch-sprachwissenschaftliches Corpus der Denkmäler mit lykischer Schrift“ 40–41; BIANCA VON MANGOLDT, *Griechische Heroenkultstätten*, 17–19, Taf. 1, 1.

⁵² Zur Bedeutung der Speisung der Gefolgschaft am makedonischen Königshofs s. KONRAD VÖSSING, *Mensa regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, 66–72. Die eminente Bedeutung, die der Bewirtung der Gefolgschaft zukam, lässt sich aus den zahlreichen Banketträumen in den Palästen von Aigai und Pella ablesen, WOLFRAM HOEPFNER, „Zum Typus der Basileia und der königlichen Andrones“, 1–43.

⁵³ Zu den hellenistischen Herrscherkulten s. die umfassende Zusammenstellung bei KLAUS BRINGMANN/HANS VON STEUBEN (Hrsg.), *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer, passim*; zur Motivation dieser Kulte s. HARITINI KOTSIDU, *TIMH KAI ΔΟΞΑ*, 559–573. Tatsächlich ist das Phänomen heroisierter und im städtischen Kult verehrter Lebender älter (von MANGOLDT, *Griechische Heroenkultstätten*, passim), vgl. etwa zu Lysander – CHRISTIAN HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, 3–6; BORCHHARDT/EICHNER/PESDITSCHCK/RUGGENDORFER, „Archäologisch-sprachwissenschaftliches Corpus der Denkmäler mit lykischer Schrift“, 52–56; BRUNO CURRIE, *Pindar and the cult of heroes*, 2005, passim. Auf Opferhandlungen auf der Terrasse des Heroon des Perikles von Limyra, die über das herkömmliche Maß von Trank-, Rauch- und Speiseopfer hinausgehen, weisen die Reste eines Altar und die Fragmente von steinerne Opferschalen sowie ein Aschenstratum hin, s. JÜRGEN BORCHHARDT/BRIGITTE BORCHHARDT-BIRBAUMER, „Zum Kult der Heroen, Herrscher und Kaiser in Lykien“, 99–100 Abb. 3.

So diente etwa der pergolaartige Einbau an der Südostecke des Temenos des in der ersten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. errichteten Heroon von Trysa in Zentrallykien (Abb. 9) zur witterungsgeschützten Abhaltung von rituellen Banketten im Rahmen der regelmäßigen Kommemorationsfeierlichkeiten für den Verstorbenen. Diese exzeptionelle bauliche Einrichtung bestand aus temporärer Architektur und war, wie Balkenlöcher und besonders die Höhenposition der Reliefs mit einer kollektiven Bankettdarstellung nahelegen, fest in den ursächlichen architektonischen Entwurf des Heroons verankert⁵⁴.

Im gewaltigen, ca. 242m langen und rund 105m breiten Temenos am Maussolleion von Halikarnassos versammelte sich um die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. die Festgemeinde während der Bestattung des als Heros Ktistes verehrten karischen Dynasten Maussoles⁵⁵. Der das Grabmal umgebende Raum wäre auch ausreichend gewesen, um hypothetisch erschlossene Agone, etwa in Form von hippischen Wettkämpfen, abhalten zu können⁵⁶. Das vor dem Grabeingang in situ angetroffene Depot von Tierknochen beinhaltet die Überreste von 5 Rindern, 25 Schafen und Ziegen, 8 Lämmern, 3 Hähnen, 10 Hühnern und 8 jungen Tauben, wobei es sich nach Ausweis der noch im Verband angetroffenen Gelenke nicht um gekochte/gebratene, sondern um rohe Teile ausschließlich des Rumpfes ohne Knochen der Schädel oder der Beine gehandelt hat. Das sorgsam selektierte Knochenmaterial wird als Speiseopfer für den heroisierten Grabherrn, genauer gesagt als dessen Anteil daran, interpretiert, während die restlichen Teile der Tiere entweder verbrannt oder von der Festgemeinde verzehrt worden sind⁵⁷.

Auf kollektive Trinkbankette bzw. Libationen im Rahmen der Begräbnis- bzw. Kommemorationsfeierlichkeiten weisen die Überreste von äußerst repräsentativem Trinkgeschirr hin, die im Erdmaterial der Aufschüttung des großen Tumulus von Vergina und besonders entlang der zu diesem Grab führenden Wege gefunden wurden⁵⁸. Eine direkte Parallele dazu bieten die stratifizierten Befunde an der Westseite des Mausoleums von Belevi aus dem frühen 3. Jh. v. Chr.⁵⁹. Hier traten über dem Bauhorizont fundreiche Straten bestehend aus kleinteilig zerscherbter Keramik von Tafel- und Kochgeschirr mit

⁵⁴ Die Friesblöcke, die den Innenraum des Einbaus schmückten, waren im Unterschied zum übrigen Reliefschmuck des Temenos um eine Blockreihe weiter unten in der Mauer eingelassen, s. OTTO BENNDORF/GEORGE NIEMANN, *Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa*, 39–41. Zu den Intensionen des Grabherrn s. THOMAS MARKSTEINER, *Trysa*, 184–186.

⁵⁵ Zur Anlage des Temenos s. POUL PEDERSEN, *The Maussolleion at Halikarnassos 3, 1. The Maussolleion terrace and accessory structures*, 91–114. Zum Kult des Maussoles s. KRISTIAN JEPPESEN, „Founder cult and Maussolleion“, 73–83.

⁵⁶ Zu den musischen, hippischen und gymnischen Agonen zu Ehren des Timoleon in Syrakus s. JEPPESEN, „Founder cult and Maussolleion“, 75.

⁵⁷ KRISTIAN JEPPESEN/FLEMMING HØJLUND/KIM AARIS-SØRENSEN, *The Maussolleion at Halikarnassos 1. The sacrificial deposit*, 83–87, bes. 84–85. Nach PAUL STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, 143 ist „das blutige Opfer im 5. Jh. v. Chr. in Griechenland sehr selten; sie dauern nur an den Gräbern für Vaterland verstorbenen Helden an“. Maßgeblich verantwortlich war dafür die Gesetzgebung von Solon, wonach es untersagt war, ein Rind am Grabe zu opfern (Plutarch, Solon 21).

⁵⁸ Zu den Keramikfunden entlang der Wege s. VLACHOU, „Death and Burial in the Greek world“, 382 ; zur Fundzusammensetzung der in der Tumulusaufschüttung freigelegten Pyra (Trink- und Gebrauchskeramik und unter anderem verbrannte Knochen von Hunden, vier Pferden und Fischen sowie vegetabile Überreste von Nüssen und anderen Früchten) s. ANGELIKI KOTTARIDI, *A tour through the museum of the royal tombs of Aigai*, 60–63 und zu den als Grabbeigaben geborgenen Silber- und Bronzegefäßen s. EUGEN N. BORZA/OLGA PALAGIA, „The chronology of the Macedonian royal tombs at Vergina“, 103–106, Abb. 12. 13.

⁵⁹ PETER RUGGENDORFER, *Das Mausoleum von Belevi. Archäologische Untersuchungen zu Chronologie, Ausstattung und Stiftung* (in Druck).

Schmauchspuren vergesellschaftet mit verbrannten Tierknochen zu Tage. Im Gegensatz zu Halikarnassos war dieses Knochenmaterial nicht selektiert. Vielmehr handelt es sich um die Rückstände eines kollektiven Mahles, das im Zuge der Bestattungsfeierlichkeiten am 14 km nordöstlich von Ephesos gelegenen dynastischen Grabbau abgehalten wurde und dessen Relikte gemeinsam mit den verwendeten und dann zerscherbten Gefäßen deponiert und schließlich mittels einer Ziegellage abgedeckt wurden. Kommemorationsfeierlichkeiten einschließlich weiterer gemeinschaftlicher Bankette zu Ehren des Bestatteten wurden in Belevi regelmäßig noch etwa über den Zeitraum von rund 100 Jahren abgehalten, wie aus den über der Ziegellage deponierten Fundmaterialien hervorgeht⁶⁰.

An den großen hellenistischen Königshöfen der Ptolemäer, Seleukiden und Attaliden manifestiert sich im kollektiven sakralen oder profanen Festgelage eine wesentliche Konstante des sozialen Lebens, kam dem Bankett doch mit seiner bekannten identitätsstiftenden bzw. hierarchisierenden Funktion im Rahmen der monarchischen Selbstdarstellung dieser Herrschaftshäuser substantielle Bedeutung zu⁶¹. Im dynastischen Herrscherkult mit seinen engen Bezugspunkten zum funeren Bereich war das kollektive Bankett keineswegs durch eine einheitliche Ausrichtung, etwa im Sinne eines elitären systemimmanenten Zusammentreffens charakterisiert, sondern bewegte sich im Spannungsfeld zwischen der Präsentation realer Macht und Reichtum sowie einer herrscherlichen Selbstinszenierung, die durch eine bewusst evozierte Götternähe, etwa durch die starke Einbeziehung des Dionysoskultes bei den Ptolemäern, geprägt war. In der Regel wurde der posthume Kult für den vergöttlichten Herrscher dabei von den jeweiligen Grabbauten disloziert und im Rahmen von kollektiven, im öffentlichen Raum der Städte ausgestatteten und von der Gesamtheit der Bevölkerung gefeierten Festen neu organisiert⁶². In Anlehnung an die Feste des griechischen Götterkultes bestanden die kultischen Ehren aus den zentralen Elementen von Opfer, Prozession, Agon und Bankett, wobei sie sich durch Letzteres von den Einrichtungen der zahlreichen Herrscherkulte auf städtischer Ebene absetzten⁶³. So gehen jene Festbankette, die etwa in Alexandria im Rahmen der alle vier Jahre posthum zu Ehren des Dynastiegründers Ptolemaios I. Soter gefeierten Ptolemaia im riesigen Festzelt Ptolemaios II. Philadelphos abgehalten wurden⁶⁴, gemäß der Konzeption der hellenistischen Herrscherkulte auf das Vorbild des gemeinschaftlichen Mahles im sakralen Kontext zurück und sind nicht in der Tradition der sepulkralen Bankette zu verstehen⁶⁵.

⁶⁰ MARIA TRAPICHLER, „Die hellenistische Keramik vom Maussolleion in Belevi“, 65–76.

⁶¹ VÖSSING, *Mensa regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, 178–186.

⁶² So wurde der Kult Demetrios Poliorketes etwa im Heiligtum der ‚archegetai kai ktistai‘ in Demetrias begangen, während seine Urne möglicherweise in einem Grabmal in der Nordnekropole bestattet war, PETER MARZOLFF, „Ein Stück Kleinasien in Europa?“, 105–121.

⁶³ Zum dynastischen Kult s. SABINE MÜLLER, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation*, 177 Anm. 137 mit Lit.. Die Abhaltung von Banketten zählt nicht zu den üblichen, durch Euergetismus motivierten Ehren der Herrscher durch Städte, vgl. KOTSIDU, *TIMH KAI ΔΟΞΑ*, 574–578.

⁶⁴ MICHAEL PFROMMER, *Alexandria. Im Schatten der Pyramiden*, 69–75.

⁶⁵ Die bedeutende Stellung kollektiver Bankette für den Herrscherkult dokumentiert auch die Kultinschrift für den synkretistischen Königskult Antiochos I. auf dem Nemrud Dağ, in der ausführlich die Bewirtung der Festgemeinde durch den eingesetzten Priester erläutert wird, DONALD H. SANDERS (Hrsg.), *Nemrud Dağı*, 213–217; JÖRG WAGNER, „Die Könige von Kommagene und ihr Herrscherkult“, 46–58.

5. Das Darstellungsschema des Banketts im Kontext der Grabmonumente

Seit der Klassik fanden Darstellungen mit Bankettszenen, charakterisiert durch das Kernmotivs eines männlichen Gelagerten, einer am Fußende der Kline sitzenden Frau und eines Tisches mit Speisen und durch Adorantengruppen und Heroenembleme optional erweitert, im östlichen Mittelmeerraum und besonders im griechischen Mutterland weite Verbreitung. Mit der entscheidenden Differenzierung des Denkmälerbestandes gemäß seiner sakralen oder sepulkralen Bestimmung wurde evident, dass jene große Gruppe von Reliefs, welche im 5. Jh. v. Chr. in ihrer Ikonographie noch kaum festgelegt waren, aber ab dem 4. Jh. v. Chr. über emblematische Heroenattribute verfügten (z.B. in Form eines Pferdekopfes oder eine sich unter dem Tisch windenden Schlange) und daher auch unter der Bezeichnung ‚Heroenmahlreliefs‘ geführt werden, ausschließlich im Kontext von Weihungen auftreten und in keinem Zusammenhang mit dem Grabbereich stehen (Abb. 2)⁶⁶.

Hinsichtlich der Deutung der Bankette im funeren Kontext hat die Forschung bislang auf drei Theorien zurückgegriffen: zum einen wurden die Szenen retrospektiv als Bilder aus dem Leben des Verstorbenen mit besonderer Bedeutung, also als Memorialbilder verstanden, zum anderen wurden sie prospektiv als Mahl oder Symposion im Jenseits interpretiert. Schließlich erwog man ihre Deutung als künstlerische Reflexe von Kulturhandlungen, in deren Rahmen dem auf der Kline gelagerten Verstorbenen Nahrungsmittel oder Trankspenden dargebracht oder auch „Opfermahle“ abgehalten wurden⁶⁷.

5.1. Athen und griechisches Mutterland im 5. und 4. Jh. v. Chr.

In Athen stehen den rund 200 Vertretern der Weihereliefs bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr. im funeren Kontext nur 14 kleinformatige Bankettdarstellungen auf eher bescheidenen und einfach gearbeiteten attischen Bildfeldstelen (Abb. 4) sowie auf zwei reliefgeschmückten Grabgefäßen und das breitformatige und ungewöhnlich plastisch gestaltete sogenannte Charon-Relief aus dem Athener Kerameikos gegenüber⁶⁸. In Bötien sind bislang nur zwei sepulkrale Vertreter nachgewiesen⁶⁹.

⁶⁶ Die treffende Bezeichnung geht auf THÖNGES-STRINGARIS, „Das griechische Totenmahl“, 10 zurück. Die angebrachten Inschriften nennen verschiedene Heroen von teils nur lokaler Bedeutung als Adressaten dieser typologisch fixierten Weihungen. Namentlich genannt werden u. a. Gründer- und eponyme Heroen, Familien-, Heil- und Geschlechterheroen, deren Bestimmung oftmals nur über den jeweiligen Heiligtumskontext möglich ist, FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 25. Teilweise sind in den Reliefs neben Adoranten auch Opfertiere zur Darstellung gekommen, die dem gelagerten Heros zugeführt werden, s. exemplarisch hier Abb. 2 und den Widder auf dem Heroenmahlrelief aus Delos (DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VI^e au IV^e siècle avant J.-C.*, R 71. 577, Taf. 61 Abb. 337; FOLKERT T. VAN STRATEN, *Hiera Kala*, 312) – vgl. zu diesen Opfertieren die Erwähnungen etwa im Opferkalender von Kos aus der zweiten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr., s. FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, 151; zuletzt FRED S. NAIDEN, „Blesséd are the parasites“ 55–83, bes. 71 (mit Lit.).

⁶⁷ Zuletzt ANASTASIA PEKRIDOU-GORECKI, „Ikonographische Analysen mit hermeneutischen Anmerkungen“, 66.

⁶⁸ Zu den Bildfeldstelen s. umfassend ANDREAS SCHOLL, *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr.*, 149–159; zu den beiden Grabgefäßen vgl. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, Kat. Nr. R 207 und 208; zum Charonrelief s. ANDREAS SCHOLL, „Das ‚Charonrelief‘ im Kerameikos“, 353–373.

⁶⁹ VALIA SCHILD-XENIDOU, *Corpus der boiotischen Grab- und Weihreliefs des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.*,

Zweifellos lassen die bildtypologischen Übereinstimmungen trotz der verschiedenen Funktion der beiden Denkmälertypen auf eine Beeinflussung der jüngeren Bildfeldstelen durch den älteren Bildtypus der Weihereliefs schließen⁷⁰. Die Beantwortung der Fragen nach der Deutung der sepulkralen Darstellung und nach den Vorstellungen, welche zur Transformation eines Kompositionsschemas aus dem Motivbereich, in dessen Mittelpunkt ein in der aristokratischen Bildtradition der Archaik ausgebildeter Heros von hohem sozialen Ansehen und Funktion gestanden hat, in die kleinformatige Sepulkralkunst geführt haben, bereitet zunächst Schwierigkeiten.

Eine Wiederbelebung „der Glorie des archaischen Adels im Bilde“ mag aufgrund der einfachen künstlerischen Ausführung und dem aus den Inschriften evidenten niederen sozialen Status der Stifter der Bildfeldstelen als Angehörige der Metöken und Sklaven nicht überzeugen⁷¹. Außerdem waren die Grabreliefs gleichermaßen für Männer und für Frauen bestimmt⁷².

Damit erweist sich jene Annahme, die den Bildtypus retrospektiv versteht und das Bankett an den Bildfeldstelen als Ausdruck eines genussreichen Lebens zu erklären versucht, als nicht kompatibel mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und der sozialen Stellung der Stifter⁷³.

Auch eine weitere These mit retrospektiver Konnotation, wonach die Bankette als Reflexe auf die Symposien der zahlreichen, gerade im 4. Jh. v. Chr. im sozialen Umfeld der Vollbürger Athens eingerichteten Hetairien zu interpretieren seien, greift zu kurz⁷⁴. In diesem Fall wären die zur Darstellung gelangten Frauen als Hetären anzusprechen, denn nur sie durften solchen Gelagen beiwohnen. Diese Deutung der weiblichen Figuren ist jedoch aus ihrer „bürgerlichen Typik heraus und im Blick auf den auch inschriftlich gesicherten Charakter einiger Stelen als Familienmahle nicht zu rechtfertigen“⁷⁵.

Bei einer neuerlichen Annäherung an die Deutung dieser Bankettsszenen wird daher nicht so sehr von einem Bezug auf eine konkrete Lebenssituation als denn mehr von der vielschichtigen Lesbarkeit des Motivs im Spiegel der konventionellen attischen Grabmonumente auszugehen sein. Entscheidend ist, dass einige Einzelmotive, anhand derer sich die sepulkralen Bankettsszenen auch deutlich von den Heroenmahlreliefs absetzen, aus der Ikonographie der konventionellen Grabkunst Attikas übernommen wurden. Bei diesen Motiven, z. B. bei der an die Schulter gelegte Hand oder bei der Dexiosis, handelt es sich allerdings nicht um Trauergesten. Erstere Handhaltung besitzt zwar formale Ähn-

Kat. Nr. 56; ELENA VLACHOGIANNI, „Reliefs mit Totenmahldarstellungen in den Museen von Chaironeia und Theben“, Kat. Nr. 12.

⁷⁰ NORDMEYER, „Das Motiv des Banketts als Ausdruck von Jenseitsvorstellung und sozialer Repräsentation in der Grabkultur des östlichen Mittelmeerraumes“, 4.

⁷¹ BURKHARD FEHR, „Rezension zu J.-M. Dentzer“, 339–342. Nach Aussage der Inschriften handelt es sich bei den Inhabern der 14 Bildfeldstelen aufgrund der Verwendung des Demotikons nur in zwei Fällen um athenische Vollbürger, drei Beispiele weisen durch die Angabe von Ethnika auf Metöken und zwei Inschriften können vermutlich auf Sklaven bezogen werden. Der soziale Status der übrigen Empfänger bleibt unklar, s. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 29–30 Anm. 59.

⁷² S. zu der Bildfeldstelen der Rhode, der Hermogenes und des Epigenes sowie zu der des Pyrrias und der Thettale, SCHOLL, *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr.*, 262 Kat. Nr. 136; 265 Kat. Nr. 151.

⁷³ FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 29.

⁷⁴ SCHOLL, *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr.*, 157. Zur Interpretation des Charonreliefs als gemeinschaftliche Mal eines Kultvereins der ‚naukleroí‘ s. SCHOLL, „Das ‚Charonrelief‘ im Kerameikos“, 373.

⁷⁵ So einschränkend auch SCHOLL, *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr.*, 158.

lichkeit mit dem Entschleierungsgestus, tatsächlich ist sie aber als elegante, spezifisch der verheirateten Frau vorbehaltene Geste zu verstehen. Im Motiv der *Dexiosis* manifestiert sich etwa nicht eine emotionale Verbundenheit im Sinne von Abschied oder Begrüßung der Figuren, sondern eine zentrale Bildformel der attischen Grabkunst, durch welche die ideelle Zusammengehörigkeit der dargestellten Personen im Familienverband des *Oikos* visualisiert wird⁷⁶.

Die Bildformel des gemeinsamen Banketts von Mann und Frau, welche im Zuge ihrer Rezeption von den Heroenmahlreliefs von allen heroischen Attributen befreit und auf den Kern der Darstellung reduziert wurde, erlangte durch die Kombination mit Einzelmotiven aus der konventionellen attischen Grabkunst eine neue inhaltliche, in bürgerlichen Rahmen gefügte Konnotation⁷⁷. Berücksichtigt man, dass von den *Metöken* die Anpassung an die Verhaltensweisen der Vollbürger durch die Einhaltung der Gesetze und ihre Einbindung in die *Demen* in Attika geradezu eingefordert wurde⁷⁸, dann erschien das Bankett in seiner adaptierten Form nun wohl als geeignetes Motiv, um bestimmten Wertvorstellungen seiner Stifter zum Ausdruck zu bringen. Diese konnten dem Ansehen des zu seinen Lebzeiten – im Rahmen der ihm zur Verfügung stehenden sozialpolitischen Bedingungen – erfolgreich agierenden Verstorbenen und im weitesten Sinne auch dem ordnungsgemäßen Vollzug der *ta nomizomena* mit einer angemessenen Bestattung und der Errichtung einer Grabstätte verpflichtet gewesen sein⁷⁹.

Die ordnungsgemäße Durchführung der Bestattung, die Ehrerbietung der Nachkommenschaft gegenüber dem Verstorbenen, die Pflege der Gräber und des Totengedenkens dienten etwa in Bezug auf rechtliche Fragen bei Erbstreitigkeiten oder bei Fragen des Bürgerrechts als Belege für die Abstammung und soziale Reputation der Antragsteller, so dass den Gräbern und den angebrachten Darstellungen und Inschriften auch in dieser Hinsicht gesteigerte öffentliche Bedeutung zukam⁸⁰. Gerade für die Nachkommen der weniger vermögenden Familien war daher eine den gesellschaftlichen Idealen entsprechende Präsentation am Grabe mit der implizierten ideellen Zusammengehörigkeit des Familienverbandes von besonderem Belange. Die Bankette an den Bildfeldstelen sind daher – wie auch die Darstellungen an den konventionellen Attischen Grabmonumenten – in einen breiten und komplexen soziologischen Aussagerahmen einzubetten, in dessen Kern die Gemeinschaft des *Oikos* und die Verbundenheit der Familienangehörigen steht.

⁷⁶ GERHARD NEUMANN, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, 49; BERNHARD SCHMALTZ, *Griechische Grabreliefs*, 209, 214; MARION MEYER, *Die griechischen Urkundenreliefs*, 141–145. Das zum Ausdruckbringen von Emotionen im öffentlichen Raum entsprach in Athen grundsätzlich nicht der gesellschaftlichen Auffassung von gutem Benehmen, JOHANNES BERGEMANN, *Demos und Thanatos*, 58. 126 Anm. 59.

⁷⁷ NIKOLAUS HIMMELMANN, *Ideale Nacktheit in der griechischen Kunst*, 70.

⁷⁸ Vgl. zur Nachahmung der Lebensweise attischer Bürger durch die *Metöken* die Nachricht bei Pseudoxenophon, *Athenaion Politeia* 1, 10, nach der sich in Athen weder das Erscheinungsbild der *Metöken* noch das der Sklaven von jenem der Bürger unterschieden hat.

⁷⁹ Im Falle der Sklaven könnte anstelle des Familienverbandes der des *Oikos* getreten sein.

⁸⁰ ADELE C. SCAFURO, „Witnessing and false witnessing“, 156–159. Vgl. BERGEMANN, *Demos und Thanatos*, 14–25 Anm. 25 mit mehreren Belegen, so etwa mit *Isaios* (2, 25. 36–37), der den Adoptivsohn des Menekles als Beweis für seinen Erbschaftsanspruch Zeugen anführen lässt, welche die Errichtung eines Grabmals und die Abhaltung der Bestattungszeremonie belegen. Vgl. u. a. auch die Nachricht bei Xenophon (*mem.* 2, 2, 13) man prüfe anhand der Gräber die Behandlung, welche die Eltern durch die Kinder erfahren haben. Zum Konnex von Grabmal und Bürgerrecht s. auch ELIZABETH A. MEYER, „Epitaphs and citizenship in Classical Athens“, 99–122.

5.2. Kleinasien bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr.

Im Unterschied zum griechischen Mutterland kamen Bankettszenen in der Grabkunst Kleinasiens wesentlich häufiger zur Darstellung. Die frühesten bildlichen Beispiele setzen am Ende des 6. und dem Anfang des 5. Jhs. v. Chr. in Form der graeco-persischen Stockwerk- oder Registerstelen aus dem Gebiet der kleinasiatischen Satrapensitze sowie der Monumentengruppen in Lykien und der Milyas ein⁸¹.

Die reichsaramäischen Inschriften an den aus der Umgebung von Daskyleion und Sardes bekannt gewordenen Stockwerkstelen lassen keinen Zweifel an der sepulkralen Funktion der Stelen⁸². Die Epigramme dokumentieren die engen Bezüge der Grabdenkmäler zum höfischen Umfeld der Satrapensitze und nennen Angehörige der Oberschicht als Stifter und Grabinhaber, wobei diese Personen zum Teil in einer hierarchisch determinierten Abhängigkeit zueinander (persischer Stifter und Vorgesetzter zu semitischem Grabinhaber und Untergebenem) stehen. Die Ikonographie ist durch starke orientalisches-persische Einflüsse charakterisiert, wobei die Typik der dargestellten Figuren die Szenen im Familienverband verortet⁸³ (Abb. 3) und luxuriöses Mobiliar sowie die von den Dienern verwendeten Attribute, wie etwa dem Kylikeion, den aufwendigen und reichen Rahmen der Bankette unterstreichen⁸⁴.

Die Interpretation der Darstellungen orientiert sich an der durch Xenophon (Kyr. 8, 6, 10) bezeugten und von den Satrapen und anderen Repräsentanten der achämenidischen Oberschicht übernommenen *imitatio regis*. Dabei zählt das Bankett ebenso wie die mit ihm in den anderen Registern der Stelen vergesellschafteten Bildthemen (Jagd, Ausritt und Wagenfahrt) zu den repräsentativen Darstellungsformen herrscherlichen Lebens⁸⁵. Mit dem Aufgreifen dieser Themen nehmen die Auftraggeber der Stelen als Angehörige der lokalen persischen Oberschicht direkten Bezug auf vom achämenidischen Hof hochgehaltene Wertvorstellungen und betonen den hohen sozialen Status und Wohlstand der semitischen Grabinhaber sowie deren Zugehörigkeit zu den Eliten an den Satrapenhöfen⁸⁶.

⁸¹ In diesem Zusammenhang ist auch auf den Tumulus von Aktepe aus den Jahren 525–475 v. Chr. zu verweisen, in dessen Grabkammer der Standort des Mobilars in Form einer Kline mit der Anbringung von Wandmalereien an den flankierenden Seitenwänden abgestimmt ist. Die Malereien zeigen zwei auf die Grablege ausgerichtete Dienerfiguren mit Attributen (Alabastron) und evozieren durch ihre Anordnung eine Bankettszene, in die der Bestattete auf der Kline eingebunden ist, zuletzt ELIZABETH P. BAUGHAN, *Couched in Death*, 174–175. 303–304, Abb. 119 (mit umfangreicher Lit.).

⁸² MARGRET NOLLÉ, *Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion*, 118–199.

⁸³ Teilweise ist neben dem Gelagerten und seiner rechts von ihm sitzenden Frau auch noch eine auf der Kline platzierte Nebenfrau zur Ausführung gekommen, NOLLÉ, *Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion*, 88.

⁸⁴ Das Kylikeion fehlt sowohl in den sepulkralen attischen als auch in den lykischen Bankett-darstellungen und tritt erst in den langen Reihen der hellenistischen Grabreliefs mit vielfigurigen Familienbanketten wieder auf, FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahreliefs*, 36 Anm. 86.

⁸⁵ Vgl. den Satrapensarkophag aus Sidon mit den vergesellschafteten Themen Bankett und Jagd aus den Jahren 430–420 v. Chr., ILSE KLEEMANN, *Der Satrapen-Sarkophag aus Sidon*, Taf. 13.

⁸⁶ Vgl. NOLLÉ, *Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion*, 87; FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahreliefs*, 30–38. Dass mit der in Trinkgelagen bewahrte Souveränität zugleich auch herrscherliche Tugend verbunden wurde, verdeutlicht die von Athenaios (10, 45, 434 d) überlieferte Grabinschrift des Dareios, die u. a. die Formulierung „ich konnte viel Wein trinken und ihn ausgezeichnet vertragen“ enthalten hat (HEINZ-HELGE NIESWANDT, *Ikonographische und ikonologische Untersuchungen zur Herrschaftsrepräsentation xanthischer Dynastengräber*, 286). Auf direkte ikonographische Vorbilder in der östlichen Sepulkralkunst kann dabei nicht zurückgegriffen werden. Allerdings lassen sich neben dem bekannten Reliefs des Ashurbanipals in der

Die Bewertung der oben angesprochenen und gleichfalls im aristokratischen Kontext stehenden Monumentengruppe aus Lykien und der Milyas fällt ähnlich aus. Im Gegensatz zu den Bildfeldstelen im griechischen Mutterland und zu den kleinasiatischen graeco-persischen Stockwerkstelen sind die knapp über 30 Darstellungen, die zum überwiegenden Teil dem 4. Jh. v. Chr. angehören und sich auf die Nekropolen von 20 Städten verteilen⁸⁷, aber nicht an eine bestimmte Gattung von Grabmälern gebunden: Sie treten an nahezu allen gebräuchlichen Grabformen (z. B. Tumuli, Pfeilergräber, Sarkophage, Felsfassadengräber, freistehende Grabbauten) auf, wobei das Darstellungsrepertoire in die beiden großen Typen Kollektiv- und Familienbankett differenziert werden kann⁸⁸.

Die jüngst vertretene Interpretation der vielfigurigen Familienbankette basiert auf dem Fehlen jeglicher Heroenattribute und geht zu Recht von einer starken diesseitigen Konnotation der Bilder aus⁸⁹. Auffallend ist die Betonung des familiären Verbandes, die durch die Anwesenheit und Interaktion von männlichen und weiblichen Familienmitgliedern sowie von Kindern und von Hauspersonal erzielt wird und abhängig von der Anzahl der Figuren im kleineren oder größeren sozialen Rahmen erfolgen kann (Abb. 6). Die angebrachten Inschriften konkretisieren einerseits die verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb des Familienverbandes, andererseits geben sie mit ihren Verfügungsformeln Auskunft über die geplante Belegung des Grabes⁹⁰. Entsprechend den Darstellungskonventionen der lykischen Sepulkralkunst ist ein bedeutender Teil der Familienbankette mit anderen Bildthemen, wie Jagd, Kampf, Opfer etc., oder mit weiteren Figurengruppen, wie bewaffnete Krieger, vergesellschaftet. Dabei dient das Bankettmotiv zur Verbildlichung des individuellen Familienverbandes und zur Betonung dessen innerer Verbundenheit und damit letztendlich zur Visualisierung eines hohen sozialen Ideals⁹¹. Diesem können sich weitere kollektive Werte zur Seite stellen und in den Themen der anderen angeschlossenen Szenen zum Ausdruck gebracht werden; so etwa in der Kombination mit Kampfszenen und der Manifestation des Grabherrn als erfolgreicher

Levante und Kleinasien eine Reihe von Bankettdarstellungen an Gefäßen, Reliefs oder in Form von Statuetten aus sakralen Kontexten nennen, die einzelne Gelagerte oder Kollektivbankette wiedergeben, s. zuletzt ELIZABETH P. BAUGHAN, „Sculpted symposiasts of Ionia“, 19–47 (mit Katalog der Stücke).

⁸⁷ Limyra in Ostlykien stellt dabei die meisten Vertreter, vgl. die Verbreitungskarte (ohne die Beispiele in der Milyas) bei PEKRIDOU-GORECKI, „Ikonographische Analysen mit hermeneutischen Anmerkungen“, 48, Abb. 5.

⁸⁸ Nach PEKRIDOU-GORECKI, „Ikonographische Analysen mit hermeneutischen Anmerkungen“, 47–71 ergeben sich drei Gruppen, bei denen entweder die Frau am Kopfende der Kline sitzt (Gruppe A) oder die Frau fehlt bzw. stehende Frauen wiedergegeben sind (Gruppe B) oder überhaupt keine weiblichen Personen am Bankett teilnehmen (Gruppe C). Von Kollektivgelagen sprechen hingegen schon JAN ZAHLE, „Lykische Felsgräber mit Reliefs aus dem 4. Jh. v. Chr.“, 245–346, der die Bankette mit mehreren Klinien listet und in Gruppen unterteilt, und MARTIN SEYER, „Ein Pfeilergrab mit Totenmahl-Darstellung in Limyra“, 214–215.

⁸⁹ PEKRIDOU-GORECKI, „Ikonographische Analysen mit hermeneutischen Anmerkungen“, 67.

⁹⁰ Vgl. etwa die Inschriften am Grab des Sohnes des Ta in Hoiran, die offenbar auf eine spezifische Familiensituation Bezug nimmt (GÜNTER NEUMANN, „Die lykischen Inschriften“, 90–98) oder die Namensbeischriften zu den Reliefs am sogenannten Salasmonument in Kadyanda, das über eine Sonderstellung zwischen den Familien- und Kollektivbanketten verfügt (GÜNTER NEUMANN, „Zu den Beischriften auf der Nordseite des Grabhauses (TL 32)“, 196–198).

⁹¹ Die Bedeutung, welche dem Bankett im familiären Rahmen in Lykien zukommt, wird im Allgemeinen aus zwei Nachrichten von Herodot über die Kaunier abgeleitet. Zunächst Hdt. 1, 172: „So gilt bei ihnen durchaus schicklich, sich in Scharen nach Alter und Freundschaft zum Gelage zusammenzufinden, und zwar Männer, Frauen und Kinder“. Unter Hdt. 1, 176 folgt dann die Feststellung, dass die Kaunier die Lykier in fast allen Sitten und Gebräuchen imitieren.

Krieger. Mit ihren solcherart gestalteten Bildprogrammen fokussieren die teils außerordentlich monumentalen Grabbauten auf die Präsentation der Werte und Ideale der lykischen Adelsgesellschaft und verweisen auf den hohen sozialen Status des Grabherrn und dessen Zugehörigkeit zu den regionalen Eliten.

Die Gruppe der lykischen Kollektivbankette ist durch mehrere, meist paarweise auf einer Kline angeordnete und von Dienern, Musikern oder Tänzern umgebene Gelagerte sowie durch das Fehlen von Frauen- und Kinderfiguren gekennzeichnet. Als prominenteste Vertreter gelten die Darstellungen an der Nordseite der Cella des Nereidenmonuments in Xanthos und die Frieze an der Südostecke des Heroon von Trysa, beide aus der ersten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. (Abb. 7 A, B und 8).

Die Szenen können als Wiedergabe exklusiver Veranstaltungen der männlichen Aristokratie aufgefasst werden, wobei am Nereidenmonument in distinguiierterer, ernsthafterer Gestaltung ein offizielles Bankett im höfischen Kontext dargestellt ist, das im Rahmen des Gefolgschaftswesen und unter dem Aspekt von „Tischgemeinschaft und Macht“⁹² den Spitzen der lokalen Eliten vorbehalten war und den Grabherrn an seinem Hof und im Kreise seiner ihm untergebenen Würdenträger und Beamten zeigt⁹³. Die Szenen am Heroon von Trysa hingegen sind einer Männergesellschaft beim Symposion in ausgelassener Unterhaltung, umsorgt von Dienern und unterhalten von Musik und Tanz verpflichtet⁹⁴. Dies geht mit der unterschiedlichen künstlerischen Konzeption einher, die den beiden dynastischen Grabbauten zugrunde liegt. Wird dem Machtanspruch und der Legitimation der Herrschaft über den Tod hinaus sowie der Ehrerbietung gegenüber dem mächtigen Grabinhaber am Heroon von Trysa durch die Wiedergabe attischer Mythen an den umlaufenden Temenosfriesen in bewusster Anlehnung an die griechische Kultur Ausdruck verliehen, manifestieren sich im Bildprogramm des Nereidenmonuments in Xanthos mit den vergesellschafteten Bildthemen, wie Audienz, Jagd, Tierkampf und Opfer, starke inhaltliche Anleihen aus der persischen höfischen Kunst⁹⁵. Durch die Rezeption dieser Themen und der damit verbundenen Wertvorstellungen sowie durch deren Transformation entsprechend den Darstellungskonventionen der lykischen Kunst präsentiert sich der Grabherr des Nereidenmonuments als der vom persischen Satrapen mit Macht belehnte lokale Dynast.

⁹² NIESWANDT, *Ikonographische und ikonologische Untersuchungen zur Herrschaftsrepräsentation xanthischer Dynastengräber*, 285–291.

⁹³ PIERRE DEMARGNE/WILLIAMS A. P. CHILDS, *Le monument des Néréides II*, 202–208. Zur Identifikation des Grabinhabers in der einzigen allein gelagerten und von drei Dienern sowie wohl einem hohen Beamten umgebenen Figur als Grabherr auf der Platte London BM 903 des Cellafrieses, die ehemals vermutlich in der Mitte der Nordseite angebracht war s. zuletzt NIESWANDT, *Ikonographische und ikonologische Untersuchungen zur Herrschaftsrepräsentation xanthischer Dynastengräber*, 276–278.

⁹⁴ Zu Trysa s. WOLFGANG OBERLEITNER, *Das Heroon von Trysa*, 50–52 Abb. 105. 106. 108–113.

⁹⁵ NIESWANDT, *Ikonographische und ikonologische Untersuchungen zur Herrschaftsrepräsentation xanthischer Dynastengräber*, 212–213. Auch die einzige derzeitig bekannte sepulkrale Bankettszene in Makedonien aus dem ausgehenden 4. bzw. frühen 3. Jh. v. Chr. an der Fassade des Grabes von Agios Athanasios ist als vielfiguriges Kollektivbankett mit griechischen Mundschenken und Musikerinnen im höfischen Kontext gestaltet. Aufgrund der Darstellung wird ein besonderes Naheverhältnis des Grabinhabers zum Hof des Kassanders erwogen, s. (auch zum ikonographischen Vergleich mit dem Nereidenmonument von Xanthos) OLGA PALAGIA, „Hellenistic Art“, 483 Abb. 56.

Aus der Zeit unmittelbar nach den Feldzügen Alexanders d. Gr. ist eine kleine Gruppe von Grabmonumenten bekannt (Alketas-Grab in Termessos, Tumulus in Naip, Mausoleum von Belevi), deren Grabkammern die Aufstellung von Tischen und Sitzmöbel (in Naip und Belevi) sowie von Klinen (Termessos, Naip – teilweise mit gelagerter Figur wie in Belevi) sowie durch die bildliche Wiedergabe (Termessos) oder durch die Beigabe (Naip) von Symposionsgeschirr bzw. -utensilien als dreidimensionale Umsetzungen von Banketten gestaltet waren⁹⁶. Alle mutmaßlichen Grabinhaber hatten bedeutende Funktionen in der Armee Alexanders d. Gr. eingenommen bzw. sind ihm als regionaler Fürst (Naip, Termessos) oder sogar als Diadoch (Belevi) in der Herrschaft nachgefolgt. So wird der überregionale Machtanspruch des Grabherrn von Belevi in den gewaltigen Dimensionen des Mausoleums und durch die Verbindung von griechischen und persischen herrschaftlichen Elementen im Skulpturenprogramm an den Fassaden des Grabbaus evident (gezäumte Pferde und Pferdelenker als verkürzte Bildchiffre für Wagenrennen an den Dachecken und persische Löwengreifen als achämenidisches Königssymbol an den Seiten des Daches). In der Grabkammer ruht der Herrscher in hieratischer Haltung im Beisein seines persisch gekleideten Pagen (im Gegensatz zum Tumulus von Naip und dem Alketas-Grab) im höfischen Kontext beim Mahl und verdeutlicht den Anspruch auf Überhöhung, welcher sich nicht nur aus dem Gesamtkontext der Anlage, sondern auch aus den oben erwähnten materiellen Zeugnissen für regelmäßige Kulthandlungen mit Speisenzubereitung und –verzehr erschließt.

Ikonographische Vorläufer für die drei Anlagen können sicherlich in den monumentalen Grabanlagen der kleinasiatischen Aristokratie des 4. Jhs. v. Chr. (wie etwa im Nereidenmonument) gesehen werden⁹⁷. Eine besondere Motivation für die Anwendung der Bildformel werden aber jene schon erwähnten Bankette dargestellt haben, auf deren Grundlage das makedonische Gefolgschaftswesen seit Philipp II. aufgebaut war und deren Bedeutung durch Alexander d. Gr. während seiner Feldzüge nochmals in einem bis dahin nicht evidenten Ausmaß gesteigert wurde. Im Bankett des makedonischen Königs im elitären Kreis seiner Gefolgsleute mit der damit verbundenen steten Legitimation von Herrschaft und Macht und der gemeinschaftsstiftenden Funktion des Gelages manifestierte sich für die Kampf- und Weggefährten des Königs ein hohes gesellschaftliches und politisches Ideal, das dann – wie schon erwähnt – mit uneingeschränkter Bedeutung in den kollektiven Festgelagen im Rahmen der Selbstdarstellungen der hellenistischen Dynastien seine Fortsetzung gefunden hat.

⁹⁶ Zum Alketas-Grab s. ANASTASIA PEKRIDOU-GORECKI, *Das Alketas-Grab in Termessos, passim*; zum Tumulus von Naip s. İNCI DELEMEN „An un plundered chamber tomb on Ganos mountain in Southeastern Thrace“, 251–273; zum Mausoleum von Belevi s. CAMILLO PRASCHNIKER/MAX THEUER, *Das Mausoleum von Belevi*, 89–105; 142–156.

⁹⁷ Eine wichtige Parallele auf ikonographischer und ideeller Ebene bietet das neu gefundene und noch unpublizierte Grab in Mylasa mit einem monumentalen reliefgeschmückten Sarkophag mit vielfiguriger Bankettdarstellung im höfisch-dynastischem Kontext und einer vergesellschafteter Löwenjagdszene, wodurch der politische Machtanspruch und die Legitimation der Herrschaft des Grabinhabers zum Ausdruck gebracht werden s. <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2013/054-13.pdf> (letzte Einsicht 25.07.2013).

5.3. Griechisches Mutterland und Kleinasien in hellenistischer Zeit

In frühhellenistischen Grabkunst erfreut sich die Bildformel des Banketts gesteigerter Beliebtheit und es kommt zur Ausprägung mehrerer großer, repräsentativer, lokalgeprägter Serien von Grabreliefs, die bis 150 Stück umfassen und eine Mindestlaufzeit von rund 200 Jahren (mitunter bis in die hohe Kaiserzeit) aufweisen können⁹⁸. Diese langen, im fortgeschrittenen Hellenismus in der Regel über ein erweitertes Figurenrepertoire (Adorantengruppen) verfügenden Reihen werden in der modernen Forschung nur noch in Bezug auf das Darstellungsschema unter dem Begriff ‚Totenmahlreliefs‘ geführt⁹⁹. Ihre Entwicklung vollzieht sich ab dem beginnenden 3. Jh. v. Chr. in einem lokal sehr heterogenen und an vielen Orten zeitgleich ablaufenden Rezeptionsprozess¹⁰⁰.

So orientieren sich etwa frühe Beispiele zu Beginn des 3. Jhs. v. Chr., wie die gut fassbare Reihe von rund 30 Grabstelen mit gemalten Bankettszenen im thessalischen Demetrias, zwar noch eng an den ikonographischen Vorbildern der Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr., allerdings wird in den Szenen zunehmend Wert auf die Wiedergabe von luxuriösen Möbeln und Geschirr gelegt (Abb. 5)¹⁰¹.

Die Hälfte der an 19 Grabstelen mit Banketten erhaltenen Inschriften nennt aus der Levante migrierte griechische Metöken als Grabinhaber¹⁰². In der bevorzugten Verwendung der Bildformel des Banketts durch diese Personengruppe versuchte man bildliche Reflexe von traditionellen religiösen Vorstellungen zu erkennen, die zunächst im phönizischen Raum im Rahmen von (durch vereinsartige Gruppen organisierte) Kultgelagen begangenen und dann auch in Demetrias weiterhin ausgeübt wurden¹⁰³. Diese stark auf das Element des „Fremden“ fokussierende Interpretation ist m. E. nicht zwingend, kann doch das Aufgreifen des Bankettmotivs durch eine sozial weniger einflussreiche Gruppierung in Analogie zu Athen und Attika auch durch die Ehrerbietung gegenüber dem zu Lebzeiten erfolgreichen Verstorbenen und in erster Linie als Ausdruck der Verbundenheit des in diesen Fällen möglicherweise zumindest teilweise dislozierten Familienverbandes bzw. des Oikos eine schlüssige Erklärung finden.

In fortgeschrittener hellenistischer Zeit verfügen besonders die meist vielfigurigen und vornehmlich als Familienbankette gestalteten ostgriechischen Darstellungen über eine eigenwillige Kombination von unterschiedlichen ikonographischen Elementen aus

⁹⁸ FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 16.

⁹⁹ Vgl. SEIFERT, „EPI XENIA. Zu Tisch! Überlegungen zu Weihreliefs in Athen aus Klassischer Zeit“, 257–273; NORDMEYER, „Das Motiv des Banketts als Ausdruck von Jenseitsvorstellung und sozialer Repräsentation in der Grabkultur des östlichen Mittelmeerraumes“, 2.

¹⁰⁰ Zu diesem Prozess s. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 335.

¹⁰¹ Die Darstellungen mit Banketten machen ca. 9% der bekannten Grabmäler aus Demetrias aus, s. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 46–49.

¹⁰² Insgesamt sind 272 der 349 Grabstelen mit Inschriften versehen, davon sind etwa 40% der genannten Inhaber aufgrund ihrer Ethnika als Fremde zu erkennen. Davon wieder stammt rund ein Fünftel aus der phönizischen Levante – rund 30% dieser Gruppe haben auf das Motiv der Bankettszene zurückgegriffen, während 70% ein anderes Thema für ihre Grabdenkmäler gewählt haben, zu diesen Zahlen s. OLIVIER MASSON, „Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique“, 679–700 und FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 48 Anm. 36.

¹⁰³ FRANK PREUSSER/VOLKMAR VON GRAEVE/CHRISTOF WOLTERS, „Malerei auf griechischen Grabstelen“, 11–34, bes. 20.

den attischen Heroenmahlreliefs und aus den in kleinasiatischer Bildtradition stehenden Banketten¹⁰⁴.

Die Einbeziehung von Prunkgeschirr und -möbel, Dienerschaft und reich gestalteter architektonischer Umgebung in die Darstellungen stellen tiefgreifende Erweiterungen gegenüber dem ursprünglichen Bildschema dar (Abb. 10 und 11). Sie sind Zeugnis wirtschaftlicher Prosperität der Auftraggeber, welche ein als wesentlicher identitätsstiftender Aspekt einen grundlegenden Wandel der Wertvorstellungen belegt.

Die in die Darstellungen eingebundenen vielfigurigen Adorantengruppen, wie man sie besonders in den umfangreichen Darstellungsreihen aus den Städten Kyzikos und Samos kennt, sind dem gesellschaftlichen Ideal der Familie verpflichtet und greifen mit diesem erweiterten Figurenrepertoire auf Vorbilder zurück, wie sie in Form der kleinasiatischen sepulkralen Bankettszenen speziell aus Lykien vorliegen. Das Interesse an der Präsentation familiärer Strukturen im Grabbereich durch die Auftraggeber der ostgriechischen Bankettszenen, die den breiten, bürgerlichen Bevölkerungsschichten angehörten, kann mit einem Anknüpfen an die Demonstration von weit zurückreichenden Familiengenealogien und der zunehmenden Heroisierung von Personen sowohl im öffentlichen als auch im funerären Raum begründet werden, durch welche die Angehörigen der städtischen Honoratiorenschichten ihre hervorgehobene soziale Stellung mit Hinweis auf ihre verdienstvollen Vorfahren unterstrichen haben¹⁰⁵. Spätestens in späthellenistischer Periode war dies auch zum Ideal der breiten bürgerlichen Bevölkerungskreise geworden.

Motivisch finden die Bankettszenen in den gemalten bzw. reliefierten Darstellungen der römischen Kaiserzeit, zu denen besonders auch die freiplastischen Deckelfiguren der Sarkophage zu zählen sind, eine kontinuierliche Fortsetzung. Dabei unterliegen diese Monumente gleichfalls regionalen und chronologischen Differenzierungen, mit denen sie auf die jeweiligen sozialen Begebenheiten Bezug nahmen. Exemplarisch sei hierfür auf die Reliefs mit Bankett Darstellung in der kaiserzeitlichen Nekropole von Adamkayalar in Kilikien verwiesen, die nach Ausweis der beigefügten Inschriften im frühen 3. Jh. n. Chr. nicht der Selbstrepräsentation von Angehörigen der bürgerlichen Bevölkerungskreise, sondern der aristokratischen Oberschicht der Theokratie von Olba dienen¹⁰⁶.

6. Zusammenfassung

Die schriftlichen Quellen zu Bestattungsriten und Kommemorationsfeierlichkeiten zu Ehren des Verstorbenen fokussieren auf das griechische Mutterland, speziell auf Athen und Attika. Das gemeinschaftliche Mahl der Trauergemeinde, das im unmittelbaren Anschluss an die Bestattung nicht am Grab, sondern im Haus des Verstorbenen bzw. in dem seines nächsten Verwandten abgehalten wurde, erschließt sich dabei als fester Bestandteil der Begräbnisliturgie.

Die archäologischen Kontexte korrelieren mit dieser Überlieferungssituation. Am Grab kam es daher (wie ab der geometrischen Zeit in unterschiedlichen Regionen Grie-

¹⁰⁴ Im Gegensatz zum Bestand in Muttergriechenland, der bislang nur punktuell bearbeitet wurde (s. Demetrias), konnten die Reliefserien in einer Reihe ausgewählter kleinasiatischer Städte jüngst einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden, s. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, passim.

¹⁰⁵ FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, 335–341.

¹⁰⁶ SERRA DURUGÖNÜL, *Felsreliefs im Rauhen Kilikien*, A1–11, Nr. 6–16.

chenlands und u. a. am Kerameikos nachweisbar) entweder zu besonderen Riten mit Vernichtungsoffern zu Ehren der Bestatteten, welche als Angehörige von elitären Adelsgesellschaften einen besonderen sozialen Status innegehabt haben, oder zu den auch für gewöhnliche Verstorbene vollzogenen und daher weit verbreiteten Trank-, Rauch- und Speiseopfern. Hinweise auf die Zubereitung von Speisen und ein anschließendes gemeinschaftliches Mahl der Angehörigen am Grab haben sich dabei nicht feststellen lassen.

Eine andere Situation ergibt sich im Laufe des 4. Jhs. v. Chr. mit dem Wiedererstarken aristokratischer Strukturen an den Gräbern heroisierter historischer Persönlichkeiten und Herrscher. So zählen nach Ausweis der archäologischen Evidenz besonders in Makedonien (etwa in Vergina) oder Kleinasien (z. B. in Trysa, Halikarnassos und Belevi) kollektive Mähler der Angehörigen und Gefolgsleute zum Kultrepertoire der Bestattung und der nachfolgenden Kommemorationen.

In den sepulkralen Banketttdarstellungen, die ab dem 4. Jh. v. Chr. an Grabdenkmälern im griechischen Mutterland und Kleinasien auftreten, spiegeln sich keine Reflexe von kultischen Handlungen zu Ehren des Verstorbenen wider. Vielmehr bringen die Szenen innerhalb der jeweiligen sozialpolitischen Rahmenbedingungen und abhängig von der Region und der chronologischen Stellung individuelle Wertvorstellungen zum Ausdruck. In deren Kern steht zwar der verbindende Gedanke der Ehrerbietung gegenüber dem Toten, sie stellen aber keine Konstante dar, sondern unterliegen Veränderungen bis hin zum zugrundlegenden Wandel des Wertesystems, der auch in der Ikonographie seinen Niederschlag findet. So spannt sich der Bogen der Darstellungen einerseits von der Visualisierung der Werte der kleinasiatischen Adelsgesellschaften des 6./5. Jhs. v. Chr. bis zu den Königshöfen der hellenistischen Zeit und andererseits von der Verbildlichung der ideellen Zusammengehörigkeit des Familienverbandes an den Bildfeldstelen im demokratischen Athen des 4. Jhs. v. Chr. bis hin zu den durch wirtschaftliche Prosperität und Heroisierungstendenzen gegensätzlich geprägten Idealen der bürgerlichen Bevölkerung in späthellenistischer Zeit.

Abbildungsnachweis

- Abb. 1: nach: J. H. OAKLEY, *Picturing the death in classical Athens*, Farbtaf. 1a.
 Abb. 2: nach: J.-M. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, Kat. Nr. R 195, Taf. 76, Abb. 453.
 Abb. 3: nach: J. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, Abb. 6.
 Abb. 4: nach: A. SCHOLL, *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr.*, Kat. Nr. 151, Taf. 40, 1.
 Abb. 5: nach: J. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, Abb.12.
 Abb. 6: nach: Borchhardt, Jürgen (Hrsg.), *Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, IF30, Berlin: Gebr. Mann 1975, Taf. 65B.
 Abb. 7 A & 7 B: nach: J.-M. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, Kat. Nr. R 50 Taf. 53, Abb. 292.
 Abb. 8: nach: J.-M. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, Kat. Nr. R 44 Taf. 44 Abb. 255.
 Abb. 9: nach W. OBERLEITNER, *Trysa*, Abb. 28.
 Abb. 10: nach: J. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, Taf. 3a.
 Abb. 11: nach: J. FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*, Taf. 46a.

Bibliographie

- BAUGHAN, ELIZABETH P., „Sculpted symposiasts of Ionia“, *AJA* 115 (2011), 19–53.
 — *Couched in Death. Klinai and identity in Anatolia and beyond*, Madison 2013.
- BENNDORF, OTTO/NIEMANN, GEORGE, *Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa*, Wien 1889.
- BERGEMANN, JOHANNES, *Demos und Thanatos. Untersuchungen zum Wertsystem der Polis im Spiegel der attischen Grabreliefs des 4. Jhs. v. Chr. und zur Funktion der gleichzeitigen Grabbauten*, München 1997.
- BLECH, MICHAEL, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin 1982.
- BLEICKEN, JOCHEN, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1995.
- BOEHRINGER, DAVID, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien*, Berlin 2001.
- BORCHHARDT, JÜRGEN/BORCHHARDT-BIRBAUMER, BRIGITTE, „Zum Kult der Heroen, Herrscher und Kaiser in Lykien“, *Antike Welt* 23 (1992) 99–116.
- BORCHHARDT, JÜRGEN/EICHNER, HEINER/PESDITSHECK, MARTINA/RUGGENDORFER, PETER, „Archäologisch-sprachwissenschaftliches Corpus der Denkmäler mit lykischer Schrift“, in: *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 134 (1997–1999) 11–91.
- BRINGMANN, KLAUS/VON STEUBEN, HANS (Hrsg.), *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer, Teil 1. Zeugnisse und Kommentare*, Berlin 1995.
- BURKERT, WALTER, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977.
- CLAYMAN, DEE L., *Timon of Phlius: Pyrrhonism into poetry*, Berlin 2009.
- CURRIE, BRUNO, *Pindar and the cult of heroes*, Oxford 2005.
- DANFORTH, LORING/TSIARAS, ALEXANDER, *The death rituals of rural Greece*, Princeton 1982.
- DELEMEN, İNCI, „An un plundered chamber tomb on Ganos mountain in Southeastern Thrace“, *AJA* 110 (2006) 251–273.
- DEMARGNE, PIERRE/CHILDS, WILLIAMS A. P., *Le monument des Néréides II. Le décor sculpté*, Fouilles de Xanthos 8, Paris 1989.
- DENTZER, JEAN-MARIE, *Le motif du banquet couchédans le proche-orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, BEFAR 246, Rom 1982.
- DI MARCO, MASSIMO, *Timonedi Fliunte*, Rom 1989.
- DURUGÖNÜL, SERRA, *Felsreliefs im Rauhen Kilikien*, British Archaeological Reports 511, Oxford 1989.
- EFFENBERGER, ARNE, „Das Symposion der Seligen. Zur Entstehung und Deutung der Totenmahlreliefs“, in: *Forschungen und Berichte* 14 (1972) 128–164.
- EKROTH, GUNNEL, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Kernos Supplement 12, Liège 2002.
- „Meat for the gods“, in: VINCIANE PIRENNE-DELFORGE/FRANCESCA PRESCENDI (Hrsg.), *Nourrir les dieux. Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine*, Kernos Supplement 26, Liège 2011, 15–41.
- ENGELS, JOHANNES, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des Funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, Hermes Einzelschriften 78, Stuttgart 1998.
- FABRICIUS, JOHANNA, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs. Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in ostgriechischen Städten*, München 1999.
- FEHR, BURKHARD, „Rezension zu J.-M. Dentzer, Le motif du banquet couchédans le proche-orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.“, *Gnomom* 56 (1984) 335–342.
- GARLAND, ROBERT, „The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind Greek funeral legislation“, in: *BICS* (1989) 1–15.
- *The Greek way of death?*, Ithaca 2001.
- VAN GENNEP, ARNOLD, *Übergangsriten*, Paris 1999.
- HABICHT, CHRISTIAN, *Gottmenschentum und griechische Städte*, Zet. 14, München 1970.

- HÄGG, ROBIN, „The role of libations in Mycenaean ceremony and cult”, in: ROBIN HÄGG/GULLÖG C. NORDQUIST (Hrsg.), *Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the 6th International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June, 1988*, Göteborg 1990, 177–184.
- HAME, KERRI J., *Ta nomizomena. Private Greek seath-ritual in the historical sources and tragedy*, Ann Arbor 1999.
- HIMMELMANN, NIKOLAUS, *Ideale Nacktheit in der griechischen Kunst*, 26. JdI.E, Berlin/New York 1990.
- HOEPFNER, WOLFRAM, „Zum Typus der Basileia und der königlichen Andrones“, in: WOLFRAM HOEPFNER/GUNNAR BRANDS (Hrsg.), *Basileia, die Paläste der hellenistischen Könige. Internationales Symposium in Berlin vom 16.-20.12.1992*, Mainz 1996, 1–43.
- HÜLDEN, OLIVER, „Überlegungen zum Totenkult der lykischen Dynastenezeit“, in: MANFRED HUTTER/SYLVA HUTTER-BRAUNSAAR (Hrsg.), *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien*, Münster 2006, 67–78.
- HUMPHREYS, SARAH C., „Family tombs and tomb cult in ancient Athens. Traditions or traditionalism?“, in: JHS 100 (1980) 96–126.
- İŞKAN, HAVVA, „Zum Totenkult in Lykien 1. Ein datierbares Felsgrab in Patara und Leichenspiele in Lykien“, in: IM 52 (2002) 273–309.
- ISNARDI PARENTE, MAGHERITA, *Frammenti, Speusippos: Edizione, traduzione e commento*, Neapel 1980.
- JEPPESEN, KRISTIAN, „Founder cult and Maussolleion“, in: JACOB ISAGER (Hrsg.), *Hekatomnid Caria and the Ionian Renaissance. Actes of the international symposium at the Department of Greek and Roman Studies, Odense University, 28.-29. November, 1991*, Odense 1994, 73–83.
- JEPPESEN, KRISTIAN/HØJLUND, FLEMMING/AARIS-SØRENSEN, KIM, *The Maussolleion at Halikarnassos 1. The sacrificial deposit*, Copenhagen 1981.
- JOHNSTON, SARAH I., *Restless Dead. Encounters between the living and the dead in ancient Greece*, London 1999.
- KIERDORF, WILHELM, „Perideipnon“, in: DNP 9 (2000) 566.
- KISTLER, ERICH, *Die ‚Opferrinne-Zeremonie‘. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*, Stuttgart 1998.
- KLEEMANN, ILSE, *Der Satrapen-Sarkophag aus Sidon*, IF 20, Berlin 1958
- KOSTER, SERVERIN (Hrsg.), *Peter Steinmetz: Kleine Schriften, aus Anlass seines 75. Geburtstages*, Stuttgart 2000.
- KOTSIDU, HARITINI, *TIMH KAI ΔΟΞΑ. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin 2000.
- KOTTARIDI, ANGELIKI, *A tour through the museum of the royal tombs of Aigai*, Athen 2011.
- KURTZ, DONNA C./BOARDMAN, JOHN, *Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen*, Mainz 1985.
- LISSARRAGUE, FRANÇOIS/SCHMITT PANTEL, PAULINE, „Le banquet dans le contexte funéraire“, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* 2 (2004) 247–250.
- LUKINOVICH, ALESSANDRA M., „The Play of Reflections between Literary Form and Symptotic Theme in the *Deipnosophistae* of Athenaeus“, in: MURRAY, OSWYN (Hrsg.), *Symptotica. A symposium on the symposium*, Oxford 1990, 263–271.
- VON MANGOLDT, BIANCA, *Griechische Heroenkultstätten in klassischer und hellenistischer Zeit. Untersuchungen zu ihrer äußeren Gestaltung, Ausstattung und Funktion*, Tübingen – Berlin 2013.
- MASSON, OLIVIER, „Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique“, in: BCH 93, 1969, 679 – 700.
- MARKSTEINER, THOMAS, *Trysa. Eine zentrallykische Niederlassung im Wandel der Zeit: siedlungs-, architektur- und kunsthistorische Studien zur Kulturlandschaft Lykien*, Wien 2002.
- MARZOLFF, PETER, „Ein Stück Kleinasien in Europa?“, in: FRITZ BLAKOLMER u. a. (Hrsg.), *Fremde Zeiten. Festschrift für Jürgen Borchhardt*, Wien 1996, 105–123.
- MEGALOUDI, FRAGKISKA/PAPADOPOULOS, STRATIS/SGOUROU, MARIANA, „Plant offerings from the classical necropolis of Limenas, Thasos, northern Greece“, in: *Antiquity* 81 (2007) 933–943.
- MEYER, ELIZABETH A., „Epitaphs and citizenship in Classical Athens“, JHS 113, 1993, 99–122.
- MEYER, MARION, *Die griechischen Urkundenreliefs*, 13. Beiheft MDAL.A, Berlin 1989.
- MÜLLER, SABINE, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation*, Berlin 2009.

- NAIDEN, FRED S., „Blessèd are the parasites“, in: CHRISTOPHER A. FARAONE/FRED S. NAIDEN (Hrsg.), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*, Cambridge 2012.
- NEUMANN, GERHARD, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin 1965.
- NEUMANN, GÜNTER, „Die lykischen Inschriften“, in: JÜRGEN BORCHHARDT/GÜNTER NEUMANN/KLAUS SCHULZ, „Das Grabmal des Sohnes des Ta aus Hoiran in Zentrallykien“, *JÖAI* 55, 1984, Beiblatt, 90–98.
- „Zu den Beischriften auf der Nordseite des Grabhauses (TL 32)“, in: JÜRGEN BORCHHARDT/GÜNTER NEUMANN, „Dynastische Grabanlagen in Kadyanda“, *AA* 1968, 196–198.
- NIESWANDT, HEINZ-HELGE, *Ikonographische und ikonologische Untersuchungen zur Herrschaftsrepräsentation xanthischer Dynastengräber*, Münster 2011.
- NIJBOER, ALBERT J., „Banquet, Marzeah, Symposium and Symposium during the Iron Age: Disparity and Mimicry“, in: FRANCO DE ANGELIS (Hrsg.), *Regionalism and Globalism in Antiquity*, Colloquia Antiqua 7, Leuven – Paris – Walpole 2013, 95–127.
- NOLLÉ, MARGRET, *Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion*, Berlin 1992.
- NORDMEYER, AGNES, „Das Motiv des Banketts als Ausdruck von Jenseitsvorstellung und sozialer Repräsentation in der Grabkultur des östlichen Mittelmeerraumes“, in: GERHARD THÜR (Hrsg.), *Grabrituale und Jenseitsvorstellungen. Tagungsakten zum Symposium des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 21.-22. März 2011, in Druck.
- OAKLEY, JOHN H., *Picturing the death in classical Athens. The evidence of the white lekythoi*, Cambridge 2004.
- OBERLEITNER, WOLFGANG, *Das Heroon von Trysa. Ein lykisches Fürstengrab des 4. Jhs. v. Chr.*, Mainz 1994.
- PALAGIA, OLGA, „Hellenistic Art“, in: ROBIN J. LANE FOX (Hrsg.), *Brill's companion to ancient Macedon: studies in the archaeology and history of Macedon, 650 BC-300 AD*, Leiden/Boston 2011, 477–493.
- PARKER, ROBERT, *Athenian religion. A History*, Oxford 1996.
- PEDERSEN, POUL, *The Maussolleion at Halikarnassos 3, 1. The Maussolleion terrace and accessory structures*, Aarhus 1991.
- PEKRIDOU-GORECKI, ANASTASIA, *Das Alketas-Grab in Termessos*, 23. IM.B, Tübingen 1986.
- „Ikonographische Analysen mit hermeneutischen Anmerkungen“, in: JÜRGEN BORCHHARDT/ANASTASIA PEKRIDOU-GORECKI (Hrsg.), *Limyra. Studien zu Kunst und Epigraphik in den Nekropolen der Antike*, Wien 2012, 47–71.
- PFISTER, FRIEDRICH, „Perideipnon“, in: *PRE* 19, 1 (1937) 720–724.
- PFROMMER, MICHAEL, *Alexandria. Im Schatten der Pyramiden*, Mainz 1999.
- PRASCHNIKER, CAMILLO/THEUER, MAX, *Das Mausoleum von Belevi*, Forschungen in Ephesos 6, Wien 1979.
- PREUSSER, FRANK/VON GRAEVE, VOLKMAR/WOLTERS, CHRISTOF, „Malerei auf griechischen Grabstelen“, *Maltechnik – Restauro* 1, 1981, 11–34.
- RETIEF, FRANÇOIS/CILLIERS, LOUISE, „Burial costumes, the afterlife and the pollution of death in Ancient Greece“, in: *Acta Theologica, Supplementum* 7 (2006) 44–61.
- RHOMIOPOULOU, KATERINA/SCHMIDT-DOUNAS, BARBARA, *Das Palmettengrab in Lefkadia*, Mainz 2010.
- ROHDE, ERWIN, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Nachdruck 1991.
- RUGGENDORFER, PETER, *Das Mausoleum von Belevi. Archäologische Untersuchungen zu Chronologie, Ausstattung und Stiftung*, Forschungen in Ephesos 6, 2 (in Druck).
- SANDERS, DONALD H. (Hrsg.), *Nemrud Dağı. The Hierothesion of Antiochos I of Commagene. Results of the American Excavations directed by Theresia Goell*, Winona Lake 1996.
- SAUERWEIN, INGO, *Die leges sumptuariae als römische Maßnahme gegen den Sittenverfall*, Hamburg 1970.
- SCAFURO, ADELE C., „Witnessing and false witnessing“, in: ALAN L. BOEGEHOLD/ADELE C. SCAFURO (Hrsg.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, London 1994, 156–198.
- SCHILD-XENIDOU, VALIA, *Corpus der boiotischen Grab- und Weihreliefs des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.*, 20. Beiheft MDAL.A, Mainz 2008.
- SCHMALTZ, BERNHARD, *Griechische Grabreliefs*. Erträge der Forschung 192, Darmstadt 1983.
- SCHOLL, ANDREAS, „Das ‚Charonrelief‘ im Kerameikos“, in: *MDAI.A* 108 (1993) 353–373.
- *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr.*, 17. Beiheft MDAL.A, Berlin 1996.
- SEIDL, INGOMAR, *Das Totenmahlrelief*, Wien: unpubl. Diss. 1940.

- SEIFERT, MARTINA, „EPI XENIA. Zu Tisch! Überlegungen zu Weihreliefs in Athen aus Klassischer Zeit“, in: *Hephaistos* 25 (2007) 257–273.
- SEYER, MARTIN, „Ein Pfeilergrab mit Totenmahl-Darstellung in Limyra“, *JÖAI* 72, 2003, 214–215.
- SOKOŁOWSKI, FRANCISZEK, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- STAHL, MICHAEL, *Gesellschaft und Staat bei den Griechen. Klassische Zeit*, Paderborn 2003.
- STEIN-HÖLKESKAMP, ELKE, *Adelskultur und Polisherrschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989.
- STENGEL, PAUL, *Opferbräuche der Griechen*, Berlin 1910.
- VAN STRATEN, FOLKERT T., *Hiera Kala. Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece*, Leiden/New York 1995.
- TATAKI, ARGYRO B., *Ancient Beroea. Prosopography and society*, Paris 1988.
- THÖNGES-STRINGARIS, RHEA N., „Das griechische Totenmahl“, in: *MDAI.A* 80 (1965) 1–99.
- TRAPICHLER, MARIA, „Die hellenistische Keramik vom Maussolleion in Belevi“, in: MARION MEYER/VERENA GASSNER (Hrsg.), *Standortbestimmung. Akten des 12. Österreichischen Archäologentages vom 28. 2. – 1. 3. 2008 in Wien*, Wien 2010, 65–76
- VERNANT, JEAN-PIERRE/VIDAL-NAQUET, PIERRE, *Tragedy and myth in ancient Greece*, Brighton 1981.
- VLACHOGIANNI, ELENA, „Reliefs mit Totenmahldarstellungen in den Museen von Chaironeia und Theben“, in: *MDAI.A* 116 (2001) 135–157.
- VLACHOU, VICKY, „Death and Burial in the Greek world“, in: *Thesaurus Cultus et Ritum Antiquorum* 8 (2012) 361–384.
- VÖSSING, KONRAD, *Mensa regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, München/Leipzig 2004.
- WAGNER, JÖRG, „Die Könige von Kommagene und ihr Herrscherkult“, in: DERS. (Hrsg.), *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz 2012, 46–58.
- WULFMEIER, JOHANNES-CHRISTOPH, *Griechische Doppelreliefs*, Münster 2005.
- ZAHLE, JAN, „Lykische Felsgräber mit Reliefs aus dem 4. Jh. v. Chr. Neue und alte Funde“, *JdI* 94, 1979, 245–346.
- ZIEHEN, JULIUS, „Panspermien“, in: *PRE* 18, 3 (1949) 680–681.

Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit

Am Beispiel von Ephesos

Norbert Zimmermann

Abstract

The City of Ephesus offers a rich archaeological documentation of architectural installations used for community meals of both private and official character. Especially the recent research, undertaken in Terrace House 2 and in the Prytaneion, shows a broad variability of archaeological situations and architectural settings for such meals. This article aims to survey the manifold possibilities to create spaces and functional units of spaces for eating and drinking together within a habitation insula, into which the festival room and the ceremony hall of a priest of Dionysos (and subsequently probably of his association) was secondarily integrated. Beside the architectural settings, the décor of wall paintings, mosaics or marble revetments as well as graffiti on the walls give deeper insights to understand the dynamic of the use of the spaces. The spectrum of rooms for private and cultic meals is enriched by at least one view on an official cult monument, the Prytaneion and its hall of Hestia with the installation of the feeding of deserved citizens, official guests of the town or the Prytans themselves.

1. Einleitung

Christliche Feerräume und eine christliche Architektur sind, von ganz wenigen Ausnahmen wie etwa der Hauskirche in Dura Europos abgesehen, in den archäologischen Quellen erst mit den konstantinischen Bauten ab dem 4. Jh. greifbar¹. Die dann zahlreich überlieferten Kirchengebäude folgen architektonisch zunächst dem Bautyp der Basilika und sind in ihrer Einrichtung nicht speziell für Mähler entworfen. Ihr kultisches Zentrum wird die Altarmensa im Presbyterium, die auf das Opfer des Priesters und nicht auf ein gemeinsames Mahl ausgelegt ist, und auch das Kirchenschiff hat kein Mobiliar, das ein gemeinschaftliches Speisen berücksichtigt. Offensichtlich hatten Konstantins Architekten, die bei der Planung und Ausführung der ersten Kirchen federführend beteiligt gewesen sein werden², anderes im Sinn als Banketträume, und selbst so praktische umlaufende Bänke zum Sitzen beim Gottesdienst wie es sie etwa in Synagogen gab sucht

¹ HUGO BRANDENBURG, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, 11–15; SIBLE DE BLAAUW, „Kultgebäude“, in: *RAC* 22 (2008) 227–393, hier 261–304.

² FEDERICO GUIDOBALDI, „Sull’originalità dell’architettura di età costantiniana“.

man vergebens³. Die Christen hatten vor dem 4. Jh. keine eigene Sakralarchitektur für ihre Liturgie, man versammelte sich in Privathäusern oder Häusern, die privaten Wohnhäusern glichen und keine Spuren christlicher Nutzung bewahrt haben. Das Fehlen einer spezifischen Architektur für die Liturgie in den ersten Jahrhunderten lenkt den Blick auf alle archäologischen Befunde von Räumen, die in der römischen Welt für das Abhalten vom Mahl allgemein und für Gemeinschaftsmähler speziell genutzt wurden, denn in solchen, dann sporadisch für das christliche Mahl bereiteten Räumen wird man auch die im Rahmen der „Sacred Meal“-Thematik interessierenden Handlungen verorten. Der Beitrag zu „Archäologie und Gemeinschaftsmähler (*domus, insulae, triclinium, templum*)“⁴ soll daher generell den materiellen Zeugnissen, also Architektur und Ausstattung von Räumen des Mahlhaltens, gewidmet sein und die Zeugnisse für Mähler im städtischen Raum in den verschiedensten Formen aufzeigen. Exemplarisch sei dafür das kaiserzeitliche Ephesos gewählt. Die *Metropolis Asiae* verfügte nicht nur früh über eine christliche Gemeinde, sondern bietet mit einer Gruppe sehr gut erforschter Monumente mit direktem Bezug zum Abhalten von Mählern einen tiefen Einblick in komplexe archäologische Situationen⁵. Ihrer Betrachtung seien einige kurze, allgemeine Bemerkungen zur Erforschung des römischen Mahls vorangestellt.

Seit den Arbeiten von Marquard⁶ und Friedländer⁷ ist bewusst, dass das Mahl über die Sättigung hinaus eines der wichtigsten sozialen Ereignisse im Leben der Römer war⁸. Essen kann man alleine, ein Mahl aber hält man *per se* in Gemeinschaft. In den letzten Jahrzehnten wurde die kulturgeschichtliche Stellung des Mahls in der griechisch-römischen Welt sowohl von althistorischer Seite⁹ als auch aus archäologischer Perspektive¹⁰ intensiv erforscht. Neben dem Genuss beim gemeinsamen Speisen und Trinken bildeten Selbstversicherung und Selbstverortung in der Oberschicht zentrale Aspekte des Mahls. Im ritualisierten *convivium*¹¹ hatte es seinen festen Platz im städtischen Leben, und der einladende Patron nutzte sein Privathaus als Bühne für die Inszenierung seiner gesellschaftlichen Stellung. Beim feierlichen Mahl ist das Liegen normativ und geradezu ein Charakteristikum der *romanitas*. Diese aus dem Orient und Griechenland übernommene Sitte wurde noch im 9. Jh. von den sich selbst als *romaioi* definierenden Byzantinern am Hof in Konstantinopel praktiziert¹². Gesessen wurde nur bei minderer Qualität der

³ DAN ÜRMAN/PAUL VIRGIL M. FLESHER, (eds.), *Ancient synagogues: historical analysis and archaeological discovery*; DE BLAAUW, „Kultgebäude“, 254–255.

⁴ So der ursprünglich angefragte, im Rahmen eines Aufsatzes zu weit gefassten Aufgabenbereiches.

⁵ Zahlreiche weitere Beispiele solcher archäologischer Situationen sind diskutiert im Beitrag von BERNHARD DOMAGALSKI, „Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen“, in diesem Band.

⁶ JOACHIM MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer*.

⁷ LUDWIG FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, II, 285–315.

⁸ KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Convivial spaces: dining and entertainment in the Roman villa“, 66.

⁹ Vgl. etwa WILLIAM J. SLATER, (ed.), *Dining in a classical context*; JOHN F. DONAHUE, *The Roman Community at Table During the Principate*; ELKE STEIN-HÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl: eine Kulturgeschichte*; KONRAD VÖSSING (ed.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaft*.

¹⁰ Vgl. zusammenfassend KATHERINE M. D. DUNBABIN, *The Roman Banquet*; NORBERT ZIMMERMANN, „Mahl VI (Räume und Bilder)“.

¹¹ Die Bezeichnung als *convivium* wird von Cicero ausdrücklich gelobt, da er über das Essen und Trinken hinaus den Sinn der Mahlgemeinschaft als Zusammenleben ausdrückt (Cic. Cato 45).

¹² So berichtete Luitprand von Cremona irritiert: Luitprand. *Antapodosis*, 6,8 (MG Script. rer. Germ. 41,156).

Speisen, bei eiligem Essen und eventuell beim *epulum*, also der öffentlichen Speisung, je nach Ort der Ausgabe und Art der gebotenen Speisen. Handelte es sich jedoch um festliches gemeinsames Essen, dann lag man zu Tisch. Im gesamten römischen Raum ist die beliebteste Form der Anordnung der Liegebänke das Triklinium, das aus drei u-förmig zusammengestellten Klinen für je drei Gelagerte Platz bot, die idealen neun Teilnehmer¹³.

Ein erst vor kurzem wieder neu aufgebrachter Aspekt ist die Zusammenführung von Textquellen und archäologischen Befunden für in der Bibel geschilderte Ereignisse und die Frage, wie etwa die Häuser und Räume aussahen, in denen die neutestamentlichen und frühen christlichen Erzählungen z.B. mit Mahlhandlungen spielten¹⁴. Im Folgenden sei ein ähnlicher Weg gewählt. Statt aber eines weiteren Blicks über einzelne verstreute Beispiele seien neue Befunde aus einer einzigen Stadt vorgestellt, nämlich aus Ephesos, die einen unmittelbaren Einblick in ein ganzes Spektrum von konkreten und ganz unterschiedlichen Mahlsituationen in einer kaiserzeitlichen Stadt gewähren.

2. Das Hanghaus 2 in Ephesos

Als ideales Studienobjekt erweist sich das Hanghaus 2 (Abb. 1), eine über 4000 m² große Wohninsula im Stadtzentrum von Ephesos, in unmittelbarer Nähe zur Celsus-Bibliothek gelegen. Mit der nördlichen Schmalseite stößt es an den alten, diagonal zum orthogonalen Straßenraster verlaufenden und daher schon in der Antike als *embolos* bezeichneten Prozessionsweg, der oberen Staatsmarkt und untere Agora verband¹⁵. Die Insula liegt am steilen Abhang des Bülbüldağ, eines der beiden Stadtberge, die steilen Stiegegassen 1 und 3 säumen ihre Flanken, und auf rund 80 m Länge steigt das Terrain um 27 m nach Süden an. Die Fläche war auf drei Terrassen mit ursprünglich sechs, später sieben Peristylhäusern mit Grundflächen zwischen 400–600 m² in bis zu drei Stockwerken bebaut. Die Hanglage ermöglichte Wasserzuleitung und damit Latrinen, Küchen, Brunnen, Bäder und vor allem Banketräume auch in den Obergeschossen. Das Hanghaus 2 wurde von österreichischen Archäologen zwischen 1963 und 1982 ausgegraben und wird bis zuletzt erforscht und publiziert¹⁶. Durch seine reiche Ausstattung mit Mosaik, Wandmalereien und *Opus sectile*, die gute Erhaltung und die umfassende Erforschung handelt es sich um den wichtigsten Wohnkomplex der römischen Kaiserzeit im östlichen Mittelmeerraum.

¹³ Varro ling. 9, 9. Der Gastgeber saß innen auf der linken Kline (*imus lectus*), der Ehrengast direkt neben ihm als dritter auf der mittleren Kline (*medius lectus*); vgl. JOHN R. CLARKE, *Art in the Lives of Ordinary Romans. Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.–A.D. 315*. Im Verlauf der Kaiserzeit löst das aus Liegepolstern im Freien sich entwickelnde Stibadium, wegen seiner Form auch Sigma-Bank genannt, das Triklinium ab, vgl. KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“. Liegeordnung und Kommunikationsrichtung ändern sich damit, denn der Ehrenplatz lag entweder im Zentrum oder in *cornu dextro* der nun acht eng liegenden Mahlteilnehmer, vgl. JOSEF ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“; KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Ut graeco more biberetur: Greeks and Romans on the banqueting couch“.

¹⁴ Vgl. etwa die einzelnen Beiträge in DAVID L. BALCH/ANNETTE WEISSENRIEDER (eds.), *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament*.

¹⁵ Wegen der hier gefundenen Inschriften mit Namenslisten wird der Embolos heute auch als Kurenenstrasse bezeichnet.

¹⁶ Zur Ausgrabungsgeschichte s. SABINE LADSTÄTTER, „Die Chronologie des Hanghauses 2“. Noch vor Abschluss der Ausgrabung der nördlichsten WE 6 und 7 und der Vorlage der detaillierten Grabungsergebnisse waren die Wandmalereien und Mosaiken mit Datierungen publiziert worden, die sich mittlerweile als deutlich zu spät erweisen lassen, vgl. VOLKER MICHAEL STROCKA, *Die Wandmalerei der Hanghäuser in Ephesos*, und WERNER JOBST, *Römische Mosaiken aus Ephesos 1. Die Hanghäuser des Embolos*, s. die folgende Anm.

Aus dem exzeptionellen Befund ließ sich eine detaillierte Baugeschichte über rund 250 Jahre mit dynamischen Entwicklungen der Nutzung nachvollziehen, die oft genaue Motivationen für neue Bauphasen erkennen lässt, etwa Zerstörungen von außen wie z.B. Erdbeben, oder intendierte Umbauten wie Erweiterungen um benachbarte Räume oder neue Ausstattungen von Böden und Wänden als Modernisierung des Dekors. Errichtet wurde die Insula am Ende des 1. Jh. v./Anfang des 1. Jhs. n. Chr. (Bauphase I), zu markanten Umbauphasen kam es in hadrianischer Zeit (Bauphase II) und um die Mitte des 2. Jhs. (Bauphase III), eine flächendeckende Neuausstattung wurde im 2. Viertel des 3. Jhs. durch Erdbeben ausgelöst (Bauphase IV), bevor eine Erdbebenserie in gallienischer Zeit (um 268 n. Chr.) die vollständige und endgültige Zerstörung brachte¹⁷. Die von den Ausgräbern als Wohneinheiten (WE) 1–7 bezeichneten einzelnen Peristylhäuser lassen sich in ihrer je unterschiedlichen aber miteinander verzahnten Baugeschichte differenzieren. Dabei sind aus Grundrisstyp, Architektur und Ausstattung nicht nur die beabsichtigte Funktion einzelner Räume und ganzer Raumkontexte bestimmbar, sondern durch Funde, Nutzungsspuren und insbesondere die zahlreichen Graffiti an den Wänden auch Angaben zur Sozialgeschichte, zu den Besitzern, ihren Lebensumständen und vor allem zur tatsächlich dann erfolgten Nutzung einzelner Räume nachvollziehbar¹⁸. Aus dieser komplexen Quellenlage seien im Folgenden exemplarisch die verschiedenen dokumentierten Möglichkeiten für Mähler aus Raumgrundrissen, Installationen, Einrichtungen, der künstlerischen Ausstattung und weiteren archäologischen Spuren zusammengetragen.

2.1. Das Triklinium der WE 2¹⁹

Den Musterbefund eines klassischen Trikliniums stellt der Raum SR 24 der WE 2 dar, eines zweigeschossigen Wohnhauses mit zwei Peristylhöfen mit je vierseitigen Umgängen (Abb. 2). Der mit 6,5 × 5 m größte Raum der WE öffnet sich mit einer breiten Türe direkt auf die tiefere Nordhalle des großen Peristyls. Schon sein Mosaikboden zeigt durch das t-förmige Musterfeld bzw. den u-förmig umschließenden Bereich eindeutig die Disposi-

¹⁷ Das Hanghaus 2 war in seiner Chronologie von seinem Ausgräber H. Vettters derjenigen der benachbarten, als Hanghaus 1 bezeichneten Insula angeglichen und mit seinen wichtigsten Ausstattungsphasen von Mosaiken und Wandmalereien zunächst vorwiegend dem Zeitraum zwischen Ende des 4. – Mitte des 5. Jhs. bei einer endgültigen Zerstörung im frühen 7. Jh. eingeordnet worden. Jedoch hat es im Hanghaus 2 nie spätantike Bauphasen gegeben, und die Zerstörung konnte jüngst ohne Zweifel aus dem Studium aller Fundgattungen in der Erdbebenserie zu gallienischer Zeit festgemacht werden, vgl. dazu die einzelnen Beiträge in FRIEDRICH KRINZINGER (ed.), *Das Hanghaus 2 von Ephesos. Studien zu Chronologie und Baugeschichte*.

¹⁸ Im Publikationskonzept von Hanghaus 2 ist für jedes einzelne Peristylhaus WE 1–7 ein eigener Band vorgesehen, der die archäologische Vorlage und Deutung des Baubefundes, der gesamten Ausstattungen und aller Funde vorsieht. Bislang sind die WE 1, 2, 4 und 6 publiziert, die WE 3, 5 und 7 befinden sich in Vorbereitung zum Druck; vgl. FRIEDRICH KRINZINGER (ed.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheiten 1 und 2: Baubefund, Ausstattung, Funde*; HILKE THÜR (ed.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheit 4. Baubefund, Ausstattung, Funde*; HILKE THÜR/ELISABETH RATHMAYR (eds.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheit 6. Baubefund, Ausstattung, Funde* (i. Dr.). Für eine Zusammenfassung der Forschungs- und Baugeschichte von Hanghaus 2 sowie aller seiner Malereien vgl. NORBERT ZIMMERMANN/SABINE LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos von hellenistischer bis in byzantinische Zeit*, 42–138; für die Mosaik im Überblick jetzt VERONIKA SCHEIBELREITER-GAIL, *Die Mosaiken Westkleinasiens. Tessellate des 2. Jhs. v. Chr. bis Anfang des 7. Jhs. n. Chr.*, 224–246.

¹⁹ Vgl. die vollständige Dokumentation in KRINZINGER, *Die Wohneinheiten 1 und 2*.

tion als Triklinium (Abb. 3)²⁰. Außer den drei großzügigen Klinenplätzen bezeugt auch eine aufgemauerte und mit Marmor verkleidete Anrichte im Süd-West-Eck die Funktion als Speiseraum. Neben Speisen und Prunkgeschirr konnten hier auch heiße Gefäße wie tragbare Öfen zum bereiten von Speisen oder Erhitzen von Wein und Wasser aufgestellt werden²¹. In den Wandflächen seitlich des Eingangs liegen zwei Brunnennischen mit Fließwasser, deren kleine apsidiale Konchen Glasmosaike mit Bildern von lagernen Quellnympfen aufnehmen. Alle Wände waren bis zur Oberzone mit wertvollem Marmor verkleidet. Diese sehr reiche Ausstattung des Trikliniums ist Teil eines neuen Gesamtkonzeptes, bei dem alle Haupträume der WE 2 mit echtem Marmor, Stuck oder Marmor imitierender Malerei ausgestattet wurden, so der gesamte Peristyl-Umgang und alle an ihn angelagerten Räume. Dem aufwändigen Schmuck der Brunnennischen entspricht die genau axial am S-Umgang gegenüber angelagerte Exedra (Abb. 2: GEW D), die mit teuerstem Marmor an den Wänden und einem Glasmosaik im Bogen darüber beide Dekorformen aufnimmt. Die flächendeckende Verwendung von Marmor, die gleichzeitig im gesamten Hanghaus 2 als teures Gestaltungselement der Wände modern wird, führte in Phase IV zu einem weitgehenden Verzicht auf Wandbilder, die bislang in der Hauptzone der Wände in Emblemfeldern mit Einzelfiguren oder komplexeren Darstellungen angebracht waren und so ikonographische Akzente der Ausstattung setzen konnten²². Bei der neuen Mode der Marmorverkleidungen enthielt der Wert des Materials an sich bereits die semantische Aussage. Datierung und Auftraggeber dieser Ausstattung sind gut bekannt, es handelt sich um die letzte und hier sehr reiche Reparaturphase IV nach der Erdbebenzerstörung um 220–225 n. Chr., deren Patron zwar nicht mit Namen, aber in den Elfenbeinporträts von sich und seiner Familie sowie durch einen Abdruck seines Siegelrings bekannt ist²³. Kurz nachdem das Haus fertig ausgestattet war, wurde ein Teil des S-Umgangs des kleinen Peristyls geopfert, um dort nachträglich eine Küche mit zwei Kochstellen einzubauen, die sich auf den West-Umgang des großen Peristyls öffnete, so dass die Speisen direkt ins Triklinium gebracht werden konnten (Abb. 2: SR 27a). Auch eine Latrine mit drei Sitzplätzen gehörte zu den luxuriösen Serviceeinrichtungen in der Nähe (Abb. 2: SR 29). Der Rest einer Wandmalerei in der Latrine aus hadrianischer Zeit belegt die gleiche Disposition der Räume, denn dort erscheinen noch zwei Karikaturen eines Philosophen, der jeweils eine Sonnenuhr anredet und dabei derb-witzig zur Eile mahnt, einmal mit direktem Bezug auf die nebenan stattfindenden *convivia*, von denen nur drei der neun Teilnehmer hier Platz fänden²⁴.

²⁰ Für ein Triklinium mit vergleichbarer Disposition s. den Beitrag von DOMAGALSKI, „Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen“ Abb. 2 (Mosaikboden eines Trikliniums in einem Atrium-Haus in Antiochia).

²¹ Solche Anrichten finden sich noch in zwei weiteren Räumen im Hanghaus 2, s. etwa Abb. 4. Es handelt sich dabei nicht um regelmäßig belegtes Inventar, vgl. dazu ELISABETH RATHMAYR, in: KRINZINGER, *Die Wohnheiten 1 und 2*, 690 mit Anm. 47.

²² Vgl. NORBERT ZIMMERMANN, „Ausstattung von Haupt- und Nebenräumen. Zur Datierung der Wandmalereien des Hanghauses 2 in Ephesos“, 116 f.

²³ Zu den Elfenbeinporträts vgl. EVA CRISTOF, in: KRINZINGER, *Die Wohnheiten 1 und 2*, 660; für den Siegelabdruck mit einer Darstellung von Isis-Fortuna vgl. NORBERT ZIMMERMANN, „Ein Gemmenabdruck im Hanghaus 2 in Ephesos“.

²⁴ Eine der Inschriften lautet „drei aus neun“ und spielt wohl direkt auf die drei Sitzplätze der Latrine und die neun Teilnehmer des Mahls an, von denen also sechs auf einen frei werdenden Sitzplatz warten müssen, vgl. STROCKA, *Die Wandmalerei der Hanghäuser*, 88 f.

In diesem Fall kann das Triklinium nicht nur als luxuriös ausgestatteter Raum für Gastmähler und Gelage identifiziert, sondern zugleich als Teil eines ausgefeilten Konzeptes eines ganzen Raumentsembles erschlossen werden, das in Funktion und Ausstattung aufeinander abgestimmt war.

2.2. Das sog. Theaterzimmer der WE 1

Während der Patron der WE 2 in Phase IV so reich war, dass er Teile der WE 1 seinem Haus einverleiben konnte (Abb. 2: SR 8, SR 14, SR 15, SR 18), musste der Besitzer von WE 1 diese Räume abgeben und durch den Einbau kleiner neuer Räume im Nord-Umgang seines Peristyls (Abb. 2: SR 10a, SR 10b) Ersatz schaffen. Auch konnte er sich keinen Marmor leisten, als einziger Hausherr im Hanghaus 2 verzichtete er nun auf teure Verkleidung der Oberflächen. Stattdessen wählte er – ein letztes Mal im Hanghaus 2 – inhaltlich aufeinander abgestimmte Wandmalereien, um sein Haus und insbesondere sein Triklinium einzigartig auszustatten. Im mit rund 7 x 5 m größten ihm verbliebenen Raum SR 6 (Abb. 4) wurde eine rotgrundige Malerei guter Qualität angelegt, die in der Hauptzone abwechselnd kleine Theaterbildchen mit berühmten Szenen aus Komödien des Menander und Tragödien des Euripides zeigte²⁵, während sich die Felder dazwischen fensterartig zu Ausblicken in eine Landschaft öffneten, in der abwechselnd fast nackte, idealisierte schöne Diener und Dienerinnen in Lebensgröße erschienen. Diese Diener boten den eintretenden Gästen fortwährend außer ihren schönen Körpern auch Getränke, Speisen, Blüten sowie Schmuck als Willkommensgruß dar²⁶. Eine an der N-Wand nahe der Nord-West-Ecke angebaute Anrichte diente wiederum zum Abstellen der Speisen. Die hier im Bildschmuck durch die entblößten Dienerfiguren angedeutete erotische Komponente findet ihre Ergänzung in zwei Bildfeldern, die im Sichtfeld der Kline des Patrons, direkt neben der Anrichte an der N-Wand, mit Blick nach Süden in den beiden Cubicula A und B jeweils an der Südwand lagen (Abb. 2: GEW A, GEW B). Zum einen handelt es sich in GEW A um einen lagernden Dionysos, der seine Blöße in gleicher Weise wie die Diener und Dienerinnen im Raum SR 6 darbietet, zum anderen in GEW B um eine Aphrodite im Typus der Anadyomene, die nackt dem Wasser entsteigt und sich die Haare auswringt²⁷. Die nur indirekt beleuchteten Cubicula A und B am Triklinium SR 6 mögen während der Gelage bei Bedarf für weitere, regelmäßig mit Mählern assoziierten Vergnügen gedient haben, zu denen mit Dionysos und Aphrodite kaum zufällig der Gott des Rausches und die Göttin der Liebe in ihren Reizen lockten.

Zwar wäre der SR 6 wegen seiner Größe ohnehin als das Triklinium der WE 1 angesprochen worden, ohne die Überlieferung der ungewöhnlichen Malereien wäre allerdings nicht erkennbar, wie sorgfältig wiederum die Disposition dieser Raumgruppe in Archi-

²⁵ Es sind vier Theaterszenen entzifferbar, die wohl berühmte Aufzüge, vielleicht im Sinne geflügelter Worte, aus Komödien des Menander (Sikyonioi und Perikeiromene) und Tragödien des Euripides (Iphigenia und Orestes) ins Bild setzen, vgl. STROCKA, *Die Wandmalerei der Hanghäuser*, 53–56; NORBERT ZIMMERMANN, „Die Wandmalerei der Wohneinheit 1“, 110. Wegen der fragmentarischen Überlieferung lässt sich ein aufeinander abgestimmtes Bildprogramm, das hier angelegt gewesen sein mag, nicht mehr erschließen. Für das einzige Mythenbild in der Oberzone, wohl die Verwundung Philoktets auf Chryse bzw. Lemnos, und seine Deutung im Kontext mit den Theaterszenen gilt dasselbe, vgl. ZIMMERMANN, „Die Wandmalerei der Wohneinheit 1“, 111–114.

²⁶ Vgl. ZIMMERMANN, „Die Wandmalerei der Wohneinheit 1“, 110.

²⁷ Vgl. ZIMMERMANN, „Die Wandmalerei der Wohneinheit 1“, 114 f.

tektur und Ausstattung aufeinander abgestimmt war. Die Phantasie der Mahlteilnehmer wurde gleichermaßen durch gebildete Theaterzitate wie durch die schönen Körper von Göttern und Dienern angeregt.

2.3. Bankette im Hof der WE 4 und in ihren Obergeschossen

Ein drittes Beispiel mit weiteren Räumen für das Abhalten von Mählern bietet der Hof 21 der WE 4, des östlichen Hauses der mittleren Wohnterrasse, und seine im Süden angelagerten Klinenräume (Abb. 1, Abb. 5)²⁸. Die WE 4 war bereits in Bauphase II stark verkleinert worden, da sich die WE 6 mit der Anlage des mächtigen Marmorsaals 31 nach Süden vergrößerte (dazu unten in „2.4. Der „Marmorsaal“ der WE 6“)²⁹. Als in der folgenden Bauphase III in der WE 6 zusätzlich der wuchtige Apsidensaal 8 entstand, verlor die WE 4 nicht nur die Nordräume, sondern man gab auch das vormalige Peristyl mit allseitigem Umgang auf und ersetzte es durch den kleineren, 6,20 × 5,60 m großen Pfeilerhof 21 (Abb. 5)³⁰. Anstelle des Hofumgangs öffneten sich nun die neuen kleinen Klinenräume 14b und 14c unter Bögen auf den durch ein biapsidales Brunnenbecken mit wasserspeienden Skulpturen ausgezeichneten Hof. Raum 14b hat seine Malerei der Phase III bewahrt³¹, und diese nimmt direkt Bezug auf die Nutzung des Raumes. An der Südwand stehen in weißen Feldern thematische Embleme: in der Mitte ein Klinenmahl mit mehreren Personen hinter einem Tisch, so wie es hier auf einer einzigen Kline im Raum 14b Platz gehabt hätte, rechts und links davon kleine Kinderatleten, die als Gladiator (*secutor*) und Akrobat die Gäste mit ihren Darbietungen erfreuen. An den Seitenwänden traten wieder Dienerfiguren herbei, diesmal bekleidet und einen Fisch auf einem Teller und Getränke anbietend. Der benachbarte Raum 14c hat zwar keine Malereien dieser Phase mehr, aber er kann wegen der gleichen Größe und Lage als identischer Klinenraum mit Bogenöffnung auf den Hof gedeutet werden.

Die Gastmähler waren nicht auf die kleinen Südräume beschränkt. Der gesamte Hof wurde in der Bauphase III mit einer anspruchsvollen Gartenmalerei geschmückt, die die verlorene Fläche durch die Illusion eines Ausblicks in die freie, mit Fruchtbäumen bestückte und mit Vögeln belebte Natur zu kompensieren versuchte³². Zugleich wurde im Hof durch die Angabe eines waagerechten Architekturfrieses über der Hauptzone der Gartenmalerei der Eindruck erzeugt, man befinde sich in einem Innenraum, etwa einem Gartenpavillon, umgeben von echten und gemalten Marmorstatuen³³, mit dem Blick hinaus in die freie Natur, die zugleich in Gestalt von Zweigen und Ästen von außen in den Innenbereich des Pavillons hineinwachse. Bei dieser spielerischen Verkehrung der Realität

²⁸ Vgl. die vollständige Vorlage der WE 4 bei HILKE THÜR, *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohninheit 4*.

²⁹ THÜR, *Die Wohninheit 4*, 97.

³⁰ THÜR, *Die Wohninheit 4*, 98. Trotz dieses massiven Flächenverlustes im Erdgeschoss zeigt sich die WE 4 weiterhin als ein vollständiges Wohnhaus mit allen Raumfunktionen von Repräsentationsräumen über Cubicula, Küchen- und Wirtschaftsbereiche, Latrinen und Brunnenanlagen und schließlich auch mit einem eigenen Hausheiligtum (Raum 5). Die im Erdgeschoß sukzessiv verlorenen Repräsentationsräume werden in Phase III in zwei Obergeschossen über dem Dach des Apsidensaals 8 der WE 6 ergänzt, ihr Zugang besteht über den Hofumgang des ersten und zweiten Obergeschosses.

³¹ NORBERT ZIMMERMANN, „Die Wandmalerei der Wohninheit 4“, 112 f.

³² ZIMMERMANN, „Die Wandmalerei der Wohninheit 4“, 112.

³³ Es lassen sich ein Fischer und eine Artemis durch Bohrungen als Brunnenfiguren rekonstruieren, vgl. ELISABETH RATHMAYR, in: THÜR, *Die Wohninheit 4*, 224.

handelt es sich um die bislang einzige Gartenmalerei in Ephesos, und erstaunlicher Weise wurde im gesamten Stadtgebiet bislang kein einziges Haus mit einem Garten – wie etwa in Pompeji zahlreich belegt – freigelegt. Dass der Hof und die Südräume für Gastmähler nicht nur geplant, sondern auch so genutzt wurden, belegen eindrücklich eine große Zahl von interessanten Graffiti, die auf alle Seiten der Gartenwände und die Flächen der umliegenden Räume geschrieben sind³⁴. Einerseits wurde die Wandmalerei in gut sichtbaren Bereichen in der Art eines Gästebuches verwendet, und die Mahlteilnehmer drückten dem Gastgeber ihren Dank für seine Gastfreundschaft, die Einladung und die reichen und köstlichen Speisen aus³⁵. Mehrfach ist die Formel ἐμνήσθη τῆς καλῆς ξενίας, wie in diesem Graffito belegt: „Attalios, der schöne Knabe, gedachte der schönen Gastfreundschaft“³⁶. In einem Falle ist der Dank sogar in ein regelrechtes Schmeichelgedicht in zwei elegischen Distichen gefasst, das den Gastgeber Eulalios, seinen Reichtum und die Qualität seiner erlesenen Speisen direkt lobt:

Εὐλάλι χαῖρε, θεοῖς | πεποθήμενον | οὖνομα σεμνόν·
 εἰς ζῆς, | σ' εἰ καὶ βίος αὐξανέτω.
 πᾶσιν γὰρ φιλίαν παρέχεις | ἀγαθαθαῖσι προνοίαις,
 δῶρα | καὶ εὐφροσύνας, ἧς ἔχεις | ἀμβροσίης.³⁷

Neben solchen am Ende des Gelages hinterlassenen Danksagungen führen Trinksprüche auch mitten in das Geschehen hinein, so etwa dieser: „Lebt hoch, Essig und Garum! Was sagt ihr?“³⁸. Eine ganze Reihe von einfachen Glücks- bzw. Segenswünschen mit der Formel εὐτυχεῖ mögen ebenfalls diesem Kontext entstammen³⁹. Andererseits teilen die Graffiti Details der Organisation und Vorbereitung des Mahls mit, und immer wieder tauchen Abrechnungen verschiedenster Art auf, die als Rechnungslisten zwischen dem Hausverwalter und einem Sklaven oder Dienstpersonal zu verstehen sind. Neben Posten wie Brennholz und dem Besuch des öffentlichen Bades werden regelmäßig auch Speisen und Zutaten wie Brot, Öl, Fleisch, warme Speisen, Obst, Bohnen oder Weine abgerechnet⁴⁰. Ein auffälliges Graffito in guter Sichtbarkeit auf der Gartenmalerei rechnet eine

³⁴ HANS TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“.

³⁵ Diese Art der Nutzung der Wandoberfläche als Gästebuch ist nicht neu in Phase III, bereits auf den Flächen des ehemaligen Umgangs des Peristylhofes der Phase II finden sich Graffiti, die den Wein loben und vielleicht auch dem Gastgeber oder einer weiblichen Gesellschaft danken, TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, GR 18, GR 20.

³⁶ TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, GR 47. Weitere Graffiti mit dieser Dankformel: GR 6, GR 23, GR 24, GR 106, vgl. TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“.

³⁷ „Sei gegrüßt, Eulalios, ersehnter, von den Göttern geachteter Name; mögest Du ewig leben, und möge sich auch Dein Vermögen ewig vermehren. Denn allen gewährst du durch wohlmeinende Fürsorge Freundschaft, Geschenke und Festmähler von der ambrosischen Fülle, die du besitzt.“ Vgl. TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, 136 GR 28.

³⁸ TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, 137 GR 34.

³⁹ Eine ganze Reihe von Segenswünschen mögen auch als Trinksprüche gemeint gewesen sein: GR 44, GR 71, GR 87, GR 89, GR 90, GR 122, Taeuber 2010. Interessant ist etwa GR 87, „εὐτυχεῖ“, dem unmittelbar GR 88 mit einem „ἀτυχεῖ“ folgt, das später ausradiert wurde, vielleicht das Produkt einer ausgelassenen Feier.

⁴⁰ Vgl. TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, 138 f. GR 50, GR 51, GR 53, GR 54, GR 66; diese Graffiti befinden sich fast alle im Zugangsbereich des Hofes, daher vermutet H. TAEUBER hier eine Art Dienstzimmer des Verwalters. Die in diesen Abrechnungen verwendete Währungseinheit des Assarion, das wegen der fortschreitenden Inflation unter Gallien abgeschafft wurde, hat als externen Beleg maßgeblichen Anteil an der

Lieferung eines berühmten samischen Importweines ab⁴¹, eine ungewöhnliche Form der Selbstrepräsentation des Gastgebers, der seinen Besuchern unbescheiden Einblick in seine Ausgaben für ihre Verköstigung gewährt. Schließlich könnten Ausgaben, die einfach „ταῖς γυναιξί“⁴², „für die Frauen“ abgerechnet wurden, sich eher auf Dienstleistungen beziehen, die von Frauen gekauft als Geschenke oder Waren, die für Frauen erworben wurden. Zumindest wird öfters auch auf sexuelle Genüsse verwiesen, etwa in Form eines Lobes wie diesem: „Du sollst leben, Samaduros und Melichos, die ihr mit sieben Frauen (geschlafen habt). Eutyches hat es eingeritzt.“⁴³ Es liegt nahe, in diesem Kontext an Vergnügen während der Gelage zu denken. Der *locus amoenus*, den der Gartenhof mit Brunnen, Skulpturen und den Klinenräumen für Gelage bot, musste in späteseverischer Zeit nach einer Erdbebenzerstörung aufgegeben werden, und folgerichtig finden sich auf den Flächen der reparierten Wandmalereien, mit der nun in Bauphase IV modernen Marmorimitation, auch keine Danksagungen mehr für gewährte Gastfreundschaft⁴⁴. Große Repräsentationsräume entstanden, in Kompensation der verlorenen Nordräume, jedoch in den Obergeschossen, und zwar auf dem Dach des Apsidenraumes 8 der WE 6. Von der Stieggasse 1 an der Ostseite her waren diese Räume ebenerdig über den südlichen Hofumgang im ersten Geschoß zu betreten, und dort hatten sich in einer Raumflucht auch Reste aller mit Gästeempfang verbundenen Installationen erhalten: ein repräsentatives Marmornymphäum, eine Latrine und eine Küche⁴⁵. Man ging im Obergeschoß Umgang des Hofes an diesen Räumen vorbei, bevor man im Nordwesten dann die ab Phase III im ersten und zweiten Obergeschoss belegten Feerräume erreichte⁴⁶. Malereifragmente des Hofumganges im ersten Stock belegen, durch Graffiti mit den gleichlautenden Danksagungen für die Gastfreundschaft, Gastmähler in diesem Hausbereich⁴⁷.

Auch die WE 4 öffnet den Blick auf eine dynamische Entwicklung des Hauses über mehrere Generationen, wobei die Adaptierung der Räumlichkeiten für Gastmähler sich in jeder Phase als ein zentrales Anliegen der Architektur und Ausstattung erweist, deren Nutzung zudem durch den Beleg der Graffiti als lebendige Szenarien erscheint. Die Gar-

Umdatierung von Nutzungsdauer und Zerstörung von Hanghaus 2, vgl. den Beitrag von HANS TAEUBER, in: KRINZINGER, *Das Hanghaus 2 von Ephesos*.

⁴¹ TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, 136 GR 27.

⁴² TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, 143 GR 127.

⁴³ TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, 141 GR 86. Öfters gibt es auch Graffiti mit obszönem Inhalt, die z.T. schwer lesbar sind, da man versuchte, sie wohl sekundär auszulöschen, so TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, GR 37, GR 81.

⁴⁴ Aus statischen Gründen mussten in Phase IV die Bogenöffnungen vom Hof zu den südlichen Klinenräumen geschlossen werden, wodurch das für Gelage so geeignete setting des vormaligen Gartenhofes verloren ging; ebenso wurde der Brunnen in der Hofmitte zerstört und unter dem erhöhten neuen Hofpflaster einplaniert, vgl. THÜR, *Die Wohninheit 4*, 100 f. Auf der neuen Malschicht der Phase IV wurden wiederum zahlreiche Graffiti geschrieben, die andere Funktionen des Hofes, etwa durch mehrere Alphabete wohl als Ort für Schulunterricht, anzeigen, vgl. TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, 140–143, GR 76, GR 92, GR 109, GR 128.

⁴⁵ Vgl. THÜR, *Die Wohninheit 4*, 84–89.

⁴⁶ Diese Räume waren prächtig mit *Opus sectile* und Mosaiken an Böden und Wänden ausgestattet, vgl. KARIN KOLLER, in: THÜR, *Die Wohninheit 4*, 150 f., und VERONIKA SCHEIBELREITER-GAIL, in: THÜR, *Die Wohninheit 4*, 152–156.

⁴⁷ Diese Malereifragmente aus dem südlichen Obergeschossumgang können bereits den Phasen II und III zugeordnet werden, auf ihnen sind mehrfach die typische Danksagungen für Mahleinladungen vermerkt, vgl. TAEUBER, „Graffiti und Dipinti“, GR 22, GR 23, GR 24; ZIMMERMANN, „Die Wandmalerei der Wohninheit 4“, 110 mit Taf. 88.9.

tenmalerei um den zentralen Brunnen im Hof der WE 4 setzt in der Betonung des *locus amoenus* ein weiteres Mal einen individuellen Akzent.

2.4. Der „Marmorsaal“ der WE 6

Die zweifellos großartigste Mahlarchitektur im Hanghaus 2 befand sich aber in der WE 6, dem Peristylhaus im Nordosten, unmittelbar am Embolos auf der untersten Wohnterrasse gelegen (Abb. 1, Abb. 6). Wiederum konnten seine Bau- und Nutzungsgeschichte in zahlreichen Details erschlossen werden⁴⁸. Das Haus gehörte in frühhadrianischer Zeit C. Fl. Furius Aptus, einem aus Inschriften gut bekanntem Mitglied der städtischen Oberschicht, der sowohl als Alytarch wie auch als Priester eines Dionysoskultes belegt ist⁴⁹. Er liess in frühhadrianischer Zeit den sog. Marmorsaal (Abb. 6: Raum 31) anlegen, einen riesigen Bankettsaal mit rund 150 m² Grundfläche. Es handelt sich um ein überdimensionales Triklinium, wie schon sein pi-förmiges Mosaik und der t-förmige Marmorboden vermitteln (Abb. 7). Seine Wände waren mit erlesensten Marmorfeldern sowie Pilastern und Pilasterkapiteln der Qualität öffentlicher kaiserlicher Bauten in Rom verkleidet, im Sockel etwa mit *Cipollino verde* von der Insel Euböa und in der Hauptwandzone mit *Pavonazetto* aus den kaiserlichen Steinbrüchen in Dokimeion, wie ein kaiserliches Siegel und Inschriften auf den Rückseiten belegen⁵⁰. Eine zentrale Brunnennische in der Mitte der Südwand mit Mosaikkonche und ab Phase III ein Brunnenbecken im Nordbereich inszenierten Wasserspiele. Bei großzügiger Anordnung bot allein die pi-förmige Fläche problemlos Platz für neun Klinen und damit 27 Mahlteilnehmer⁵¹. In der gleichen Bauphase II gab es weitere Umbauten, die in direktem Kontext mit den Gastmählern im Marmorsaal zu sehen sind. Denn der Ostumgang des großen Peristylhofs, über den man den Marmorsaal betrat, wurde vollständig verschlossen und in eine Badeanlage umgewandelt mit (von Süden her) Apodyterium mit großem Sitzbecken mit Kaltwasser, Tepidarium und Caldarium. Man betrat die Flucht der Baderäume nicht zufällig von Süden, vom Marmorsaal her, denn die Möglichkeit zur Benutzung des Bades gehörte bei besonders luxuriösen Gastmählern mit zum Angebot an die Gäste⁵². Im Peristylhof 31a, der als imposanter Zugangsbereich des Marmorsaales diente, wurde auf der Brüstung der Südseite in Phase II zwischen Dionysos-Statuetten eine Büste des Aptus aufgestellt, deren

⁴⁸ HILKE THÜR/ELISABETH RATHMAYR (eds.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheit 6. Baubefund, Ausstattung, Funde*.

⁴⁹ Zur Familie des Aptus, den Inschriften, die sie nennen und den Ämtern, die ihre Mitglieder innehatten, vgl. ausführlich ELISABETH RATHMAYR, „Das Haus des Ritters C. Flavius Furius Aptus. Beobachtungen zur Einflussnahme von Hausbesitzern an Architektur und Ausstattung in der Wohneinheit 6 des Hanghauses 2 in Ephesos“. Sein Sohn T. Fl. Lollianus Aristibolos wurde unter Marc Aurel Angehöriger des senatorischen Standes und die Familie damit eine von nur sechs ephesischen Familien, die Senatoren in Rom stellten.

⁵⁰ Vgl. HANS TAEUBER, in: THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit 6*. Der Umstand, dass Aptus den Marmor direkt aus den kaiserlichen Steinbrüchen bezog, belegt seinen exzellenten Kontakt direkt zum Kaiserhaus, zugleich brachte die Verkleidung mit diesem wohlbekanntem Marmor ihm höchstes Prestige. Zum Einfluss römischer Architektur- und Ausstattungsformen und der Imitation kaiserlicher Anlagen wie etwa der Paläste auf dem Palatin vgl. HILKE THÜR, in: THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit 6*.

⁵¹ Vgl. SUSANNE STÖKL, „Rekonstruktion der Innenausstattung des sog. Marmorsaales der Wohneinheit 6 im Hanghaus 2 von Ephesos“. Bei Bedarf konnten in der übrigen riesigen Fläche ohne weiteres noch einmal so viele Klinen aufgestellt werden.

⁵² Ein solches Gelage mit Baden ist etwa beim Gastmahl des Trimalcho beschrieben, dazu HILKE THÜR, in: THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit 6*.

Inschrift ihn als Priester des Dionysos Oreios Bakchios *pro poleos* bezeichnet⁵³. Schließlich ergänzte ab Bauphase III, also etwas später, aber noch von Aptus selbst errichtet, der gewaltige Apsidensaal 8, eine *basilica privata* mit ebenso feiner Marmorvertäfelung, an der Westflanke des Marmorsaals die ungewöhnliche Raumgruppe (Abb. 6: Raum 8)⁵⁴. Die Inschriften auf Statuensockeln im Aufgang zu diesem Apsidensaal huldigen der Aphrodite Anadyomene, zudem wird indirekt nochmals Aptus als Gastgeber gedacht. Schließlich sei noch auf den dunklen Gewölberaum 8a an der Westseite des Apsidensaals verwiesen, dessen Stuckdecke in Reliefs bester Qualität das übliche Personal dionysischer Umzüge vorführt, während im großen Lunettenfeld über seiner W-Wand Dionysos und Aphrodite als mythisches Paar vereint erscheinen⁵⁵.

Es liegt auf der Hand, dieses einzigartige Raumentsemble aus Marmorsaal, Apsidensaal und noch einigen kleineren Räumen, das die WE 6 auf eine Fläche von nun 650 m² erweiterte, nicht nur im Rahmen des ‚normalen‘ Repräsentationsanspruchs des Aptus und seiner privaten Gastmähler, sondern in direkter Verbindung mit seinen öffentlichen und kultischen Ämtern als Alytarch und besonders als Dionysospriester zu sehen. Offensichtlich wurde das Stadtpalais der Familie nämlich sukzessive um solche Räumlichkeiten und Ausstattungselemente erweitert, die nicht nur der Erfüllung seiner gesellschaftlichen Verpflichtungen, sondern zugleich auch für Kulthandlungen im Rahmen der Mysterien und der Gelage und Bankette des Dionysos-Kultes dienten, deren Priester Aptus war. In seiner Architektur ist das Haus freilich kein reines Vereinshaus⁵⁶, aber eine Reihe von Indizien sprechen dafür, dass Aptus in den Umbauten der Phasen II und III die Räumlichkeiten schaffen wollte, um die Funktionen eines solchen Vereinslokales innerhalb seines Hauses zu ermöglichen⁵⁷. Damit verbunden waren sowohl regelmäßige Kultmähler und Gelage als auch weitere kultische Handlungen, für die besonders die an der Südseite des Hauses hinzugefügten Räume geeignet scheinen.

⁵³ HANS TAEUBER, in: THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit* 6; vgl. ausführlich ELISABETH RATHMAYR, in: THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit* 6, und RATHMAYR, „Das Haus des Ritters C. Flavius Furius Aptus“.

⁵⁴ In Phase III hatte der Apsidensaal in seinem vorderen Raumteil ein großes Wasserbecken, weshalb er von HILKE THÜR auch als Wasser- oder Sommertriklinium gedeutet wird, in Phase IV wird das Becken zugunsten einer Hypokaustheizung im gesamten Saal aufgegeben, vgl. THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit* 6.

⁵⁵ Vgl. RATHMAYR, in: THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit* 6.

⁵⁶ In Ephesos ist bislang kein Haus bekannt geworden, das seiner Funktion nach als reines Vereinshaus oder Kultlokal eines Vereines anzusprechen wäre, im Vergleich etwa zu Pergamon, wo ein solches im sog. Podiensaalgebäude, dem Vereinslokal der Bukoloi, der wichtigsten dionysischen Kultgenossenschaft der Stadt, existiert, vgl. HOLGER SCHWARZER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike*.

⁵⁷ So im Detail THÜR, in: THÜR/RATHMAYR, *Die Wohneinheit* 6; dazu zählen etwa Vorrichtungen, um vom Peristylhof aus den südlichen Teil des Hauses hinter einer Balustrade zu verbergen. Die Diskussion um diese Frage hat erst begonnen, und nicht unerheblich ist es wohl, für ihre Beantwortung noch die Vorlage der WE 7, die gerade in Vorbereitung ist, abzuwarten, da dort auf ähnlich großzügigem Grundriss ein Peristylhaus mit Räumlichkeiten und Ausstattung für den Kaiserkult ergraben wurde, die zumindest zeitweise mit der WE 6 direkt verbunden waren. Beide Bereiche könnten also denselben Besitzer gehabt haben und Teil eines noch größeren Gesamtkonzeptes gewesen sein. Im gleichen Zeitraum wird auch in der im Osten benachbarten, als Hanghaus 1 bezeichneten Insula die großzügige Architektur einer *domus* als Vereinslokal interpretiert, vgl. CLAUDIA LANG-AUINGER, *Hanghaus 1 in Ephesos. Der Baubefund*, 97–103, 199–202.

2.5. Weitere Räume für Mähler

Neben den bislang genannten Räumen im Hanghaus 2, die in ihrer Disposition von Architektur und Ausstattung eine ganz eindeutige Funktion für das Abhalten von Mählern zeigen, gibt es auch eine Reihe weiterer Räume, die ebenfalls dafür zu beanspruchen sind, wenn auch weniger eindeutig oder ausschließlich, wie an einer exemplarischen Auswahl gezeigt sei. So hatten etwa die vermutlich aus einem einzigen, sekundär getrennten Haus hervorgegangenen WE 3 und 5 (Abb. 1) wie die bereits betrachtete WE 1 keinen Platz für große Triklinien wie den Raum SR 24 in WE 2, statt dessen konnten andere Räume für Mähler in Anspruch genommen werden.

Ein typischer Fall ist das wegen seines Fußbodenmosaiks sog. Löwenzimmer, der Raum 17 der kleinen WE 3, auf der westlichen mittleren Wohnterrasse (Abb. 8). Im Hanghaus 2 sind figürliche Mosaikere generell selten, in der kleinen WE 3 hat der Hausherr diesem Dekor jedoch große Aufmerksamkeit gewidmet. Das Mosaikfeld mit einem Löwen, der mit einem Stierkopf spielt, ist so an die Westseite des Raumes geschoben, dass es von einer Kline an der Ostseite aus zu betrachten war⁵⁸.

Auch in der WE 5 liegen an der Nordseite des Peristylhofes zwei große Räume, die als die größten ihres Hauses für Mähler in Betracht kommen, nämlich die Räume SR 25 und SR 26. Sie unterscheiden sich vor allem durch den Umstand, dass SR 26 über eine Hypokaustheizung unter dem Boden und einen Kaskadenbrunnen an der Südwand verfügte, während SR 25 durch das farblich abgestimmte Design von Bodenmosaik und Stuckverkleidung an den Wänden in einem Rot-Grün-Kontrast auffällt (Abb. 9). Man kann davon ausgehen, dass hier Aussentemperatur und Jahreszeit bei der Nutzung eine entscheidende Rolle spielten.

Sodann ist in dieser Gruppe ein Raumtyp zu nennen, der erst in Phase IV (also im 2. Viertel des 3. Jhs.) auftritt und zugleich in den WE 2, 3, 4 und 5 belegt ist: die wegen ihrer Malerieausstattung mit Darstellungen aller neun Musen und/oder Apoll und Sappho sog. Musenzimmer (Abb. 10)⁵⁹. Diese großen rechteckigen Räume sind immer direkt am Hof angelagert und als Haupträume anzusprechen. Wie bereits erwähnt, führte die Vorliebe für Marmorverkleidungen in der Phase IV zu einem weitgehenden Verlust der bislang für figürliche Bilder genutzten Flächen der Wände, und vielleicht kompensierte man dies nun in einem einzigen neuen Raumtyp, dessen Bildprogramm mit den Musen nun im weitesten Sinne Bildung und Kulturversicherung ausdrücken konnten. Und natürlich passten die Musen gut zum musikalischen und literarischen Beiprogramm der *convivia*, die allein schon wegen der Raumgrößen regelmäßig hier anzunehmen sind⁶⁰.

Schließlich sei noch auf eine letzte Raumgruppe hingewiesen, die in ihrem Bildprogramm Gäste willkommen hieß und daher als Räume für Gelage und Bankette, in bescheidenerem Ausmaß als in der WE 6 gesehen, in Frage kommen. Gemeint sind die Räume 45b/45c, die ganz im Norden, unterhalb des Erdgeschosses der WE 6 und 7, den trapezförmigen Bereich füllen, der sich zwischen der Insula im orthogonalen Straßennetz und dem Embolos ergab (Abb. 1). Die neue Malerei der Phase IV zeigt in allen

⁵⁸ Vgl. VERONIKA SCHEIBELREITER, „Löwe und Stierkopf“, 309.

⁵⁹ Es handelt sich um die Räume SR 19/SR 20 der WE 2, den Raum 12 der WE 3, den Raum 7 der WE 4 und ein aus Sturzmauern belegten Raum im Obergeschoss der WE 5, jeweils in der Phase IV (Abb. 1), vgl. ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, 97–102

⁶⁰ Vgl. DUNBABIN, *The Roman Banquet*.

Bildfeldern wiederum männliche und weibliche Diener, die mit Speisen, Getränken, Blumen und hier sogar Wohlgerüchen den Gästen aufwarten⁶¹. In einer Kultnische in der Westwand von Raum 45b ergänzt Artemis, die mit brennender Fackel ein Libationsopfer an einem Altar darbringt, die Bilder um einen kultischen Aspekt. Das Opfer an diesem kleinen Hausheiligtum war offenbar auf das engste mit Gästeempfang und Mahl verbunden. Das ist kein Einzelfall; mehrfach sind im Hanghaus 2 Hausheiligtümer belegt, die eigene Kulträume oder Kultnischen im Peristylhof oder den Küchen haben können. Mehrfach ist durch die Kultbilder eine Verbindung zum Totenkult oder auch zum Totenmahl gegeben, auch Agathos Daimon in Form einer Schlange taucht auf⁶². Generell gehören alle auf Kultgeräten und Kultgegenständen im Hanghaus 2 erhaltenen Götter dem Kosmos der griechisch-römischen Götterwelt an, besonders beliebt sind etwa Dionysos oder auch Serapis, die auch auf Thymiaterien belegt sind⁶³. Hingegen gibt es in dem gegen Ende des 3. Jhs. zerstörten Wohnkomplex keinen einzigen Hinweis auf christlichen Glauben.

2.6. Mahl und Kult: Bauopfer

Mit dieser Verbindung von Mahl und Kulthandlungen ist schließlich auch die Verbindung geschaffen zu einer letzten Gruppe archäologischer Funde aus dem Hanghaus 2, die hier Erwähnung finden soll, nämlich den bislang selten beobachteten und kaum erforschten Spuren von Bauopfern. Im Rahmen von Opferhandlungen, die mit einem Baubeginn oder einer Umbauphase einhergingen und die Segen über das Bauvorhaben bringen sollten, wurden Bestandteile des Kultgeschirrs an neuralgischen Punkten des Baus deponiert. Zumindest zwei klare Fälle von Bauopfern sind im Hanghaus 2 derzeit bekannt. So wurde unter dem neuen Mosaikboden des Löwenzimmers 17 der WE 3 aus Phase III (Abb. 1, Abb. 8), auf einer Art Podest vor der neuen Türschwelle zum nördlichen Umgang des Hofes 16b, eine vollständige ESC-Schale der Form Atlante L 26, gefunden⁶⁴. In unserem Kontext noch interessanter ist der zweite Fall im Hof 21 der WE 4 (Abb. 5), denn dort wurden im Zusammenhang mit Umbauten in der Phase I (um die Mitte des 1. Jhs.) acht Koch-, Speise- und Trinkgefäße ineinander gestapelt und in eine extra dafür gegrabene Grube gestellt und versiegelt (Abb. 11)⁶⁵. In beiden Fällen handelt es sich um bereits benutzte Gebrauchskeramik, für die im zweiten Fall mit den acht Gefäßen vermutet wird, dass sie symbolische Repräsentanten des Hausrats seien und „anlässlich einer ‚Gleichenfeier‘ gebraucht und im Anschluss daran den Hausgöttern geopfert und deponiert wurden“⁶⁶. Auch wenn derzeit äußerst wenig über den genauen Ablauf und die Teilnehmer solcher mit einem Bauopfer verbundenen Feiern bekannt ist, so ist doch deutlich,

⁶¹ Vgl. ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, 128–130.

⁶² Vgl. URSULA QUATEMBER, Räume für den Hauskult, in: THÜR, *Die Wohneinheit 4*, 424–426 mit Taf. 246.

⁶³ Vgl. SABINE LADSTÄTTER, „Thymiaterien der jüngeren römischen Kaiserzeit aus Ephesos“, in: THÜR, *Die Wohneinheit 4*, 253–256.

⁶⁴ Vgl. LADSTÄTTER, „Thymiaterien“, 182–185; zum Mosaik auch SCHEIBELREITER, „Löwe und Stierkopf“. Diese gut datierbare Schale ist ein sicherer Hinweis für die chronologische Fixierung der Bauphase III insgesamt.

⁶⁵ SABINE LADSTÄTTER in: THÜR, *Die Wohneinheit 4*, 238; vgl. THÜR, *Die Wohneinheit 4*, 198; Zimmermann – Ladstätter, 46.

⁶⁶ LADSTÄTTER in: THÜR, *Die Wohneinheit 4*, 238.

dass zumindest bei umfangreicheren Bauvorhaben damit ein Mahl verbunden war, aus dessen Geschirr dann die kultisch zu deponierenden Gefäße ausgewählt wurden.

3. Das Prytaneion von Ephesos

Als letztes Beispiel kann aus Ephesos zumindest ein Kultlokal vorgestellt werden, das in römischer Zeit von zentraler Bedeutung im städtischen Leben war und dabei als einen wichtigen Aspekt seines Betriebes Gemeinschaftsmähler für sehr zahlreiche Ehrengäste auszurichten hatte, nämlich das Prytaneion (Abb. 12)⁶⁷. Es liegt am oberen Staatsmarkt, in unmittelbarer Nähe zum Bouleuterion und ist durch die archäologisch-epigraphische Analyse eines der wenigen sicher bestimmten Prytaneia in Kleinasien, wobei dazu vor allem der Nachweis der Funktionen als Ort des Herdes der Hestia, des Amtlokals der Prytanen und der ehrenvollen Speisung verdienter Bürger zu nennen sind⁶⁸. Der letzte Aspekt ist hier vor allem wegen der architektonischen Ausprägung des Saales für Gemeinschaftsmähler von Interesse.

Das Synedrion der Kureten, die sich um das Feuer auf dem Herd der Hestia zu kümmern hatten, war in augusteischer Zeit vom Artemision hierher in die Stadt verlagert worden⁶⁹. Neben der Sorge um den Staatsherd mit dem ewigen Feuer assistierten die Kureten dem Prytanen bei Opferhandlungen und veranstalteten die ortygischen Mysterien, ein jährliches Mysterienspiel, das die Geburt von Artemis und Apollon darstellte und von großer Bedeutung im kultischen Leben der Stadt war. Mit der Zeit wurden neben dem zentralen Kult für Hestia Boulaia zahlreiche weitere Kulte angegliedert⁷⁰.

Die neue archäologische Untersuchung konnte nicht nur die Funktionen der einzelnen Räume des Gebäudes genauer bestimmen, sondern auch die Einbauten im hier besonders interessierenden sog. Hestiasaal chronologisch zwischen der augusteischen Errichtung in Bauphase I und einer Bauphase II im 2. Viertel des 3. Jhs. fassen. Der Kultraum der Hestia mit dem Sitz des personifizierten heiligen Feuers, πῦρ ἄφθαρτον, konnte im Norden des Gebäudes in den Räumen 2, 3 und 4 identifiziert werden (Abb. 12)⁷¹. Der Hauptraum ist der sog. Hestiasaal (Raum 1, Abb. 13), ein annähernd quadratischer Raum mit etwa 13,40 m Seitenlänge und repräsentativer Ausstattung. Ihm können zwei der wichtigsten Funktionen des Prytaneions zugewiesen werden: er war der Ort der Versammlungen der Prytanen, und er diente als Ort der ehrenvollen Speisungen verdienter Bürger und Fremder, die hier, ebenso wie die Prytanen selbst, auf Staatskosten verköstigt wurden.

⁶⁷ Auch in diesem Fall kann eine exakte und umfassende archäologische Neuuntersuchung zu Grunde gelegt werden, vgl. MARTIN ŠTESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*. Für zusätzliche Auskünfte zum Befund danke ich M. ŠTESKAL herzlich.

⁶⁸ Außer dem Prytaneion von Ephesos können auch jene in Magnesia am Mäander, Priene und Milet als solche bezeichnet werden, vgl. die Diskussion bei ŠTESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 223–231.

⁶⁹ Vgl. ŠTESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 214 f. Das Prytaneion wurde nach Erdbebenzerstörungen im 4. Jh. nicht mehr instandgesetzt. Seine politische Bedeutung dürfte es allerdings schon im Verlauf des 3. Jhs. verloren haben, vgl. ŠTESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 234.

⁷⁰ So sind epigraphisch etwa Demeter Karpophoros und Kore, Sosipolis, Apollon Klarios, Apollon Manteios, Theos Kinnaios, Tyche und das personifizierte Hl. Feuer belegt, vgl. ŠTESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 217, 235.

⁷¹ ŠTESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 218 f. Wegen der massiven Umbauten in byzantinischer Zeit ist die Herdstelle selbst nicht mehr identifizierbar.

Zur augusteischen Bauphase I des Hestiasaals zählen vier Postamente, die mit 90 cm Abstand von allen Wänden liegen, und ein quadratisches Fundament mit fast 2,40 m Seitenlänge im Zentrum des Marmorplattenbodens. Auf diesem wird ein marmorner Tisch mit 1 m Höhe zum Anrichten der Speisen rekonstruiert⁷². In Bauphase II (2. Viertel 3. Jh.) wurden nicht nur die im Grundriss herzförmigen Doppelsäulen auf den Postamenten errichtet, sondern auch doppelte L-förmigen Sitzbänke an Ost- und Westseite zwischen den Säulen (Abb. 13)⁷³. Aus den Resten der Unterkonstruktion lassen sich diese Bänke mit unterschiedlicher Sitzhöhe, außen etwas höher, innen niedriger, rekonstruieren (Abb. 14)⁷⁴. So konnten im Hestiasaal zwischen 100–120 Personen Platz nehmen⁷⁵ und an den Staatsbanketten teilnehmen, für die zu vermuten ist, dass sie in alter Tradition im Sitzen eingenommen wurden. Jedoch wird davon ausgegangen, dass die untere Stufe auch in der Art von Liegepodien genutzt werden konnten⁷⁶. Auf diese Weise waren, sicherlich nach der Anzahl der Mahlteilnehmer, ihrer Bedeutung und auch der Art der Speisen, unterschiedliche Nutzungen der Speisebänke möglich. Für die frühe Zeit kann nur vermutet werden, dass hölzerne Vorgänger der gemauerten Bänke dieselbe Funktion übernahmen. Eine Küche, die bei diesen Mengen von zu bewirtenden Gästen entsprechende Ausmaße haben musste, wurde im Bereich des Prytaneions hingegen nicht gefunden.

4. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die archäologischen Befunde aus Ephesos ein sehr differenziertes Bild zu Gemeinschaftsmählern entstehen lassen. In den sieben Peristylhäusern des Hanghauses 2 lässt sich eine große Vielfalt unterschiedlichster Installationen und Ausstattungen greifen, die in einem ständigen Wandel über rund 200 Jahre hinweg verfolgt werden können und, je nach Reichtum, gesellschaftlicher Stellung und politischen oder kultischen Ämtern der Hausherrn zu ganz verschiedenen Räumlichkeiten führten: von typischen, als Triklinien gestalteten privaten Banketträumen (WE 2, SR 24) und sekundär in Malerei und Mobiliar angepassten Gelageräumen (WE 1, SR6) über ganze Raumensembles mit mehreren Klinenräumen und den davorliegenden Hofbereichen (WE 4, Raum 14b/14c und Hof 21) bis hin zu überdimensionalen Bankettsälen, in denen private Repräsentation, öffentliche und kultische Ämter und Bedürfnisse eines Kultvereines ineinanderzufließen scheinen (Marmor- und Apsidensaal 31 und 8 der WE 6), und schließlich der großen Gruppe von weniger klar definierten Räumen, die wegen ihrer Ausstattung in Malerei und Mosaik, aufgrund ihrer Form und Lage oder durch weitere Funde zumindest sporadisch als Orte des Mahlhaltens in Betracht zu ziehen sind (Löwenzimmer, Musenzimmer, Räume mit Malereien, in denen Die-

⁷² STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 61; 217 Anm. 795. Früher wurde bisweilen vermutet, dass hier auf diesem Fundament der Sitz des Hestia-Feuers war, vgl. aO. Anm. 794.

⁷³ STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 40.

⁷⁴ Die innere Bank im Norden hatte eine Breite von 2,2 m, die äußere von 4 m, die Länge betrug im Osten und Westen jeweils 10 m, die innere Bank wird mit 47 cm Höhe, die äußere mit 58 cm Höhe angenommen, vgl. STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 38–40.

⁷⁵ Dabei wurde von 40–50 cm Sitzbreite ausgegangen, vgl. STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 217 Anm. 791.

⁷⁶ STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 217, so schon SCHWARZER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal*, 124, 155–163. Zu den Quellen für die Speisung verdienter Bürger s. STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, 217 Anm. 793.

ner den Gästen Gaben wie Speisen und Getränke anbieten) – sie alle bringen sehr klar ins Bewusstsein, wie anpassungsfähig die Raumformen an die konkreten Bedürfnisse waren. Räumlichkeiten und Installationen für Gemeinschaftsmähler im weitesten Sinne sind ein zentrales Anliegen, das mit großer Dynamik in der sich immer wandelnden Lebenswirklichkeit jeder Bauphase eigene Ausprägungen und Adaptionen erfahren hat. Anders als etwa in Pompeji oder an vielen anderen Orten sind in Ephesos im Hanghaus 2 (aber auch generell) die Liegemöbel nicht fix installiert, was eine flexiblere Raumnutzung ermöglichte⁷⁷. Die archäologischen Zeugnisse führen auch in Befunden wie Graffiti oder Bauopfern unmittelbar an verschiedenste Formen und Anlässe solcher Mähler heran und spannen den Bogen der Assoziationen vom rein kulinarischen Genuss über Vergnügungen wie akrobatische und musische Aufführungen oder erotische Anspielungen bis hin zu kultisch-religiösen Handlungen. Neben diesem reichen Spektrum der Wohninsula bietet das ephesische Prytaneion mit seinem Hestiasaal und seinen Bänken für ehrenvolle Speisungen auf Staatskosten eine weitere interessante und prominente Spielart für Gemeinschaftsmähler – und zumindest ein Beispiel mit offiziellem, kultischem Charakter. Alle diese verschiedenen Formen von und Räume für Mähler standen den Bewohnern tagtäglich vor Augen, während sich das christliche Gemeinschaftsmahl etablierte.

Abbildungsverzeichnis und Abbildungsnachweis:

- Abb. 1. Bestandsplan Hanghaus 2 mit den WE 1–7; * ÖAW
 Abb. 2. WE 1 und 2, Phasenplan; * ÖAW
 Abb. 3. WE 2, Triklinium SR 24, Blick nach Süden; * N. Zimmermann, ÖAW
 Abb. 4. WE 1, Triklinium SR 6; Blick nach Südwesten; * N. Zimmermann, ÖAW
 Abb. 5. WE 4, Phasenplan Bauphase II und III; * H. Thür, ÖAW
 Nach: THÜR, *Die Wohneinheit 4*, Taf. 71 und 75
 Abb. 6. WE 6, Phasenplan Bauphase I–IV; * H. Thür, ÖAW
 Nach: ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, Abb. 56
 Abb. 7. WE 6, Marmorsaal 31, Rekonstruktion; * H. Thür, ÖAW
 Nach: ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, Abb. 98
 Abb. 8. WE 3, Raum 17: Löwenzimmer, Blick nach Westen; * N. Zimmermann, ÖAW
 Abb. 9. WE 5, Raum 25, Blick nach Westen; * N. Zimmermann, ÖAW
 Abb. 10. WE 3, Raum 12: Musenzimmer, Südwand; * N. Zimmermann, ÖAW
 Abb. 11. WE 4, Hof 21, Bauopfer; * S. Ladstätter, ÖAI
 Nach: ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, Abb. 55
 Abb. 12. Prytaneion, Phasenplan; * M. Steskal, ÖAI
 Nach: STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, Taf. 3
 Abb. 13. Hestiasaal, Bauphase II; * M. Steskal, ÖAI
 Ausschnitt aus: STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, Taf. 160
 Abb. 14. Hestiasaal, Rekonstruktion Bauphase II, Blick Richtung Norden; * M. Steskal, ÖAI
 Nach: STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, Taf. 263

Für die Vorlagen der Abb. 12–14 sei M. Steskal herzlich gedankt.

⁷⁷ Als Beispiele fest installierter Bänke sei insbesondere auf die Abb. 3, 6, 8, 11, 14 im Beitrag von B. DOMAGALSKI, „Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen“ hingewiesen.

Bibliographie

- BALCH, DAVID L./WEISSENRIEDER, ANNETTE (eds.), *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- BRANDENBURG, HUGO, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, Regensburg 2004.
- BRANDT, BARBARA/GASSER, VERENA/LADSTÄTTER, SABINE, *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger*, Wien 2005 (2 Bd.).
- CLARKE, JOHN R., *Art in the Lives of Ordinary Romans. Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.–A.D. 315*, Berkeley 2003.
- DE BLAAUW, SIBLÉ, „Kultgebäude“, in: RAC 22 (2008) 227–393.
- DONAHUE, JOHN F., *The Roman Community at Table During the Principate*, Ann Arbor 2004.
- DOMAGALSKI, BERNHARD, in diesem Band.
- DUNBABIN, KATHERINE M. D., „Triclinium and stibadium“, in: WILLIAM J. SLATER (ed.), *Dining in a classical context*, Ann Arbor 1991, 1–36.
- „Convivial spaces: dining and entertainment in the Roman villa“, in: *Journal of Roman Archaeology* 9 (1996) 66–80.
- „Ut graeco more biberetur: Greeks and Romans on the banqueting couch“, in: INGE NIELSEN/HANNE SIGISMUND NIELSEN (eds.), *Meals in a social context*, Aarhus 1998, 81–101.
- *The Roman Banquet*, Cambridge 2003.
- ENGEMANN, JOSEF, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, in: T. KLAUSER (ed.), *Jenseitsvorstellung in Antike und Christentum. Gedenkschrift A. Stüber* (JbAC Erg.Bd. 9), Münster 1982, 239–250.
- FRIEDLÄNDER, LUDWIG, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, 4 Bde, 9./10. Auflage, Leipzig 1922, II, 285–315.
- GUIDOBALDI, FEDERICO, „Sull'originalità dell'architettura di età costantiniana“, in: *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 42 (1995) 419–441.
- JOBST, WERNER, *Römische Mosaiken aus Ephesos 1. Die Hanghäuser des Embolos*, FiE 8.2, Wien 1977.
- KRINZINGER, FRIEDRICH, (ed.), *Das Hanghaus 2 von Ephesos. Studien zu Chronologie und Baugeschichte*, Archäologische Forschungen Bd. 7, Wien 2002.
- (ed.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheiten 1 und 2 : Baubefund, Ausstattung, Funde*, FiE 8.8, Wien 2010.
- LADSTÄTTER, SABINE, „Die Chronologie des Hanghauses 2“, in: FRIEDRICH KRINZINGER (ed.), *Das Hanghaus 2 von Ephesos. Studien zu Chronologie und Baugeschichte*, Archäologische Forschungen Bd. 7, Wien 2002, 9–39.
- „Zur Datierung des Löwenmosaiks im Hanghaus 2 von Ephesos“, in: BARBARA BRANDT/VERENA GASSER/SABINE LADSTÄTTER, *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger* Bd. 1, Wien 2005, 179–186.
- „Thymiaterien der jüngeren römischen Kaiserzeit aus Ephesos“, in: GÖRKEM KÖKDEMİR (ed.), *Orhan Bingöl'e 67. Yaş Armağanı. A Festschrift for Orhan Bingöl on the occasion of his 67th Birthday*, Ankara 2013, 317–337.
- LANG-AUINGER, CLAUDIA, *Hanghaus 1 in Ephesos. Der Baubefund*, FiE 8.3, Wien 1996.
- MARQUARDT, JOACHIM, *Das Privatleben der Römer*. Handbuch der römischen Altertümer 7. 1–2, besorgt von A. Mau, Leipzig 1879, 297–340.
- SCHWARZER, HOLGER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketräumen mit Liegepodien in der Antike*, AvP 15, 4, Berlin 2008.
- SCHABELREITER, VERONIKA, „Löwe und Stierkopf. Zu einem Mosaikbild aus dem Hanghaus 2 von Ephesos“, in: BARBARA BRANDT/VERENA GASSNER/SABINE LADSTÄTTER, *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger* Bd. 1, Wien 2005, 309–317.
- SCHABELREITER-GAIL, VERONIKA, *Die Mosaiken Westkleinasiens. Tessellate des 2. Jhs. v. Chr. bis Anfang des 7. Jhs. n. Chr.*, Sonderschriften ÖAI Bd. 46, Wien 2011.
- RATHMAYR, ELISABETH, „Das Haus des Ritters C. Flavius Furius Aptus. Beobachtungen zur Einflussnahme von Hausbesitzern an Architektur und Ausstattung in der Wohneinheit 6 des Hanghauses 2 in Ephesos“, in: *IstMitt* 59, 2009, 307–336.
- SLATER, WILLIAM J. (ed.), *Dining in a classical context*, Ann Arbor 1991.
- STEIN-HÖLKESKAMP, ELKE, *Das römische Gastmahl: eine Kulturgeschichte*, München 2005.

- STESKAL, MARTIN, *Das Prytaneion in Ephesos*, FiE 9.4, Wien 2010.
- STÖKL, SUSANNE, „Rekonstruktion der Innenausstattung des sog. Marmorsaaes der Wohneinheit 6 im Hanghaus 2 von Ephesos“, in: *Forum Archaeologiae* 44/9 (2007) (<http://farch.net>).
- STROCKA, VOLKER MICHAEL, *Die Wandmalerei der Hanghäuser in Ephesos*, FiE 8.1, Wien 1977.
- THÜR, HILKE (ed.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheit 4. Baubefund, Ausstattung, Funde*, FiE 8.6, Wien 2005.
- THÜR, HILKE/RATHMAYR, ELISABETH (eds.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheit 6. Baubefund, Ausstattung, Funde*, FiE 8.8, Wien, 2014.
- URMAN, DAN/FLESHER, PAUL VIRGIL M. (eds.), *Ancient synagogues: historical analysis and archaeological discovery*, Leiden 1995.
- VÖSSING, KONRAD (ed.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaft*. Internationales Kolloquium 5./6. Oktober 2005 Schloß Mickeln, Düsseldorf, Stuttgart 2008.
- ZIMMERMANN, NORBERT, „Die Wandmalerei der Wohneinheit 4“, in: HILKE THÜR (ed.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheit 4. Baubefund, Ausstattung, Funde*, FiE 8.6, Wien 2005, 105–131.
- „Ein Gemmenabdruck im Hanghaus 2 in Ephesos. Überlegungen zum Hausherrn der Wohneinheit 2“, in: BARBARA BRANDT/VERENA GASSNER/SABINE LADSTÄTTER, *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger* Bd. 1, Wien 2005, 377–383.
- „Mahl VI (Räume und Bilder)“, in: RAC 23 (2009) 1105–1135.
- „Die Wandmalerei der Wohneinheit 1“, in: FRIEDRICH KRINZINGER (ed.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheiten 1 und 2 : Baubefund, Ausstattung, Funde*, FiE 8.8, Wien 2010, 105–121, und DERS., „Die Wandmalerei der Wohneinheit 2“, in: KRINZINGER 2010, 449–471.
- ZIMMERMANN, NORBERT/LADSTÄTTER, SABINE, *Wandmalerei in Ephesos von hellenistischer bis in byzantinische Zeit*, Wien 2010.

Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen

Bernhard Domagalski

Abstract

Triclinia and stibadia served as dining room furniture in antique houses and gardens. These furnishings can also be found in Christian households. Meals held in such settings are often presented in pagan and Christian iconography. For funeral feasts, triclinia and stibadia were also set up in cemeteries and some of them bear depictions of funeral feasts. The Christians continued this practice. Ancient renderings of meals may be of an ostentatious character, they may present the meal in the family and among friends, an actual funeral feast held at the tomb, or they may point to a meal in the afterlife.

1. Ein Befund in Köln-Müngersdorf

Etwa fünf Kilometer westlich der römischen Stadtmauer Kölns lag beim heutigen Stadion Müngersdorf ein römischer Gutshof. Nordwestlich des Herrenhauses, noch innerhalb der Umfassungsmauern bildeten sechs Sarkophage ein kleines Gräberfeld. Ein Kleinere des Kaisers Valens (364–378) datiert die Bestattungen in die zweite Hälfte des 4. Jh. Außerhalb der Sarkophage waren etwa auf der Höhe der Sarkophagunterkante Beigaben sorgfältig aufgestellt. Hierzu gehörten ein Bronzebecken, Henkelkrüge, Flaschen, Becher, ein Becher mit der Inschrift VIVAS, Tassen, Teller, eine Glasschale, Kochtöpfe, ein Messer, aber auch Hühnerknochen und Eierschalen und Aschereste. In den Gläsern hatten sich Flüssigkeiten befunden. Die beiden Sarkophage C und D lagen eng nebeneinander. Vor Sarkophag C stand ein großer Gestell, ein Bronzebecken, eine Bronzeschüssel, ein Holzleimer, eine Henkelkanne, mindestens 17 Gläser, eine Schliffglasschale mit dem Bild einer Hasenjagd, schließlich ein Silberlöffel (L. 18,3 cm). In der Schaufel des Löffels (Abb. 1) steht die Inschrift DEO GRATIAS. Außerhalb von Sarkophag D an der Nordostecke und an der östlichen Schmalseite standen ebenfalls in Höhe der Sarkophagunterkante eine Bleibüchse, ein Fläschchen, zwei eiserne Messer, eine Pinzette, ein Teller, eine Tonschale, der Henkel eines Kochtopfes, ein Becher, ein Glasbecher, eine Bronzeschüssel und wiederum ein Löffel (L. 18,8 cm) mit der Inschrift DEO GRATIAS in der Schaufel. Alle Funde und die Fundumstände deuten auf Totenmahle am offenen Grab hin, bei denen auch der Verstorbene mit Speisen und Getränken bedacht wurde¹. Der Verstorbene galt jeweils als Teilnehmer des Mahles. Seine Löffel und Gefäße verblieben beim Grab. Löffel

¹ FRITZ FREMERSDORF, *Der römische Gutshof Köln-Müngersdorf*, 2. 93–107. 3 Abb. 1. Taf. 1f. 50–52. 57; vgl. SEBASTIAN RISTOW, *Frühes Christentum im Rheinland*, 376f Nr. 270f. Taf. 38d; MARTIN, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 67. 76. 77 Abb. 44; JOSEF ENGEMANN, „Spätantike Geräte des Alltagslebens“, Taf. 12b.

mit christlicher Inschrift sind keine eucharistischen Löffel, sondern entstammen wie die anderen Funde dem Essensbesteck des Gutshofes². Die Gleichartigkeit der zwei Löffel weist darauf hin, dass sie zu einem größeren Löffel-Set gehörten³. Christen dankten nicht nur beim täglichen Mahl für die Speisen, sondern hielten auch den Brauch des Totenmahles bei. Raum 16 des Haupthauses wird als Speisesaal gedeutet⁴, doch fanden sich keine Einrichtungen, die dies zwingend belegen. Dieser Kölner Befund weist also sowohl auf das häusliche Mahl, als auch auf das Totenmahl hin, das ebenfalls von Christen praktiziert wurde.

Weitere archäologische Zeugnisse sollen im Folgenden vorgestellt werden. Sie datieren nicht in hellenistische Zeit⁵, sondern in die Zeit der Kaiser. „Spätantik“ bzw. „frühchristlich“ meint hier die Zeit bis zum Ende des 6. Jh. Die angeführten archäologischen Zeugnisse zeigen das Mahl in den Wohnhäusern, im Freien und bei Totenmählern, nicht im mythologischen Kontext oder in Kultvereinigungen⁶. Biblische Mähler, besonders das Abendmahl, werden an anderer Stelle behandelt⁷.

² STEFAN R. HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 78–82; ENGEMANN, „Spätantike Geräte des Alltagslebens“, 168; FREMERSDORF, *Der römische Gutshof Köln-Müngersdorf* 102.

³ Vgl. HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 88. 7 Löffel aus Antiochia (?) mit Apostel- bzw. Evangelistennamen (ZWIRN, in: KONDOLEON [ed.], *Antioch. The lost ancient city*, 214 Nr. 101–103; HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 119f Nr. 136–142. Taf. 23–25; ENGEMANN, „Spätantike Geräte des Alltagslebens“, Taf. 11b); 4 cochlearia aus Augusta Rauracum/Kaiseraugst Typ A (MARTIN, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN [eds.], *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 57–59 Nr. 1–4. Taf. 14,1); 4 cochlearia aus Augusta Rauracum/Kaiseraugst Typ B1 (MARTIN, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN [eds.], *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 57. 59f Nr. 5–8. Taf. 14,2); 8 cochlearia aus Augusta Rauracum/Kaiseraugst Typ B2 (MARTIN, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN [eds.], *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 57. 59f Nr. 9–16. Taf. 15); 4 cochlearia aus Augusta Rauracum/Kaiseraugst Typ C (MARTIN, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN [eds.], *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 57. 61 Nr. 18–21. Taf. 16,2); 10 ligulae aus Augusta Rauracum/Kaiseraugst Typ a (MARTIN, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN [eds.], *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 68f Nr. 22–35. Taf. 18f); 4 ligulae aus Augusta Rauracum/Kaiseraugst Typ b (MARTIN, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN [eds.], *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 69f Nr. 32–35. Taf. 21); 7 Löffel aus Canoscio (heute Città di Castello, Museo delle Cattedrale) mit Christogramm (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 100f Nr. 9–15. Taf. 9b–c); 3 Löffel aus Canoscio (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 120f Nr. 144–146. Taf. 9b. 31c); 11 Löffel aus Crema mit Kreuz (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 101 Nr. 16–26. Taf. 6b); 10 Löffel aus Desana (heute Turin) mit Christogramm (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 101 Nr. 28–37. Taf. 5a–l); 4 Löffel in Genf (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 131f Nr. 202–205 Taf. 48a–b); 3 Löffel aus Isola Rizza (heute Verona) mit Inschrift UTERE FELIX (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 99f Nr. 4–6. Taf. 4d–f); 11 Löffel aus Lambousa/Archiropoetos (heute London) mit Tierdarstellungen (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 128–130 Nr. 185–195. Taf. 44–46; BERNHARD DOMAGALSKI, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst*, 21); 8 Löffel aus Lampsakos mit Monogramm ΑΝΔΡΕΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 113f Nr. 103–110. Taf. 23–26); 6 Löffel aus Lampsakos mit Apostel- bzw. Evangelistennamen (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 130f Nr. 196–201. Taf. 23–25. 27f); 3 Löffel aus Ratiaria (heute Vidin) (HAUSER, *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel*, 108 Nr. 73–75).

⁴ FREMERSDORF, *Der römische Gutshof Köln-Müngersdorf*, 22f.

⁵ JOHANNA FABRICIUS, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs*; JEAN-MARIE DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.* Vgl. die Beiträge von GUNNEL EKROTH, LUTZ KÄPPEL, PETER RUGGENDORFER und KNUT USENER in diesem Band.

⁶ BEATE BOLLMANN, *Römische Vereinshäuser*. Vgl. die Beiträge von HANS DIETER BETZ, BENEDIKT ECKHARDT, FRITZ GRAF und MARKUS ÖHLER in diesem Band.

⁷ Vgl. den Beitrag von ULRICH KUDER „Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert“ in dieser Publikation, 1297–1374.

2. Das Mahl in den Wohnhäusern

2.1. Triklinien

2.1.1. Triklinien im Wohnbereich

Die in den literarischen Quellen häufig erwähnten Triklinien⁸ sind in den ergrabenen Wohnhäusern häufig gut zu erkennen. Bodenmosaiken zeigen die Stellen an, wo transportable Klinen standen, auf denen man sich zum Mahl niederlegte. Hier ist der Boden einfacher als der aufwendiger gestaltete freie Mittelbereich. Die freie Fläche vor den Klinen wurde nicht nur zum Auftragen der Speisen und Getränke genutzt, sondern auch für unterschiedliche Darbietungen, wie Komödianten⁹, Musikanten¹⁰, Tänzer¹¹, Akrobaten¹² und schamlose Mädchen¹³.

Antiochia, Atrium-Haus, Triclinium, Beginn des 2. Jh. (Abb. 2)¹⁴

Antiochia, House of the Drinking Contest¹⁵

Castroreale Terme auf Sizilien, Ende 1. Jh./Anfang 2. Jh.¹⁶

Conimbriga/Coimbra, House of the Fountains, um 200¹⁷

Ephesus, Hanghaus 2, Wohneinheit 2, Triclinium SR/24, 3. Jh.¹⁸

Nea Paphos auf Zypern, Haus des Dionysos¹⁹

Sepphoris in Galiläa, Haus des Orpheus²⁰

Thuburbo Maius, House of the Bound Animals, Triclinium 18²¹

⁸ Varro *ling.* 9,4,9; Varro *rust.* 1,13,7; Cic. *orat.* 2,263; Petron. 21,5. 22,3. 26,9. 30,1. 5. 31,1. 7. 33,1. 40,2. 6. 41,10. 47,5. 8. 54,4. 60,1. 64,2. 9. 65,3. 70,11. 72,1. 73,5. 78,1. 5. 85,4; Vitruv. 6,3,8–10; Plin. *epist.* 2,17,5f. 2,17,13. 5,6,19. 5,6,23; Suet. *Claud.* 8; Eus. *vit. Const.* 3,15 (GCS 7,1, 88f Winkelmann); SHA Heliog. 20,4. 25,7; Macr. *Sat.* 3,13,11; Sidon. *epist.* 2,2,11. KONRAD VÖSSING, *Mensa Regia*, 561–566; PAULINE SCHMITT PANTEL, „Triclinium“, 807f; PAULINE SCHMITT PANTEL/WALTER HATTO GROSS, „Kline“, 604f; REINHARD FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, 100–116; EUGENIA SALZA PRINA RICOTTI, „Forme speciali di triclini“ 102–149; KRISTER HANELL, „Trikl(e)inon“, 150.

⁹ Petron. 53,13; Lukian. *symp.* 18.

¹⁰ Arist. *Ran.* 513; Xen. *symp.* 2,1. 7f; Plat. *symp.* 176e; Mart. 5,78,30; Petron. 22,6. 23,1. 33,4. 34,1. 36,1. 6. 47,8. 53,12f. 78,5f.

¹¹ Arist. *Ran.* 314–519; Xen. *symp.* 2,1. 7f. 11. 15.

¹² Petron. 53,11f.

¹³ Mart. 5,78,26–28.

¹⁴ CHRISTINE KONDOLEON (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, 62. 66–71; KATHERINE M. D. DUNBABIN, *Mosaics of the Greek and Roman world*, 161 Fig. 164; KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Ut greco more biberetur“, 94. 93 Fig. 8; KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 126. Fig. 13; DORO LEVI, *Antioch mosaic pavements 1*, 15 Fig.

¹⁵ DOBBINS, „The houses at Antioch“, in: KONDOLEON (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, 53–56. 53 Fig. 1. 55 Fig. 3; KONDOLEON (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, 170f Nr. 55; DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 126. Fig. 14; LEVI, *Antioch mosaic pavements 1*, 156–159; DORO LEVI, *Antioch mosaic pavements 2*, Taf. 30.

¹⁶ KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Convivial spaces“, 74. 75 Fig. 11f.

¹⁷ NORBERT ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1109; KATHERINE M. D. DUNBABIN, *The Roman banquet*, 42f. 45 Fig. 23.

¹⁸ DUNBABIN, „Ut greco more biberetur“, 94 Fig. 9; WERNER JOBST, *Römische Mosaiken aus Ephesos 1*, 84–86. 92. Abb. 152. 154f. 158. Vgl. den Beitrag von NORBERT ZIMMERMANN, „Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit“ in dieser Publikation, 1615–1632.

¹⁹ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1109; CHRISTINE KONDOLEON, *Domestic and divine*, 232f Nr. 144f.

²⁰ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1115f; KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Nec grave nec infacitum“, 14. Fig. 1; RINA TALGAM/ZE'EV WEISS, *The mosaics of the house of Dionysos at Sepphoris*, 9 Fig. 8.

²¹ DUNBABIN, *Mosaics of the Greek and Roman world*, 287 Fig. 296.

Thysdrus/El Djem, Dionysos-Haus²²
 Thysdrus/El Djem, Haus der Monate²³
 Thysdrus/El Djem, Sollertiana Domus, um 200²⁴
 Utica, Maison de la Cascade²⁵
 Volubilis, Haus des Dionysus und der Jahreszeiten²⁶
 Volubilis, Haus der Taten des Herakles²⁷

2.1.2. Fest installierte Triklinien im Wohnbereich

In einigen Fällen war das Triclinium in den Wohnhäusern fest aufgemauert.

Herculaneum, Samnitenhaus²⁸
 Herculaneum, Casa di Nettuno e Anfritite (5,6,7)²⁹
 Pompeji, Haus des Moralisten (3,4,2-3) (Abb. 3)³⁰
 Pompeji, Haus der Silbernen Hochzeit (5,2,2)³¹
 Pompeji, Haus des goldenen Armbands (6,17,42)³²
 Pompeji, Haus der Julia Felix³³

2.2. Stibadium/Sigma

Eine andere Form des zu-Tisch-liegens bot eine halbkreisförmige³⁴ Liegefläche, Stibadium³⁵, Sigma³⁶ oder Hexaclinon³⁷ genannt.

2.2.1. Stibadien im Wohnbereich

In Wohnhäusern wird der Aufstellungsort von Stibadien durch Bodenmosaiken angezeigt.

²² KONDOLEON, *Domestic and divine*, 327 Fig. 200.

²³ DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 127f. Fig. 17.

²⁴ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 42. 44 Fig. 22.

²⁵ FRANÇOIS BARATTE, *Die Römer in Tunesien und Libyen*, 55. 54 Abb. 45.

²⁶ DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 126f. Fig. 16.

²⁷ KONDOLEON, *Domestic and divine*, 125 Fig. 73.

²⁸ ALEXANDER G. MCKAY, *Römische Häuser und Paläste*, 46 Abb. 37.

²⁹ SARAH BRAUNE, *Convivium funebre*, 60; RITA AMEDICK, „Stibadia in Herculaneum und Pompeji“, 180f. 187 Abb. 41,2. 188 Abb. 42; MCKAY, *Römische Häuser und Paläste*, 34 Abb. 28.

³⁰ BRAUNE, *Convivium funebre*, 59f; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 40f Fig. 18f; DUNBABIN, „Ut greco more biberetur“, 89. 90f Fig. 6f; MCKAY, *Römische Häuser und Paläste*, 130 Abb. 123.

³¹ WOLFGANG EHRHARDT, *Casa delle Nozze d'argento (V 2,i)*, 171. Abb. 103. 728f. 736; MCKAY, *Römische Häuser und Paläste*, 29 Abb. 21.

³² MARY BEARD, *Pompeji*, 135 Abb. 35.

³³ EUGENIA SALZA PRINA RICOTTI, „The importance of water in Roman garden triclinia“, 172. 147 Abb. 12.

³⁴ Vgl. Apul. *met.* 5,3,3.

³⁵ Sidon. *epist.* 2,2,11.

³⁶ Mart. 10,48,6. 14,87,1; SHA Heliog. 25,3. 28,5. 29,3; KONRAD VÖSSING, „Martial“, 431-441; NOËL DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 129-133; OTTO NUSSBAUM, „Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten“, 23.

³⁷ Mart. 9,59,9; VÖSSING, *Mensa Regia*, 558f; PAULINE SCHMITT PANTEL, „Sigma“, 538f; FRANZ POLAND, „Στιβάδειον“, 2481; GERHART RODENWALDT, „Sigma“, 2323f.

Antiochia, House of the Buffet Supper. Im Bodenmosaik sind die Speisen wie auf einem Tisch stehend dargestellt. Frühes 3. Jh.³⁸.

Apamea, Haus des Hirsches. In einem Apsidenraum mit Bodenmosaik stand auch ein sigmaförmiger Marmortisch³⁹.

Argos, Villa des Falkners. Am Standort des Tisches ist eine Platte mit zwei Fischen dargestellt. 6. Jh.⁴⁰.

Bad Kreuznach, Villa. In der Apsis des zentralen Empfangs- und Repräsentationsraumes (Abb. 4) fanden sich noch hölzerne Reste eines Stibadiums. Das Oceanusmosaik war auf das Stibadium ausgerichtet. 234 n. Chr.⁴¹.

Daragoleja, Villa⁴²

Karthago, Haus des Pfaues⁴³

Kenchreai⁴⁴

Ostia, Domus der Fortuna Annonaria. In der Apsis eines Raumes verläuft ein halbkreisförmiges Stibadium. 4. Jh.⁴⁵

³⁸ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 160 Fig. 93; DUNBABIN, *Mosaics of the Greek and Roman world*, 312 Fig. 310; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 135. 148 Fig. 4; ÉRIC MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 133. 144 Fig. 1,7; FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, Taf. 25,4. 6; DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 130f. Fig. 24f; NOËL DUVAL, „Les maisons d’Apamée et l’architecture ‘palatiale’ de l’antiquité tardive“, 462 Fig. 10; GUNILLA ÅKERSTRÖM-HOUGEN, *The Calendar and hunting mosaics of the villa of the Falconer in Argos*, 102 Fig. 58; LEVI, *Antioch mosaic pavements 1*, 127–136; LEVI, *Antioch mosaic pavements 2*, Taf. 23f.

³⁹ JANINE BALTY/JEAN-CHARLES BALTY, „Nouveaux exemples de sales à stibadium à Palmyre et à Apamée“, 205–212; CLAUDINE DONNAY-ROCMANS/GUY DONNAY, „La maison du cerf“, 155. 159. 162. 156f Fig. 2f. 163 Fig. 6. Taf. 52,1. 55,2; DUVAL, „Les maisons d’Apamée et l’architecture ‘palatiale’ de l’antiquité tardive“, 460. 464; JEAN-CHARLES BALTY, *Guide d’Apamée*, 134–137; vgl. DOMAGALSKI, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst*, 27.

⁴⁰ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1110; GIULIANO VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 329 Fig. 20f; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 170. 171 Fig. 100; DUNBABIN, *Mosaics of the Greek and Roman world*, 221 Fig. 234; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 136. 148 Fig. 6; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 131. 144 Fig. 1,6; DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 129. Fig. 22; JEAN-PIERRE SODINI, „L’habitat urbain en Grèce à la veille des invasions“, 354f Fig. 10f; DUVAL, „Les maisons d’Apamée et l’architecture ‘palatiale’ de l’antiquité tardive“, 463f. 463 Fig. 12; ÅKERSTRÖM-HOUGEN, *The Calendar and hunting mosaics of the villa of the Falconer in Argos*, 101–107. 22 Fig. 7. Taf. 7. Farbtaf. 7,2.

⁴¹ VERA RUPP/HEIDE BIRLEY, *Landleben im römischen Deutschland*, 136f; SABINE HORNING, *Luxus auf dem Lande*, 53. 52 Abb. 22; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 135f. 145 Fig. 2,11. 153f Fig. 10f; FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, 170f Nr. VIII 3. Taf. 53,3; GERD RUPPRECHT, „Bad Kreuznach“, in: CÜPPERS (ed.), *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, 321–323. 322 Abb. 204; GERD RUPPRECHT, „Römische Steinteppiche“, 18–21; GERD RUPPRECHT, „Leben auf dem Land“, 4. 36–39; GERD RUPPRECHT, „Die Kreuznacher Palastvilla“, 225. 220 Abb. 1. Taf. 41b; GERD RUPPRECHT, „Die Kreuznacher Mosaikbodenvilla“, 83f. 80f Abb. 4f; GERD RUPPRECHT, „Vorbericht über die Grabungen in der Mosaikbodenvilla Bad Kreuznach“, 243. Taf. 65; BERNHARD STÜMPPEL, „Bericht des Staatlichen Amtes für Vor- und Frühgeschichte im Reg.-Bezirk Rheinhessen und im Kreis Kreuznach“, 196. 197 Abb. 22; vgl. DOMAGALSKI, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst*, 93f.

⁴² MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 131f. 144 Fig. 1,5. 148 Fig. 5; DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 128f. Fig. 21.

⁴³ BARATTE, *Die Römer in Tunesien und Libyen*, 61f. 62 Abb. 57; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 131. 144 Fig. 1,4. 149 Fig. 6; DUVAL, „Les maisons d’Apamée et l’architecture ‘palatiale’ de l’antiquité tardive“, 462 Fig. 11.

⁴⁴ MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 132. 145 Fig. 2,10. 151 Fig. 8.

⁴⁵ KLAUS STEFAN FREYBERGER, *Ostia*, 77. 75 Abb. 54.

Ob Christen ein Haus bewohnten lässt sich nur selten nachweisen. Ein Beispiel zeigt aber, dass auch Christen Stibadien in ihren Wohnhäusern hatten.

Lullingstone, Villa. In der Apsis des Empfangsraumes (Abb. 5) blieb ein äußerer Streifen von der Dekoration ausgespart. Hier ist der Standort eines Stibadium anzunehmen. Gemalte Christogramme zeigen, dass das Haus von Christen bewohnt wurde. 2. Hälfte des 4. Jh.⁴⁶

2.2.2. Fest installierte Stibadien im Wohnbereich

Auch fest installierte Stibadien sind in den Wohnhäusern durch Aufmauerungen archäologisch nachgewiesen.

Cherchel/Caesarea in Mauretanien, „Haus des Tricliniums“ (Haus 26)⁴⁷

El Ruedo (Almedinilla), Villa⁴⁸

Faragola (Apulia), Villa. In Raum A1 lag ein aufgemauertes Stibadium (Abb. 6)⁴⁹.

Histria/Dobrogea, Domusviertel. Im Apsidenraum der Domus D3 lag ein Stibadium. 5./6. Jh.⁵⁰

Karthago, Haus „Utere felix“. Das gemauerte Stibadium umgibt einen kleinen Brunnen mit der Inschrift Utere felix⁵¹.

Rom, Palatin, Haus beim Titusbogen⁵²

Tivoli, Villa Hadriana, „Kanopus“⁵³

⁴⁶ MASSIMILIANO GHILLARDI, „Le pitture della villa di Lullingstone“, 293 Fig. 1. 299 Fig. 4; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 136f. 145 Fig. 2, 12. 155f Fig. 12f; FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, 171 Nr. VIII 4. Taf. 54,1; GEOFFREY WELLS MEATES, *The Roman villa at Lullingstone, Kent* 2, 11–46. Taf. XI–XIII; LIVERSIDGE/WEATHERHEAD, in: MEATES, *The Roman villa at Lullingstone, Kent* 1, 11f. 20 Fig. 9. Taf. 11. 13f. 16.

⁴⁷ MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 128. 144 Fig. 1, 3. 146 Fig. 3; PHILIPPE LEVEAU, „Les maisons nobles de Caesarea de Maurétanie“, 140–142. 141f Fig. 26f.

⁴⁸ ÉRIC MORVILLEZ, „Les sigma-fontaines dans l'antiquité tardive“, 43f. Fig. 3; VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 331 Fig. 24f; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 169. 170 Fig. 99; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 130. 150 Fig. 7; DESIDERIO VAQUERIO GIL/JOSÉ RAMÓN CARRILLO DÍAZ-PINÉS, „The Roman villa of El Ruedo“, 145–147. 122 Fig. 2. 124f Fig. 4f. 127 Fig. 9. 131 Fig. 10A.

⁴⁹ MORVILLEZ, „Les sigma-fontaines dans l'antiquité tardive“, 51f. Fig. 12; VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 320–329. 320f Fig. 1f. 322 Fig. 5–7. 324 Fig. 10. 326 Fig. 13f. 327 Fig. 16; GIULIANO VOLPE/GIULIANO DE FELICE/MARIA TURCHIANO, „I rivestimenti marmorei, i mosaici e i pannelli in opus sectile della villa tardoantica di Faragola (Ascoli Satriano, Foggia)“, 62. 70 Fig. 1. 72 Fig. 6. 74 Fig. 10f; VOLPE/DE FELICE/TURCHIANO, „Faragola (Ascoli Satriano). Una residenza aristocratica tardoantica e un 'villaggio' altomedievale nella Valle del Carapelle“, 275–277. 266f Fig. 1f. 269 Fig. 5. 274 Fig. 16. 275f Fig. 18f; VOLPE/DE FELICE/TURCHIANO, „Musiva e sectilia in una lussuosa residenza rurale dell'Apulia tardoantica“, 135–140. 130 Fig. 3f. 136f Fig. 12–14.

⁵⁰ ROBERT BORN, *Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia Minor*, 99–102; MANFRED OPPERMANN, *Das frühe Christentum an der Westküste des Schwarzen Meeres*, 74f. Taf. 8,1–3; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 134f. 149 Fig. 7; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 128. 144 Fig. 1, 2; DUVAL, „Les maisons d'Apamée et l'architecture 'palatiale' de l'antiquité tardive“, 459f. 459 Fig. 8; NOËL DUVAL, „L'archéologie chrétienne en Roumanie“, 328f. 329 Fig. 10; CORINA NICOLESCU, „Histria (Dobrogea)“, 235 Abb. 7; vgl. ION BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 138–140.

⁵¹ BARATTE, *Die Römer in Tunesien und Libyen*, 62; ÉRIC MORVILLEZ, „La fontaine utere felix de Carthage“, 305. 304 Fig. 1.

⁵² MORVILLEZ, „Les sigma-fontaines dans l'antiquité tardive“, 44f. Fig. 4; VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 329. 331 Fig. 23; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 129. 145 Fig. 2, 9.

⁵³ FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, 169f Nr. VIII 1. Taf. 23,1. 3; SALZA PRINA RICOTTI, „The importance of water in Roman garden triclinia“, 175f. 152 Abb. 17.

Tivoli, Villa Hadriana, republikanische Villa⁵⁴

2.2.3. Ikonographie der Stibadien im Wohnbereich

In Bodenmosaiken der Wohnhäuser sind Stibadien im Bild dargestellt.

Ephesus, Peristylhaus M/I, Raum P/2, Bodenmosaik: Sigmamahl, 4. Viertel des 3. Jh./Beginn des 4. Jh. (Abb. 7)⁵⁵

Philippopolis/Shahba, Triclinium, Bodenmosaik (heute Souweida, Museum): Sigmamahl, Anfang 4. Jh.⁵⁶

Sepphoris in Galiläa, „Haus des Orpheus“, Triclinium, Bodenmosaik, Stibadium, 2. Hälfte des 3. Jh.⁵⁷

3. Das Mahl im Freien

3.1. Biklinien und Triklinien im Freien

Varro berichtet von einem Triclinium in einem Wildpark⁵⁸. Besonders in den Atrien und Gärten Pompejis haben sich Triklinien im Freien erhalten.

Ostia, Domus Fulminata (3,7,4), Peristyl, Gartenbiclinium (Abb. 8)⁵⁹

Pompeji, Casa del Volusius Faustus (1,2,9–10), Biclinium⁶⁰

Pompeji, Casa del Grata Metallica (1,2,28)⁶¹

Pompeji, Haus 1,5,2⁶²

Pompeji, Haus mit der Kryptoportikus (1,6,2. 16), Triclinium⁶³

Pompeji, Haus des Epheben (1,7,10–12), Triclinium mit Sonnenschutz⁶⁴

Pompeji, Casa del Sutoria Primigenia (1,13,2)⁶⁵

⁵⁴ FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, 170 Nr. VIII 2. Taf. 23,2. 4.

⁵⁵ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1116; VÖSSING, „Martial“, 437; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 164. 165 Fig. 97; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 134. 144 Fig. 1,8; KATHERINE M. D. DUNBABIN, „Scenes from the Roman convivium“, 253. 254 Fig. 2; WERNER JOBST, „Das „öffentliche Freudenhaus“ in Ephesos“, 76–82. 68 Abb. 9. 76–79 Abb. 20–23.

⁵⁶ MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 126; JANINE BALTY, *Mosaïques antiques de Syrie*, 36–41; MAURICE DUNAND, „Rapport sur une mission archéologique au Djebel Druze“, Taf. 68; RENÉ DUSSAUD, „L'archéologie syrienne au printemps 1925“, 295f.

⁵⁷ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 166. Taf. 12; DUNBABIN, „Nec grave nec infacetum“, 14. Fig. 1; TALGAM/WEISS, *The mosaics of the house of Dionysos at Sepphoris*, 10 Fig. 10.

⁵⁸ Varro rust. 3,13,2.

⁵⁹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 47f. 60f. 391 Abb. 22. 404 Abb. 48.

⁶⁰ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; PIETRO SOPRANO, „I triclini all'aperto di Pompei“, 305 Nr. 23.

⁶¹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; LAWRENCE RICHARDSON, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, 307; SOPRANO, „I triclini all'aperto di Pompei“, 293 Nr. 2.

⁶² BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³².

⁶³ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; DUNBABIN, „Convivial spaces“, 68. 69 Fig. 2; DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, 123. Fig. 6f; SOPRANO, „I triclini all'aperto di Pompei“, 294f Nr. 4.

⁶⁴ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³². 80. 390 Abb. 20. 403 Abb. 45; AMEDICK, „Stibadia in Herculaneum und Pompeji“, 181. 190 Abb. 44; DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, Fig. 11f; RICHARDSON, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, 305f. 313 Fig. 2; WILHELMINA MARY FEEMSTER JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 92. 93 Fig. 145; SOPRANO, „I triclini all'aperto di Pompei“, 295 Nr. 5.

⁶⁵ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³².

Pompeji, Haus 1,14,2⁶⁶

Pompeji, Weingarten (1,20,1), Sommertriclinium⁶⁷

Pompeji, Weingarten in der Nähe der Palästra und der Porta Nocera (1,21,2)⁶⁸

Pompeji, Nutzgarten für den Obstanbau (1,22), Mitte des 1. Jh.⁶⁹

Pompeji, Casa del Octavius Quartio (2,2,2)⁷⁰

Pompeji. In einem Weingarten (2,5) beim Amphitheater stehen zwei Triklinen am Rande des Grundstücks⁷¹.

Pompeji. Im Garten eines Hauses (2,8,6) befand sich ein gemauertes Triclinium mit schatten-spendender Pergola⁷².

Pompeji, Casa del Gemmario (2,9,2)⁷³

Pompeji, Casa del Latario fiorito (2,9,4)⁷⁴

Pompeji. Eine der aufwendigsten Gartentriklinien Pompejis lag in der Insula 2,9,6–7. Auch diese Anlage war mit einer Pergola überdacht⁷⁵.

Pompeji, Casa del Trebio Valente (3,2,1)⁷⁶

Pompeji, Weingarten (3,7)⁷⁷

Pompeji, Haus der Silbernen Hochzeit (5,2,2)⁷⁸

Pompeji, Haus 5,2,15⁷⁹

Pompeji, Haus 5,3,11⁸⁰

Pompeji, Haus 5,4, b⁸¹

Pompeji, Casa del Fabio Secondo (5,4,12–13)⁸²

Pompeji, Gasthaus bei der Porta di Ercolano (6,1,1)⁸³

Pompeji, Haus des Sallust (6,2,4)⁸⁴

Pompeji, Casa del Naviglio (6,10,11. 8)⁸⁵

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ VALENTIN KOCKEL, „Archäologische Funde und Forschungen in den Vesuvstädten 2“, 481–483. 481 Abb. 21; JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 227 Fig. 335.

⁶⁸ BRAUNE, *Convivium funebre*, 67; JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 247 Fig. 362.

⁶⁹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 47; JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 254 Fig. 371.

⁷⁰ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; RICHARDSON, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, 307.

⁷¹ BEARD, *Pompeii*, 223 Plan 12; KOCKEL, „Archäologische Funde und Forschungen in den Vesuvstädten 2“, 486; JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 203 Fig. 294. 205 Fig. 298. 216 Fig. 314f.

⁷² KOCKEL, „Archäologische Funde und Forschungen in den Vesuvstädten 2“, 487; JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 282 Fig. 421.

⁷³ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³².

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ BRAUNE, *Convivium funebre*, 67; KOCKEL, „Archäologische Funde und Forschungen in den Vesuvstädten 2“, 487. 489 Abb. 29f.

⁷⁶ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 297f Nr. 8.

⁷⁷ JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 229 Fig. 337f.

⁷⁸ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 91. 90 Fig. 143; RICHARDSON, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, 308; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 298 Nr. 9.

⁷⁹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 298f Nr. 10.

⁸⁰ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; RICHARDSON, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, 308.

⁸¹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 299 Nr. 11.

⁸² BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 299 Nr. 12.

⁸³ JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 168 Fig. 249.

⁸⁴ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; RICHARDSON, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, 308; MCKAY, *Römische Häuser und Paläste*, 53 Abb. 47; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 300 Nr. 14.

⁸⁵ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 301 Nr. 15.

Pompeji, Casa delle Nozze di Alessandro (6,17,42–44)⁸⁶

Pompeji, Casa di Acceptus e Euhodia (8,5,39)⁸⁷

Pompeji, Haus 8,7,6⁸⁸

Pompeji, Haus 8,7,10⁸⁹

Pompeji, Haus 9,5,11. 13⁹⁰

Pompeji, Casa del Medico nuovo (9,9,3–5)⁹¹

3.1.1. Stibadien im Freien

Stibadien im Freien sind literarisch und archäologisch bezeugt.

Plinius hatte bei seiner Landvilla in einer Parkanlage ein Stibadium aus weißem Marmor aufgestellt, auf dem man sich niederlegen konnte⁹².

Kyrene, Haus des Hesychius (Abb. 9)⁹³

Pompeji, Gastwirtschaft Haus des Adonis, Gartenhof (8,3,15)⁹⁴

3.1.2. Ikonographie der Stibadien im Freien

Auf sehr unterschiedlichen Materialien sind Stibadien im Freien dargestellt.

Cesena, Silberplatte, Stibadium in einer Landschaft unter einem Vorhang, Mitte bis späte 4. Jh.⁹⁵

New York, Brooklyn Museum, koptischer Stoff, Sigmamahl im bukolischen Ambiente, 5. Jh.⁹⁶

⁸⁶ BRAUNE, *Convivium funebre*, 60; KOCKEL, „Archäologische Funde und Forschungen in den Vesuvstädten 2“, 513.

⁸⁷ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; RICHARDSON, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, 308f; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 301 Nr. 16.

⁸⁸ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 301f Nr. 17.

⁸⁹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 302 Nr. 18.

⁹⁰ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 302f Nr. 19.

⁹¹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³²; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 303f Nr. 20.

⁹² Plin. *epist.* 5,6,36; vgl. Theokr. 5,34. BRAUNE, *Convivium funebre*, 63; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 124f; FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, 93–100; AMEDICK, „Stibadia in Herculaneum und Pompeji“, 179f.

⁹³ VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 331. 332 Fig. 28; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 128f⁴⁷; NOËL DUVAL, „Les monuments d’époque chrétienne en Cyrénaïque à la lumière des recherches récentes“, 279of; DUVAL, „Les maisons d’Apamée et l’architecture ‘palatiale’ de l’antiquité tardive“, 460 Fig. 9; SANDRO STUCCHI, *Architettura Cirenaica*, 490 Fig. 508; RICHARD GEORGE GOODCHILD, *Kyrene und Apollonia*, 89f. Abb. 31.

⁹⁴ BRAUNE, *Convivium funebre*, 57²³³. 66f; MORVILLEZ, „La fontaine utere felix de Carthage“, 311 Fig. 8; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 122f. 144 Fig. 1,1; DUNBABIN, „Triclinium und stibadium“, 132. Fig. 8; WILHELMINA MARY FEEMSTER JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii 2*, 211 Nr. 422. 210 Plan 79. 211 Fig. 245; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 306f Nr. 28; HENRY THÉDENAT, *Pompéi*, 89f. 90 Fig. 46; FRANÇOIS MAZOIS, *Les ruines de Pompéi 2*, 49f. Taf. 12,1f.

⁹⁵ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1116; VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 334 Fig. 31; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 145 Fig. 85; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique“, 126; WEITZMANN-FIEDLER, in: WEITZMANN (ed.), *Age of Spirituality*, 275f Nr. 251a; ELISABETH ALFÖLDI-ROSENBAUM, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 215f. Taf. 137f; DONALD EMRYS STRONG, *Greek and Roman gold and silver plate*, 195. Taf. 58; WOLFGANG FRITZ VOLBACH/MAX HIRMER, *Frühchristliche Kunst*, 65 Nr. 108. Taf. 108; PAOLO ENRICO ARIAS, „Il piatto argenteo di Cesena“, 309–12. 310 Fig. 1. 313 Fig. 2. Taf. 26.

⁹⁶ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1116; DUNBABIN, „Triclinium und stibadium“, 132. Fig. 28; STUTZINGER, in: *Spätantike und frühes Christentum*, 630–632 Nr. 219; WEITZMANN-FIEDLER, in: WEITZMANN (ed.), *Age of Spirituality*, 249–251 Nr. 230.

Ostia (?) (heute Detroit Institute of Art), Mosaik, Sigmamahl in Landschaft unter einem Velum, 4. Jh.⁹⁷

Piazza Armerina, „Kleine Jagd“, Bodenmosaik, Sigma-Mahlzeit der Jäger unter einem Sonnensegel. Über dem Sigmamahl ist ein Opfer an Diana dargestellt⁹⁸.

Tellaro, Villa, Bodenmosaik. Ein Bodenmosaik zeigt unterhalb einer Jagddarstellung ein Sigmamahl unter einem Sonnensegel⁹⁹.

Antike Mähler sind in der Regel mit einer religiösen Handlung verbunden¹⁰⁰. Dies zeigt auch das Beispiel der kleinen Jagd in Piazza Armerina. Solche Opferhandlungen machten es Christen schwer an diesen Mählern teilzunehmen. Wenn solche nicht stattfanden konnten auch Christen auf dem Sigma Mahl halten.

Seuso-Schatz, Jagdplatte. Im Mittelfeld (Abb. 10) findet ein Stibadium unter einem Sonnenschutz anlässlich der Jagd statt. Auf dem Tisch vor den Mahlteilnehmern liegt ein Fisch. Die Umschrift beginnt mit einem Christusmonogramm¹⁰¹.

Somit ist diese Jagdplatte christlichen Kreisen zuzuordnen.

4. Das Mahl im Sepulkralbereich

Totenmäher sind nicht nur literarisch belegt¹⁰², sondern im Sepulkralbereich fanden sich auch zahlreiche Mahldarstellungen.

⁹⁷ DUNBABIN, „Nec grave nec infacetum“, 23f. Fig. 13; KONDOLÉON, in: KONDOLÉON (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, 184–186 Nr. 68.

⁹⁸ FABRIZIO BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane*, 42 Fig. 19; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1116; VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 333 Fig. 30; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 147f. 147 Fig. 86; DUNBABIN, *Mosaics of the Greek and Roman world*, 135 Fig. 137; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 140f. 150 Fig. 10; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 126; DUNBABIN, „Convivial spaces“, 76; AMEDICK, „Stibadia in Herculaneum und Pompeji“, 185; FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, Taf. 25,3; DOMAGALSKI, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst*, 77. 87; ANDREA CARANDINI/ANDREINA RIZZI/MARIETTE DE VOS, *Filosofiana*, 178. 181 Fig. 94; ÅKERSTRÖM-HOUGEN, *The Calendar and hunting mosaics of the villa of the Falconer in Argos*, 114 Fig. 71; GINO VINICIO GENTILI, *Die kaiserliche Villa bei Piazza Armerina*, 32. Abb. 1.

⁹⁹ GIUSEPPE VOZA, „Aspetti e problemi dei nuovi monumenti d'arte musiva in Sicilia“, 9f. 10 Fig. 5. 12 Fig. 9.

¹⁰⁰ Xen. *symp.* 2,1; Plat. *symp.* 176a; Petron. 60,8. ANJA BETTENWORTH, *Gastmahlszenen*, 86–92.

¹⁰¹ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1116; VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 334 Fig. 32; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 142f. 143 Fig. 84. Taf. 8; FRANÇOIS BARATTE, *Silbergeschirr, Kultur und Luxus in der römischen Gesellschaft*, Taf. 16,4; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 141. 150 Fig. 12; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 126; MARLIA MUNDELL MANGO/ANNA BENNETT, *The Sevso treasure* 1, 55–97.

¹⁰² Hom. *Il.* 23,29; Hom. *Od.* 3,309; Demosth. *or.* 18,288; Liv. 41,28,11; Ov. *fast.* 2,538f; Cic. *Vatin.* 31; Cic. *leg.* 2,24,60. 2,25,63; Verg. *Aen.* 3,66; Hor. *sat.* 2,3,86; Plut. *Crassus* 19; Juv. *sat.* 5,85; Petron. 65,10; Plin. *epist.* 7,18,1; Lukian. *de luctu* 24; Tac. *ann.* 6,5,1; Apul. *flor.* 19; Athen. *Deipn.* 7,290; Diog. Laert. 3,2. 9,115; Johannes Stobaios *Ecl.* 4,56,34; WILHELM KIERDORF, „Perideipnon“, 566; ADOLF LUMPE, „Essen“, 619.

4.1. Triklinien im Sepulkralbereich

Für ein Totenmahl wurden auf dem Forum in Rom Triklinia aufgestellt¹⁰³. Trimalchius möchte, dass auf seinem Grabmal auch Triklinien abgebildet werden und das Volk, das sich beim Mahl gütlich tut¹⁰⁴.

4.1.1. Fest installierte Biklinien und Triklinien im Sepulkralbereich

In Nekropolen haben sich fest installierte Biklinien und Triklinien erhalten.

- Alexandria, Kom el-Schogafa-Hypogäum, Triclinium-Saal¹⁰⁵
- Carmo/Carmona in Baetica, „Columbario-Triclinio“, frühe bis mittlere Kaiserzeit¹⁰⁶
- Carmo/Carmona in Baetica, „Triclinio del Olivo“, frühe bis mittlere Kaiserzeit¹⁰⁷
- Carmo/Carmona in Baetica, „Tumba del Elefante“, drei Triklinien¹⁰⁸
- Ostia, Via Laurentina-Nekropole, Grabkomplex 22, Triclinium¹⁰⁹
- Ostia, Via Laurentina-Nekropole, Grabkomplex 31, Triclinium¹¹⁰
- Ostia, Via Laurentina-Nekropole, Grabkomplex 32, Triclinium¹¹¹
- Ostia, Via Laurentina-Nekropole, Grabkomplex 33, Triclinium¹¹²
- Ostia, Via Laurentina-Nekropole, Grabkomplex 34, Triclinium¹¹³
- Petra, Unaishu-Grab 813¹¹⁴
- Pompeji, Grab (Süd 23) des Cn. Vibrius Saturninus vor dem Herculaner Tor¹¹⁵
- Portus, Isola Sacra, Grab E 34–35, Klinen¹¹⁶
- Portus, Isola Sacra, Grab 15, Biclinium (Abb. 11)¹¹⁷
- Portus, Isola Sacra, Gräber 77–80, Biklinien¹¹⁸

¹⁰³ Liv. 39,46,2f.

¹⁰⁴ Petron. 71,9f; ROBIN M. JENSEN, „Dining with the dead“, 116.

¹⁰⁵ REINER SÖRRIES, *Christliche Archäologie compact*, 315 Abb. 192; BRAUNE, *Convivium funebre*, 116–121. 387 Abb. 13. 400 Abb. 40; JUDITH MCKENZIE, *The architecture of Alexandria and Egypt*, 196 Abb. 339. 198 Fig. 342; JEAN-YVES EMPEREUR, *A short guide to the catacombs of Kom el Shoqafa Alexandria*, 5 Fig. 6; MARJORIE SUSAN VENIT, *Monumental tombs of ancient Alexandria*, 19. 124–128. 126 Fig. 104. 128 Fig. 106.

¹⁰⁶ BRAUNE, *Convivium funebre*, 109f. 386 Abb. 11. 399 Abb. 37.

¹⁰⁷ Ebd. 110.

¹⁰⁸ Ebd. 111–116. 386 Abb. 12. 386 Abb. 12. 399f Abb. 38f.

¹⁰⁹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 51. 250–253 Nr. A11. 383 Abb. 5; ELISABETH JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl*, 117.

¹¹⁰ BRAUNE, *Convivium funebre*, 255–257 Nr. A13; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 129 Fig. 74; JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl*, 120.

¹¹¹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 257–259 Nr. A14; JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl*, 119f.

¹¹² BRAUNE, *Convivium funebre*, 259–263 Nr. A15. 383 Abb. 6; JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl*, 118f.

¹¹³ BRAUNE, *Convivium funebre*, 263–265 Nr. A16. 383 Abb. 6; JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl*, 117f.

¹¹⁴ BRAUNE, *Convivium funebre*, 123. 387 Abb. 14.

¹¹⁵ BRAUNE, *Convivium funebre*, 50f. 265–267 Nr. A17. 395 Abb. 30; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 127 Fig. 72; JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii* 1, 153 Fig. 241; SOPRANO, „I triclini all’aperto di Pompei“, 304 Nr. 21.

¹¹⁶ BRAUNE, *Convivium funebre*, 270f Nr. A19. 396 Abb. 32.

¹¹⁷ BRAUNE, *Convivium funebre*, 271–273 Nr. A 20. 397 Abb. 33; JENSEN, „Dining with the dead“, 118–120. 121 Fig. 4.9; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 128 Fig. 73.

¹¹⁸ BRAUNE, *Convivium funebre*, 280–286 Nr. A26–A29. 385 Abb. 9.

4.1.2. Ikonographie des Klinenmahles im Sepulkralbereich

Die Darstellung des Klinenmahles¹¹⁹ gehört zum Repertoire der Sepulkralkunst und zwar auf Grabdenkmälern, Sarkophagen, Gemälden und Mosaiken.

a) Grabdenkmäler

Auf Grabreliefs in Antiochia ruht der Verstorbene auf einer Kline zum Mahl¹²⁰.

Este, Museum (aus Aquileia?), Grabaltar. Vor einem großen Sonnensegel¹²¹ oder Parapetasma liegen zwölf Personen auf einem Triclinium, 1. Hälfte des 1. Jh.¹²²

Kalkar, Grabstein (heute Bonn, Rheinisches Landesmuseum), frühe 2. Jh.¹²³

Puteoli, Urne des L. Roscius Prepon (heute Neapel, Museo Nazionale)¹²⁴

Rom, Grabaltar des Q. Socconius Felix, 2. Hälfte des 1. Jh.¹²⁵

Rom, Urne des Loriania Cypare (heute Paris, Louvre)¹²⁶

b) Sarkophage¹²⁷

Berlin, Pergamonmuseum, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 26). Vor einem Parapetasma liegt ein Mann, dessen Kopf in der Bosse belassen ist, auf einer Kline. Letztes Drittel des 3. Jh. (Abb. 12)

London, British Museum, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 62), um 220¹²⁸

Malibu in Kalifornien, Paul Getty Museum, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 68), 180–190¹²⁹

Ostia, Isola Sacra, Loculusplatte (ASR 1,4 Nr. 84), Porträtköpfe, 152–160¹³⁰

Ostia, Museo Nazionale, Deckelfragment (ASR 1,4 Nr. 91), Fischplatte vor der Kline, tetrarchisch

Ostia, Museo Nazionale, Loculusplatte (ASR 1,4 Nr. 92), 150–160

Paris, Musée du Louvre, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 112), Klinenmahl vor einem Parapetasma, 270–280

Paris, Musée du Louvre, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 113), letztes Viertel des 3. Jh.

Porto Torres, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 124), Klinenmahl mit Fisch, tetrarchisch

Rom, Antiquarium Comunale, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 127), letztes Viertel des 3. Jh.

Rom, Catacomba di Pretestato, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 138), Klinenmahl mit Fisch, um 290

Rom, Catacomba di Pretestato, Sarkophag des Balbinus, um 238¹³¹

¹¹⁹ HENNING WREDE, „Klinenprobleme“, 86–131.

¹²⁰ KONDOLEON, in: KONDOLEON (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, 140f Nr. 29–32.

¹²¹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 168.

¹²² BRAUNE, *Convivium funebre*, 168. 406 Abb. 51; FRANCESCA GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, 38. Fig. 2.

¹²³ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 34f. 35 Fig. 14.

¹²⁴ Ebd. 115 Fig. 63.

¹²⁵ Ebd. 116 Fig. 64.

¹²⁶ Ebd. 117 Fig. 65.

¹²⁷ RITA AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, 11–24; NIKOLAUS HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 47–55.

¹²⁸ DUNBABIN, „Triclinium and stibadium“, Fig. 30; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 57 Nr. 1.

¹²⁹ JENSEN, „Dining with the dead“, 109 Fig. 4.1.

¹³⁰ AMEDICK, „Stibadia in Herculaneum und Pompeji“, 187 Abb. 41.1.

¹³¹ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1117f; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 123 Fig. 70.

Rom, Museo Nazionale Romano, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 174), Klinenmahl mit Fischplatte, Anfang des 4. Jh.

Rom, Museo Nazionale Romano, Loculusplatte (ASR 1,4 Nr. 176), Klinenmahl vor einem Parapetasma, um 150

Rom, Ospedale di S. Giovanni, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 201), 3. Jh.

Rom, Palazzo Giustiniani, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 208), Klinenmahl mit Fisch, 250–260

Rom, Vigna Codini (ASR 1,4 Nr. 228), 280–290¹³²

Simpelveld (heute Leiden, Rijksmuseum), Marmorsarkophag. An einer Innenseite des Sarkophags liegt eine Person auf einer Kline¹³³.

Tivoli, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 249), zweite Hälfte des 3. Jh.

Vatikan, Magazin, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 263), Klinenmahl mit Fisch, zweite Hälfte des 3. Jh.

Vatikan, Magazin, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 264), Klinenmahl mit Brot und Fisch vor einem Vorhang, letztes Drittel des 3. Jh.

Vatikan, Museo Chiaramonti, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 271), Klinenmahl vor einem Vorhang. Die Köpfe des Paares auf der Kline sind in der Bosse stehen geblieben und sollten die Darstellung der Verstorbenen ermöglichen. Letztes Viertel des 3. Jh.¹³⁴

Vatikan, Museo Chiaramonti, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 272), Klinenmahl mit Fisch, Ende 3. Jh.

Vatikan, Museo Gregoriano Profano, Sarkophag des Caecilius Vallianus (ASR 1,4 Nr. 286), um 270¹³⁵

Vatikan, Museo Gregoriano Profano, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 287), Klinenmahl mit Fisch, Anfang des 4. Jh.

Verschollen, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 306), Klinenmahl vor Vorhang

Verschollen, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 307), Klinenmahl mit Fisch

Verschollen, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 308), Klinenmahl mit Fisch vor einem Parapetasma¹³⁶

c) Gemälde

Anemurium in Cilicia, Grab (B. I 16), Malerei. Die Blumen zeigen, dass die Kline in „paradiesischer“ Landschaft steht¹³⁷.

Kertsch auf der Krim, Grab des Sorakos, Klinenmahl¹³⁸

Ostia, Via Laurentina-Nekropole, Grabkomplex 17, Klinenmahl¹³⁹

Plovdiv in Bulgarien, Grab, Malerei. Die Hauptszene zeigte ein Klinenmahl, die separaten Paneelen Diener und Dienerinnen, die Speise und Getränke brachten. Ein Diener trägt einen großen Fisch. Tretrarchisch/konstantinisch¹⁴⁰

¹³² HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 51 Nr. 22.

¹³³ MCKAY, *Römische Häuser und Paläste*, 131 Abb. 124.

¹³⁴ GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, Fig. 18; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 59 Nr. 14.

¹³⁵ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1118; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 120f. 121 Fig. 68; ELISABETH ALFÖLDI-ROSENBAUM, *Anamur Nekropolü/The necropolis of Anemurium*, 114. Taf. 43.

¹³⁶ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 49 Nr. 10.

¹³⁷ ALFÖLDI-ROSENBAUM, *Anamur Nekropolü/The necropolis of Anemurium*, 112–115. Taf. 29.

¹³⁸ ALFÖLDI-ROSENBAUM, *Anamur Nekropolü/The necropolis of Anemurium*, 115. Taf. 43, 2.

¹³⁹ BEDELLO TATA, in: *Au royaume des ombres*, 105f Nr. 51.

¹⁴⁰ JULIA VALEVA, in: PILLINGER (ed.), *Corpus der spätantiken und frühchristlichen Wandmalereien Bulgariens*, 42–46 Nr. 35. Taf. 20 Abb. 83. Taf. 59 Abb. 79–81.

Rom, Gräber bei der Porta Maggiore, Grab der Statilii¹⁴¹

d) Mosaik

Thaenae/Thyna (heute Sfax, Archäologisches Museum), Grabmosaik. Der im Alter von zwanzig Jahren verstorbene Amianthus liegt auf einer Kline und erhebt sein Glas¹⁴².

Thaenae/Thyna (heute Sfax, Archäologisches Museum). Zwei Grabmosaiken zeigen jeweils die Verstorbenen auf einer Kline liegend (Abb. 13)¹⁴³.

4.2. Stibadien im Sepulkralbereich

4.2.1. Fest installierte Stibadien im Sepulkralbereich

Im Sepulkralbereich sind feste Stibadien für Totenmähler errichtet worden.

Caesarea/Cherchel, Mensa über einem Urnengrab¹⁴⁴

Cartagena, Gräberfeld, zahlreiche Sigmabänke¹⁴⁵

In den Katakomben Maltas haben sich zahlreiche Stibadien erhalten¹⁴⁶.

Rom, S. Sebastiano. Nachdem das Mausoleum X verschüttet wurde, wurde dort um 250 eine sigmaförmige Liegebank R angelegt, wobei nicht eindeutig ist, ob das Sigma zum Grabbereich oder zur Villa gehört¹⁴⁷.

Sabratha/Sidret el-Balik in Libyen, Anlage zur Feier des Totenmahls mit vier Sigmabänken (Abb. 14)¹⁴⁸

Tyros, Nekropole, Stibadium¹⁴⁹

4.2.2. Ikonographie der Stibadien im Sepulkralbereich

Mähler auf Stibadien wurden auf Sarkophagen, Gemälden und Mosaiken der Sepulkralkunst dargestellt.

a) Sarkophage¹⁵⁰

¹⁴¹ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 109 Fig. 58; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, 42. Fig. 13.

¹⁴² JENSEN, „Dining with the dead“, 108. 110 Fig. 4.2; *Tunisian mosaics*, 17 Nr. 35.

¹⁴³ JENSEN, „Dining with the dead“, 112 Abb. 4.3.

¹⁴⁴ PHILIPPE LEVEAU, „Une mensa de la nécropole occidentale de Cherchel“, 127–131 Taf. 25.

¹⁴⁵ PEDRO SANMARTIN MORO/PEDRO DE PALOL, „Necropolis paleocristiana de Cartagena“, 447–458.

¹⁴⁶ NORBERT ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 174; ELISABETH ENSS, „Malta“, 1265; BRAUNE, *Convivium funebre*, 217f; JENSEN, „Dining with the dead“, 127 Abb. 4.13; MARIO BUHAGIAR, „The Christianisation of Malta“, 26. 205 Fig. 43a; MARIO BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine catacombs and related burial places in the Maltese islands*; ERICH BECKER, *Malta sotterranea*, 112–121.

¹⁴⁷ HANS GEORG THÜMMEL, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*, 78. Taf. LI. LIV; ARMIN VON GERKAN, „Basso et Tusco consulibus“, 96f Abb. 5; ARMIN VON GERKAN, „Die christlichen Anlagen unter San Sebastiano“, 264f.

¹⁴⁸ JUTTA DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 183 Abb. 82; BRAUNE, *Convivium funebre*, 219. 388 Abb. 16. 401 Abb. 42; ANTONINO DI VITA, „Culto privato e potere politico nella Sabratha tardo-antica“, 476f Fig. 1–3; ANTONINO DI VITA, „Culte privé et pouvoir politique à Sabratha dans l'antiquité tardive“, 298. 296 Fig. 1. 297 Fig. 3. 299 Fig. 4f; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 145. 152 Fig. 17; ANTONINO DI VITA, „L'ipogeo di Adamo ed Eva a Gargaresc“, 249 Fig. 33.

¹⁴⁹ MAURICE H. CHÉHAB, „Fouilles de Tyr 3“, 773f. Taf. 161a.

¹⁵⁰ AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, 25–43.

Arezzo, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 8), Speiseplatte mit Fisch, Ende 3. Jh.¹⁵¹

Arles, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 10), Tisch mit Fisch, Ende 3. Jh.¹⁵²

Berlin, Schloss Klein-Glienicke, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 17), tetrarchisch¹⁵³

Berlin, Museum für Byzantinische Kunst, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 23), vor einem Parapetasma ein Sigmapolster. Der Kopf eines Mahlteilnehmers ist in der Bosse belassen und für das Portrait vorbereitet, Ende des 3. Jh.¹⁵⁴

Berlin, Pergamonmuseum, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 29), Sigmamahl vor einem Parapetasma, Anfang 3. Jh.

Cava dei Tirreni, Badia Trinita' di Cava, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 35), Stibadium-Mahl unter einem Sonnensegel, um 140¹⁵⁵

Cessenon, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 37), Ende 3. Jh.¹⁵⁶

Chateau-Gontier, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 38), tetrarchisch.

Déols, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 42), um 300¹⁵⁷

Ferentillo, Sarkophagdeckel (ASR 1,2 Nr. 29; ASR 1,4 Nr. 44), Ende 3. Jh.

Florenz, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 51), Ende 3. Jh.¹⁵⁸

Honolulu, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 54), Sigmamahl vor einem Parapetasma, 1. Viertel des 4. Jh.

Kopenhagen, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 58), Ende 3. Jh.¹⁵⁹

Leiden, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 59), Sigmamahl unter einem Sonnensegel, Ende 3. Jh.

Manziana, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 70). Vor dem Sigma liegen ein Fisch auf einer Platte und ein Brot. Ende 3. Jh.¹⁶⁰

Mentana, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 74). Vor dem Sigma liegen ein Fisch auf einer Platte und ein Brot. Ende 3. Jh.

Neapel, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 78), Ende 3. Jh. (Abb. 15)

Ostia, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 98), letztes Drittel des 3. Jh.¹⁶¹

Ostia, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 99), Ende 3. Jh.¹⁶²

Ostia, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 100), 220–230¹⁶³

¹⁵¹ ELISABETH JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 47. Taf. 4,3.

¹⁵² HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 63f Nr. 40; JASTRZĘBOWSKA, Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles: RechAug 14 (1979) Taf. 4,4.

¹⁵³ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 60 Nr. 19.

¹⁵⁴ JEAN-MICHEL SPIESER, „Des images eucharistiques dans l'art paléochrétien?“, 665f; JOSEF ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, 120 Abb. 100; JOSEF ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, 241–243. Taf. 14b; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 57 Nr. 4.

¹⁵⁵ BRAUNE, *Convivium funebre*, 174.

¹⁵⁶ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 65 Nr. 49.

¹⁵⁷ BERNARD ANDREAE, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben* 2, 147 Nr. 27; DOMAGALSKI, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst*, 79. 81; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 63 Nr. 39; ARIAS, „Il piatto argenteo di Cesena“, 324. 327 Fig. 20.

¹⁵⁸ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 64 Nr. 43.

¹⁵⁹ Ebd. 61 Nr. 26.

¹⁶⁰ JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 34. Taf. 2,3.

¹⁶¹ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 60 Nr. 18.

¹⁶² Ebd. 65 Nr. 50.

¹⁶³ Ebd. 64 Nr. 47.

Ostia, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 101), Sigmamahl mit Brotkörben und Platte mit Fisch¹⁶⁴

Ostia, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 102), Sigmamahl mit Brot und Fischplatte, Ende 3. Jh.¹⁶⁵

Ostia, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 103)

Oxford, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 108), 1. Viertel 4. Jh.¹⁶⁶

Oxford, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 109), 4. Jh.

Rom, Campo Santo Teutonico, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 132), Sigmamahl mit Brot und Fisch, Ende 3. Jh.

Rom, Catacombe di Priscilla, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 151), Ende 3. Jh.¹⁶⁷

Rom, Catacombe di Priscilla, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 152), vor Parapetasma Sigmamahl mit Fisch, Ende 3. Jh.¹⁶⁸

Rom, Catacombe di Priscilla, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 153), Sigmamahl mit Brot und Fisch vor Sonnensegel, Ende 3. Jh.¹⁶⁹

Rom, Catacombe di S. Callisto, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 158). Der Mahlteilnehmer in der Sigmamitte ist durch Gewandung, Haltung und Größe hervorgehoben und hat wohl Porträtzüge. Um 300¹⁷⁰

Rom, Catacombe di S. Callisto, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 161), Sigmamahl mit Brot und Fisch, erstes Viertel 4. Jh.¹⁷¹

Rom, Catacombe di S. Callisto, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 162), Sigmamahl mit Brot und Fisch, Ende 3. Jh.

Rom, S. Sebastiano, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 166), Sigmamahl mit Fisch, Ende 3. Jh.¹⁷²

Rom, S. Sebastiano, Sarkophagdeckel (ASR 1,2 Nr. 149; ASR 1,4 Nr. 168), Sigmamahl mit Fisch vor Parapetasma, 290–300¹⁷³

Rom, Museo Nazionale Romano, Sarkophagdeckel (RCAS 1 Nr. 793; ASR 1,4 Nr. 188), Sigmamahl vor einem Parapetasma, um 300¹⁷⁴

Rom, Museo Nazionale Romano, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 189), eine Platte mit zwei Fischen und zwei Broten vor einem Sigmapolster, Ende 3. Jh.¹⁷⁵

Rom, Palazzo Corsetti, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 206), Ende 3. Jh.

Rom, Palazzo Merolli, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 210), Mahl vor einem Parapetasma, Ende 3. Jh.¹⁷⁶

¹⁶⁴ Ebd. 61f Nr. 28.

¹⁶⁵ Ebd. 61 Nr. 23.

¹⁶⁶ HENIG, in: HARTLEY (ed.), *Constantine the Great*, 160 Nr. 113.

¹⁶⁷ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 58f Nr. 9.

¹⁶⁸ Ebd. 59 Nr. 15.

¹⁶⁹ Ebd. 62 Nr. 31.

¹⁷⁰ SPIESER, „Des images eucharistiques dans l'art paléochrétien?“, 665 Fig. 4; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, 243. Taf. 16a; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 62 Nr. 29.

¹⁷¹ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 63 Nr. 37.

¹⁷² Ebd. 64 Nr. 41.

¹⁷³ DOMAGALSKI, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst*, 78; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 62 Nr. 33; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 52. Taf. 5,1.

¹⁷⁴ DANILO MAZZOLENI, „Parapetasma“, in: BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, 243; RITA GIORDANI, „Di un controverso rilievo funerario cristiano“, 383–405; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 57f Nr. 5; WEITZMANN-FIEDLER, in: WEITZMANN (ed.), *Age of Spirituality*, 254f Nr. 236; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 33.

¹⁷⁵ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 60 Nr. 16.

¹⁷⁶ Ebd. 59 Nr. 10.

Rom, Via del Corso, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 224), Ende 3. Jh.

Rom, Villa Borghese, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 235), Ende 3. Jh.¹⁷⁷

Stesto Fiorentino, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 244), Sigmamahl mit Fischplatte, konstantinisch¹⁷⁸

Vatikan, Galleria Lapidaria, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 260), Sigmamahl mit Brot und Fisch unter einem Sonnensegel, 3. Viertel des 3. Jh.¹⁷⁹

Vatikan, Loggia Scoperta, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 262), beim Sigmamahl Gestalt mit Frauengewand und Männerporträt und Fisch, Ende 3. Jh.¹⁸⁰

Vatikan, Magazin, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 267), Ende 3. Jh.¹⁸¹

Vatikan, Museo Chiaramonti, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 279), Sigmamahl unter einem Sonnensegel, Ende 3. Jh.¹⁸²

Vatikan, Museo Chiaramonti, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 280), Ende 3. Jh.¹⁸³

Vatikan, Museo Pio Cristiano, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 291), letztes Drittel des 3. Jh.¹⁸⁴

Vatikan, Museo Pio Cristiano, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 292), Sigmamahl mit Fisch, erste Hälfte des 4. Jh.¹⁸⁵

Vatikan, Museo Pio Cristiano, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 294), Ende 3. Jh.¹⁸⁶

Vatikan, Museo Pio Cristiano, Sarkophagdeckel (RCAS 1 Nr. 151; ASR 1,4 Nr. 295), Sigmamahl mit Brot und Fisch vor einem Parapetasma, Ende 3. Jh.¹⁸⁷

Verschollen, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 312), Sigmamahl mit Brot und Fisch

b) Gemälde

Lilybaeum/Marsala auf Sizilien, Hypogäum der Crispia Salvia, Ostwand, Grab 2, Sigmamahl¹⁸⁸

¹⁷⁷ Ebd. 57 Nr. 3.

¹⁷⁸ ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, 244. Taf. 16C; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 63 Nr. 38; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 51. Taf. 6,2.

¹⁷⁹ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 131 Fig. 76; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, Fig. 17; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 58 Nr. 6; ARIAS, „Il piatto argenteo di Cesena“, 324f. 328 Fig. 21.

¹⁸⁰ ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, 243; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 60 Nr. 20.

¹⁸¹ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 61 Nr. 22.

¹⁸² DUNBABIN, „Scenes from the Roman convivium“, 261. 262 Fig. 8; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 59 Nr. 12.

¹⁸³ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 91 Fig. 45; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 65f Nr. 55; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 49. Taf. 4,1.

¹⁸⁴ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 61 Nr. 25.

¹⁸⁵ Ebd. 66 Nr. 56.

¹⁸⁶ Ebd. 59 Nr. 11.

¹⁸⁷ DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 151 Fig. 14; STUTZINGER, in: *Spätantike und frühes Christentum*, 632f Nr. 220; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 61 Nr. 24; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 32f. Taf. 1,3.

¹⁸⁸ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1118; ROSA MARIA CARRA BONACASA, „Pagani e cristiani nei cimiteri tardoantichi della Sicilia“, 228. Taf. 1b; BRAUNE, *Convivium funebre*, 175. 407 Abb. 53; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 130. Taf. 7; ROSELLA GIGLIO, Lilibeo. L'ipogeo dipinto di Crispia Salva = Quaderno del B. C. A. Sicilia 20 (Palermo 1996) 10–12. Fig. 8. 14. 18f; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 44f.

Ostia, Via Laurentina, Columbarium 31 (heute Vatikan, Bibliotheca Apostolica). Die inschriftlich genannten Teilnehmer eines Sigmamahles sind noch zu sehen¹⁸⁹.

Pompeji, Grab des Vestorius Priscus vor der Porta Vesuvio. Die Gelagegäste speisen im Freien unter einem Baldachin aus Stoffbahnen¹⁹⁰.

Rom, Via Latina, Columbarium „Vigna Codini“ (heute Paris, Louvre), Sigmamah¹⁹¹

Rom, Villa Pamphili, Columbarium, Sigmamah, augusteische Zeit¹⁹²

Rom, Aurelier-Hypogäum, Kammer (Nestori 2), Sigmamah (Abb. 16)¹⁹³

Rom, S. Sebastiano, Loculus (Nestori 1), Sigmamah im Elysium. Nackte Jünglinge schreiten durch drei Tore; über einem ersten Tor hängt als Zeichen des Gerichts eine Waage, Anfang des 3. Jh.¹⁹⁴

Rom, S. Sebastiano, Mauseoleum des Clodius Hermes (Nestori 7), vier Sigmamahler¹⁹⁵

Syrakus, Ipogeo Arangio. Der Verstorbene liegt auf einem Stibadium. Späte 3./frühe 4. Jh.¹⁹⁶.

Thessaloniki, östliche Nekropole (Agiou-Demetriou-Straße), Sigmamah, zweites Drittel des 4. Jh.¹⁹⁷

Thessaloniki, Cheik Sou-Nekropole, Kammergrab, Sigmamah, späte 3./frühe 4. Jh.¹⁹⁸

¹⁸⁹ DUNBABIN, *The Roman banquet*, 130 Fig. 75; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, 41f. Fig. 12; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 36f; RAISSA CALZA/ERNEST NASH, *Ostia*, 108. Fig. 147.

¹⁹⁰ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1118; BRAUNE, *Convivium funebre*, 49; STEPHANUS THEODORUS ADRIANUS MARIA MOLLS/ERIC M. MOORMANN, „Ex parvo crevit“, 27f. 41. 27 Fig. 20a.

¹⁹¹ GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, 41. Fig. 11; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 36.

¹⁹² BRAUNE, *Convivium funebre*, 173f; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 43.

¹⁹³ GIAN LUCA GRASSIGLI, *L'ipogeo degli Aurelii: COLPO/FAVARETTO/GHEDINI* (eds.), *Iconografia 2001* (Rom 2002) 409. 410 Fig. 5; FABRIZIO BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane*, 81–83. 82 Fig. 44; VINCENZO FIOCCHI NICOLAI/FABRIZIO BISCONTI/DANILO MAZZOLENI (eds.), *Roms christliche Katakomben*, 109 Abb. 124; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 40f.

¹⁹⁴ BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane*, 161 Abb. 13; JOSEF ENGEMANN, „Jenseits“, 306; DOMAGALSKI, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst*, 34f. Taf. 1a; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, Fig. 23; DIETER KOROL, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola*, 44–46. Taf. 27c; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamah“, 248; HELGA KAISER-MINN, *Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts*, 63–65. Taf. 40.

¹⁹⁵ BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane*, 41. 43 Fig. 20; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1119; JENSEN, „Dining with the dead“, 111. 113 Fig. 4.4; BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane*, 83 Fig. 45; FIOCCHI NICOLAI/BISCONTI/MAZZOLENI (eds.), *Roms christliche Katakomben*, 110 Abb. 125; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 142. 152 Fig. 18; GIORDANI, „Di un controverso rilievo funerario Cristiano“, 401f. 402 Fig. 6; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, 40. Fig. 7; JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl*, 52; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 37f. Taf. 3,2.

¹⁹⁶ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 204; MAZZEI, „Banchetto“, in: BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, 135; AGNETA AHLQVIST, *Pitture e mosaici nei cimiteri paleocristiani di Siracusa*, 212–216. 530 Fig. 48; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 41f.

¹⁹⁷ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 204; EUTERPE MARKI, „Die frühchristliche Grabmalerei in Thessaloniki“, 62. 151 Abb. 60; JULIA VALEVA, „La peinture funéraire dans les provinces orientales de l'empire romain dans l'antiquité tardive“, 185; STYLIANOS M. PELEKANIDIS, „Die Malerei der konstantinischen Zeit“, 219f. Taf. 114f Abb. 7f.

¹⁹⁸ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 204. 205 Abb. 94.

Tomis/Constanta in Scythia Minor, „Grab des Mahles“, Sigmamahl. Die Bäume im Hintergrund zeigen, dass das Mahl nicht in einem Raum, sondern in einer Garten-ähnlichen Umgebung stattfindet. Drittes Viertel des 4. Jh.¹⁹⁹.

Tomis/Constanta in Scythia Minor, „Grab der Oranten“, zwei Sigmamähler und bedienende Personen. Mitte/Ende 4. Jh.²⁰⁰

c) Mosaik

Thaenae/Thyna (heute Sousse, Museum), zwei Grabmosaiken. Julius Sereneus bzw. Numitria Saturnina liegen auf je einer Kline und sind umgeben von Eroteten²⁰¹.

Antiochia, Nekropole (Sektor 24-L), Bodenmosaik. Zwei Frauen liegen auf einem Stibadium vor einem Parapetasma. Über einer der liegenden Frauen ist die Beischrift MNHMOEYNH zu lesen; eine zweite Beischrift AIQXIA könnte als ερωχία = Mahl zu lesen sein. Späte 4. Jh.²⁰²

Klinenmähler finden sich meistens in älteren Monumenten. Stibadien kommen erst zu einem späteren Zeitpunkt auf. Dies erklärt auch, warum im christlichen Kontext meistens Stibadien zu sehen sind. Christlicher Einfluss auf diese Entwicklung lässt sich aber nicht erkennen.

Bei den Speisestätten im Freien und ihrer Darstellung lassen sich häufig Sonnensegel und Tücher nachweisen. Horaz erzählt von einer suspensa, die auf die Speisenden herabstürzt²⁰³. Sidonius Apollinaris spricht von peripetesmata aus Purpur bzw. Leinen, die beim Mahl des Königs Theoderichs hängen²⁰⁴. Auf den Mahldarstellungen im sepulkralen Bereich können auf einigen Monumenten diese Vorhänge ebenfalls gemeint sein, während auf anderen nicht ausgeschlossen werden kann, dass hier Parapetasmata gemeint sind, die damit das Mahl in der jenseitigen Welt stattfinden lassen²⁰⁵.

¹⁹⁹ BORN, *Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia Minor*, 39f. 188 Abb. 20; OPPERMAN, *Das frühe Christentum an der Westküste des Schwarzen Meeres*, 215f; DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 204f. 206 Abb. 95; DI VITA, „Culte privé et pouvoir politique à Sabratha dans l'antiquité tardive“, 313 Fig. 19; MIHAIL ZAHARIADE, *Scythia minor*, 194 Fig. 107; VOLPE, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica“, 339 Fig. 41; DUNBABIN, *The Roman banquet*, Taf. 13; VALEVA, „La peinture funéraire dans les provinces orientales de l'empire romain dans l'antiquité tardive“, 173 Fig. 15; FABRIZIO BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, 57. 59 Fig. 57; ALIX BARBET, „Le tombeau du banquet de Constantza“, in: *Au royaume des ombres*, 108–111 Nr. 55; DUVAL, „Le lit semi-circulaire de repas“, 151 Fig. 13; MORVILLEZ, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l'architecture domestique“, 138f. 147 Fig. 4; BARBET, „Le tombeau du banquet de Constantza en Roumanie“, 25–27. 31–36; ALIX BARBET, „La peinture funéraire en Roumanie“, 283f. 285 Fig. 1; CONSTANTIN CHERA, „Wandmalerei aus dem 4. Jh. n. Chr. in einem Grab von Tomis (Constanta-Rumänien)“, 136. 137 Abb. 1. 138 Abb. 3.

²⁰⁰ BORN, *Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia Minor*, 37f; DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 205f; OPPERMAN, *Das frühe Christentum an der Westküste des Schwarzen Meeres*, 216; VALEVA, „La peinture funéraire dans les provinces orientales de l'empire romain dans l'antiquité tardive“, 184f; ALIX BARBET/MIHAIL BUCOVALĂ, „Le tombeau des orants a Constantza (Roumanie)“, 173–175. 355f Fig. 4f; ALIX BARBET/MIHAIL BUCOVALĂ, „L'hypogée paléochrétien des orants à Constantza (Roumanie), l'ancienne Tomis“, 125. Fig. 17. 125 Fig. 18. 140 Fig. 23; BARBET, „La peinture funéraire en Roumanie“, 283.

²⁰¹ GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, 47f. Fig. 25.

²⁰² MOLHOLT, in: KONDOLÉON (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, 121f Nr. 9.

²⁰³ Hor. sat. 2,8,54; BRAUNE, *Convivium funebre*, 49₂₁₀.

²⁰⁴ Sidon. epist. 1,2,6.

²⁰⁵ Vgl. MAZZOLENI, „Parapetasma“, in: BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, 243; MAZZOLENI, „Parapetasma“, in: DPAC 2, 2684.

5. Das Mahl im christlichen Sepulkralbereich

5.1. Refrigerien

Christen hielten die Praxis des Totenmahls zunächst bei²⁰⁶. Tertullian kennt den Totenschmaus außerhalb des Stadttors an den Gräbern, bei denen die Toten gleichsam anwesend sind²⁰⁷. Nach den Apostolischen Konstitutionen sollen Christen, wenn sie zum Totengedenken eingeladen sind, mit Maß essen und trinken²⁰⁸. Zeno kennt Christen, die auf den Gräberfluren Totenmahlzeiten abhalten und dabei im Essen und Trinken schwelgen²⁰⁹. Auch Synesios bezeugt, dass Christen das Totenmahl feiern²¹⁰. Augustinus muss sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, dass Christen die Toten mit Wein und Speisen versöhnlich stimmen²¹¹. Er weiß, dass auch den Leichen Essen gereicht wird²¹². Er berichtet vom Brauch, an den Gedächtnisstätten der Heiligen Mehlbrei, Brot und Wein zu sich zu nehmen²¹³. Solche Feiern fanden innerhalb der kirchlichen Mauern statt²¹⁴. Paulinus von Nola klagt darüber, dass in der Vigil des heiligen Felix in der Kirche Wein wie in einer Taverne getrunken wurde²¹⁵. Auch in der Basilika des heiligen Petrus in Rom sollen täglich Beispiele von Trunksucht vorgekommen sein²¹⁶. Pamachius hatte aus Anlass des Todes seiner Frau in der Basilika des Apostels Petrus in Rom eine große Armenspeisung veranstaltet²¹⁷. Auch für Mönche wurde anlässlich ihres Todes eine Agape gegeben²¹⁸. Ambrosius hatte Totenmähler für Mailand untersagt²¹⁹, was Augustinus auch für Nordafrika wünschte²²⁰. Die zahlreichen archäologischen Zeugnisse belegen deutlicher als die literarischen, dass auch Christen Totenmahle feierten.

Rom, S. Sebastiano/Basilica Apostolorum („in catacumbas“)²²¹. Im Trikliakomplex liefen Bänke an den östlichen und nördlichen Wänden entlang. Sie dienten den durch Graffiti nachgewiesenen Refrigerien, die um 258 zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus abgehalten wurden²²².

²⁰⁶ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1113; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 187; PAUL-ALBERT FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 370; VICTOR SAXER, *Morts, martyrs, reliques*, 133–149; MOUNIR BOUCHENAKI, „Nouvelles inscriptions à Tipasa“, 310; THEODOR KLAUSER, „Ernährung“, 237–239; LUMPE, „Essen“, 632; THEODOR KLAUSER, „Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung“, 600f; PAUL MONCEAUX, „L’inscription des martyrs de Dougga et les banquets des martyres en Afrique“, 87–104. Vgl. den Beitrag von CANDIDA R. MOSS „Christian Funerary Banquets and Martyr Cults“ in dieser Publikation, 819–828.

²⁰⁷ Tert. *test. an.* 4,4 (CCL 1, 179 Willems).

²⁰⁸ Const. App. 8,44 (SC 336, 260–262 Metzger).

²⁰⁹ Zeno. *serm.* 1,25,6,11 (CCL 22, 75 Löfstedt).

²¹⁰ Synes. *epist.* 3.

²¹¹ Aug. *Faust.* 20,21 (CSEL 25,1, 561 Zycha).

²¹² Aug. *mor.* 1,75 (CSEL 90, 80 Bauer).

²¹³ Aug. *conf.* 6,2,2 (CCL 27, 74f Verheijen); Aug. *civ.* 8,27 (CCL 47, 248 Dombart/Kalb).

²¹⁴ Aug. *epist.* 22,6 (CCL 31, 55 Daur); Aug. *epist.* 29,2. 5. 11 (CCL 31, 98–100. 104 Daur).

²¹⁵ Paul. *Nol. carm.* 27,546–572 (CSEL 30³, 286f Hartel/Kamptner).

²¹⁶ Aug. *epist.* 29,10 (CCL 31, 103f Daur).

²¹⁷ Paul. *Nol. epist.* 13,11–13 (CSEL 29³, 92–95 Hartel/Kamptner).

²¹⁸ Apophth. *Patr. Ars.* 39 (PG 65, 103) = Apophth. *Patr.* 10,10 (SC 474, 18 Guy).

²¹⁹ Aug. *conf.* 6,2,2 (CCL 27, 74f Verheijen).

²²⁰ Aug. *epist.* 29 (CCL 31, 98–105 Daur).

²²¹ *Depositio martyrum* 15 (MGH.AA 9, 71 Mommsen); *Martyrologium Hieronymianum*, 29.6. (84 Rossi/Duchesne).

²²² ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, 181f. Taf. 48 Abb. 19; HUGO BRANDENBURG, „Die Aussagen der Schriftquellen und der archäologischen Zeugnisse zum Kult der Apostelfürsten in Rom“,

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Arkosol (RCLau 52; Nestori 52), Front: Drei Personen sitzen zu einem Mahl. Der fast frontal dargestellte mittlere Teilnehmer dürfte der Verstorbene gewesen sein. Mittel-/spätkonstantinisch²²³.

5.2. Ikonographie der Triklinien im christlichen Sepulkralbereich

Auch in der christlichen Ikonographie wird im Sepulkralbereich das Mahl auf einer Kline dargestellt.

Vatikan, Tesoro di S. Pietro, Junius-Bassus-Sarkophag (RCAS 1 Nr. 680; ASR 1,4 Nr. 300), Deckel, Klingenmahl mit Fisch, 359 (Abb. 17)²²⁴

Rom, Domitilla-Katakomben, Galerie (Nestori 11; P4), Hauptwand-2 (gegenüber Gang P): Blumen, Klingenmahl²²⁵

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Kammer (RCLau 10; Nestori 10), Hauptwand-2: Klingenmahl. Auf der Kline ist wohl der Verstorbene dargestellt. Eingangswand-5: Zu Seiten des Eingangs steht jeweils ein Diener und reicht ein Getränk²²⁶. Spätetrarchisch/frühkonstantinisch.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Kammer (RCLau 59; Nestori 59), Wand-2: Klingenmahl. Auf der Kline liegt wohl der Verstorbene. Mittelkonstantinisch²²⁷.

5.3. Stibadien im christlichen Sepulkralbereich

5.3.1. Fest installierte Stibadien im christlichen Sepulkralbereich

In christlichen Friedhöfen Spaniens, Nordafrikas und Griechenlands sind fest installierte Stibadien für Totenmäher aufgefunden worden.

Korinth. Im Haus 1 an der Lechaion-Basilika befand sich ein Stibadium²²⁸.

Tarragona, Nekropole bei der Tabakfabrik und der Memoria des Hl. Fructuosus, Sigmabänke²²⁹

355–357. 356 Abb. 1; STEFAN HEID, in: GNILKA/HEID/RIESNER (eds.), *Blutzeuge*, 168–172. 169 Abb. 4; ANNA MARIA NIEDDU, *La Basilica Apostolorum sulla Via Appia e l'area cimiteriale circostante*, 9–13. 10 Fig. 5f; JENSEN, „Dining with the dead“, 128–130; BRAUNE, *Convivium funebre*, 216f. 388 Abb. 15; MARGHERITA CECHELLI, „I luoghi di Pietro e Paolo“, 93f; THÜMMEL, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*, 78–82. Taf. L–LI. LVII–LVIII; JASTRZĘBOWSKA, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl*, 67–81; CYRILLE VOGEL, „Le poisson, aliment du repas funéraire chrétien?“, 234f; ENGELBERT KIRSCHBAUM, *Die Gräber der Apostelfürsten*, 205–209. Abb. 38a.

²²³ NORBERT ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 27f.

²²⁴ JUTTA DRESKEN-WEILAND, *Italien mit einem Nachtrag, Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt*, 133.

²²⁵ ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1118; LETIZIA PANI ERMINI, „L'ipogeo detto dei Flavi in Domitilla“, 1, 140 Fig. 10.

²²⁶ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 44 Abb. 5f; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1128; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; NORBERT ZIMMERMANN, *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei*, 177. Abb. 136f.

²²⁷ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 46 Abb. 14; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171. Taf. 18a.

²²⁸ SODINI, „L'habitat urbain en Grèce à la veille des invasions“, 370–373.

²²⁹ BRAUNE, *Convivium funebre*, 218; MARÍA DOLORES DEL AMO, *Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona*, 143–150. 265–267; HELMUT SCHLUNK/THEODOR HAUSCHILD, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, 131; XAVIER BARRAL I ALTET, „Mensae et repas funéraire dans les nécropoles d'époque chrétienne de la Péninsule Iberique“, 52–62. 53 Fig. 3f. 55 Fig. 5.

Theveste/Tebessa, Friedhof École du Dr Saadane, zwei mit Mosaik bedeckte Sigmabänke²³⁰

Theveste/Tebessa, Friedhof Draa-eR-Rahou²³¹

Tipasa in Mauretania Caesariensis - In der Kirche²³² des Bischofs Alexander gab es ein Stibadium²³³ und weitere Stibadien auf der umliegenden Nekropole²³⁴. Auch bei der Kirche der hl. Salsa mit der Nekropole²³⁵ wurden Speiselager in Form eines Sigmas gefunden²³⁶. In der Nekropole Matarès gab es ebenfalls mehrere Speiselager in Form eines Sigmas, und zwar im Ensemble 1, Area 2²³⁷, im Ensemble 2, Area 3²³⁸ und im Ensemble 3, Area 1²³⁹. Im Ensemble 1, Area 1²⁴⁰ (Abb. 18) zeigte das Mosaik²⁴¹ (heute Archäologisches Museum) auf der Oberfläche der Mensa zum sigmaförmigen Speiselager, dass diese Einrichtung auch von Christen genutzt wurde. Das Mosaik zeigt oben ein Christogramm und die Inschrift „In deo pax et concordia sit convivio nostro“²⁴². Schon Tertullian erwähnte das convivium dei, an dem christliche Eheleute teilnahmen²⁴³.

Tripolis-Gargaesc, Hypogäum, 4. Jh. In Raum A liegt ein Stibadium und in einem Wandgemälde ist Adam und Eva dargestellt²⁴⁴.

5.3.2. Ikonographie der Stibadien im christlichen Sepulkralbereich

Darstellungen von Mählern sind zahlreich auf christlichen Sarkophagen und Gemälden im Grabbereich zu sehen.

²³⁰ KADRIA FATIMA KADRA, „Nécropoles tardives de l'antique Theveste“, 271f. Taf. 9f.

²³¹ Ebd. 271. 273. Taf. 11.

²³² LOUIS LESCHI, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire Africaines*, 372; STÉPHANE GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*, 334 Fig. 131.

²³³ JENSEN, „Dining with the dead“, 126. 127 Fig. 4.14; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 381f; vgl. LESCHI, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire Africaines*, 372; GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*, 336; STÉPHANE GSELL, „Tipasa“, 391.

²³⁴ MOUNIR BOUCHENAKI, *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa*, Fig. 18; NOËL DUVAL, *Les églises africaines à deux absides* 2, 13 Fig. 5; PAUL-ALBERT FÉVRIER, „Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments“, 193 Fig. 1.

²³⁵ JÜRGEN CHRISTERN, „Basilika und Mensa der heiligen Salsa in Tipasa“, 199 Fig. 4.

²³⁶ DI VITA, „Culte privé et pouvoir politique à Sabratha dans l'antiquité tardive“, 310 Fig. 17; LEVEAU, „Une mensa de la nécropole occidentale de Cherchel“, Taf. 26f; FÉVRIER, „Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments“, 197 Fig. 3; CHRISTERN, „Basilika und Mensa der heiligen Salsa in Tipasa“, 206. 205 Fig. 11.

²³⁷ BOUCHENAKI, *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa*, 45–49. Fig. 6.

²³⁸ Ebd. 113–118. Fig. 10.

²³⁹ Ebd. 140–142. Fig. 11.

²⁴⁰ BRAUNE, *Convivium funebre*, 230. 389 Abb. 17; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 188 Fig. 109; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 359 Abb. 1; BOUCHENAKI, *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa*, Fig. 6; BOUCHENAKI, „Nouvelles inscriptions à Tipasa“, Fig. 2.

²⁴¹ GÉRARD-HENRY BAUDRY, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 225 Abb. 2.

²⁴² ARBIA HILALI, „Les repas funéraires“, 277f. 284; JENSEN, „Dining with the dead“, 126–128. 129 Fig. 4.15; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 187; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 358f; BOUCHENAKI, *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa*, 16f. 29–45; BOUCHENAKI, „Nouvelles inscriptions à Tipasa“, 301–311.

²⁴³ Tert. uxor. 2,8,8 (CCL 1, 394 Kroymann).

²⁴⁴ DI VITA, „L'ipogeo di Adamo ed Eva a Gargaesc“, 199f. 209–212. 202 Fig. 3. 209f Fig. 10f.

a) Sarkophage²⁴⁵

Avignon, Sarkophag (RCAS 3 Nr. 163; ASR 1,4 Nr. 12), Sigmamahl mit Brot und Fisch, um 300²⁴⁶

Merida, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 75), frühes 4. Jh.²⁴⁷

Rom, Campo Santo Teutonico, Sarkophag (RCAS 1 Nr. 893; ASR 1,4 Nr. 131), um 300²⁴⁸

Rom, Catacombe di Pretestato, Sarkophag (RCAS 1 Nr. 557; ASR 1,4 Nr. 145), Sigmamahl mit Fisch, tetrarchisch²⁴⁹

Rom, Catacombe di Pretestato, Sarkophag (RCAS 1 Nr. 591; ASR 1,4 Nr. 146), um 300²⁵⁰

Rom, S. Sebastiano, Sarkophag (RCAS 1 Nr. 298; ASR 1,2 Nr. 150; ASR 1,4 Nr. 167), Sigmamahl vor ausgespanntem Tuch, 290–300²⁵¹

Rom, Museo Nazionale Romano, Sarkophag der Baebia Hertofile (RCAS 1 Nr. 778; ASR 1,4 Nr. 186), Jonasszene und Sigmamahl. Vor dem Polster fünf runde Brote mit kreuz- und sternenförmigen Einkerbungen, letztes Drittel 3. Jh. (Abb. 19)²⁵²

Rom, Museo Nazionale Romano, Sarkophagdeckel (RCAS 1 Nr. 794a; ASR 1,4 Nr. 187), Ende 3. Jh.²⁵³

Rom, Palazzo Corsini, Sarkophag (RCAS 1 Nr. 942; ASR 1,4 Nr. 207), um 300²⁵⁴

Vatikan, Museo Pio Cristiano, Sarkophag (RCAS 1 Nr. 150; ASR 1,4 Nr. 293), Sigmamahl mit Brot und Fisch, um 300²⁵⁵

b) Gemälde

Rom, S. Callisto, Cubiculum (Nestori 21) („Sakramentskapelle A2“), Linke Wand-3: Sigmamahl²⁵⁶

²⁴⁵ AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, 44f.

²⁴⁶ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 62f Nr. 34; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 35. Taf. 3,2.

²⁴⁷ JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 31f. Taf. 2,4.

²⁴⁸ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 60 Nr. 17; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 31.

²⁴⁹ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 62 Nr. 30; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 33f. Taf. 2,1.

²⁵⁰ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 57 Nr. 2; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 30. Taf. 2,2.

²⁵¹ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 191f; *Spätantike und frühes Christentum*, 328 Abb. 146; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, 244; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 62 Nr. 32; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 34. Taf. 3,1.

²⁵² DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 193 Abb. 87; ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, 111 Abb. 91; *Spätantike und frühes Christentum*, 258 Abb. 88; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 58 Nr. 7; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 29f. Taf. 1,1; JOSEF ENGEMANN, *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit*, 70. Taf. 31a.

²⁵³ HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 59 Nr. 13.

²⁵⁴ GIORDANI, „Di un controverso rilievo funerario cristiano“, Fig. 3; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 61 Nr. 27; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 31.

²⁵⁵ JENSEN, „Dining with the dead“, 123 Fig. 4.11; HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, 58 Nr. 8; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 32. Taf. 1,2.

²⁵⁶ JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 14; ERNST DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Taf. 2a; ENRICO JOSI, *Il cimitero di Callisto*, 44 Fig. 14; WM, Taf. 27,2.

Rom, S. Callisto, Cubiculum (Nestori 22) („Sakramentskapelle A3“), Hauptwand-2: Handauflegung auf Dreifuß mit Brot und Fisch und Orantin, Sigmamah!²⁵⁷

Rom, S. Callisto, Cubiculum (Nestori 24) („Sakramentskapelle A5“), linke Wand-3: Sigmamah!²⁵⁸

Rom, S. Callisto, Cubiculum (Nestori 25) („Sakramentskapelle A6“), rechte Wand-4: Sigmamah!²⁵⁹

Rom, Maius-Katakombe, Cubiculum (Nestori 16), Hauptwand-2, Arkosolbogen: Sigmamah!²⁶⁰

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Cubiculum (RCLau 13; Nestori 13), Wand-2: Sigmamah!²⁶¹

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Kammer (RCLau 14; Nestori 14), Front-o: Sigmamah!, konstantinisch²⁶²

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Arkosol (RCLau 39; Nestori 39) („arcosolio con la firma di Pomponio Leto“), Lünette: Sigmamah!. Wahrscheinlich ist der Verstorbene Teilnehmer des dargestellten Mahles. Mittelkonstantinisch²⁶³.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Cubiculum (RCLau 45; Nestori 45) („cripta del tricliniarca“), Hauptwand-2, Lünette: Sigmamah!. Der mittlere Mahlteilnehmer ist größer dargestellt und kann der Verstorbene sein; linke Wand-3: Mann sitzt an einem Tisch mit Speisen. Spätkonstantinisch²⁶⁴.

²⁵⁷ BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane*, 41 Fig. 17; DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 190 Abb. 85. 198 Abb. 90. 200 Abb. 91; BAUDRY, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 201 Abb. 2; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1125. 1127f Abb. 1; SPIESER, „Des images eucharistiques dans l'art paléochrétien?“, 665 Fig. 3; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 176 Fig. 102; KLAUS-DIETER DORSCH/HANS REINHARD SEELIGER, *Römische Katakombenmalereien im Spiegel des Photoarchivs Parker*, 14 Fig. 7. 219 Abb. 3. Abb. 9f. 38f; FIOCCHI NICOLAI/BISCONTI/MAZZOLENI (eds.), *Roms christliche Katakomben*, 112 Abb. 127. 115 Abb. 132; FABRIZIO BISCONTI, „I cubiculi dei sacramenti nelle catacombe di S. Callisto“, 22; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, Fig. 9; ANTONIO BARUFFA, *Die Katakomben San Callisto*, 81; ARNE EFFENBERGER, *Frühchristliche Kunst und Kultur*, 77 Abb. 16; BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane*, 88 Fig. 50; BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Taf. 15b; JOSEF FINK/BEATRIX ASAMER, *Die römischen Katakomben*, 59 Abb. 80; BISCONTI, „I cubiculi dei sacramenti nelle catacombe di S. Callisto“, 22; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 15; ÅKERSTRÖM-HOUGEN, *The Calendar and hunting mosaics of the villa of the Falconer in Argos*, 106 Fig. 62; JOSI, *Il cimitero di Callisto*, 46 Fig. 15; WM, Taf. 41,1,3.

²⁵⁸ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 200 Abb. 92; BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Taf. 5a; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 15f.

²⁵⁹ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 43 Abb. 1; JENSEN, „Dining with the dead“, 111. 114 Fig. 4.5; BARUFFA, *Die Katakomben San Callisto*, 80; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamah!“, 245; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 16f.

²⁶⁰ JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 18.

²⁶¹ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 43 Abb. 4; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1128; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 28f.

²⁶² BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane*, 169 Fig. 23. 179 Fig. 2; DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 189f. 191 Abb. 86; FABRIZIO BISCONTI, „Un singolare esempio di iconografia 'attitudinale'“, 27 Fig. 2; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 28; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamah!“, Taf. 18a.

²⁶³ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 44 Abb. 7; JENSEN, „Dining with the dead“, 125 Fig. 4.12; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; PETER DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 6a; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 360f. 361 Abb. 3; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamah!“, Taf. 19a; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 26f.

²⁶⁴ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 45 Abb. 10; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1131f Abb. 4; BAUDRY, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 203 Abb. 3; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171. 173; DORSCH/SEELIGER, *Römische Katakombenmalereien im Spiegel des Photoarchivs Parker*, 127f; JANET H. TULLOCH, „Woman leaders in family funerary banquets“, 178 Fig. 8.2; FÉVRIER, „Kult und

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Arkosol (RCLau 47; Nestori 47), Lünette: Sigmamah. Der Verstorbene ist wohl beim Mahl dargestellt. Mittel-/spätkonstantinisch²⁶⁵.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Cubiculum (RCLau 48; Nestori 48) („Cripta del miracolo di Cana“), Wand-2: Lünette: Sigmamah. Der Verstorbene ist wohl Teilnehmer des Mahles. Erste Jahrzehnte des 4. Jh.²⁶⁶.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Cubiculum (RCLau 50; Nestori 50) („cubicolo di Gaudentia“; A1), Hauptwand-2, Lünette: Sigmamah. Der Verstorbene wird wohl beim Mahl dargestellt sein²⁶⁷.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Loculi (RCLau 73; Nestori 73), Lünette: Sigmamah. Mittel-/spätkonstantinisch.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Arkosol (RCLau 75; Nestori 75), Lünette: Sigmamah. Der Verstorbene wird wohl unter den Mahlteilnehmern sein. Mittel-/spätkonstantinisch (Abb. 20)²⁶⁸.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Cubiculum (RCLau 76; Nestori 76; Ih), Hauptwand-2, Arkosol: Sigmamah; Arkosolbogen: Dienerin bereitet heißes Wasser. Hier ist deutlich eine Familie beim Mahl dargestellt. Mittel-/spätkonstantinisch²⁶⁹.

Rom, SS. Marcellino e Pietro, Cubiculum (RCLau 78; Nestori 78; If), Hauptwand-2, Lünette: Sigmamah; Linke Wand-3, Lünette: Sigmamah. Die Verstorbenen sind wohl als Mahlteilnehmer dargestellt. Mittelkonstantinisch²⁷⁰.

Geselligkeit“, 361f. 362 Abb. 4; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamah“, 246; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 24.

²⁶⁵ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 44 Abb. 8; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; TULLOCH, „Woman leaders in family funerary banquets“, 178 Fig. 8.3; DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 6b; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 362–364. 363 Abb. 5; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 25.

²⁶⁶ DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 186; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 27.

²⁶⁷ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 46 Abb. 13; BAUDRY, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 202 Abb. 1; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 6d; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 364. 363 Abb. 6; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 25.

²⁶⁸ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 45 Abb. 9; BAUDRY, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 224 Abb. 1; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 179 Fig. 104; FIOCCHI NICOLAI/BISCONTI/MAZZOLENI (eds.), *Roms christliche Katakomben*, 111 Abb. 126; BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane*, 85. 87 Fig. 49; FINK/ASAMER, *Die römischen Katakomben*, 48 Abb. 69; DUNBABIN, „Scenes from the Roman convivium“, 263 Fig. 9; DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 7a; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, Fig. 14; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 22f.

²⁶⁹ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 46 Abb. 15; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 113f Abb. 3; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 180 Fig. 105; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171f. Taf. 23e; DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 7b; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 366. 366f Abb. 9f; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamah“, Taf. 18b; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 21f.

²⁷⁰ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 47 Abb. 16f; BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane*, 23f Fig. 33f; DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort*, 185 Abb. 83; SPIESER, „Des images eucharistiques dans l'art paléochrétien?“, 667 Fig. 5; ZIMMERMANN, „Verstorbene im Bild“, 171; TULLOCH, „Woman leaders in family funerary banquets“, 166. 179 Fig. 8,4f; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 182f Fig. 107f; ZIMMERMANN, *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei*, 169–174. Abb. 118–123; BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, 61 Fig. 59; BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane*, 84f. 84 Fig. 46; ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, 119 Abb. 99; FINK/ASAMER, *Die römischen Katakomben*, 47 Abb. 68; DÜCKERS, „Agape und Irene“, Taf. 8a-b; FÉVRIER, „Kult und Geselligkeit“, 364f. 364f Abb. 7f; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, Fig. 15f; ENGEMANN, „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamah“, Taf. 19b; LOUIS REEKMANS, „Die Situation der Katakombenforschung in

Rom, Priscilla-Katakomben, Capella greca (Nestori 39), Hinterer Raumteil (3. oder 4. Jh.): Hinterer Nische-22: Auf dem Bogen über der Hauptnische erscheint ein Sigmamahls mit sieben Teilnehmern, darunter eine Frau mit Schleier. Außer zwei Tellern mit Fisch steht hier auch ein Trinkgefäß vor dem Sigma. Seitlich sind sieben Brotkörbe aufgereiht²⁷¹.

Die häufigen Fischdarstellungen sowohl in christlichen als auch paganen Mahlszenen sind nicht symbolisch zu deuten²⁷². Schon seit der Gründung Roms war der Fisch eine beliebte Speise²⁷³. Der Fisch wurde in speziellen Schüsseln serviert²⁷⁴, die auch archäologisch nachgewiesen sind²⁷⁵.

Alesia/Alise-Saint-Reine, Fischplatte, 4. Jh.²⁷⁶

Appleshaw, Fischtablett aus Zinn und Blei²⁷⁷

Augusta Rauracum in Sequania/Kaiseraugst, Schatzfund, rechteckige Fischplatte Nr. 53, Mitte 4. Jh. (Abb. 21)²⁷⁸

Augusta Rauracum in Sequania/Kaiseraugst, Schatzfund, ovales Fischplättchen Nr. 54, Mitte 4. Jh.²⁷⁹

Beas, Fischplatte aus Glas, 2. Jh.²⁸⁰

Graincourt-lès-Havrincourt (heute Paris, Musée du Louvre), 2. Hälfte des 3. Jh.: Silberplatte mit Fischdarstellung im Mittelfeld und auf dem Rand²⁸¹

Köln, bronzenes Fischtablett²⁸²

Millau-La Graufesenque, Sigillata-Tablett mit Fischdarstellung²⁸³

Rom⁶, 42 Abb. 4; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 19–21; ANTONIO FERRUA, „Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro“, 52f Fig. 20f.

²⁷¹ ZIMMERMANN, „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen“, Taf. 43 Abb. 2; BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane*, 12 Fig. 21; BAUDRY, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, 202 Abb. 2; ZIMMERMANN, „Mahl VI“, 1128. 1129f Abb. 2; DUNBABIN, *The Roman banquet*, 177 Fig. 103; BISCONTI (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Taf. 42; BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane*, 83f. 84 Fig. 46; JASTRZĘBOWSKA, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes“, 17f; WM, Taf. 15,1.

²⁷² ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, 119.

²⁷³ Plin. *nat.* 3,2,20; Petron. 35,4. 36,3. 39,2. 49,7. 93,2; Lukian. *symp.* 38; Tert. *test. an.* 4,4 (CCL 1, 179 Willems); Auson. *Mos.* 85–149. AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, 22; JOSEF ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 988f. 1059–1064; vgl. ANDREW MCGOWAN, *Ascetic eucharists*, 127–140; VOGEL, „Le poisson, aliment du repas funéraire chrétien?“, 233–243.

²⁷⁴ Macr. *Sat.* 3,13,12: patina piscium.

²⁷⁵ ENGEMANN, „Fisch, Fischer, Fischfang“, 989; LÉON LACROIX, *La faune marine dans la décoration des plats à poisson*.

²⁷⁶ FRANÇOIS BARATTE, in: *Tresors d'orfèvrerie Gallo-Romains*, 274f Nr. 237; MARTIN-KILCHER, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 172. Taf. 78,2; SCHULZE, in: *Gallien in der Spätantike*, 111 Nr. 129. 112 Abb. 40.

²⁷⁷ MARTIN-KILCHER, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 172. Taf. 77,2.

²⁷⁸ MARTIN-KILCHER, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 165f Nr. 53. Taf. 71,1. 72,1; SCHULZE, in: *Gallien in der Spätantike*, 57 Nr. 40. 57 Abb. 40; ENGEMANN, „Spätantike Geräte des Alltagslebens“, 167. Taf. 11a.

²⁷⁹ MARTIN-KILCHER, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 167f Nr. 54. Taf. 73,1. 74,1.

²⁸⁰ MANUEL ARNAU/GUILLERMO AULET, „La Bandeja de Vidrio de Beas“, 478–482 Taf. 40.

²⁸¹ BARATTE, in: *Tresors d'orfèvrerie Gallo-Romains*, 138–140 Nr. 87.

²⁸² MARTIN-KILCHER, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, 171. Taf. 76,1; PETER LA BAUME/JAN W. SALOMONSON, *Römische Kleinkunst Sammlung Karl Löffler*, 117 Nr. 508. Taf. 50,3.

²⁸³ Ebd. 171 Abb. 98.

Morrens-Le Buy im Waadt, bronzenes Fischtablett²⁸⁴

Rhonetal, bronzenes Fischtablett²⁸⁵

Traprain Law (heute Edinburgh, National Museum of Scotland), Schatzfund, späte 4. Jh.: ehemals herzförmiges Fischtablett²⁸⁶ und Löffel mit Fischdarstellung²⁸⁷

Xanten, Schatzfund, um 260, Schale mit Fischdarstellung²⁸⁸

Antike Mahldarstellungen haben eine mehrschichtige Bedeutung. Sie können repräsentativen Charakter haben, das Mahl in der Familie und Freundeskreis darstellen, Hinweis auf reale Totenmähler sein²⁸⁹ (bei denen der Verstorbene anwesend gedacht ist²⁹⁰) und Hinweis auf ein Mahl im Jenseits sein. Aber nicht jede Bedeutungsebene muss in jedem Bild vorhanden sein.

Bibliographie

- AHLQVIST, AGNETA, *Pitture e mosaici nei cimiteri paleocristiani di Siracusa* (Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, memorie 56), Venedig 1995.
- ÅKERSTRÖM-HOUGEN, GUNILLA, *The Calendar and hunting mosaics of the villa of the Falconer in Argos* (Skrifter utgivna av svenska institutet i Athen 4,23), Stockholm 1974.
- ALFÖLDI-ROSENBAUM, ELISABETH, *Anamur Nekropolü/The necropolis of Anemurium* (TTKY 6,12), Ankara 1972.
- AMEDICK, RITA, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4* (ASR 1,4), Berlin 1991.
- „Stibadia in Herculaneum und Pompeji“, in: *Ercolano 1738–1988* (Monografie 6), Rom 1993, 179–192.
- AMO, DOLORES DEL, *Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona* (Institut d'estudis Tarraconenses Ramon Berenguer 4, Secció d'arqueologia i història 42), Tarragona 1979.
- ANDRAE, BERNARD, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 2* (ASR 1,2), Berlin 1980.
- ARIAS, PAOLO ENRICO, „Il piatto argenteo di Cesena“, in: *Annuario della scuola archeologica di Atene* 24–26 (1946–1948) 309–344.
- ARNAU, MANUEL/AULET, GUILLERMO., „La bandeja de vidrio de Beas“, in: *Crónica del congreso arqueológico del sudeste español* 4 (1949) 478–482.
- Au royaume des ombres*, Avignon 1998.
- BALTY, JANINE, *Mosaïques antiques de Syrie*, Brüssel 1977.
- BALTY, JANINE/JEAN-CHARLES, „Nouveaux exemples de sales à stibadium à Palmyre et à Apamée“, in: FS NOËL DUVAL, *Orbis Romanus Christianusque* (De l'archéologie à l'histoire), Paris 1995, 205–212.
- BALTY, JEAN-CHARLES, *Guide d'Apamée*, Brüssel 1981.
- BARATTE, FRANÇOIS, *Silbergeschirr, Kultur und Luxus in der römischen Gesellschaft* (Trierer Winckelmannsprogramm 15), Mainz 1997.

²⁸⁴ Ebd. 171. Taf. 77,1.

²⁸⁵ Ebd. 171. Taf. 76,2.

²⁸⁶ PAINTER, in: HARTLEY (ed.), *Constantine the Great*, 240f Nr. 251; MARTIN-KILCHER, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätrömische Silberschatz von Kaiseraugst*, 172. Taf. 78,1; ENGEMANN, „Spätantike Geräte des Alltagslebens“, 167. 168 Abb. 13. Taf. 11c; LUCIA PIRZIO BIROLI STEFANELLI, „I tesori di argenteria rinvenuti in Gran Bretagna ed in Irlanda“, Taf. 42,1; ALEXANDER O. CURLE, *The treasure of Traprain*, 72f. Taf. 27. 38.

²⁸⁷ CURLE, *The treasure of Traprain*, 70 Fig. 52.

²⁸⁸ FRIEDRICH GELSDORF, „Der Schatzfund aus der Insula 20“, 251–253. 265. 252f Abb. 1–4; MARTIN-KILCHER, in: CAHN/KAUFMANN-HEINIMANN (eds.), *Der spätrömische Silberschatz von Kaiseraugst*, 171. Taf. 75.

²⁸⁹ JENSEN, „Dining with the dead“, 132–143; TULLOCH, „Woman leaders in family funerary banquets“, 182f; GHEDINI, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, 40.

²⁹⁰ ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, 120. Vgl. auch WOLFGANG SPEYER, „Das Mahl als religiöse Handlung im Altertum“, 129f. 133f.

- *Die Römer in Tunesien und Libyen* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 2012.
- BARBET, ALIX, „La peinture funéraire en Roumanie“, in: *Revue archéologique de Picardie, spécial* 10 (1995) 283–285.
- BARBET, ALIX/BUCOVALĂ, MIHAI, „L’hypogée paléochrétien des orants à Constanța (Roumanie), l’ancienne Tomis“, in: *MEFRA* 108 (1996) 125–140.
- „Le tombeau des orants a Constanța (Roumanie)“, in: DANIELA SCAGLIARINI CORLÀITA (ed.) *I temi figurativi nella pittura parietale antica*, Bologna 1997, 173–175.
- BARNEA, ION, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie* (SSAC 6), Vatikan 1977.
- BARRAL I ALTET, XAVIER, „Mensae et repas funéraire dans les nécropoles d’époque chrétienne de la Péninsule Iberique. Vestiges archéologiques“, in: *ICCA* 9, 2 (SAC 32), Vatikan 1978, 49–69.
- „Le tombeau du banquet de Costanta en Roumanie“, in: CHR. SAPIN (ed.), *Édifices et peintures aux IV^e–XI^e siècles*, Auxerre 1995, 25–47.
- BARUFFA, ANTONIO, *Die Katakomben San Callisto*, Vatikan 1996.
- BAUDRY, GÉRARD-HENRY, *Handbuch der frühchristlichen Ikonographie*, Freiburg i. Br. 2010.
- BEARD, MARY, *Pompeji*, Stuttgart 2011.
- BECKER, ERICH, *Malta sotterranea* (Zur Kunstgeschichte des Auslandes 101), Straßburg 1913.
- BETTENWORTH, ANJA, *Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian* (Hypomnemata 153), Göttingen 2004.
- BETZ, HANS DIETER, „Unique by Comparison: The Eucharist and Mithras Cult“ in diesem Band, 1795–1832.
- BISCONTI, FABRIZIO, „Un singolare esempio di iconografia “attitudinale“. Note su una pittura del cimitero “Ad duas lauros”“, in: FS VICTOR SAXER, *Memoriam sanctorum venerantes* (SAC 48), Vatikan 1992, 21–48.
- „I cubiculi dei sacramenti nelle catacombe di S. Callisto“, in: *Forma urbis* 1,10 (1996) 18–23.
- *Mestieri nelle catacombe romane* (Studi e ricerche 2), Vatikan 2000.
- (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana* (SSAC 13), Vatikan 2000.
- *Le pitture delle catacombe romane*, Todi 2011.
- BOLLMANN, BEATE, *Römische Vereinhäuser*, Mainz 1998.
- BORN, ROBERT, *Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia Minor* (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz B 36), Wiesbaden 2012.
- BOUCHENAKI, MOUNIR, „Nouvelles inscriptions à Tipasa (Maurétanie Césarienne)“, in: *MDAIR* 81 (1974) 301–311.
- *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa*, Alger 1975.
- BRANDENBURG, HUGO, „Die Aussagen der Schriftquellen und der archäologischen Zeugnisse zum Kult der Apostelfürsten in Rom“, in: STEFAN HEID (ed.), *Petrus und Paulus in Rom*, Freiburg i. Br. 2011, 351–382.
- BRAUNE, SARAH, *Convivium funebre* (Spudasmata 121), Hildesheim 2008.
- BUHAGIAR, MARIO, *Late Roman and Byzantine catacombs and related burial places in the Maltese islands* (BAR International series 302), Oxford 1986.
- *The Christianisation of Malta* (BAR International series 1674), Oxford 2007.
- CAHN, HERBERT A./KAUFMANN-HEINIMANN, ANEMARIE (eds.), *Der spätrömische Silberschatz von Kaiser-Augst* (Basler Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte 9), Derendingen 1984.
- CALZA, RAISSA/NASH, ERNEST, *Ostia*, Florenz 1959.
- CARANDINI, ANDREA/RIZZI, ANDREINA/DE VOS, MARIETTE, *Filosofiana. The villa of Piazza Armerina*, Palermo 1982.
- CARRA BONACASA, ROSA MARIA, „Pagani e cristiani nei cimiteri tardoantichi della Sicilia“, in: PIETRINA AGNELLO/FRANCESCO PAOLO RIZZO/ROBERTO SAMMARTANO (eds.), *Pagani e cristiani in Sicilia*, Rom 2008, 219–235.
- CECCHELLI, MARGHERITA, „I luoghi di Pietro e Paolo“, in: LETIZIA PANI ERMINI (ed.), *Christiana loca* [1], Rom 2000, 89–97.
- CHÉHAB, MAURICE H., „Fouilles de Tyr 3“, in: *BMB* 35 (1985) 477–783.
- CHRISTERN, JÜRGEN, „Basilika und Mensa der heiligen Salsa in Tipasa“, in: *BAAC* 3 (1968) 193–258.
- CHRISTERN-BRIESENICK, BRIGITTE, *Frankreich, Algerien, Tunesien* (Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 3), Mainz 2003.

- CHERA, CONSTANTIN, „Wandmalerei aus dem 4. Jh. n. Chr. in einem Grab von Tomis (Constanta-Rumänien)“, in: ERIC M. MOORMANN (ed.), *Functional and spatial analysis of wall painting* (Proceedings of the fifth international congress on ancient wall painting), Leiden 1993, 136–140.
- CÜPPERS, HEINZ (ed.), *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, Stuttgart 1990.
- CURLE, ALEXANDER O., *The treasure of Traprain*, Glasgow 1923.
- DASSMANN, ERNST, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (MBTh 36), Münster 1973.
- DECKERS, JOHANNES GEORG/SEELIGER, HANS REINHARD/MIETKE, GABRIELE, *Die Katakombe „Santi Marcelino e Pietro“*. *Repertorium der Malereien* (RSCr 6), Vatikan/Münster 1987.
- DEICHMANN, FRIEDRICH WILHELM (ed.), *Rom und Ostia* (Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1) Wiesbaden 1967.
- DENTZER, JEAN-MARIE, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.* (BEFAR 246), Rom 1982.
- DI VITA, ANTONINO, „L'ipogeo di Adamo ed Eva a Gargaresc“, in: *ICCA* 9, 2 (SAC 32), Vatikan 1978, 199–256.
- „Culte privé et pouvoir politique à Sabratha dans l'antiquité tardive“, in: *CRAI* (2007) 1, 295–314.
- „Culto privato e potere politico nella Sabratha tardo-antica“, in: *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine* (Collection du Centre Jean Bérard 28), Neapel 2008, 475–483.
- DOMAGALSKI, BERNHARD, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst* (JAC.E 15) Münster 1990.
- DONNAY-ROCMANS, CLAUDINE/DONNAY, GUY, „La maison du cerf“, in: JANINE BALTZ (ed.), *Apamée de Syrie* (Fouilles d'Apamée de Syrie, Miscellanea 13), Brüssel 1984, 155–169.
- DORSCH, KLAUS-DIETER/SEELIGER, HANS REINHARD, *Römische Katakombenmalereien im Spiegel des Photoarchivs Parker*, Münster 2000.
- DRESKEN-WEILAND, JUTTA, *Italien mit einem Nachtrag, Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt* (RCAS 2), Mainz 1998.
- *Bild, Grab und Wort*, Regensburg 2010.
- DÜCKERS, PETER, „Agape und Irene“, in: *JAC* 35 (1992) 147–167.
- DUNAND, MAURICE, „Rapport sur une mission archéologique au Djebel Druze“, in: *Syr.* 7 (1926) 326–335.
- DUNBABIN, KATHERINE M. D., „Triclinium and stibadium“, in: WILLIAM J. SLATER (ed.), *Dining in a classical context*, Ann Arbor 1991, 121–148.
- „Scenes from the Roman convivium“, in: OSWYN MURRAY/MANUELA TECUSAN (eds.), *In vino veritas*, London 1995, 252–265.
- „Convivial spaces: Dining and entertainment in the Roman villa“, in: *Journal of Roman archaeology* 9 (1996) 74–80.
- „Ut greco more biberetur“, in: INGE NIELSEN (ed.), *Meals in a social context* (Aarhus studies in Mediterranean antiquity 1), Aarhus 1998, 81–101.
- *Mosaics of the Greek and Roman world*, Cambridge 1999.
- *The Roman banquet*, Cambridge 2003.
- „Nec grave nec infacetum. The imagery of convivial entertainment“, in: KONRAD VÖSSING (ed.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften*, Stuttgart 2008, 13–26.
- DUSSAUD, RENÉ, „L'archéologie syrienne au printemps 1925“, in: *Syr.* 6 (1925) 291–298.
- DUVAL, NOËL, *Les églises africaines à deux absides* 2 (BEFAR 218,2), Paris 1973.
- „L'archéologie chrétienne en Roumani“, in: *RAR NS* (1980) 313–340.
- „Les maisons d'Apamée et l'architecture 'palatiale' de l'antiquité tardive“, in: JANINE BALTZ (ed.), *Apamée de Syrie* (Fouilles d'Apamée de Syrie, Miscellanea 13), Brüssel 1984, 447–470.
- „Les monuments d'époque chrétienne en Cyrénaïque à la lumière des recherches récentes“, in: *ICCA* 11, 3 (SAC 41/CEFR 123), Vatikan/Paris 1989, 2743–2796.
- „Le lit semi-circulaire de repas. Une invention d'Hélagabale? (Hel. 25, 1. 2–3)“, in: GIORGIO BONAMENTE/KLAUS ROSEN (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Bonnense* (Historiae Augustae Colloquia NS 5) Bari 1997, 129–152.
- ECKHARD, BENEDIKT, „Eating and Drinking (with) Dionysus“ in diesem Band, 1761–1777.
- „Meals in the Cults of Cybele and Attis“ in diesem Band, 1779–1794.

- EFFENBERGER, ARNE, *Frühchristliche Kunst und Kultur*, München 1986.
- EHRHARDT, WOLFGANG, *Casa delle Nozze d'argento* (V 2,i), (Häuser in Pompeji 12), München 2004.
- EKROTH, GUNNEL „Sacred Meals in Ancient Greece?: Dining in Domestic Settings as Compared to Sanctuaries“ in diesem Band, 1389–1411.
- EMPEREUR, JEAN-YVES, *A short guide to the catacombs of Kom el Shoqafa Alexandria*, Alexandria ²2003.
- ENGEMANN, JOSEF, „Fisch, Fischer, Fischfang“, in: RAC 7, Stuttgart 1969, 959–1097.
- „Spätantike Geräte des Alltagslebens“, in: JAC 15 (1972) 154–173.
- *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit* (JAC.E 2), Münster 1973.
- „Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl“, in: FS ALFRED STUIBER, *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum* (JAC.E 9), Münster 1982, 239–250.
- „Jenseits“, in: RAC 17, Stuttgart 1996, 301–309.
- *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt 1997.
- ENSS, ELISABETH, „Malta“, in: RAC 23, Stuttgart 2010, 1257–1265.
- FABRICIUS, JOHANNA, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs* (Studien zur antiken Stadt 3), München 1999.
- FERRUA, ANTONIO, „Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro“, in: RivAC 44 (1968) 29–78.
- FÉVRIER, PAUL-ALBERT, „Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments“, in: *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 17 (1970) 191–215.
- „Kult und Geselligkeit. Überlegungen zum Totenmahl“, in: JOCHEN MARTIN/BARBARA QUINT (eds.), *Christentum und antike Gesellschaft* (WdF 649), Darmstadt 1990, 358–390.
- FINK, JOSEF/ASAMER, BEATRIX, *Die römischen Katakomben* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 1997.
- FIOCCHI NICOLAI, VINCENZO/BISCONTI, FABRIZIO/MAZZOLENI, DANILO (eds.), *Roms christliche Katakomben*, Regensburg ²2000.
- FÖRTSCH, REINHARD, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius* (Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur 13), Mainz 1993.
- FREMERSDORF, FRITZ, *Der römische Gutshof Köln-Müngersdorf* (Römisch-germanische Forschungen 6), Berlin 1933.
- FREYBERGER, KLAUS STEFAN, *Ostia*, Mainz 2013.
- Gallien in der Spätantike*, Mainz 1980.
- GELSDORF, FRIEDRICH, „Der Schatzfund aus der Insula 20. Die Objekte“, in: *Xantener Berichte* 6 (1995) 251–266.
- GENTILI, GINO VINICIO, *Die kaiserliche Villa bei Piazza Armerina* (Führer durch die Museen, Galerien und Denkmäler Italiens 87), Rom ⁴1971.
- VON GERKAN, ARMIN, „Die christlichen Anlagen unter San Sebastiano“, in: HANS LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 1), Berlin ²1927, 248–301.
- „Basso et Tusco consulibus“, in: *Bof* 158 (1958) 89–105.
- GHEDINI, FRANCESCA, „Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani“, in: *Rivista di archeologia* 14 (1990) 35–62.
- GHILLARDI, MASSIMILIANO, „Le pitture della villa di Lullingstone“, in: RivAC 79 (2003) 289–312.
- GIGLIO, ROSELLA, *Lilibeo. L'ipogeo dipinto di Crispia Salva* (Quaderno del B. C. A. Sicilia 20), Palermo 1996.
- GIORDANI, RITA, „Di un controverso rilievo funerario cristiano con presunta rappresentazione della „Cena di Emmaus“, in: *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 42 (1995) 383–405.
- GNILKA, CHRISTIAN/HEID, STEFAN/RIESNER, RAINER (eds.), *Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom*, Regensburg 2010.
- GOODCHILD, RICHARD GEORGE, *Kyrene und Apollonia* (Ruinenstädte Nordafrikas), Zürich 1971.
- GRAF, FRITZ, „Sacred Meals in the Cults of Isis and Sarapis“, in diesem Band, 1747–1760.
- GRASSIGLI, GIAN LUCA, „L'ipogeo degli Aurelii“, in: ISABELLA COLPO/IRENE FAVARETTO/FRANCESCA GHEDINI (eds.), *Iconografia 2001*, Rom 2002, 405–417.
- GSELL, STÉPHANE, „Tipasa“, in: MAH 14 (1894) 291–450.
- *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris 1901.
- HANELL, KRISTER, „Trikl(e)inon“, in: PRE 7A,1, Stuttgart 1939, 150.

- HARTLEY, ELIZABETH (ed.), *Constantine the Great*, York 2006.
- HAUSER, STEFAN R., *Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel* (JAC.E 19), Münster 1992.
- HILALI, ARBIA, „Les repas funéraires. Un témoignage d’une dynamique socio-culturelle en Afrique Romaine“, in: OLIVIER HEKSTER/SEBASTIAN SCHMIDT-HOFNER/CHRISTIAN WITSCHERL (eds.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman empire* (Impact of empire 9), Leiden 2009, 277–284.
- HIMMELMANN, NIKOLAUS, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jh. n. Chr.*, Mainz 1973.
- HORNUNG, SABINE, *Luxus auf dem Lande. Die römische Palastvilla von Bad Kreuznach*, Bad Kreuznach 2011.
- JASHEMSKI, WILHELMINA MARY FEEMSTER, *The gardens of Pompeii* [1], New Rochelle 1979.
- *The gardens of Pompeii 2, Appendices*, New Rochelle 1993.
- JASTRZĘBOWSKA, ELISABETH, „Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles“, in: *RechAug* 14 (1979) 3–90.
- *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom*, Frankfurt 1981.
- JENSEN, ROBIN M., „Dining with the dead. From the mensa to the altar in Christian late antiquity“, in: LAURIE BRINK/DEBORAH GREEN (eds.), *Commemorating the dead*, Berlin 2008, 107–143.
- JOBST, WERNER, „Das ‚öffentliche Freudenhaus‘ in Ephesos“, in: *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts in Wien* 51 (1976–1977) 61–84.
- *Römische Mosaiken aus Ephesos 1* (Forschungen in Ephesos 8,2), Wien 1977.
- JOSI, ENRICO, *Il cimitero di Callisto* (Amici delle Catacombe 2), Rom 1933.
- KADRA, KADRIA FATIMA, „Nécropoles tardives de l’antique Theveste. Mosaïques funéraires et mensae“, in: *Africa romana* 6 (Sassari 1989) 265–282.
- KAISER-MINN, HELGA, *Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts* (JAC.E 6), Münster 1981.
- KÄPPEL, LUTZ, „The Philosophical Banquet in Greek Literature“, in diesem Band 1515–1523.
- KIERDORF, WILHELM, „Perideipnon“, in: *DNP* 9, Stuttgart 2000, 566.
- KIRSCHBAUM, ENGELBERT, *Die Gräber der Apostelfürsten*, Frankfurt 1974.
- KLAUSER, THEODOR, „Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung“, in: *ThGl* 20 (1928) 599–608.
- „Ernährung“, in: *RAC* 6, Stuttgart 1966, 231–239.
- KOCKEL, VALENTIN, „Archäologische Funde und Forschungen in den Vesuvstädten 1“, in: *AA* (1985) 495–571.
- „Archäologische Funde und Forschungen in den Vesuvstädten 2“, in: *AA* (1986) 443–569.
- KONDOLEON, CHRISTINE, *Domestic and divine. Roman mosaics in the house of Dionysos*, Ithaca 1994.
- (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Princeton 2000.
- KOROL, DIETER, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola* (JAC.E 13), Münster 1987.
- KUDER, ULRICH, „Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert: Beispiele und Probleme“ in dieser Publikation, 1297–1374.
- LA BAUME, PETER/SALOMONSON, JAN W., *Römische Kleinkunst Sammlung Karl Löffler* (Wissenschaftliche Kataloge des Römisch-Germanischen Museums Köln 3), Köln 1976.
- LACROIX, LÉON, *La faune marine dans la décoration des plats à poisson*, Verviers 1937.
- LESCHI, LOUIS, *Études d’épigraphie, d’archéologie et d’histoire Africaines*, Paris 1957.
- LEVEAU, PHILIPPE, „Une mensa de la nécropole occidentale de Cherchel“, in: *Karthago* 18 (1978) 127–131.
- „Les maisons nobles de Caesarea de Maurétanie“, in: *Antiquités africaines* 18 (1982) 109–165.
- LEVI, DORO, *Antioch mosaic pavements 1–2*, Princeton 1947.
- LUMPE, ADOLF, „Essen“, in: *RAC* 6, Stuttgart 1966, 612–635.
- MANGO, MARLIA MUNDELL/BENNETT, ANNA, *The Sevso treasure 1* (Journal of Roman archaeology, Supplementary series 12,1), Ann Arbor 1994.
- MARKI, EUTERPE, „Die frühchristliche Grabmalerei in Thessaloniki“, in: CILLIERS BREYTENBACH (ed.), *Frühchristliches Thessaloniki* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 44), Tübingen 2007, 55–63.
- MAZZOLENI, DANILO, „Parapetasma“, in: *DPAC* 2, Rom 1983, 2684.

- MEATES, GEOFFREY WELLS, *The Roman villa at Lullingstone, Kent 1* (Monograph series of the Kent archaeological society 1), London 1979.
- *The Roman villa at Lullingstone, Kent 2* (Monograph series of the Kent archaeological society 3), London 1987.
- MCGOWAN, ANDREW, *Ascetic eucharists* (Oxford early Christian studies), Oxford 1999.
- McKAY, ALEXANDER G., *Römische Häuser und Paläste*, Feldmeilen 1980.
- MCKENZIE, JUDITH, *The architecture of Alexandria and Egypt*, New Haven 2007.
- MAZOIS, FRANÇOIS, *Les ruines de Pompéi 2*, Paris 1824.
- MOLS, STEPHANUS THEODORUS ADRIANUS MARIA/MOORMANN, ERIC M., „Ex parvo crevit“, in: *Rivista di studi pompeiani* 6 (1993–1994) 27–41.
- MONCEAUX, PAUL, „L’inscription des martyrs de Dougga et les banquets des martyres en Afrique“, in: *BAR* (1908) 87–104.
- MORVILLEZ, ÉRIC, „Sur les installations de lits de table en sigma dans l’architecture domestique du Haut et du Bas-Empire“, in: *Pallas* 44 (1996) 119–158.
- „La fontaine utere felix de Carthage“, in: *Antiquité tardive* 15 (2007) 303–320.
- „Les sigma-fontaines dans l’antiquité tardive“, in: KONRAD VÖSSING (ed.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften*, Stuttgart 2008, 37–53.
- MOSS, CANDIDA R., „Christian Funerary Banquets and Martyr Cults“ in dieser Publikation, 819–828.
- NESTORI, ALDO, *Repertorio topografico delle pitture delle Catacombe Romane* (RSCr 5), Vatikan 1993.
- NICOLESCU, CORINA, „Histria (Dobrogea)“, in: *RBK* 3, Stuttgart 1978, 206–246.
- NIEDDU, ANNA MARIA, *La Basilica Apostolorum sulla Via Appia e l’area cimiteriale circostante* (Monumenti di antichità cristiane 2, 19), Vatikan 2009.
- NUSSBAUM, OTTO, „Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten“, in: *JAC* 4 (1961) 18–43.
- ÖHLER, MARKUS, „Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen: Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext“ in diesem Band, 1413–1439.
- OPPERMANN, MANFRED, *Das frühe Christentum an der Westküste des Schwarzen Meeres und im anschließenden Binnenland* (Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes 19), Langenweißbach 2010.
- PANI ERMINI, LETIZIA, „L’ipogeo detto dei Flavi in Domitilla 1“, in: *RivAC* 45 (1969) 119–173.
- PELEKANIDIS, STYLIANOS M., „Die Malerei der konstantinischen Zeit“, in: *ICCA* 7 (SAC 27), Vatikan 1969, 215–235.
- PILLINGER, RENATE (ed.), *Corpus der spätantiken und frühchristlichen Wandmalereien Bulgariens* (Schriften der Balkan-Kommission, antiq. Abt. 21), Wien 1999.
- PIRZIO BIROLI STEFANELLI, LUCIA, „I tesori di argenteria rinvenuti in Gran Bretagna ed in Irlanda“, in: *ArCI* 17 (1965) 92–125. 271–283.
- POLAND, FRANZ, „Στιβάδειον“, in: *PRE* 3A,2, Stuttgart 1929, 2481.
- REEKMANS, LOUIS, *Die Situation der Katakombenforschung in Rom* (RhWAW.G 233), Opladen 1979.
- RICHARDSON, LAWRENCE, „Water triclinia and biclinia in Pompeii“, in: FS WILHELMINA F. JASHEMSKI, *Studia pompeiana & classica* 1, New Rochelle 1988, 305–315.
- RISTOW, SEBASTIAN, *Frühes Christentum im Rheinland*, Münster 2007.
- RODENWALDT, GERHART, „Sigma“, in: *PRE* 2A,2, Stuttgart 1923, 2323f.
- RUGGENDORFER, PETER „Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen: Bankette im funerären Kontext im antiken Griechenland und Kleinasien“, in diesem Band, 1589–1614.
- RUPP, VERA/BIRLEY, HEIDE, *Landleben im römischen Deutschland*, Stuttgart 2012.
- RUPPRECHT, GERD, „Vorbericht über die Grabungen in der Mosaikbodenvilla Bad Kreuznach in den Jahren 1975/76“, in: *MZ* 71–72 (1976–1977) 242f.
- „Die Kreuznacher Mosaikbodenvilla“, in: *Saalburg Jahrbuch* 34 (1977) 78–87.
- „Die Kreuznacher Palastvilla“, in: *MZ* 75 (1980) 219–226.
- „Leben auf dem Land. Der römische Gutshof in Bad Kreuznach“, in: *Archäologie in Deutschland* (1986) 4, 36–39.

- „Römische Steinteppeiche. Die Mosaikböden der Peristylvilla in Bad Kreuznach“, in: *Archäologie in Deutschland* (1989) 3, 18–21.
- SALZA PRINA RICOTTI, EUGENIA, „The importance of water in Roman garden triclinia“, in: *Ancient Roman villa gardens* (Dumbarton Oaks colloquium on the history of landscape architecture 10), Washington 1987, 135–184.
- „Forme speciali di triclini“, in: *Cronache Pomeiane* 5 (1979) 102–149.
- SANMARTIN MORO, PEDRO/DE PALOL, PEDRO, „Necropolis paleocristiana de Cartagena“, in: *ICCA* 8 (SAC 30), Vatikan 1972, 447–458.
- SAXER, VICTOR, *Morts, martyrs, reliques* (ThH 55), Paris 1980.
- SCHLUNK, HELMUT/HAUSCHILD, THEODOR, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit* (Hispania antiqua), Mainz 1978.
- SCHMITT PANTEL, PAULINE, „Sigma“, in: *DNP* 11, Stuttgart 2001, 538f.
- „Triclinium“, in: *DNP* 12,1, Stuttgart 2002, 807f.
- SCHMITT-PANTEL, PAULINE/GROSS, WALTER HATTO, „Kline“, in: *DNP* 6, Stuttgart 1999, 604f.
- SODINI, JEAN-PIERRE, „L’habitat urbain en Grèce à la veille des invasions“, in: *Villes et peuplement dans l’Illyricum protobyzantin* (CEFR 77) Rom 1984, 341–396.
- SÖRRIES, REINER, *Christliche Archäologie compact*, Wiesbaden 2011.
- SOPRANO, PIETRO, „I triclini all’aperto di Pompei“, in: *Pompeiana* (Biblioteca della parola del passato 4), Neapel 1950, 288–310.
- Spätantike und frühes Christentum*, Frankfurt 1983.
- SPEYER, WOLFGANG, *Das Mahl als religiöse Handlung im Altertum*, in: WOLFGANG SPEYER, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld* 3 (WUNT 213), Tübingen 2007, 121–136.
- SPIESER, JEAN-MICHEL, „Des images eucharistiques dans l’art paléochrétien?“, in: NICOLE BÉRIOU/BÉATRICE CASEAU-CHEVALIER/DOMINIQUE RIGAU (eds.), *Pratiques de l’eucharistie dans les églises d’orient et d’occident (Antiquité et Moyen Âge)* 2 (Collection des études Augustiniennes, Série Moyen Âge et temps modernes 46), Paris 2009, 649–670.
- STRONG, DONALD EMRYS, *Greek and Roman gold and silver plate*, London 1966.
- STUCCHI, SANDRO, *Architettura Cirenaica* (Monografie di archeologia libica 9), Rom 1975.
- STÜMPPEL, BERNHARD, „Bericht des Staatlichen Amtes für Vor- und Frühgeschichte im Reg.-Bezirk Rheinhesen und im Kreis Kreuznach für die Zeit vom. 1. Januar bis 31. Dezember 1966“, in: *MZ* 63–64 (1968–1969) 180–206.
- TALGAM, RINA/WEISS, ZE’EV, *The mosaics of the house of Dionysos at Sepphoris* (Quedem 44), Jerusalem 2004.
- THÉDÉNAT, HENRY, *Pompéi*, Paris 1933.
- THÜMMEL, HANS GEORG, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom* (AKG 76), Berlin 1999.
- Tresors d’orfèvererie Gallo-Romains*, Paris 1989.
- TULLOCH, JANET H., „Woman leaders in family funerary banquets“, in: CAROLYN OSIEK/MARGARET Y. MACDONALD, *A woman’s place*, Minneapolis 2006, 164–193.
- Tunisian mosaics*, Washington 1967.
- USENER, KNUT, „Symposion und Sexualität in der griechischen Antike“, in diesem Band 1441–1468.
- VALEVA, JULIA, „La peinture funéraire dans les provinces orientales de l’empire romain dans l’antiquité tardive“, in: *Hortus artium medievalium* 7 (2001) 167–208.
- VAQUERO GIL, DESIDERIO/CARRILLO DÍAZ-PINÉS, JOSÉ RAMÓN, „The Roman villa of El Ruedo (Almedinilla, Corduba)“, in: *Journal of Roman archaeology* 8 (1995) 121–151.
- VENIT, MARJORIE SUSAN, *Monumental tombs of ancient Alexandria*, Cambridge 2002.
- VÖSSING, KONRAD, *Mensa Regia* (Beiträge zur Altertumskunde 193), München 2004.
- „Martial 5,78.31 f. und die Platzordnung auf dem sog. Sigma“, in: *Mnemosyne* 58 (2005) 431–437.
- (ed.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften*, Stuttgart 2008.
- VOGEL, CYRILLE, „Le poisson, aliment du repas funéraire chrétien?“, in: FS MARCEL SIMON, *Paganisme, Judaïsme, Christianisme*, Paris 1978, 233–243.
- VOLBACH, WOLFGANG FRITZ/HIRMER, MAX, *Frühchristliche Kunst*, München 1958.

- VOLPE, GIULIANO, „Stibadium e convivium in una villa tardoantica (Faragola – Ascoli Satriano)“, in: *Studi in onore di Francesco Grelle*, Bari 2006, 319–349.
- VOLPE, GIULIANO/DE FELICE, GIULIANO/TURCHIANO, MARIA, „Musiva e sectilia in una lussuosa residenza rurale dell’Apulia tardoantica: La villa di Faragola (Ascoli Satriano, Foggia)“, in: *Musiva & sectilia 1* (2004) 127–158.
- „Faragola (Ascola Satriano). Una residenza aristocratica tardoantica e un ‘villaggio’ altomedievale nella Valle del Carapelle“, in: GIULIANO VOLPE/MARIA TURCHIANO (eds.), *Paesaggi e insediamenti rurali in Italia meridionale fra tardoantico e altomedioevo* (STAIM 1), Bari 2005, 265–297.
- „I rivestimenti marmorei, i mosaici e i pannelli in opus sectile della villa tardoantica di Faragola (Ascoli Satriano, Foggia)“, in: CLAUDIA ANGELELLI (ed.), *Atti del X colloquio dell’associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico*, Tivoli 2005, 61–78.
- VOZA, GIUSEPPE, „Aspetti e problemi dei nuovi monumenti d’arte musiva in Sicilia“, in: *III colloquio internazionale sul mosaico antico*, Ravenna 1983, 5–18.
- WEITZMANN, KURT (ed.), *Age of Spirituality*, New York 1979.
- WILPERT, JOSEPH, *Die Malereien der römischen Katakomben*, Freiburg i. Br. 1903.
- WREDE, HENNING, „Klinenprobleme“, in: *AA* (1981) 86–131.
- ZAHARIADE, MIHAIL, *Scythia minor* (Pontic provinces of the later Roman empire), Amsterdam 2006.
- ZIMMERMANN, NORBERT, *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei* (JAC.E 35), Münster 2002.
- „Verstorbene im Bild“, in: *JAC* 50 (2007) 154–179.
- „Mahl VI (Räume und Bilder)“, in: *RAC* 23, Stuttgart 2010, 1105–1135.
- „Die spätantike und byzantinische Malerei in Ephesos“, in: FALKO DAIM/SABINE LADSTÄTTER (eds.), *Ephesos in byzantinischer Zeit*, Mainz 2011, 125–172.
- „Zur Deutung spätantiker Mahlszenen. Totenmahl im Bild“, in: GEORG DANEK/IRMTRAUD HELLERSCHMID (eds.), *Rituale – Identitätsstiftende Handlungskomplexe* (Origines, Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 2), Wien 2012, 171–185.
- „Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit“ in dieser Publikation, 1615–1632.

The Pagan Cultic Meal in Early Christian Literature

Vemund Blomkvist

Abriss

Die Schriften des Neuen Testaments zeichnen ein recht kohärentes Bild des heidnischen Kultmahls und seiner Gefahren. Es gibt ein bekanntes Muster, das aus dem Alten Testament übernommen wurde: Das heidnische Kultmahl bedeutet Teilnahme an der Verehrung fremder Götter, und die endgültige Konsequenz ist der Tod.

Die Offenbarung des Johannes verurteilt streng jegliche Teilnahme an diesen Kultmahlen. Paulus wendet sich in ähnlicher Art gegen heidnische Kultmahle, unter Verwendung eines Schriftbeweises aus derselben Bibelstelle (Numeri 25), wie sie in der Offenbarung angeführt wird. Allerdings bedeutet der Verweis auf denselben biblischen Text nicht, dass Paulus und der Verfasser der Offenbarung vollständig einer Meinung sind. Nach der Offenbarung ist selbst das Fleisch, das aus einem heidnischen Opfer stammt, gefährlich. Paulus argumentiert hingegen eher für den Schutz der Schwachen. Götzenopferfleisch wird auch im sogenannten Aposteldekret verboten, und möglicherweise auch im letzten Vers des 1. Johannesbriefes.

In der Zeit nach dem Neuen Testament kamen neue Ideen hinzu, beispielsweise dass das heidnische Kultmahl eine teuflische Nachahmung des Herrenmahles sei. Somit wurde die Polemik gegen heidnische Kulte in den letzten Jahrhunderten, als Christentum und Heidentum noch koexistierten, intensiviert.

1. Introduction

In the following, I will discuss Christian texts from antiquity relating to pagan cultic meals. These texts may be used as sources of historical knowledge about pagan cultic practices, but that is not the aim of this article. I will rather focus on the image of the pagan cultic meal that is portrayed in these Christian texts. My main focus is on the New Testament, but I will also briefly address some of the themes that became more prominent in the Patristic period. The New Testament texts pertinent to this topic include the Book of Revelation, the first letter of John, Paul's first letter to the Corinthians and Acts. There are many similarities between Revelation and the Old Testament with regard to language, narratives and literary style – regardless of the question of dating. I would therefore like to begin with the treatment of the pagan cultic meal found in Revelation.

2. New Testament Texts

2.1. *The Book of Revelation*

The historical context of Revelation is persecution from the Roman Empire. Traditionally, the Book of Revelation has been dated to have been written during the reign of Domitian, but this has been contested, mainly because there are no non-Christian sources that confirm that such a persecution ever took place during his reign.¹ A later date has been suggested by Thomas Witulski, who thinks that the intensification of the imperial cult in Asia Minor during Hadrian's reign is a plausible background.² In Revelation, the term εἰδωλόθυτα 'idol offerings' occurs only within the messages to the seven churches (chapters 2–3), in the words spoken to the churches of Pergamon and Thyatira. There are no explicit references in the visions (chapters 4–22). The first reference to idol offerings is in the message to Pergamon. Having praised the church for not renouncing the faith even in a hostile environment, the Son of Man adds the following:

^(2:14) I hold a few things against you, though;
for you have those there who hold to the doctrine of Balaam,
who instructed Balak (ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ)
to throw a stumbling block (βαλεῖν σκάνδαλον) before the sons of Israel,
so that they might eat idol offerings and practice immorality (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεύσαι)

⁽¹⁵⁾ So, even you have those who likewise hold to the doctrine of the Nicolaitans.

⁽¹⁶⁾ Therefore, repent (μετανοήσον οὖν).

If not, I will come to you swiftly and fight with them with the sword of my mouth.

The passage exhibits a peculiar syntax. The dative used with διδάσκω is rare and has given rise to some corrections. Βαλάκ seems, however, to be the equivalent of a direct object of ἐδίδασκεν and the first infinitive construction (βαλεῖν σκάνδαλον) refers to what Balak was taught or ordered.³ The following infinitive constructions (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεύσαι) have been differently understood. In a great number of manuscripts, the conjunction καὶ occurs before φαγεῖν, which coordinates the three infinitive constructions. This means that Balak is considered the subject of all three infinitives.⁴ It seems clear that the sons of Israel are the subject of φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεύσαι, as in Num 25:1–2. It has been noted, however, that there is no complete agreement between the Balaam

¹ For this reason, Brian Jones describes the persecution of Domitian as a myth, See BRIAN JONES, *Domitian*, 117.

² See THOMAS WITULSKI, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian*, 22–36 and DIETRICH-ALEX KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 458–460.

³ It should be noted that the use of διδάσκω with the dative may have significance here. When this verb is thus constructed, it may indicate a semantic shift, approaching other verbs of communication with a different meaning, such as κελεύω 'order, command'. This insight was offered to me by Karin and Jerker Blomqvist.

⁴ David Aune considers the three infinitives objects of ἐδίδασκεν, although he does not adopt the reading καὶ φαγεῖν. With reference to the work of Albert Rijksbaron, Aune describes the use of the form ἐδίδασκεν as follows: "This is an example of the consequential use of the imperfect, in which the action of the verb is a completed action, but the imperfect is used because the consequences of Balaam's teachings, i.e., the actions or response of those taught, are closely connected with the action of teaching see (ALBERT RIJKSBARON, *Syntax*, 17–19). This is expressed syntactically by the three objects of ἐδίδασκεν in the aorist infinitive, βαλεῖν "to cast," φαγεῖν "to eat," and πορνεύσαι "to fornicate." His explanation of the use of the imperfect is convincing, but the analysis of the structure of the passage is misleading since he places all three infinitives on the same level.

story as told in Numeri and the allusions to it in the message to Pergamon. According to Numeri 25, the Moabite women had illicit relations with the Israelites, and then invited them to their sacrificial meals in honor of Baal-peor. Only a brief comment later in the book (31:16) describes this as a scheme that Balaam suggested to Balak. It was probably the fact that the story of the apostasy of the Israelites (Num 25:1ff) followed immediately after the Balaam story (Numeri 23–24) that suggested that Balaam played a part in it.⁵ Regardless of this, the allusion to the Balaam traditions in the message to Pergamon illustrates the close association between sexual immorality and idolatry found both in Jewish and Christian sources.⁶ But the relationship between the two in the message to Pergamon is unclear. Bousset links both terms with a third; the σκάνδαλον. According to Bousset, the term σκάνδαλον is here closely akin to the word ‘bait’ (Lockmittel) and the infinitives φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι represent an exegetical apposition: ‘Also B. lehrte, ein Lockmittel (zur Sünde) den Kindern Israels zu geben, nämlich Götzenopferfleisch zu essen und zu huren.’ This interpretation explains the anomalous syntax. The σκάνδαλον is then something analogous to the sin that it leads to. The sin is apostasy itself and the acts of eating the meat and committing the immoral deeds lead to it. According to Bousset’s interpretation, the focus is on the pleasure of eating, since the εἰδωλόθυτα are included in the σκάνδαλον. Bousset explains the syntax, but his translation of σκάνδαλον is debatable. The exact meaning of the word is uncertain. In its literal meaning, σκάνδαλον seems to refer to the device in the trap that captures or kills, and not to the bait.⁷ According to Num 25:1–2, the sexual immorality and the eating of the meat offered to idols were two separate events: The act of πορνεῦσαι with the Moabite women led to the eating of idol meat. This is the interpretation of the commentary of Andreas of Caesarea, who stresses the causal connection. In his commentary on the text, he places πορνεία before εἰδωλωλατρεία but includes both in the σκάνδαλον.⁸ But it is also possible to have another view of cause and effect. One may consider πορνεία as a consequence of the eating of idol offerings, if one imagines the scene as a *banquet*. The problem with interpreting the two acts (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι) as separate is the composition of the passage, where the two infinitives are coordinated. If one act was the result of the other, one would expect that this idea would be visible in the syntax. This coordination may suggest that the phrase is a case of *hendiadyoin*, and that they together refer to idolatry in general. This

⁵ On the history of the Balaam traditions, see WILHELM BOUSSET, *Offenbarung*, 213 and HENRY BARCLAY SWETE, *Revelation*, 36–37.

⁶ Ezekiel 23 is a clear illustration, a text that is also echoed in Revelation 17, see below.

⁷ Its etymology is uncertain (See ROBERT BEEKES, *Dictionary s. v.*) and our sources use it almost always as a metaphor. In the Wisdom of Solomon 14:11 and Ps 140:9 it occurs together with παγίς ‘trap’. There seems to be no evidence that favors the interpretation ‘bait’ and the texts make good sense if the σκάνδαλον is conceived as the part of the trap that captures or kills the animal. I am obliged to Karin and Jerker Blomqvist for these observations.

⁸ Δηλοῖ δὲ διὰ τούτων τὸν νοητὸν Βαλαάμ τὸν διάβολον ἐν τῷ αἰσθητῷ, τὸν Βαλακ διδάξει τὸ κατὰ τῶν Ἰσραηλιτῶν σκάνδαλον, πορνείαν καὶ εἰδωλωλατρείαν. Τῇ γὰρ ἐκείνης ἡδονῇ εἰς ταύτην τῷ Βεελφεγῶρ τελεσθέντες κατεκυλίσθησαν (PG 106: 237B). ‘He shows that through these things the devil – the spiritual Balaam represented by the one who is perceived – taught Balak to set up the trap against the Israelites, fornication and idolatry. For through the pleasure of the former they fell to idolatry, having become devotees of Baal-peor.’

is the interpretation advocated by Heinrich Kraft, who thinks that *πορνεία* in Revelation always refers to idolatry.⁹ We will revisit this below.

The example from the history of Israel serves a polemical purpose: the teachings of Balaam had followers in the community at Pergamon in the same period as Revelation was composed. These are the ‘Nicolaitans’, who were already mentioned in the first of the seven messages; that to Ephesus (2:6). To them, the Son of Man declares:

^(2:6) You have this, however, that you hate the doings of the Nicolaitans, which I hate too.
ἀλλὰ τοῦτο ἔχετε ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ καγὼ μισῶ.

The strong condemnation expressed by the word ‘hate’ is most interesting for the interpretation of the pagan cultic meal in the New Testament. The Church at Ephesus is praised for hating *the acts* of the Nicolaitans.¹⁰

In the message to Pergamon, the call to repent (2:16) must involve the total rejection of the teachings of the Nicolaitans. As in all the messages, a special reward is promised to ‘the conqueror’, the one who overcomes the present tribulations. In this instance he is promised that Christ will grant him some of the hidden manna and also give him a white stone with a secret name written on it. The reference to the manna is probably intended as a contrast to the idol offerings, just as the conqueror in the message to Ephesus is promised to eat of the Tree of Life (2:7).

In the message to Thyatira, there is a passage that resembles the message to Pergamon:

^(2:20) But I hold against you that you tolerate that woman Jezebel,
who calls herself a prophetess and teaches and seduces my servants
to practice immorality and to eat idol offerings (*πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυστα*).

^(2:1) I have given her time to repent,
but she refuses to repent her immorality (οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς).

^(2:2) Take note: I shall throw her on a sickbed (*κλίνην*),
and those who commit adultery with her (*τοὺς μοιχεύοντας μετ’ αὐτῆς*) into great distress
unless they repent of their practices,

^(2:3) and her children I shall put to death.

The woman that John refers to as Jezebel calls herself a prophetess, (cf. Balaam) but she teaches and seduces the servants not through any mediator, as Balaam told Balak to throw a stumbling block before the Israelites. She accomplishes this herself, as a member of the community. The name Jezebel is associated with idolatry. In the Book of Kings, Jezebel

⁹ ‘Denn er begreift unter diesen Namen den Götzendienst und nichts anderes.’ HEINRICH KRAFT, *Offenbarung*, 215. Akira Satake has a different interpretation, as he takes both φαγεῖν εἰδωλόθυστα and πορνεῦσαι as symbolic expressions for ‘heresy.’ At the same time, he thinks that the heretics could have taken part in pagan cultic meals since they (just as the ‘strong’ in Corinth) did not believe that the cultic food was dangerous in any way (AKIRA SATAKE, *Offenbarung*, 50 and 166; cf. also KOCH, *Geschichte*, 477). The heresy has been connected not only to the ‘strong’ in Corinth, but also to Paul himself. Walter has argued that the author of Revelation represents a strict form of Jewish Christianity and that the polemics in Revelation is directed against a Pauline or ‘Hellenistic’ form of Christianity. This form of Christianity was – according to Walter – brought to Ephesus by Nicholas of Antioch. In this way, Walter is willing to accept the tradition that the founder of the ‘Nicolaitans’ was the Nicholas mentioned in Acts 6:5. See NIKOLAUS WALTER, “Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon”, 226. The Nicolaitans have also been described as ‘Gnostic’, but almost nothing is known about their teachings, see JÜRGEN ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, 50 and 54–55.

¹⁰ This is pointed out by SWETE (*Revelation*, 28): ‘Hatred of evil deeds (ἄ, not οὐς; contrast Ps. cxxxix. 21 f.) is a true counterpart of the love of good, and both are Divine; cf. Isa. lxi. 8, Zech. viii. 17.’

made her husband Ahab 'to follow the idols'¹¹ The description of the contemporary 'Jezebel' in Thyatira is more vivid than that of the Nicolaitans in Pergamon. Their teaching was described indirectly, through historical example. But the acts of Jezebel in Thyatira are related in the message. Here, the threats against her and her followers are also made more explicit. In the message to Pergamon, on the other hand, the death sentence was alluded to in two different ways: (1) *Through the use of the Balaam story*. According to Num 25:4, the Lord demanded the execution of all the leaders. The Lord did only make peace with Israel after a large number of them had died in the plague, which was averted with Phineas killing Zimri and the Midianite woman (Num 25:5–18). The punishment was not mentioned explicitly in the message to Pergamon, but would be considered common knowledge for all who were familiar with the story. (2) *Through the threat of war with the Lord*. The threat of war in the message to Pergamon also implies the death sentence, but it comes with a condition: War will be the consequence if the Church does not repent. When compared to the message to Thyatira the difference between the two is evident: In the message to Thyatira, the death sentence has already been pronounced. It has been noted that the killing of the children of Jezebel may be a reference to plague.¹² This interpretation is supported by the previous reference to the Balaam story. One may perceive a gradation in the treatment of heresy in the seven messages. The deeds of the Nicolaitans are mentioned as objects of hatred in the message to Ephesus. In the message to Pergamon, their teachings are conveyed by means of a historical example. Finally, the message to Thyatira describes their deeds in the present and also pronounces a death sentence. Here, the order of the two verbs is different, with *πορνεῦσαι* placed first. This may indicate that the order has no special significance.¹³ This message also introduces a third term; *οἱ μοιχεύοντες* 'those who commit adultery'. Based on this language, Jezebel has repeatedly been described as married and also the reference to her 'children' has been taken literally. The aforementioned interpretation is presupposed by the reading *τὴν γυναῖκά σου* in 2:20. When the concept that the 'angel' of the church (2:18) was its bishop was also added, the literal interpretation became difficult to uphold. Another solution is to consider the children her 'spiritual children', i. e. those who are *permanently* bound to her and refuses to repent, in contrast to those who commit adultery with her, but may repent afterwards.¹⁴ Toward the end of the message to Thyatira, the opponents are condemned with the strongest possible terms, as they are caricatured as those who claim to know 'the depths of Satan'.

The relationship between the concepts denoted by the two verb phrases *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* is difficult to grasp. Kraft has suggested that they both refer to the same thing; idolatry. The language of the message to Thyatira seems to support this interpretation when it says of Jezebel; *οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς* (2:21). Here, the *πορνεία* seems to be used in a more general sense, including also eating of *ει-*

¹¹ See 1 Kgs 21:25–26; 2 Kgs 9:22.

¹² Ernst Lohmeyer notes that the phrase *ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ* has a close parallel in *θανάτῳ ἀποκτενῶ* (Ezek 33:27) where it renders 'plague' (*db*), as often in the LXX. See ERNST LOHMEYER, *Offenbarung*, 26.

¹³ It is possible, however, to find a motivation for the change. SWETE (*Revelation*, 43) thinks that this order serves to justify the use of the name Jezebel since 2 Kgs 9:22 speaks of the *πορνεῖαι* of Jezebel.

¹⁴ This is how SWETE (*Revelation*, 44) understands the passage. A similar division between the two groups is also adopted by DAVID AUNE (*Revelation*, 206).

δωλόθυτα.¹⁵ If ‘idolatry’ is a plausible interpretation of πορνεία, there is still the problem of what Revelation refers to in this instance. Most commentators seem to agree that the confrontation with the imperial cult is not the center of interest here. Participation in this cult is described differently in Revelation; as worship of the beast and the receiving of its mark (13:15–16; 14:11). Regarding the theme of idol offerings in the seven messages, it is not clear if the consumption happened in a pagan cultic context or if the meat merely had been used in pagan rituals. The following visions (4–22) do not contain any material that explicitly refers back to the idol offerings. In the vision of the final judgment, the idol-worshippers are among those thrown into the burning lake (21:8) and in the vision of the new Jerusalem the idolaters are again mentioned; as people who are not admitted to the city (22:15). It is notable that both these references are presented in the form of a catalogue. These catalogues represent a traditional literary form. Consequently, they differ from the seven messages where the references seem to be more specific. The vision of the great harlot may refer to the pagan cultic practices with its images of her gold cup, full of ‘the abominations and impurities of her immorality’ (17:4). The majority of modern commentators see the great harlot as an image of Rome.¹⁶ In keeping with this interpretation, the theme of idol offerings from the seven messages is not further expanded on. There is a deeper correlation between the differing approaches, as Rome is considered a satanic power and the heretics in the message to Thyatira were described as those who knew the depths of Satan. But they have divergent perspectives; the vision of the great harlot may refer to pagan cultic practices, but these are not described as happening within the Christian communities.

2.2. *The First Letter of John*

According to most modern scholars, 1 John is much more closely related to the Gospel of John than to Revelation. Revelation is most often treated as a separate work isolated from the other Johannine writings. In the final admonition of the letter there is, however, an interesting interconnection between 1 John and Revelation that may be related to the theme of pagan cultic meals:

^(5:21) Little children, keep yourselves from idols!

Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

Although the text does not specifically mention idol offerings, we may believe that the warning is directed against everything pertaining to idols, including eating food offered to them and participation in pagan cultic meals.¹⁷ Such an interpretation is suggested by the strong dualistic world view that permeates this letter. It has long been observed, however, that a literal interpretation of this warning is problematic. The ‘idols’ have not been mentioned previously in the letter. The letter is directed against a heresy which originated within the community and pagan practices have not been mentioned at all. One would

¹⁵ Cf. Also GERARD MUSSIES («Jezebel», 890) who argues that the references to sexual immorality here are used metaphorically and point to idolatry, as in Jer 3:6–10 (LXX).

¹⁶ One notable exception is LOHMEYER (*Offenbarung*, 142–143), who thinks that the harlot represent the satanic power of paganism in general.

¹⁷ The point is made by JOHANN ALBRECHT BENGEL (*Gnomon*, ad loc.): a simulacris, *neque solum ab ipsorum cultu, sed etiam ab omni eorum communione et communionis specie*, ‘from idols, not only from worshipping them but also from every fellowship with them, of any kind.’

expect that the last sentence of the letter did not introduce a new idea but that it rather tried to sum up the content of the letter. For this reason, the warning against the idols is usually understood in a figurative sense. A common interpretation is that the author describes the teachings of his opponents as idolatry.¹⁸ If this interpretation is to be adopted, we have to concede to the fact that 1 John offers no material that is pertinent to our theme.

The literal interpretation is, however, worth considering inasmuch as it provides some explanatory value. When applying a literal interpretation of the ‘idols’, it is possible to see a connection between the final admonition of the letter and the following passage depicting deadly sins:

(5:16–17) If any man sees his brother sin a sin which is not unto death, he shall ask, and he shall give him life for them that do not sin unto death. There is a sin unto death. I do not say that he shall pray for it.

This is an enigmatic passage since the author does not state what a sin unto death is. Therefore, it was not unreasonable to see this in the light of the letter’s final warning, namely that it refers to association with idols. One should also take into account that 1 John was commonly construed as written by John the son of Zebedee, and that he was also considered to be the author of Revelation. If these passages from 1 John are read in the light of the seven messages from Revelation, a fully coherent picture emerges. Thus, both of the texts condemn idolatry and consider it to be something that leads to death.

This interpretation of 1 John 5:21 is found in the Euthalian tradition in the form of a chapter sub-title that paraphrases this verse as ‘About staying away from the worship of demons’.¹⁹ It is most interesting that a similar formulation is used in the Euthalian chapter list to describe 1 Corinthians 8–10: ‘About different foods and staying away from the worship of demons’. From the perspective of a reader who may treat the biblical texts and the chapter titles together, the condemnation of idolatry in 1 John 5:21 will appear as being similar to the treatment of idol food in 1 Corinthians.

2.3. *The First Letter to the Corinthians*

Within the New Testament, the most comprehensive treatment of pagan cultic meals is found in 1 Corinthians 8:1–11:1. Here, Paul gives advice on a variety of themes related to idol offerings. The thematic marker in the beginning of this text refers to ‘idol offerings’

¹⁸ This is the interpretation of RUDOLF BULTMANN, *Die Johannesbriefe*, 94, cf. also the interpretation of RAYMOND E. BROWN (*The Epistles of John*, 641): “[T]he secessionists have themselves become ‘idols.’” UDO SCHNELLE (*Die Johannesbriefe*, 187) rejects this interpretation and argues that the theme in 5:21 is not heresy but apostasy. He thinks that the addressees of 1 John may have faced many of the same problems as the addressees of the Apocalypse of John, and that the danger of relapsing into paganism may be the background of the final admonition. Other commentators have taken the admonition as a warning against sin. Thus, RUDOLF SCHNACKENBURG (*Die Johannesbriefe*, 292–293) finds that the warning against idols is really a warning against sin and that it serves as a contrast to the preceding verse on the fellowship of the addressees with God and Christ (5:20). GEORG STRECKER (*The Johannine Letters*, 213–214) is inclined to adopt the translation “false gods” and points out that the warning is also related to the previous admonition about mortal sin (5:16–17).

¹⁹ The Euthalian tradition (or ‘apparatus’) is a collection of para-texts (chapter titles, summaries etc) that is found in a great number of Greek biblical manuscripts. This material is a most interesting source for how the biblical texts were used and understood in late antiquity and beyond. For introductions to this material, see Louis Charles Willard, *A Critical Study of the Euthalian Apparatus*; VEMUND BLOMKVIST, *Euthalian Traditions* (with an appendix on the rhetorical technique of the apparatus by David Hellholm and V. Blomkvist), and ERIC W. SCHERBENSKE, *Canonizing Paul*.

(8:1) but in the course of the argument he also addresses ‘idolatry’ (10:1–22). In the final section, Paul gives the Corinthians practical admonitions in the form of imperational sentences (10:23–11:1). The admonitions can be related to different situations, and this fact is important to keep in mind in order to understand the coherence of Paul’s argument.²⁰ Furthermore, another peculiarity of Paul’s argument is the long section on Paul’s apostleship in chapter 9 that seems to divert from the treatment of idol offerings.

To introduce his argument, Paul commences with some premises that he and the Corinthians share:

^(8:4) Now concerning food that has been offered to idols, we know that there is no idol in the world (οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ) and that there is no God but one (οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς).

This double statement, with its sharp contrast between the existence of God and the non-existence of idols is developed further in an unexpected way:

^(8:5) For, if there are so-called gods (καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ), either in heaven or on earth,

as there are many gods and many lords (ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί)

⁽⁶⁾ but (ἀλλά) for us there is one God the Father, from whom all things come and who is our goal;

and one Lord Jesus Christ, through whom all things exist and through whom we are.

Interpreting these passages is difficult and it poses a challenge. The construction is anacoluthic, since the particle ἀλλά seems to presuppose that there is a main clause and not a conditional clause in v.5. One may also perceive a tension between verse 4, where the existence of idols is denied, and verse 5, where the existence of ‘the so-called gods’ is affirmed.²¹ It is, however, possible to detect a coherence in the text in spite of the grammatical difficulties: Paul is not affirming the existence of idols in 8:5; he is only stating that the ‘so-called gods’ exist. The ‘many gods and many lords’ may be said to ‘be’ and to exert an influence on those who believe in them. Paul does not acknowledge that they exist in a theoretical, abstract sense. He refers to the subjective experience of the pagan believers.²²

The knowledge that the idols did not have any real existence led some of the Corinthians to consider the idol offerings to be an indifferent matter. Since the idols did not exist, it could do no harm to eat food offered to idols, and even pagan sanctuaries could be used for this purpose. This practice by some members of the community could have a negative effect on those who did not possess the same knowledge:

^(8:8) For if someone sees you, with your knowledge, reclining in an idol temple (ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον), will not his conscience, weak as he is, be built up to eat food offered to idols?

²⁰ This is pointed out by DIETRICH-ALEX KOCH (“Alles was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, esst...”, 194): “Die Stellungnahme des Paulus fällt also ausgesprochen differenziert aus. Dies war auch gar nicht anders möglich aufgrund der vielfältigen und unterschiedlich deutlichen Präsenz paganer Kultelemente im Alltag der hellenistisch-römischen Welt.”

²¹ The apparent tension between verse 4 and 5 has lead commentators to speculate that a shift occurs here. Some will assign verse 4 to the Corinthians and 5 and 6 to Paul. The view is held by HANS CONZELMANN (*Erster Korintherbrief*, 177): ‘V. 5 leitet die Kritik des Paulus ein’. This division has been criticized: DIETER ZELLER (*Der erste Brief an die Korinther*, 289) does not see any criticism beginning with verse 5. Instead, he thinks that Paul, for a short moment, views the pagan gods through pagan eyes, for the sake of the argument. WENDELL LEE WILLIS (*Idol Meat in Corinth*, 83–84) emphasizes the connections between verse 4 and 5–6 and assigns the substance of all three verses to the letter from the Corinthians.

²² This is the interpretation of ANDREAS LINDEMANN (*Der Erste Korintherbrief*, 192): ‘Der theoretische Monotheismus von V. 4 wird der realen Welterfahrung und -praxis konfrontiert [...]’

Paul believes that the consumption of idol food will be harmful for the ‘weak’. If a ‘weak’ brother adopts the practice of eating idol food, he will still eat the food as something offered to idols, his conscience becomes contaminated (8:7) and he will be ruined (8:11). Thus, the eating of idol offerings ‘with knowledge’ is a sin against the ‘weak’, and also a sin against Christ, because Christ has also died for the ‘weak’ brother, and now he will not be saved (8:12). The freedom of those with knowledge has become a stumbling block. (πρόσκομμα) for the weak. In 8:13, Paul concludes the first section by assuring the people that he would never eat any flesh if food could cause the downfall of his brothers (8:13).

Paul returns to the theme of idol offerings in 10:1–11:1. The section may be divided into three sub-sections (I) 10:1–13; (II) 10:14–22; III (10:23–11:1).²³

(I) is an argument from Scripture where stories about Israel in the desert are related to the present situation of the Corinthians: The Israelites had been ‘baptized’ when they passed through the sea. Moreover, they ate spiritual bread, the manna, and drank a spiritual drink from a rock that followed them, which Paul identifies as Christ. Still, the majority of the Israelites perished in the desert because they lusted after evil (10:1–6). What ‘the lust after evil’ means, is explained in four exhortations, the first two against idolatry and, possibly, against sexual immorality:

^(10:7) Neither be idol-worshippers as some of them were, as it is written, “The people sat down to eat and to drink and got up to dance.” (καὶ ἀνέστησαν παίζειν) ⁽⁸⁾ Neither should we do immoral deeds (μηδὲ πορνεύωμεν) as some of them did, when twenty-three thousand fell in one day.

The exhortation against idolatry uses a quotation (Ex 32:6b) from the story of the golden calf. It is most interesting that the meal is the first event mentioned in the context of idolatry although the Exodus text also mentions the sacrifices. Obviously, the ‘eating and drinking’ refers to idolatrous meals, but what is meant by παίζειν is not clear. “Dance” is a possible translation and this term may also have an erotic connotation.²⁴ If that is the case, the quotation prepares the reader for the exhortation in v. 8, μηδὲ πορνεύωμεν. This second exhortation is not accompanied by a quotation, but with an allusion to the death of twenty-three thousand. This is probably an allusion to the story of the plague in Numeri 25, the same story that was reflected in Rev 2:14.²⁵ It can obviously not be presupposed that all readers of the Pauline text would recognize this allusion, especially given the circumstance that Paul apparently was misled regarding the number of the dead, which elsewhere is given as twenty-four thousand. Still, this story appears to be the most plausible source. If the reader is aware of this allusion, the exhortation in 10:8 may also refer to idolatry. The two final exhortations, “let us not tempt Christ” (μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, 10:9) and “do not complain” (μηδὲ γογγύζετε, 10:10) may both denote actions that amount to apostasy. Both acts were punishable by death. A strong indication that

²³ These divisions are found in the commentaries of Charles K. Barrett and Conzelmann. Lindemann and Zeller have a similar view of the structure of the text, but divide it into two main sections, 10:1–22 and 10:23–11:1.

²⁴ CONZELMANN (*Korintherbrief*, 205, n. 33) is tempted to think that the meal represents εἰδωλολατρεία and that παίζειν = πορνεία. He hesitates to adopt this interpretation because πορνεία is the theme of the next exhortation.

²⁵ This point is emphasized by GORDON D. FEE (*Corinthians*, 454).

idolatry is the main theme of (I) is the beginning of the next section: “For this reason (διόπερ), my dear friends, flee idolatry” (10:14).²⁶

In (II), the theme of idolatry is further expanded upon. First, Paul compares two different meals. The point of comparison is that all meals mean fellowship (κοινωνία). This is the first premise of the argument. The drinking of the ‘blessed cup’ means fellowship in the blood of Christ, and the eating of the bread means fellowship in his body. Similarly, the Israelites who eat of the altar are ‘sharers’ (κοινωνοί) of the altar. Notably, both of these situations relate to a cultic context. The theme is not only the food in itself, but also the setting in which the food is eaten. There is also a second premise of the argument. This is mentioned only in connection with the Eucharist: Those who eat become *one* bread, which is identified as the body of Christ. Paul then returns to the idol offerings:

^(10:19) What then am I saying? That an offering to idols amounts to something, or that the idol itself is anything? ⁽²⁰⁾ No, but that which they sacrifice, they are offering to demons and not to God, and I do not want you to have fellowship with demons. ⁽²¹⁾ You cannot drink of the Lord’s cup and the cup of demons. You cannot participate in the Lord’s Table and the table of demons.

Since eating the idol offerings also means fellowship, eating the idol offerings would imply ‘fellowship with the idols’.²⁷ This is not the case, since the idols do not exist (cf. οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ 8:4). The offerings are in fact to demons. Accordingly, eating at the table of demons is fellowship with demons, something that is impossible for those who are part of the one body of Christ. The fact that the demons stand behind the idolatry and idol worship is a novel idea that Paul has not mentioned earlier in the letter. It is difficult to go beyond what is stated in the text and ask how Paul would characterize the ‘fellowship with demons’. Paul does probably not have a specific cult in mind; the reference to the cup and the table is for the sake of creating parallelism between the Eucharist and the pagan cultic meal.

In (III), the focus shifts from the theme of idolatry to that of idol food. There is a thematic interrelatedness between (III) and 8:1–13 but the style is very different. In 10:23–11:1, the admonitions are given in a number of imperatival sentences: Paul explicitly permits buying food in the market-place, as long as no questions are raised regarding where the food comes from (10:25). In case one is invited by an unbeliever, one may eat anything one is offered, unless someone discloses that the food has been used in a pagan sacrifice (10:27–28). The reason why one should abstain from eating meat is not that it is harmful in itself, but in consideration for others.²⁸

²⁶ That the particle διόπερ is significant is argued convincingly by CHARLES K. BARRETT (*Corinthians*, 230), who renders it as ‘the conclusion of this...’. The importance of the theme of idolatry in 10:1–13 and the coherence of the exhortations in the verses 7–10 are also emphasized by WILLIS (*Idol Meat*, 161).

²⁷ The word κοινωνία and its cognates may in this context either refer to fellowship with the divine being or to the cultic fellowship between the members of the community. Most exegetes favor the first interpretation. For a recent discussion of this problem, see HENK JAN DE JONGE, “*Koinonia, Koinonoi and Metechain* in Paul’s Prohibition of Christian Participation”. De Jonge concludes that the fellowship Paul refers to with regard to the Corinthian community is the sharing in the body and blood of Christ (pp.58–59).

²⁸ δι’ ἐκεῖνον τὸν μὴνύσαντα καὶ τὴν συνειδησιν· συνειδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐτέρου· (10:28b–29a). This passage is not quite clear. The interpretation that the ‘other’ is the same person as the ‘informer’ seems plausible, see LINDEMANN, *Korintherbrief*, 233. The situation described is probably not that of a pagan cultic meal, since during such a meal, it would not be necessary to inform the guest of the origin of the food.

Paul wants the Corinthians to act in a way that does not provoke either Jews nor pagans or the church of God (10:32). Dietrich-Alex Koch has demonstrated that this basic rule for Paul also has clear limits: (1) Idolatry should be avoided, but one should not go so far as to consider the food in itself dangerous. To support this view, Paul offers a scriptural proof: 'For the earth and its fullness belong to the Lord' (Ps 24:1 quoted in 1 Cor 10:26). (2) Eating of food that has been offered to idols is permitted, but one should avoid any act that may be perceived as idolatry. Thus, Paul is quite consistent: The Christian community that dwells in a pagan environment has to concede to contact with paganism and its cultic practices, but at the same time avoid the danger of making any concession to pagan religion.²⁹

There is also another major thread running through the argument on idol food in the letter and that is Paul's use of himself as an example (cf. 8:13). This helps to integrate ch. 9 in the argument, since Paul here repeatedly says that he has not made use of all the rights he has as an apostle (9:12.15.19) for the sake of saving others. A similar resignation of rights is also what Paul expects of the Corinthians. The argument based on him as an example is therefore linked to the argument that the eating of idol food should be avoided for the sake of the 'weak'. In the final verse of the argument Paul explains that imitating him is essentially an imitation of Christ (11:1).

2.4. Acts

Acts has one text that is indirectly related to the theme of pagan cultic meals, namely the so-called Apostolic Decree. This decree is in Acts described as a set of divinely inspired commands regarding what Gentile converts to Christianity should avoid. In the text of Acts, the decree is embedded into a letter from the church in Jerusalem to 'the brothers from the Gentiles in Antioch'. The decree appears at the end of that letter (cf. also 15:20 and 21:25):

^(15:28) For it seemed good to the Holy Spirit and to us to load you with no further burden except these essentials: ⁽²⁹⁾ that you abstain from food offered to idols (εἰδωλόθυτα), and from blood, and from strangled meat, and sexual immorality (πορνεία). You will be in good standing if you avoid these things. Farewell.

The decree exists in several variants but the great majority of scholars now think that the series of four prohibitions represents the original text.

There is an affinity between the decree and Rev 2:14, in that both texts mention εἰδωλόθυτα in connection with πορνεία. This is another example of the association between the two terms. It is, however, not clear how the πορνεία prohibited in the decree should be understood. If read against the background of Lev 18:6–18, the prohibition is mainly concerned with incestuous relationships. Alternatively, the prohibition may also allude to Numeri 25 on mixed marriages with pagans. If this is the case, the word πορνεία may refer to idolatry.³⁰

²⁹ See DIETRICH-ALEX KOCH, "Seid unanständig für Juden und Griechen und für die Gemeinde Gottes", 162.

³⁰ See BRUCE METZGER, *A Textual Commentary to the New Testament*, 380–381. It should be noted that the theme 'idolatry' may be present in the entire decree. JACOB JERVELL (*Die Apostelgeschichte*, 396–397) thinks that Leviticus 17–18 is the source text and that "Befleckung von Götzen" (through the eating of idol food) is placed first because the prohibition of idolatry is underlying the entire Decree.

Another close parallel to the decree is found in Didache, where the command to stay away from εἰδωλόθυτον is added immediately after the Two Ways.³¹ The reason given for the command is that eating is equated with ‘worship of dead gods’ (Did 6:3).

3. Later Development of Christian Polemics

In the period after the New Testament, the polemics against pagan cultic meals were intensified and included themes that were previously not found in the New Testament. Later authors developed the idea that demons were involved, and introduced the themes of imitation, demonic possession, infanticide and cannibalism.

3.1. Imitation

In some Christian authors, we encounter the idea that pagan cultic meals were imitations of the Christian Eucharist. It is possible to argue that this idea is already present in the NT writings: Paul’s juxtaposition of the cup and the table of the demons on the one side and the cup and the table of the Lord on the other (1 Cor 10:20) may suggest the presence of a demonic imitation, but Paul does not develop this idea further. Besides, Paul’s comparison includes three kinds of meals; Jewish, Christian and Pagan, and the purpose of his argument is not to prove any kind of inter-dependence between them. The book of Revelation is more open to be interpreted along such lines, since this book emphasizes the opposition between two kinds of food; the hidden manna and the food offered to idols.³² But even if this book describes the divine together with its demonic counterparts,³³ it does not offer any *reason* why such a parallelism exists. Thus, the theme of imitation may be implied in the New Testament, but it is not explicitly made into a theme. The idea first occurs in the *Apology* of Justin Martyr, who says that the rites of Mithraism are a demonic imitation of the Christian Eucharist:

Which also the wicked demons have imitated in the mysteries of Mithra and handed down to be done;

for that bread and a cup of water are placed with certain words said over them in the secret rites of initiation, you either know or can learn.³⁴

It is important to note that the idea of a demonic counterpart to the Eucharist in the work of Justin is part of a larger complex. The idea is applied to all supposed similarities between Christianity and paganism, including baptism and the title ‘Son of God’. The demons have, according to Justin, been informed beforehand through the Jewish prophets, and created imitations in order to deceive. With these phenomena established before the

³¹ JONATHAN A. DRAPER (“Die Didache”, 23) has pointed out that a version of the Apostolic Decree appears after the Two Ways and also elsewhere, and that this position reflects the use of the decree in catechetical instruction of former pagans.

³² Cf. especially the Message to Pergamon, (Rev 2:12–17) and the study of the meal symbolism by HÅKAN ULFGÅRD, “Sharing with the Divine in the Apocalypse”, in this publication, 673–695.

³³ One may mention the contrast between the New Jerusalem referred to as the Bride and ‘Rome’ referred to as the Great Harlot.

³⁴ Justin, *Apology* I, 66. Tr. Leslie William Barnard. Text in EDGAR J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*: Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουυμένου τελεταῖς μετ’ ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπιστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. Cf. also Dial. 70.

coming of Christ, the demons intended to deceive humans into believing that Christian beliefs and practices were just one variation of superstition. Justin's theory seems to be a response to criticism of Christianity that accused Christianity of being a recycling of well-known pagan myths. Such criticism, although later than Justin, is found in the work of Celsus, as in the passage on the resurrection. Celsus puts the following words in the mouth of a Jew who addresses some of his fellow countrymen who believe in the resurrection of Jesus:

How many others produce wonders like this to convince simple hearers whom they exploit by deceit? They say that Zalmoxis, the slave of Pythagoras, also did this among the Scythians, and Pythagoras himself in Italy, and Rhampsinitus in Egypt. The last-named played dice with Demeter in Hades and returned bearing a gift from her, a golden napkin.³⁵

A possible Christian response to such criticism was to use an accusation of plagiarism against the pagans. No pagan text that depicts the Christian Eucharist as an imitation has come down to us,³⁶ but the many references in Christian authors to pagan 'imitations' suggest that the supposed similarity between the Eucharist and pagan cultic practices was also treated by pagan critics. Among the Christian authors, Tertullian also sees a resemblance between the Eucharist and pagan rites and says that the devil 'imitates even the rituals of the divine sacraments with the mysteries of the idols' and that the pagan worshipper 'also celebrates the offering of bread' (*De praesc. haer.* 40).³⁷

3.2. Possession

In his treatise *De lapsis*, written shortly after the Decian persecution, Cyprian tells a curious tale about the effects of a pagan cultic meal that he claims to have witnessed: The Christian parents of a baby girl had left their child with a nurse to care for her during the persecution and the nurse had taken the girl to the Roman magistrates. There, the girl tasted some sacrificial bread dipped in wine – she was too young to eat the flesh. Thus, without knowing it, she obeyed the edict of the emperor. The girl is described as possessed by demons as a consequence of her taking part in the pagan ritual, but the possession is caused by her intake of the pagan sacrificial bread and wine in itself, not by any active consent.³⁸ The pagan sacrificial meals are construed as having an actual power; they are described as poisonous³⁹ and therefore Christians should avoid them. Cyprian vividly describes how children will excuse themselves at the Day of Judgment: They will say that they did not choose to abstain from partaking in the Lord's food and drink because they

³⁵ Quoted in Origen, *Against Celsus*, II, 55. Tr. HENRY CHADWICK. Text in MICHAEL FIEDROWICZ/CLAUDIA BARTHOLD, *Origenes Contra Celsum*: Πόσοι δ' ἄλλοι τοιαῦτα τερατεύονται, πειθοῦς ἕνεκα τῶν εὐήθως ἀκούοντων ἐνεργολαβοῦντες τῇ πλάνῃ. Ὅπερ οὖν καὶ Ζάλμοξιν ἐν Σκύθαις φασί, τὸν Πυθαγόρου δοῦλον, καὶ αὐτὸν Πυθαγόραν ἐν Ἰταλία καὶ Ῥαμψίνιτον ἐν Αἰγύπτῳ. Τοῦτον μὲν καὶ συγκυβεῦειν ἐν ἄδου τῇ Δήμητρι καὶ ἀνελεῖν δῶρον παρ' αὐτῆς χειρόμακτρον χρυσοῦν φέροντα.

³⁶ Cf. JOHN COOK's study, "Reactions to the Eucharist in Paganism" in this publication, 1685–1714.

³⁷ Text in DIETRICH SCHLEYER, *Tertullian de praescriptione haereticorum: Qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur [...]. Celebrat et panis oblationem...*

³⁸ Cyprian, *De lapsis*, 25. Text and translation in MAURICE BÉVENOT, *Cyprian De Lapsis*. This text was brought to my attention through ALBRECHT DIETERICH, *Mithrasliturgie*, 107.

³⁹ *De lapsis*, 10.

wanted to, but because their parents led them to defile themselves with unholy things.⁴⁰ The tale in Cyprian must be seen against the dramatic context of the Decian persecution. The Christians who have participated in the sacrifice are contrasted with the Christian confessors who did not want to contaminate themselves. But even those who did not take part in the sacrifice, but have bought a false certificate, have sinned. Because of the diabolic character of the pagan rituals, the reconciliation with the Church and with the Eucharistic fellowship is extremely difficult. Cyprian therefore wants to stress the necessity of a serious penance, quoting the book of Leviticus, 'he that is clean shall eat of the flesh...' (Lev 7:19), and the apostle Paul 'you cannot drink the chalice of the Lord and the chalice of demons' (1 Cor 10:21).⁴¹ The underlying premise is the belief that demons can enter the human body through food.

The notion that the food used in the pagan cultic meal was dangerous was also seen in relation to the imitation motive. This is the case in the work of the fourth century apologist Firmicus Maternus. He quotes the following slogan in Greek as a 'password' used in the cult of Attis:

In a certain temple a person (doomed to perdition!) says when seeking admittance to the inner chambers: "I have eaten from the tambourine, I have drunk from the cymbal, and I have mastered the secrets of religion – the Greek words being ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα γέγονα μύστης Ἄττεως.⁴²

This ritual is contrasted with the Christian Eucharist: The food and drink offered in the mysteries of Attis are poisonous and lead to death, whereas the bread of Christ and the cup of Christ bestow life. Firmicus offers a key scriptural proof supporting this view, namely the words on the flesh and blood of the Son of Man from the Gospel of John: 'If you do not eat the flesh of the Son of man and drink His blood, you shall not have life in you.' (6:53). Firmicus considers these words to be an obvious reference to the sacrament and makes them the basis of the following warning to his readers:

Therefore, have no part in the food of the tambourine, God's poor mortal creatures!⁴³

According to Firmicus, the cult of Attis is a caricature of Christianity, considering that the various pagan cults have all adopted the cross. In the cult of the Great Mother a fig tree is cut down each year, and an image of a youth is fastened on the tree. Similar phenomena can allegedly be found in the cults of Osiris and Proserpina (XXVII, 1–2). But this caricature is not only meant to deceive; the food is still considered to be dangerous.

⁴⁰ *De lapsis*, 9.

⁴¹ *De lapsis*, 15.

⁴² Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, XVIII, 1. Tr. Clarence Forbes. Text in KONRAT ZIEGLER, *Das Wort der Antike* III, München 1953: *In quodam templo ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: 'De tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici', quod Graeco sermone dicitur: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα γέγονα μύστης Ἄττεως.* The Greek 'password' is also quoted by Greek authors, such as Clement (*Protrepticus*, II, 15). See the comment in Forbes' translation of Firmicus, 195.

⁴³ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, XVIII, 8. Tr. Forbes, who follows the reading of the manuscript: *Quare nihil vobis sit cum tympani cibo, o dii miseri mortales.* Ziegler deleted the word *dii* in his edition. (Cf. 1 John 5:21).

3.3. *Infanticide and cannibalism*

As John Cook has emphasized in his contribution, there are not many pagan sources that contains the accusation of cannibalism among the Christians. The Christian sources have preserved most of the evidence of the pagan attacks and at the same time launched a counteroffensive. Theophilus of Antioch answers the accusation of cannibalism, saying that the concept of ‘horrible meals’ are found in Greek mythology (*Ad Autolyicum* III, 3) and in drama (III, 15). Homer and Hesiod were inspired not by the muses, but by demons (II, 8). The idea that demons are involved is also used by Minucius Felix. In his work, the charge of cannibalism directed against the Christians is said to have originated with the demons: ‘For it is by them that false rumor is sown and kept circulating about’ (*Octavius*, XXVIII, 6).

There are also instances of Christian retelling of pagan myths that focus on infanticide and cannibalism. The myth of the Cretan Dionysus is found in three different versions; in Clement, in Firmicus Maternus, and in Arnobius (*Adversus nationes* V, 19). Clement, who says that the mysteries of Dionysus are ‘completely inhuman’, gives a summary of the myth of the killing and dismemberment of Dionysus (*Protrepticus*, II, 17–18). The titans boiled the members, and then they fixed them on spits and held them over the fire. In Clement’s version, Zeus appears and stops the banquet:

But Zeus appeared (if he was a god, perhaps he had perceived the savor of the flesh that was being cooked, that savor which your gods agree to receive as their privilege) attacked the Titans with his thunderbolt, and entrusted the members of Dionysus to his son Apollo to bury them. And he – for he did not disobey Zeus – brought the dismembered corpse to Parnassus, and deposited it.⁴⁴

The same story is told by Firmicus Maternus, but with an important variation. Here, Dionysus is actually eaten:

They cooked the boy’s members in various ways and devoured them, thus feeding on a human cadaver, a banquet unheard of up to that day.⁴⁵

In commemoration of this event, his adherents eat a bull every year, which they tear apart with their teeth as an annual memorialization of the eating of Dionysus (VI, 5). This retelling – with its focus on the macabre and absurd – is meant to prove that pagan cultic practices are completely inhuman and that their actions and beliefs are unacceptable. In view of this, the Christian polemics resemble earlier pagan attacks on Christianity. The accusations of infanticide and cannibalism were used against various groups in antiquity and seem to belong to the traditional repertoire of invectiveness.⁴⁶

⁴⁴ Clement, *Protrepticus*, II, 18. Text in ΟΤΤΟ ΣΤΑΪΛΙΝ, *Clemens Alexandrinus I: Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανεῖς (εἰ θεὸς ἦν, τάχα που τῆς κνίσσης τῶν ὀπτωμένων κρεῶν μεταλαβὼν, ἧς δὴ τὸ γέρας λαχεῖν ὁμολογοῦσιν ὑμῶν οἱ θεοί) κεραυνῷ τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεται καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τὸ παιδί παρακατατίθεται καταθάψαι. ὁ δὲ, οὐ γὰρ ἠπειθήσε Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν.*

⁴⁵ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, VI, 3.Tr. Forbes. Text in ZIEGLER, *Das Wort der Antike III: Decocta variis generibus pueri membra consumunt, ut humani cadaveris inauditibus usque in illum diem epulis vescerentur.*

⁴⁶ The accusation of infanticide could also be used against individuals: In his invective speech against Vatinius, Cicero accuses Vatinius of sacrificing boys to his ancestral gods (*In Vatinium*, 6). The Christians also used similar accusations against individuals, as Eusebius did against Maxentius (*History of the Church*, viii, 14). I owe this reference to Lewis Greville Pocock, who thinks that the story first was told about the Pythagoreans (See LEWIS GREVILLE POCOOCK, *Cicero in Vatinius*, 93). Interestingly, Cyril of Jerusalem accused the

4. Concluding Remarks

The New Testament texts offer a fairly coherent picture of the pagan cultic meal and its perils. There is a well-known pattern, taken over from the Old Testament: A pagan cultic meal means participation in the cult of ‘strange gods’ and the ultimate consequence is death. The term *πορνεία* is used frequently in connection with the meal. The *πορνεία* may either be interpreted as ‘bait’ that leads to idolatry, or as a metaphor for idolatry itself. This pattern is recognized most clearly in Revelation and in 1 Cor 10:1–22. Possibly, the same basic pattern can be found in the final chapter of 1 John, although this letter does not explicitly mention the pagan cultic meal, and the warning against the ‘idols’ may be a figure of speech and not a real warning against the idols.

It has been suggested that the ‘Nicolaitans’ mentioned in Revelation are followers of Paul and that their attitude towards idol offerings is condemned.⁴⁷ This view seems to rely mainly on what Paul says in 1 Cor 8 and 10:23–11:1. In the middle section (1 Cor 10:1–22), Paul condemns pagan cultic meals in a manner that is similar to that of Revelation, and he also employs a scriptural argument from the same text (Numeri 25). Certainly, their use of the same text does not imply that the views of Paul and Revelation can be harmonized. Possibly, Revelation will even consider the meat that comes from a pagan sacrifice as dangerous. Thus, the eating of such meat is a revival of the pagan cultic meal. Paul, on the other hand, seems to argue more for the protection of the ‘weak’.

In the time after the New Testament, there was generally speaking a very strong condemnation of anything related to pagan cults. Wherever idol food was mentioned in the New Testament, the biblical text was read as a strong and unconditional condemnation.⁴⁸ New ideas that were hitherto not in the New Testament were also added, such as the idea that the pagan cultic meal was a diabolical imitation of the Eucharist. Thus, the polemics against the pagan cults were further intensified in the last centuries when Christianity and paganism co-existed.

Montanists of infanticide and cannibalism, again in the form an individual accusation: Cyril asserted that Montanus himself had slaughtered children and used them for ritual food. Augustine in his *De haeresibus* 26 reports about an alleged practice among the Montanists: ‘They are said to have polluted sacraments [*sacramenta funesta*], for they are said to prepare their supposed Eucharist from the blood of a one-year-old infant which they extort from its entire body through minute puncture wounds, mixing it with flour and hence making bread. If the child should die, it is considered among them as a martyr; but if it lives as a great priest’. See WILLIAM TABBERNEE, ‘Initiation/Baptism in the Montanist Movement’, 929–931; quotation from p. 929.

⁴⁷ This view is adopted e. g. by CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, 51.

⁴⁸ This is the case in the Euthalian tradition where both 1 John 5:21 and 1 Cor was given the heading ‘About staying away from the worship of demons’ (see above n. 19), cf. also Minucius Felix (Octavius, XXXVIII,1): *Quod vero sacrificiorum reliquias et pocula delibata contemnimus, non confessio timoris est, sed verae libertatis adsertio. nam, etsi omne quod nascitur, ut inviolabile dei munus, nullo opere conrumpitur, abstinemus tamen, ne quis existimet aut daemoniis, quibus libatum est, cedere aut nostrae religionis pudere.* ‘The fact that we scorn the parts left over from your sacrifices and the cups of libation is not an admission of fear but an assertion of true liberty. For, although every naturally grown thing, as an inviolable gift of God, cannot be adulterated by any use, we abstain from these offerings, lest anyone think that either we acknowledge (*cedere*) the demons to whom the libations are poured, or that we are ashamed of our religion (*nostrae religionis pudere*).’ Tr. RUDOLPH ARBESMANN.

Bibliography

- ARBESMANN, RUDOLPH, *Tertullian, Apologetical Works, and Minucius Felix, Octavius* (The Fathers of the Church 10), New York 1950.
- AUNE, DAVID E., *Revelation 1–3* (WBC 52a), Dallas, Tex. 1997.
- BARNARD, LESLIE WILLIAM, *Justin Martyr. The First and Second Apologies* (Ancient Christian Writers 56), New York/Mahwah, N.J. 1997.
- BARRETT, CHARLES K., *The First Epistle to the Corinthians* (BNTC), London 1971.
- BEEKES, ROBERT S. P., *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10), Leiden 2010.
- BENGEL, JOHANN ALBRECHT, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen 1742.
- BÉVENOT, MAURICE, *Cyprian De Lapsis/De ecclesiae catholicae unitate* (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1971.
- BLOMKVIST, VEMUND, *Euthalian Traditions. Text, Translation and Commentary. Including the Appendix Parainesis as an Ancient Genre-Designation* (TU 170), Berlin/Boston, Mass. 2012.
- BOUSSET, WILHELM, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen 1906.
- BROWN, RAYMOND E., *The Epistles of John* (AncB 30), Garden City, N.Y. 1982.
- BULTMANN, RUDOLF, *Die Johannesbriefe* (KEK 14), Göttingen 1969.
- CHADWICK, HENRY, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1980.
— *The Church in Ancient Society*, Oxford 2001.
- CONZELMANN, HANS, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1981.
- COOK, JOHN GRANGER, “Reactions to the Eucharist in Paganism” in this publication, 1685–1714.
- DIETERICH, ALBRECHT, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903.
- DRAPER, JONATHAN A., “Die Didache”, in: WILHELM PRATSCHER (Ed.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung* (UTB 3272), Göttingen 2009, 17–38 [Engl. Trans. *The Apostolic Fathers. An Introduction*, Waco, Tex. 2010, 7–26].
- FEE, GORDON D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, Mich. 1987.
- FIEDROWICZ, MICHAEL/BARTHOLD, CLAUDIA, *Origenes Contra Celsum/Gegen Celsus II* (FC 50/2), Freiburg 2011.
- FORBES, CLARENCE, *Firmicus Maternus The Error of the Pagan Religions* (Ancient Christian Writers 37), New York 1970.
- GOODSPEED, EDGAR J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914.
- JERVELL, JACOB, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen 1998.
- JONES, BRIAN, *The Emperor Domitian*, London 1992.
- DE JONGE, HENK JAN, “Koinonia, Koinonoi and Metechain in Paul’s Prohibition of Christian Participation in Pagan Cultic Meals”, in: PAUL-GERARD KLUMBIES/DAVID S. DU TOIT (eds.), *Paul – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2013, 45–60.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, “Seid unanständig für Juden und Griechen und für die Gemeinde Gottes”, in: IDEM, *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte. Hg. von Friedrich W. Horn* (NOTA/StUNT 65), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 145–164. [Michael Frowitzsch (Hg.): *Paulus Apostel Jesu Christi*. Festschrift für Günther Klein, Tübingen 1998, 35–54.]
- “Alles was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, esst...”, in: IDEM, *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte*. Hg. von Friedrich W. Horn (NOTA/StUNT 65), Göttingen 2010, 165–196. [ZNW 90 (1999) 194–219]
- *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 2013.
- KRAFT, HEINRICH, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974.
- KYTZLER, BERNHARD, *M. Felix Octavius*, Darmstadt 1993.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000.
- LOHMEYER, ERNST, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen 1926.
- METZGER, BRUCE M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994.
- MUSSIES, GERARD, “Jezebel”, in: *Dictionary of Demons and Deities in the Bible*, eds. K. VAN DER TOORN/B. BECKING/P. W. VAN DER HORST, Leiden 1995, cols. 889–892.

- POCOCK, LEWIS G., *A Commentary on Cicero In Vatinius*, London 1926. [Reprinted Amsterdam 1967.]
- RIJKSBARON, ALBERT, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek. An Introduction*, Amsterdam 1984.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18), Zürich 1984.
- SATAKE, AKIRA, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Die Johannesbriefe* (HThK XIII/3), Freiburg 1970.
- SCHNELLE, UDO, *Die Johannesbriefe* (ThHK 17), Leipzig 2010.
- SCHERBENSKE, ERIC W., *Canonizing Paul. Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum*, Oxford/New York 2013.
- SCHLEYER, DIETRICH, *Tertullian De praescriptione haereticorum* (FC 3/42), Turnhout 2002.
- STÄHLIN, OTTO, *Clemens Alexandrinus. Erster Band. Protrepticus und Paedagogus*. Dritte, durchgesehene Auflage von Ursula Treu (GCS 12A), Berlin 1972.
- STRECKER, GEORG, *The Johannine Letters*. Tr. Linda M. Maloney (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 1995.
- SWETE, HENRY BARCLAY, *The Apocalypse of John. The Greek text with Introduction Notes and Indices*, London 1911.
- TABBERNEE, WILLIAM, "Imitation/Baptism in the Montanist Movement", in: DAVID HELLHOLM/TOR VEGGE/ØYVIND NORDERVAL/CHRISTER HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity II* (BZNW 176/II), Berlin/Boston, Mass. 2011, 917–945.
- ULFGARD, HÅKAN, "Sharing with the Divine in the Apocalypse", in the this publication, 673–695.
- WALTER, NIKOLAUS, "Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon", in: ZNW 93 (2002) 200–226.
- WILLARD, LOUIS CHARLES, *A Critical Study of the Euthalian Apparatus* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 41), Berlin/New York 2009.
- WILLIS, WENDELL LEE, *Idol Meat in Corinth* (SBLDS 68), Chico, Calif. 1985.
- WITULSKI, THOMAS, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian* (FRLANT 221), Göttingen 2007.
- ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.
- ZIEGLER, KONRAT, *Iuli Firmici Materni De errore profanarum religionum* (Das Wort der Antike 3), München 1953.

Reactions to the Eucharist in Paganism

John Granger Cook

Abriss

Zu den paganen Philosophen, die das Neue Testament ganz oder in Auszügen lasen, gehörten u.a. Celsus, Hierokles, Porphyrios, Julian sowie der unbekannte Philosoph, den Macarius von Magnesia zitiert. Keiner von ihnen hat sich ausführlich zur Eucharistie selbst geäußert. Allerdings hat der Anonymus – möglicherweise im Rückgriff auf Porphyrios – Joh 6,53 zum Anlass genommen, Jesus eine kannibalistische Lehre vorzuwerfen. Man kann daher vermuten, dass er eine eucharistische Lehrtradition widerspiegelt, ohne die Eucharistie direkt zu kommentieren. Für pagane Autoren blieb sie ein Mysterium, entweder aus mangelndem Interesse oder aufgrund der Natur des Sakraments. Auch römische Amtsträger wie Plinius haben keine Aussagen überliefert, die offenkundig auf das sakramentale Geschehen und seine Besonderheit referieren. Wohl finden sich mehrfach Hinweise bei christlichen Autoren, dass die eucharistische Handlung mit Kannibalismus in Verbindung gebracht wurde. Aber nicht alle entsprechenden Vorwürfe basierten auf der eucharistischen Praxis als solcher.

One is hard pressed to find reflection on the Eucharist in pagan authors. The pagan philosophers who read the New Testament, or parts of it, did not leave extant comments on the Eucharist itself. These philosophers include Celsus, Hierocles, Porphyry, Julian, and the anonymous philosopher of Macarius of Magnesia.¹ None of them charged the Christians outright with cannibalism or promiscuous sexual activities. The anonymous philosopher, however, whose arguments may derive from Porphyry, accused Jesus of cannibalistic teaching because of his statement in John 6:53, and so one may assert that he reflected on Eucharistic teaching.² At no point in the philosopher's exposition, however, does he directly relate Jesus' teaching to the Eucharist, although it is evident that he knows of the possibility of an allegorical interpretation of the verse. Pagans such as Pliny who served as magistrates likewise did not transmit overt statements about the nature of the sacrament. There is some evidence in Christian authors that links the practice of the Eucharist with charges of cannibalism. The converse of this statement probably is not true: that is, not all ancient charges of cannibalism against the Christians were based on Eucharistic practice. In my investigation I also intend to show that either from lack of interest or from the nature of the sacrament itself, the Eucharist remained a mystery for

¹ Cf. JOHN GRANGER COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*.

² Cf. RICHARD GOULET, *Macarios de Magnésie*, 1.112–49 (the arguments are probably from Porphyry, but not the words themselves).

pagan authors. Julian may be an exception, but Cyril of Alexandria did not preserve any of his reflections on the issue.

1. Petronius

In the nineteenth century, some scholars believed they had found a reference to Eucharistic practice in the *Satyrica* of Petronius Arbiter.³ Their view was criticized by others.⁴ Glen W. Bowersock has recently argued the case again.⁵ The wealthy Eumolpus, dying or pretending to die, leaves this will:

“All those who are named in my will [*testamento meo*] (except my own freedmen) will get what I have left them on this condition: if they cut my body into pieces and eat it in front of the whole town. We know that among some peoples the custom is still observed that the dead be eaten by their own family. Consequently, sick people are often blamed for spoiling the meat! So warn my friends not to object to my demands: consume my flesh with the same fervor with which you prayed for my last breath ...” His legendary wealth blinded the eyes and souls of the poor fools. Gorgias was ready to comply ...

“*omnes qui in testamento meo legata habent praeter libertos meos hac condicione percipient quae dedi, si corpus meum in partes conciderint et astante populo comederint. apud quasdam gentes scimus adhuc legem servari, ut a propinquis suis consumantur defuncti, adeo quidem ut obiurgentur aegri frequenter, quod carnem suam faciant peiorem. his admoneo amicos meos ne recusent quae iubeo, sed quibus animis devoverint spiritum meum, eisdem etiam corpus consumant*” . . . *excaecabat pecuniae ingens fama oculos animosque miserorum. Gorgias paratus erat exsequi* ...⁶

Eumolpus continues with references to examples of cannibalism during the sieges of Saguntum and Numantia in Spain and Petelia, which was not far from Croton.⁷ Bowersock’s primary arguments include: the correspondence between *testamentum* and διαθήκη (which usually means “will” in classical Greek); in Mark 14:24 par (and 1 Cor 11:25) Jesus invokes a new covenant/testament “according to which his disciples were to share in his body and blood by consuming bread and wine;” Eumolpus’s distinction between *corpus* and *spiritus* corresponds to the Gospels’ σάρξ or σῶμα and πνεῦμα.⁸ Bowersock dates the parody to the reign of Nero, and believes Greek hearers would have heard the

³ VICTOR SCHULTZE, *Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel*, 1. GIOVANNI SCHERILLO, *Della venuta di s. Pietro apostolo*, 250–251 (referring to John 6:53 *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*). ANTONIO SOGLIANO, “Miscellanea epigrafica napoletana”, 178 (parody of John 6:53).

⁴ ADOLF VON HARNACK, “Kritische Uebersichten”, 109–110. ALBERT COLLIGNON, *Pétrone en France*, 163–164 denies that the text is a parody of John 6:53 and notes that Petronius mentions the Jews (102.14) but not the Christians. Cp. Petronius, *Carmen* 50.1 (BiTeu 194, KONRAD MÜLLER) where a poem attributed to Petronius speaks of the Jews’ “pig-god” (*porcinum numen*) and circumcision.

⁵ GLEN W. BOWERSOCK, *Fiction as History*, 134–138. In agreement is GIUSEPPE G. GAMBA, *Petronio Arbitro e i Cristiani*, 372–373 and ILARIA RAMELLI, *I Romanzi antichi*, 184–186.

⁶ Petron., *Sat.* 141.2–5. Trans. of R. BRACHT BRANHAM/DANIEL KINNEY, *Petronius Arbiter*, 151 (on 152, n.141.2 they express agreement with Bowersock’s position that Petronius “parodies both Herodotus 3.99 and the Christian New Testament”).

⁷ BRANHAM/KINNEY, *Petronius*, 152. Saguntum and Petelia were conquered by Hannibal in the Second Punic War: Livy, *Epit.* 21.14–5, 23.30, Sil., *Pun.* 12.431–2 (Petelia = second Saguntum), Polyb. 7.1.3 (Petelia). None of the preceding authors mention cannibalism. Numantia was conquered by Scipio in 133 B.C.E.: App., *B Civ.* 6.96–7 (mentions cannibalism).

⁸ Matt 26:41 par.

“doctrine,” including the use of *διαθήκη*, which “was current in Greek accounts of the Last Supper from the death of Jesus onwards.”

Peter Habermehl responded with a critique based on several objections, most of which seem ineffective: *διαθήκη* can mean “covenant” in classical Greek; Eumolpus’s testament fits organically into the context as does the contrast between *spiritus* and *corpus*; the NT does not describe the Last Supper as “cultic cannibalism;” and parody assumes that hearers and readers know the text which is being parodied.⁹ But *διαθήκη* usually means “testament” and not “covenant” in classical Greek. The fact that the testament and the contrast between “spirit” and “body” fit into the context merely shows Petronius’s skill as a satirist. Bowersock never uses the term “cultic cannibalism,” and Habermehl misunderstands him at this point as the quotation above (“share in his body ... wine”) indicates. A Greek hearer could well fail to identify this as the “symbolic act” that the theologically trained reader such as Habermehl perceives the Last Supper to be. Proof of this may be found below both in the person of slaves and an elite philosopher who found the Eucharist including John 6:53 utterly mysterious. On the other hand, Habermehl’s point about parody seems effective. If the novel of Petronius dates to the Neronian period, it is unlikely that Gospel traditions were already available to an individual like Petronius unless he knew a Christian who was willing to reveal one of the greatest mysteries of the faith to him. It is more likely that Petronius is parodying Herodotus and the historian’s account of the Indian Padaeans’ practices (killing and eating the sick) and a provision in the Twelve Tables in which after being put to death a debtor’s creditors may cut him into pieces and divide him between themselves (TERTIIS NUNDINIS PARTIS SECANTO. SI PLUS MINUSVE SECUERUNT, SE FRAUDE ESTO [On the third market day the creditors shall cut shares. If they have cut more or less than their shares it shall be without prejudice]).¹⁰

2. Pliny’s Letter to Trajan

Pliny’s letter to Trajan concerning his trials of the Christians in Bithynia Pontus in 110 or 111 may contain the first pagan reference to the Eucharist or an agape meal. He discovers that after their early morning worship on a “stated day (*stato die*),” they came back together in the evening and ate food of a common and harmless variety (*cibum promiscuum tamen et innoxium*).¹¹

2.1. The Text

10.96.7. They maintained moreover that this was the whole of their guilt or error; that they were accustomed on a certain day to come together before light to sing [or chant] a hymn to Christ as to a god with each other in turn and to bind themselves by oath — not for any wicked deed — but not to commit thefts or robberies or adulteries, or to break a promise or to deny a deposit

⁹ PETER HABERMEHL, “Petrus und Petronius”, 43–45.

¹⁰ *Lex duodecim tabularum* 3.6, cf. Gell., *N.A.* 20.1.39–49. Trans. of ALLEN C. JOHNSON/PAUL R. COLEMAN-NORTON/FRANK C. BOURNE, *Ancient Roman Statutes*, 10. On the parody, cf. STEFANIE GREWE, “Parodien mündlicher Rechtsformeln bei Petron”, 56–57 and BRANHAM/KINNEY, *Petronius*, 152.

¹¹ Plin., *Tra.* 10.96.7. CLIFFORD W. DUGMORE, “Lord’s Day and Easter”, 280: “... it is pure assumption to claim that the reassembly of the Bithynian Christians *ad capiendum cibum, promiscuum tament et innoxium* was for the purpose of offering the eucharistic sacrifice.”

when called upon for it. When these things were completed, it was their custom to depart and again to come together to take food, common, however, and harmless. But they had ceased to do it after my edict, because following your mandates I had forbidden associations.

10.96.7. *Adfirmabant autem hanc fuisse summam uel culpae suae uel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem conuenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum inuicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse uetueram.*¹²

Pliny betrays no knowledge whether the meal is an agape feast, a Eucharist, or both. His description of the early morning liturgy is disappointingly minimalist. It included a hymn to Christ as to a god and an oath (*sacramentum*) not to commit various offenses including theft, robbery, adultery, and refusal to return a deposit. In accordance with Pliny's practice one can only draw minimalist conclusions from this evidence. First, it is quite unjustified to try and force *sacramentum* to mean "sacrament" in accordance with later Christian usage.¹³ Pliny is explicit about what the word refers to, and it does not refer to the Eucharist. Some may have thought the Christian meals led to drunkenness.¹⁴ Pliny may have suspected that the food consumed at the evening meal was cannibalistic.¹⁵ It is equally possible that the suspicions about the Christian meals were unspecified.¹⁶

2.2. Cannibalism?

In one of the longer discussions of a fictional case of cannibalism in Latin literature, Ps. Quintilian gives an account of a city that turned to cannibalism during a time of famine when the agent they had sent to buy grain was slow in returning and who was consequently charged with harming the commonwealth (*rei publicae laesae*).¹⁷ They began to

¹² Plin. *Tra.* 10.96.7. On the text, cf. JOHN GRANGER COOK, *Roman Attitudes*, 199–215.

¹³ It is possible the Christians used it in the sacramental sense, but their emphasis on their "oath" would seem to preclude this interpretation. E. G. HARDY refers to Tertullian, *Cor.* 3.3 (*Eucharistiae sacramentum*) for the sacramental sense and argues that Pliny's Christians used it in this sense (ERNEST G. HARDY, *C. Plinii Secundi epistulae ad Traianum*, 214).

¹⁴ MICHEL P. J. VAN DEN HOUT, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, 580, with ref. to 1 *Cor* 11:2; Tertullian, *Apol.* 39.17, *Ux.* 2.4.3; Trad. *Ap.* 28 (SC 11^{bis}, 104–106 BOTTE = 28.1 PAUL BRADSHAW/MAXWELL E. JOHNSON/L. EDWARD PHILLIPS). Cf. § 4 below.

¹⁵ ADRIAN N. SHERWIN-WHITE, *Pliny*, 707 (the charge of Thyestean banquets against the Eucharist), ALBERT HENRICHs, "Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians", 20, JEAN-PIERRE WALTZING, "Le crime rituel reproché aux chrétiens du II^e siècle", 214, and FRANZ J. DÖLGER, *Sacramentum infanticidii*, 195–196.

¹⁶ This is the position of MARK J. EDWARDS, "Some Early Christian Immoralities", 73.

¹⁷ [Quint.], *Decl.* 12.pr. A storm had forced him to land in another city where he sold the grain for double the price and bought double the original amount he was commissioned to purchase. He returned on the predetermined day. See the commentary on this text in ANTONIO STRAMAGLIA, [*Quintiliano*]. *La città che si cibò dei suoi cadaveri (Declamazioni maggiori)*, 12). *Juv.* 15.93–106 describes a Spanish tribe, the Vascones, who during a siege by the Romans in 72 B.C.E. resorted to cannibalism. Calagurris was captured by L. Afranius. Cf. NICOLA MACKIE, *CLR* 36 (1986) 169–170 (rev. of URBANO ESPINOSA RUIZ, *Calagurris Iulia*). Quintilian was its "famous son": "In B.C. 72 Afranius destroyed, with circumstances of peculiar atrocity Calagurris on the right bank of the Ebro, now Calahorra in New Castile." *Flor.* 1.40 (olim 3.5.10) describes an incident during the Mithridatic wars in which the Athenians were forced to eat human flesh during Sulla's siege in 87/86 B.C.E., although Florus does not believe it (*quis crederet?*). *App., Mith.* 38/147, 150 (ἔτοιμοι σάρκες ἀνθρώπων ἐς τρο-

eat cadavers, and the cannibalistic lawyer for the prosecution describes their food so: “our mouth was struck with stupor before such unusual food” (*os insolitis cibis stupebat*).¹⁸ The prosecutor describes the scene: “Go back into your houses: you will see guilty (*noxios*) hearths, fires that have been extinguished by the putrid liquid of cadavers and houses laden with bodies” (*redite in domos vestras: videbitis noxios focos et ignes tabo cadaverum extinctos et tecta mortibus gravia*).¹⁹ He calls their cannibalism a *nefas* (offense against divine or moral law) frequently.²⁰ One can well compare the *insolitis cibis* (unusual food) and the *noxios focos* (criminal/guilty hearths) of this declamation with Pliny’s reference to *cibum promiscuum tamen et innoxium*, which could then be translated as “common and innocent food.”

Human flesh was not “innocent.” A fragment of Ennius refers to the ancient practice of cannibalism.

It is written in the Sacred History that Saturn and Ops and the other people at that time used to eat human flesh; but that Jupiter, founding laws and customs, was the first to forbid by edict that they be allowed to eat such food.

*scriptum sit in Historia Sacra Saturnum et Opem ceterosque tunc homines humanam carnem solitos esitare: uerum primum Iouem leges hominibus moresque condentem edicto prohibuisse, ne liceret eo cibo vesci.*²¹

Juvenal, before describing an alleged incident of cannibalism of Egypt from 127 C.E., says that “it is permitted to eat human flesh” (*carnibus humanis vesci licet*).²² Apparently the issue became a problem for some Roman magistrates. Galen affirms that an imperial edict forbade the practice during the time of his grandparents. His statement appears in the midst of a discussion of Xenocrates of Aphrodisias who advocated the consumption of various human body parts for the cure of disease:

Some of them [members of living creatures used in cures] are wanton and disgusting, some have been forbidden by the laws, concerning which I do not know how Xenocrates possibly wrote, a person who lived not long ago during the time of our grandparents, when the Roman imperium forbade the consumption of human beings ...

ἔνια μὲν γὰρ αὐτῶν ἀσελῆγῃ τέ ἐστι καὶ βδελυρὰ, τινὰ δὲ καὶ πρὸς τῶν νόμων ἀπηγορευμένα, περὶ ὧν οὐκ οἶδα πῶς ἔγραψεν ὁ Ξενοκράτης, ἄνθρωπος οὐ πάλαι γεγωνῶς, ἀλλὰ κατὰ τοὺς πάππους ἡμῶν, τῆς Ῥωμαϊκῆς βασιλείας ἀπηγορευκυίας ἀνθρώπους ἐσθίειν ...²³

φῆν ἐν πολλοῖς οἰκῆμασιν εὐρέθησαν) is not so sceptical. Cf. JOHN G. F. HIND, “Mithridates”, *CAH* IX (1994) 129–164, esp. 153 (“... the defenders were reduced, it was said, to cannibalism”).

¹⁸ [Quint.], *Decl.* 12.8.

¹⁹ [Quint.], *Decl.* 12.13.

²⁰ [Quint.], *Decl.* 12.8, 10, 11, 24 (*cur ad tantum nefas accessimus?* [why did we resort to such a offense?]), 26 (*inexpiabile nefas une ore civitas fecit* [the citizens, with one accord, committed an offense that cannot be expiated]). In Seneca, *Thy.* 1047, Thyestes calls his cannibalistic meal a *nefas*.

²¹ Ennius, *Euhemerus frag.* 9 (BiTeu 227,113–115 Vahlen) = Lact., *Inst.* 1.13.3. Trans. of RHIANNON EVANS, *Utopia antiqua*, 20 (slightly modified).

²² *Juv.* 15.14 and cf. 15.27–83 for the incident of cannibalism in 127. On the satire, cf. RICHARD MCKIM, “Philosophers and Cannibals”, 58–71.

²³ Galen, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 10.1 (12.248 KARL GOTTLÖB KÜHN). Members of the human body that Xenocrates believed should be ingested for cures include: brain, flesh, liver, blood, and menses (12.248–250 KÜHN). He also found a use for the topical application of sperm. Plin., *H.N.* 28.5–7, expressing his horror at the consumption of members of the human body for medicine (e.g., gladiator’s blood for epilepsy [28.4]) calls one who advocates such cures an *eversor iuris humani* (a destroyer of human law) and mentions Democritus as an example (the fragment is inauthentic; cf. Democritus, frag.

The physician Xenocrates flourished during the rule of Nero and the Flavians (54–96 C.E.).²⁴ Assuming that Galen is correct, apparently some in the empire did indulge in cannibalism, and one of the emperors found it necessary to forbid the practice. Pliny's *cibum innoxium*, then, could be playing off the cultural abhorrence with regard to cannibalism and its “illicit” food.²⁵

2.3. Nocturnal Rites, Magic, and Poison

Latauro Roig Lanzillotta, however, argues that Pliny's “report was not so much based on alleged charges of cannibalism as on the pattern provided by Livy which offered him a precedent for his inquiries into a secret association.” He compares the passage to Livy's description of the nocturnal rites²⁶ of the Bacchanals in which wine, feasts, promiscuous

300.13a [FVS]). Galen, *De alimentorum facultatibus* 3.2 (6.663 ΚŪHN) claimed that certain unscrupulous innkeepers served human flesh in the place of pork, “The similarity of the flesh of man to that of the pig can be inferred from the fact that people have been known to eat human flesh served up to them as pork by rascally innkeepers and certain others, without the slightest suspicions, so like is it to pork in both taste and smell” [a discussion of lamb, mutton, goat, ram, bull, hare, and deer follows]: τῆς δ' ὑείας σαρκὸς τὴν πρὸς ἄνθρωπον ὁμοιότητα καταμαθεῖν ἔστι κάκ τοῦ τινὰς ἐθηδοκότας ἀνθρωπείων κρεῶν ὡς ὑείων οὐδεμίαν ὑπόνοιαν ἐσχικήναι κατὰ τε τὴν γεῦσιν αὐτῶν καὶ τὴν ὁσμῆν· ἐφωράθη γὰρ ἦδη πού τοῦτο γεγονός ὑπό τε πονηρῶν πανδοχέων καὶ ἄλλων τινῶν. On this text (the slightly modified trans. is his), cf. PETER GARNSEY, *Food and Society*, 83–84. On foods that Egyptian and Roman priests avoid, cf. *ibid.*, 90–1. The astrologers perhaps indicate the existence of cannibalistic practices. In Vettius Valens, *Anth.* 4.15 those born under the influence of certain malefic planets “will deny the divine, worship in a strange way, or eat unlawful food (human flesh?)”: τινὲς δὲ καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ἀρνοῦνται τὰ θεῖα καὶ ἑτεροσεβοῦσιν ἢ ἀθεμιτοφαγοῦσιν. ARTHUR D. NOCK thought this probably was a reference to Christianity. Cf. *idem*, review of RAC, *Lieferungen* 1–7, 253. WILHELM KROLL (*Vettii Valentis anthologiarum libri*, 184 n.6) thought the last term might refer to Thyestean meals, although he notes that Cumont preferred the forbidden foods of the Egyptians (FRANZ V. M. CUMONT, *Codicum Romanorum*, CCAG V/1, 199,19 [ἱεροφάντιδας ... ἐδεσμάτων τινῶν ἀπεχομένης]; 202,30 [ἐδεσμάτων τινῶν ἀπεχομένους]). Consequently NOCK argues that ἀθεμιτοφαγοῦσιν is “not decisive but ἑτεροσεβοῦσιν is.” Ptolemaeus, *Tetra.* 3.14.15 lists this series of malefactors: μαιφόνους, ἀθεμιτοφάγους, κακούργους, ἀνδροφόνους (murderers, eaters of unlawful food, evildoers, homicides). Heph., *Apotelesmatica* 2.15.10 (BiTeu 148,26–7 DAVID PINGREE) ἀνδροφόνους, ἀθεμιτοφάγους, ἀσεβεῖς καὶ ὄλωσ παγκάκους (homicides, eaters of unlawful foods, impious and utterly evil people). According to Rhetorius, *Capitula Selecta* 68 (CCAG 8/4, 196 CUMONT) Venus in the first decan of Ares ἀσελγείσ ποιεῖ καὶ ἀθεμιτοφάγους καὶ ἀθεμιτογάμους ... (makes licentious persons, eaters of unlawful food, those guilty of unlawful marriages ...). Presumably all these could refer to foods that were forbidden for one reason or another. Cf. the forbidden fish of Pausanias 7.22.4 (Hermes' fish at Pharae that are not eaten) and the rich set of parallels in JAMES G. FRAZER's *Pausanias' Description of Greece*, 4.153–154. Plin., *N.H.* 8.209 mentions forbidden parts of pork: *hinc censoriarum paginae, interdictaque cenis abdomina, glandia, testiculi, vulvae, sincipita verrina* (“Hence all those pages of sumptuary laws, and the ban on eating paunches, sweetbreads, testicles, wombs, and cheeks made of pork”). Trans. of EMILY GOWERS, *The Loaded Table*, 70.

²⁴ WILLIAM D. ROSS, “Xenocrates (2)”, 1628. For details, cf. PAUL T. KEYSER, “Science and Magic in Galen's Recipes”, 187–188. Xenocrates believed his remedies could “steal an opponent's voice,” cause abortions, and stop conception. Cf. Galen, *De simplicium* 10.1 (12.251–2 ΚŪHN).

²⁵ In classical texts, for example, “illicit” can be used to describe “illegal” (adulterous) sexual relationships (Lucanus 10.76 *illicitosque toros et non ex coniuge partus*). Plin., *Tra.* 10.95.1 and Ulpian, 4 *Opinionum* apud Dig. 47.11.2 use the term to describe unlawful assemblies (*illicitos coetus*). Frontin., *Aq.* 88.2 describes water drawn illegally as *illicitam aquam*. In Christian Latin, one similar example is the “illicit apple” (*illicitum pomum*) in Zeno of Verona, *Tractatus* 1.3.8. Tertullian, describing the blood sausages pagans tempt Christians with (*botulos etiam cruore distensos*), argues that pagans know such food is “forbidden” (*illicitum*) to the Christians (*certissimi scilicet illicitum esse penes illos per quod exorbitare eos vultis*). Cf. *Apol.* 9.14.

²⁶ Livy refers to these *sacra nocturna* frequently (*Epit.* 39.8.3, 12.3, 13.9, and 14.6).

sex, poisonings (*venena*), and murder featured.²⁷ The consuls ask the Roman citizens if young men initiated into the Bacchanalia by this oath should be made soldiers, referring to the oath given to soldiers (*Hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites?*).²⁸ Initiates made prayers from a “sacred chant” (*ex carmine sacro*) dictated by a priest, “in which the abominable conspiracy to all vice and lust was contained (*ex carmine sacro, praeunte uerba sacerdote, precatationes fecerant, in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur*).”²⁹ Livy calls the cult a *coniuratio* (a “swearing together”) frequently.³⁰ The consuls affirm that their impious conspiracy has until this time been limited to private crimes, because it did not yet have the strength to overthrow the state (*adhuc priuatis noxiis, quia nondum ad rem publicam opprimendam satis uirium est, coniuratio sese impia tenet*).³¹ Its goal is control of the entire state, according to the consuls (*ad summam rem publicam spectat*).³² The usage of *innoxius* and *noxius* does not necessarily imply cannibalistic practice. *Innoxius* (harmless) can mean “not poisonous,” and *noxius* (harmful) can be used in magical contexts (spells, potions, chants).³³ Gossips stated, for example, that Marcus Aurelius killed Verus with a poisoned sow’s womb and kept the “harmless” part for himself (*venenatam partem fratri edendam propinans et sibi innoxiam reservans*).³⁴

It is probably not coincidental that this semantic field (poison and magic) was part of the *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*.³⁵ Although the original is lost, the section dealing with poison can be reconstructed based on the ancient evidence: *de eius capite*

²⁷ Livy, *Epit.* 39.8.5–8. Cf., LAUTARO ROIG LANZILLOTTA, “The Early Christians and Human Sacrifice”, 84–85 with reference to STEPHEN BENKO, “Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.”, 1072. ROIG LANZILLOTTA notes that *cibum innoxium* can be interpreted as “innocent,” that is, not “harmful for a third party.” Cp. Min. Fel., Oct. 9.5 *innoxius ictus* and Seneca, *Nat.* 4a.2.13 *crocodillos ab animalibus placidis morsuque innoxii uictos* (crocodiles vanquished by gentle animals [dolphins] whose bite is harmless). Plin., *Ep.* 2.3.6 says that “unarmed” fictional cases in the school or auditorium cause no harm (*schola et auditorium et ficta causa res inermis innoxia est*).

²⁸ Livy, *Epit.* 39.15.13. On the soldier’s *sacramentum*, cf. COOK, *Roman Attitudes*, 209–213. In the oath of the homeowner Dionysus in Philadelphia (I B.C.E.), those who wanted to “see the mysteries” (ὄραν ἐπιτελούμενα τὰ μυστήρια) had to first swear an oath (ὀρκούσθωσαν) with many ethical guidelines. Cf. JOSEF KEIL/ANTON RITTEK VON PREMIERSTEIN, *Bericht*, 18–20 (§ 18, plate 10) = Syll³ 985.

²⁹ Livy, *Epit.* 39.18.3. Trans. modified of EVAN T. SAGE, Livy, 11.271.

³⁰ Livy, *Epit.* 39.8.1, 14.4, 15.10, 17.6, 18.3.

³¹ Livy, *Epit.* 39.16.3.

³² Livy, *Epit.* 39.16.3.

³³ Cf. COOK, *Roman Attitudes*, 213–14. According to Plin., *H.N.* 29.65, the bodies of animals killed by the asp are harmless for food (*occisa morsu earum animalia cibis innoxia sunt*). Tacitus, *Ann.* 13.16.2 refers to a drink that was not poisonous as *innoxia ... potio*. Seneca, *Ben.* 3.24.1 mentions a harmless drink (*medicamentum innoxium*) that a master thought was poisonous. See Tac., *Ann.* 14.51.1 (an individual whose palate was smeared with poisonous medicine *inlitum palatum eius noxio medicamine*), Verg., *G.* 3.282–3 (harmful spells *non innoxia uerba*), Luc. 6.454–5 (a harmful magic potion, *noxia ... pocula*) and cp. a similar reference to a harmful magic potion (*noxiae potionis*) in [Quint.], *Decl.* 14.5. In [Quint.], *Decl.* 10.7 a “harmful chant” confines the ghost of a dead son to his tomb (*noxium selpucro circumdatur carmen*). Curt. 9.10.13 describes a famine in which the Macedonians ate palm roots, pack animals, and horses and the “harmful juices of the unhealthy foods” (*insalubrium ciborum noxi suci*). *noxi* is a conjecture of Cornelissen for the *novi* of the MS. For Seneca (*Q Nat.* 3.19.1) the deep seas contain fish that are horrible in aspect, repugnant and harmful to the taste (*horridam aspici et turpem ac noxiam gustu*). HANS WIELAND, “*innoxium*”, 1721.58 includes Pliny’s text under the meaning *deest damnum* (harmless).

³⁴ *SHA M. Ant.* 15.6.

³⁵ For an important discussion, cf. JAMES B. RIVES, “Magic,” 47–67.

quaerito qui hominis necandi causa venenum malum fecit fecerit vendidit vendiderit emit emerit habuit habuerit dedit dederit (hold a capital trial of any individual who, for the sake of killing a person, prepares, sells, buys, possesses or gives evil poison).³⁶ A *senatus consultum*, under the *lex Cornelia*, “made the performance of *mala sacrificia* punishable.”³⁷ It may be earlier than Marcus Aurelius’s imperium according to Rives.³⁸ Later, toward the end of the third century, Ps. Paulus describes part of the *lex Cornelia* so:

Who performs or causes to be performed impious or nocturnal rites, to bewitch, transfix, or bind anyone, is either fixed to a cross or thrown to the beasts.

*Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendave curaverint, aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur.*³⁹

Tacitus describes magical chants and execrations (*carmina et devotiones*) along with lead tablets inscribed with Germanicus’s name, remnants of human bodies, and other implements of maleficent magic (*malifica*) that were found in the walls and floors of his home. The object of all these tools of the sorcerer’s trade was to consecrate souls to the infernal divine powers (*animas numinibus infernis sacrari*).⁴⁰ Germanicus thought Piso had poisoned him (*persuasio veneni a Pisone accepti*), although Tacitus denies it.⁴¹ Piso’s accusers describe Germanicus’s death due to poison and execrations, and the abominable rites and sacrifices of Piso and his wife Plancina (*postremo ipsum devotionibus et veneno peremisse; sacra hinc et immolationes nefandas ipsius atque Plancinae*).⁴² Lacking plausibility, they asserted that Germanicus’s food was poisoned by Piso’s own hands (*infectos manibus eius cibos arguentes*).⁴³ The *senatus consultum* on Piso asserts that he rejoiced at Germanicus’s death based on the following facts: that wicked sacrifices had been performed by him (... *et cuius / mortem gavisum esse eum his argumentis senatui apparuerit: quod nefaria / sacrificia ab eo facta*).⁴⁴

2.4. Conclusion

Pliny was extremely concerned with the sale of sacrificial meat that had nearly ceased.⁴⁵ It seems more probable to me that he suspected the Christians of using some kind poison-

³⁶ Cf. RIVES, “Magic”, 49. This reconstruction is based on Cicero, Cl. 148.

³⁷ RIVES, “Magic”, 58. Modestinus, 12 *Pandectae* apud Dig. 48.8.13: *Ex senatus consulto eius legis poena damnari iubetur qui mala sacrificia fecerit habuerit* (By *senatus consultum* the person who performs or organizes evil sacrifices is ordered to be condemned to the penalty of this statute). Trans. from ALAN WATSON, ed., *The Digest of Justinian*, 4:335 (48.8 concerns the *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*).

³⁸ RIVES, “Magic”, 58.

³⁹ [Paulus], *Sent.* 5.23.1 and cf. RIVES, “Magic”, 47.

⁴⁰ Tac., *Ann.* 2.69.3

⁴¹ Tac., *Ann.* 2.69.3. According to Suetonius, *Cal.* 3.3, Germanicus did not break with Piso until he learned that he was being attacked by poisons and execrations (*veneficiis quoque et devotionibus impugnari se comperisset*).

⁴² Tac., *Ann.* 3.13.2.

⁴³ Tac., *Ann.* 3.14.1–2. On the entire episode, cf. RIVES, “Magic”, 55–7.

⁴⁴ SSCP 62–3. Cf. WERNER ECK/ANTONIO CABALLOS/FERNANDO FERNÁNDEZ GÓMEZ (eds.), *Das Senatus consultum*, 42.

⁴⁵ Plin., *Tra.* 10.96.10, COOK, *Roman Attitudes*, 149, 222–7, EDWARDS, “Some Early Christian Immoralities”, 78. HENRICHs, “Pagan Ritual”, 21 argues that the trials were initiated because “pagan priests who supervised the sacrifices felt that their revenues and privileges were infringed upon by the refusal of the Christians to buy sacrificial meat.” This is possible, but speculative.

ous or harmful food produced in their own sacrificial rites for magical purposes than of their consuming human flesh. Pliny's text is cryptic, however, and there is little room for dogmatism. This reading of the text, based more on Livy than accusations of cannibalism that do not explicitly appear until the mid second century,⁴⁶ may receive some confirmation from the fact that Pliny had read at least some of Livy.⁴⁷ What is clear is that Pliny entertained some kind of suspicions about Christian meals.⁴⁸ Trajan's response to Pliny, in which he determines that any individuals who deny that they are Christians are to be released, indicates that he did not believe that Christians were actually guilty of cannibalism, poisoning others, or any similar crimes — crimes that an emperor would not have pardoned.⁴⁹ T. D. Barnes argues that with Trajan's ruling " ... Christianity is placed in a totally different category from all other crimes. What is illegal is being a Christian: the crime is erased by a change of heart." The sacrifice demonstrates the change of heart.⁵⁰

3. Irenaeus: A Lost Text in Ps. Oecumenius

An abstract of an unknown text of Irenaeus concerning the persecutions in Lyons and Vienne has perhaps not received adequate attention in the discussion of pagan reaction to the Eucharist and charges of cannibalism against Christians.⁵¹ Ps. Oecumenius, who preserves the fragment in his commentary on 1 Peter, indicates that he has shortened the

⁴⁶ Justin, *Apol.* 1.26.7 (after mentioning Simon Magus, Menander, and Marcion and their followers, he writes, εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπέων σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκομεν. [if they practice those shameful mythical deeds, the overturning of the lamp, licentious acts of sexual intercourse, and consumption of human flesh, we do not know]), 2.12.4–5, *Dial.* 10.1 (cannibalism and unlawful intercourse), Athenagoras, *Leg.* 3.1 (ἀθεότητα, Θυέστεια δείπνα, Οἰδιποδείους μίξεις), 31.1 (τροφὰς καὶ μίξεις λογοποιούσιν ἀθέους), 32.1 (pagans fabricate tales against us, but should instead condemn the incestuous sexual acts of Zeus and Thyestes), 35.1–3 (we don't kill or eat human flesh), Tatian, *Oratio* 25.5 (cannibalism), 32.2, Theophilus, *Autol.* 3.4 (promiscuous sex, incest, and cannibalism [σαρκῶν ἀνθρωπίνων ἐφάπτεσθαι]), 3.15 (unlawful intercourse and cannibalism), Tertullian, *Apol.* 2.5 (consumption of murdered infants, incest), 2.20 (murder and incest), 4.11 (infanticide), 7.1–7 (sacrament of infanticide and cannibalism, and incest after the banquet [*sacramento infanticidii et pabulo inde, et post convivium incesto*]), 8.3–9 (infanticide, bread dripped in the infant's blood, incest), *Nat.* 1.2.8–9 (infanticide and cannibalism, incest), 1.7.10–27 (infanticide and cannibalism including bread dripped in blood [1.7.23 *panis aliquantum qui in sanguine infrangatur*], incest), 1.15.6–8 (infanticide and cannibalism, unchastity), *Min. Fel.*, *Oct.* 9.3,5–7 (worship of an ass, initiation comprises an infant wrapped in dough, infanticide, consumption of its blood, and incest), 28.2, 5, 7 (worship of monsters/an ass, consumption of babies, incestuous banquets [*convivial*]), 31.1 (incestuous banquets), Origen, *Cels.* 6.27 (Jewish charges "from the beginning of Christian teaching" [κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ χριστιανισμοῦ διδασκαλίας] that Christians kill a child, eat its flesh, and engage in promiscuous sex), 6.40 (anonymous charges that Christians eat children and engage in promiscuous sex).

⁴⁷ Cf. Plin., *Ep.* 6.20.5 and 2.3.8. See ILARIA MARCHESI, *The Art of Pliny's Letters*, 186–88, 246.

⁴⁸ EDWARDS, "Some Early Christian Immoralities", 73 with reference to HENRICHs ("Pagan Ritual") writes "the answers of the Christians show that suspicions were entertained about their meals, but not that any iniquity had yet been specified."

⁴⁹ Plin., *Tra.* 10.97.2. On the rescript, cf. COOK, *Roman Attitudes*, 227–40.

⁵⁰ TIMOTHY D. BARNES, "Legislations against the Christians", 37.

⁵¹ The date of 177 C.E. rests on slender (and contradictory) evidence. Cf. TIMOTHY D. BARNES, "Pre-Decian Acta Martyrum", 518–19. Euseb., *Hist. Eccl.* 5.pr. puts the date in the seventeenth year of Marcus Aurelius, but in his Chronicle he dates it ten years before. Cf. Eusebius, *Chronicon* (Armenian) (GCS Eusebius Werke V, 222 JOSEF KARST) "seventh year of Antoninus and his sons" (167 C.E.), Hieronymus, *Chronicon* (GCS Eusebius Werke VII, 205 Helm): reign of Aurelius and Verus. TIMOTHY D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, 62 considers a date possible after Marcus Aurelius's death in 180.

text of Irenaeus.⁵² With regard to the pagans' reviling of Christian behavior described in 1 Pet 3:16 he writes,

And if anyone wants to learn this, he or she may learn it accurately from what was written by Irenaeus the bishop of Celtic Lyons concerning the martyrs Sanctus and Blandina. And to cite it in few words, this is the material: "When the Hellenes arrested slaves of catechized Christians, so that they might by force learn something supposedly secret from them about the Christians, these slaves, not having a way to respond so as to please those who were torturing them, since they had heard from their masters that the divine Holy Communion was the blood and body of Christ — thinking that it really was blood and flesh — declared this to those who were examining them. They [the Hellenes] accepted that this was really practiced by the Christians, revealed it to the other Hellenes and tried to force the martyrs Sanctus and Blandina to confess it by tortures. Blandina spoke freely and shrewdly to them, 'How could,' she said, 'they endure such things who because of their austere life do not even take advantage of the meats permitted them?'"

Καὶ εἴ τις βούλεται τοῦτο μαθεῖν, ἐκ τῶν Εἰρηναίω τῷ Λουγδούνου τῆς Κελτικῆς ἐπισκόπῳ, περὶ Σάγκτου καὶ Βλανδίνης τῶν μαρτύρων γραφέντων μάθοι ἂν ἀκριβῶς. Ὡς δὲ διὰ βραχέων παραθέσθαι, ἔστι ταῦτα· Χριστιανῶν γὰρ κατηχουμένων δούλους Ἕλληνες συλλαβόντες, εἶτα μαθεῖν τι παρὰ τούτων δῆθεν ἀπόρρητον περὶ Χριστιανῶν ἀναγκάζοντες, οἱ δούλοι οὗτοι, μὴ ἔχοντες πῶς τὸ τοῖς ἀναγκάζουσι καθ' ἡδονὴν ἐρεῖν, παρόσον ἤκουον τῶν δεσποτῶν, τὴν θεῖαν μετὰληψιν αἶμα καὶ σῶμα εἶναι Χριστοῦ, αὐτοὶ νομίσαντες τῷ ὄντι αἶμα καὶ σάρκα εἶναι, τοῦτο ἐξείπον τοῖς ἐκζητοῦσι. Οἱ δὲ λαβόντες ὡς αὐτόχρημα τοῦτο τελεῖσθαι Χριστιανοῖς, καὶ δὴ τοῦτο τοῖς ἄλλοις Ἕλλησιν ἐξεπόμπευον, καὶ τοὺς μάρτυρας Σάγκτον καὶ Βλανδίναν ὁμολογήσαι διὰ βασάνων ἠνάγκαζον. Οἷς εὐστόχως Βλανδίνα ἐπαρρησιάσατο, Πῶς ἂν, εἰπούσα, τοῦτων ἀνάσχοιντο οἱ μὴδὲ τῶν ἐφειμένων κρεῶν δι' ἄσκησιν ἀπολαύοντες;⁵³

This text is not included in the letter of the churches of Lyons and Vienne that Eusebius cites in his history and may be from some kind of encomium of Sanctus and Blandina that Irenaeus wrote.⁵⁴ Blandina's statement is similar to one made by Biblis in Eusebius's account. Biblis, after torture, responds to the blasphemers, "How could such people eat children, when it is not even permitted them to eat the blood of irrational animals?" (Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι οἷς μὴδὲ ἀλόγων ζῶων αἶμα φαγεῖν ἐξόν);⁵⁵ The words

⁵² Cf. *CPG* IV, C 177: *Ps.-Oecumenii commentarii in epistulas catholicas* (the commentaries of Ps. Oecumenius and Theophylact [C 178] on the Catholic epistles derive from that of Andrew [C 176]). See also ROBERT DEVRESSE, "Châines exégétiques grecques", *DBS* I, 1084–1233, esp. 1224–5.

⁵³ W. WIGAN HARVEY, *Sancti Irenaei*, frag. 13, 482–483. Cf. Oecumenius, *Comment. in epistolam 1 S. Petri* 3 (PG 119, 536). ROBERT M. GRANT, *Eusebius as Church Historian*, 118–119 writes that Oecumenius claimed Irenaeus wrote the letter of Lyons and Vienne — something Oecumenius manifestly does not do. On the history of the attribution to Irenaeus, cf. PG 5, 1410 (from MARTIN J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 1.325–6). VON HARNACK is more nuanced. ADOLF VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. *Theil 2. Die Chronologie*, I/1, 21: "es ist kein Citat, sondern ein Referat. Dass Oecumenius gemeint hat, der bekannte Brief der Lugduner sei durch Irenäus geschrieben, geht aus seinen Worten nicht hervor; es ist wahrscheinlicher, dass er eine besondere Lobrede des Irenäus auf Sanctus und Blandina im Auge hatte ... Dass sein Referat auf einer Ausführung des Irenäus ruht, braucht nicht bezweifelt zu werden." PIERRE NAUTIN, *Lettres et écritains*, 54–61 regards it as almost self-evident that Irenaeus is the author of the letter of Lyons and Vienne. BARNES, "Pre-Decian Acta", 517, argues that Irenaeus's authorship of the letter can neither be conclusively proved nor disproved. DÖLGER, "Sacramentum infanticidii", 203–204 does use the text, but discounts it as a mistaken memory of Eusebius's account.

⁵⁴ Euseb., *Hist. eccl.* 5.1.1–63, 5.2.1–8 and cf. VON HARNACK, *Chronologie* I/2, 521.

⁵⁵ Euseb., *Hist. eccl.* 5.1.26. Eusebius himself adds a story in 5.3.1–3 that was from the letter, but which he did not include in it. Gregorius Turonensis, *Historiae* 1.29 (RUDOLF BUCHNER, *Zehn Bücher Geschichten*, 1.34.6–8) (written in VI C.E.) claims that 48 martyrs died in Lyons (after Irenaeus's own martyrdom): *Post hunc*

are not identical however, and it is not difficult to believe that both martyrs might have responded to the charges of cannibalism with varying critiques of the charges. Blandina's response, in Oecumenius's text, is more pointed than that of Biblis. With Harnack, I think there is no need to doubt that Oecumenius's text is from Irenaeus, and I choose to let the question of his authorship of the letter of Vienne and Lyons remain unanswered.⁵⁶ If Irenaeus did write it, it is quite strange that Eusebius would not mention such an important fact.⁵⁷ The question of the slaves is more important for this investigation. The letter preserved by Eusebius gives a different account of the slaves' testimony:

There were also arrested certain pagan slaves of our members, since the governor had publicly commanded that we should all be prosecuted, and these by the snare of Satan, fearing the tortures which they saw the saints suffering, when the soldiers urged them, falsely accused us of Thyestean feasts and Oedipodean intercourse, and things which it is not right for us either to speak of or to think of or even to believe that such things could ever happen among people.

συνελαμβάνοντο δὲ καὶ ἔθνηκοί τινες οἰκέται τῶν ἡμετέρων, ἐπεὶ δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμῶν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς· οἱ καὶ κατ' ἐνέδραν τοῦ σατανᾶ, φοβηθέντες τὰς βασάνους ἅς τοὺς ἁγίους ἐβλεπον πάσχοντας, τῶν στρατιωτῶν ἐπὶ τοῦτο παρορμώντων αὐτούς, κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις καὶ ὅσα μῆτε λαλεῖν μῆτε νοεῖν θέμις ἡμῖν, ἀλλὰ μηδὲ πιστεῦειν εἴ τι τοιοῦτο πώποτε παρὰ ἀνθρώποις ἐγένετο.⁵⁸

In Eusebius's version, the slaves are forced by the soldiers to make general accusations of cannibalism and incest, while in Oecumenius's version the charges are also forced but are far more clearly based on the slaves' misunderstanding of the Eucharist. Although they had not actually witnessed a Eucharistic celebration according to Irenaeus, they had heard their masters describe it as "the blood and body of Christ." Their natural response was that the sacrament was some kind of cannibalistic meal. The letter from the churches establishes no clear relationship between the Eucharist and the charges, and probably shows (ἐπὶ τοῦτο παρορμώντων) that the soldiers provided the slaves with the accusa-

et 48 martyres passi sunt, ex quibus primum fuisse legimus Vectium Epagatum. He lists the alleged names in *De gloria martyrum* 1.49 (PL 71.751).

⁵⁶ PG 5.1420 n. 57 includes the note by ROUTH (*Reliquiae sacrae*, 1.336–37) in which ROUTH wonders whether an author simply elaborated on Irenaeus's letter and not, as Oecumenius claims, abridged it. In addition he might have excerpted a portion of the long letter that Eusebius transmits. In that case Βλανδίνα had been read instead of Βιβλίδα.

⁵⁷ In Euseb., *Hist. eccl.* 5.4.1–2 the church in Lyons sends another letter to the bishop of Rome in which they commend Irenaeus who also delivers the letter to Eleutherus, but again he is not mentioned as the author. The letter was also directed to Asia and Phrygia (5.3.4) as was the original document (5.1.3), but the letters are clearly not identical.

⁵⁸ Euseb., *Hist. eccl.* 5.1.14, trans. slightly modified of KIRSOP LAKE, *Eusebius*, 1.413. VAN DEN HOUT, *Commentary*, 577 argues that there is no good reason to believe that Fronto was involved in the persecution of Christians in the 170s. Min. Fel., *Oct.* 9.5, for example, should not be attributed to Fronto (*ibid.*, 576–7 and cp. WALTZING, "Le crime rituel", 228 and ROIG LANZILLOTTA, "Early Christians", 86). The ceremony of initiation in 9.5 is clearly distinguished from the incestuous orgy in 9.6–7. Nor is to be supposed that he wrote an *Oratio contra Christianos*. Min. Fel., *Oct.* 31.2 (*ibid.*, 574) shows that his comments about Christian promiscuity were merely "abusive language" (*convicium*) that he used to "season" (*aspergere*) an oration, which he probably delivered "in court under Pius, if not already under Hadrian." His opponents were probably Minucius and Octavius (*ibid.*, 575), and VAN DEN HOUT dates the speech prior to 161 (given "the remark on the diarchy" in *Oct.* 18.6, *ibid.*, 573, 579). *Oct.* 9.6 indicates that Fronto's speech and the *Octavius* were close in date to each other. In addition, *Cirtensis noster* would be having meaning "two or three generations after his death" (*ibid.*, 573). The expression is only meaningful if Minucius, Octavius and Caecilius Natalis (all lawyers like Fronto) were contemporaries.

tions. The differences between the texts of Oecumenius and the churches in Gaul indicate an independent source.

The emperor's response to the governor in Gallia Lugdunensis resembles Trajan's rescript to Pliny:

For Caesar had written that they should be tortured to death, but that if any should recant they should be let go ...

ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμpanισθῆναι, εἰ δὲ τινες ἀρνοῖντο, τοὺτους ἀπολυθῆναι ...⁵⁹

The rescript makes it clear that the emperor (Aurelius?) found the charges of cannibalism and incest to be incredible and that the Christians' only "crime" was what J.-P. Waltzing calls their "obstinate confession" of Christianity.⁶⁰

Athenagoras, who may have written before the persecution in Gaul, claims that no one has been able to verify the charges of Christian cannibalism and that none of the Christians' slaves have been found who would falsely testify to the truth of the charges even though the Christians' deeds could not escape the slaves' notice (καίτοι καὶ δοῦλοι εἰσιν ἡμῖν, τοῖς μὲν καὶ πλείους τοῖς δὲ ἐλάττους, οὓς οὐκ ἔστι λαθεῖν· ἀλλὰ καὶ τούτων οὐδεὶς καθ' ἡμῶν τὰ τηλικαῦτα οὐδὲ κατεψεύσατο).⁶¹ Justin, however, who probably wrote the first apology a few years after 150 and the second a few years after that, gives a divergent picture.⁶²

For when they themselves were executing some because of a vexatious denunciation against us, they even dragged some of our slaves or children or weak women to torture, and by means of fearful torments they forced them to denounce all these mythical deeds, which they themselves openly practice.

φονεύοντες γὰρ αὐτοὶ τινὰς ἐπὶ συκοφαντία τῇ εἰς ἡμᾶς καὶ εἰς βασάνους εἴλκυσαν οἰκέτας τῶν ἡμετέρων ἢ παιδάς ἢ γυναῖκα, καὶ δι' αἰκισμῶν φοβερῶν ἐξαναγκάζουσι κατεπειν ταῦτα τὰ μυθολογούμενα, ἃ αὐτοὶ φανερώς πράττουσιν.⁶³

The reference of τὰ μυθολογούμενα is clear from the following text in which Justin mentions the practice of killing a person during the "mysteries" of Kronos and an idol sprinkled with human blood by means of a libation of the blood of an enemy killed in combat.⁶⁴

⁵⁹ Euseb., *Hist. eccl.* 5.1.47, trans. of LAKE, *Eusebius* 1.429. Cp. BARNES, "Legislation", 40.

⁶⁰ Cf. WALTZING, "Le crime rituel", 223-4: "Cela voulait dire que le seul crime à punir était la profession obstinée de christianisme, qu'il ne fallait tenir aucun compte des accusations d'homicide et d'inceste." On a possible date after 180, cf. BARNES, *Hagiography*, 61-2.

⁶¹ Athenagoras, *Leg.* 35.3. On his date, cf. DAVID I. RANKIN, *Athenagoras*, 23-25 (between 177 and 180). TIMOTHY D. BARNES, "The Embassy of Athenagoras", 111-114 dates it between May 175 and May 177, but prefers Sept. 176. Cp. Minuc. 28.2 on the lack of investigation of the Christians' "crimes."

⁶² On the date of the apologies, cf. the edition of MIROSLAV MARCOVICH (*Iustini martyris*, 11 with ref. to VON HARNACK, *Chronologie*, I/1, 277).

⁶³ Justin, *Apol.* 2.12.4 (155,10-14 MARCOVICH = 356,11-15 CHARLES MUNIER). MS A has φονεύοντες, and with MUNIER I reject MARCOVICH's emendation (φονεύσαντες). Tertullian, *Nat.* 1.7.15-16 considers the possibility that the Christians' slaves might have spied through holes in the walls and denounced Christians with the result that their "atrocities" (*atrocitas*) comes out into the open, but he does not actually state that it has happened.

⁶⁴ Justin, *Apol.* 2.12.5 (155,17-156,26 MARCOVICH = 358, 17-27 MUNIER). Cf. MARCOVICH's apparatus ad loc. for many attestations of Carthaginian child sacrifice and the cult of Jupiter Latiaris. Most, but not all, are from Christian authors. Porphyry, *De abst.* 2.56.9, for example, claims that at the present time in the "Great City" (τὴν μεγάλην πόλιν) a person is put to death in the festival of Jupiter Latiaris. GEORG WISSOWA, *Religion*, 124 thinks the apologists' references to such a practice (sacrifice of a *bestiarius* [criminal executed by wild ani-

He also mentions the homoerotic and heteroerotic sexual proclivities of the gods. Consequently, for Justin, it is clear that torture induced the slaves to make the accusations of murder, promiscuous sexual activity, and probably cannibalism.

4. Tertullian

Tertullian's *Ad uxorem* (*To his wife*) contains an intriguing picture of the Christian life.⁶⁵ He encourages his wife not to remarry should he die first.⁶⁶ In the second book he counsels her not to marry a pagan, if she must remarry. Especially objectionable to him is the marriage between a Christian woman and a pagan man.

But let her take care how she discharges her duties to her husband. Her duties to the Lord she certainly cannot fulfill according to the demands of ecclesiastical discipline, since she has by her side a servant of Satan who will act as an agent of his master in obstructing the performance of Christian duties and devotions. Thus, for example, if a station is to be kept, her husband will make an early appointment with her to go to the baths; if a fast is to be observed, her husband will, that very day, prepare a feast; if it be necessary to go out on an errand of Christian charity, never are duties at home more urgent! Who, indeed, would permit his wife to go about the streets to the houses of strangers calling at every hovel in town in order to visit the brethren? Who would be pleased to permit his wife to be taken from his side, when she is obliged to be present at evening devotions? Or, to take another example, who would not be concerned when she spends the whole night away from the house during the Paschal solemnities? Who, without feeling some suspicion, would let her go to assist at the Lord's Supper, when such vile rumors are spread about it? ...

Do not, the Lord says, cast your pearls before swine, lest they trample them and, turning upon you, destroy you also. Among your "pearls" count also the distinctive religious observances of your daily life. The more you attempt to conceal them, the more suspect they become and the more they arouse a pagan's curiosity. Do you think to escape notice when you make the Sign of the Cross on your bed or on your body? Or when you blow away, with a puff of your breath, some unclean thing? Or when you get up, as you do even at night to say your prayers? In all this will it not seem that you observe some magic ritual? Will not your husband know what it is you take in secret before eating any other food?⁶⁷ If he recognizes it as bread, will he not believe it to be what it is rumored to be? Even if he has not heard these rumors, will he be so ingenuous as to accept the explanation which you give, without protest, without wondering whether it is really bread and not some magic charm [or "drug"]?

2.4.1 *Sed uiderit, qualiter uiro officia pendat. Domino certe non potest pro disciplina satisfacere, habens in latere diaboli seruum, procuratorem domini sui ad impedienda fidelium studia et officia, ut, si statio facienda est, maritus de die condicat ad balneas, si ieiunia obseruanda*

mals] to Jupiter Latiaris) are wholly apocryphal (mentioned in Tertullian, *Apol.* 9.5). JAMES B. RIVES, "Human Sacrifice", 74–75 does not seem so skeptical (and cf. *ibid.*, 75 n. 52 for more references to the Jupiter Latiaris cult). He mentions the possibility that "mysteries of Kronos" can refer either to Carthaginian child sacrifice or the cult of Jupiter Latiaris. There are other possibilities. On Rhodes a human used to be sacrificed to Kronos once a year. Cf. Porphyry, *De abst.* 2.54 (he is dependent on Theophrastus). ANDRZEJ WYPUSTEK, "The Problem of Human Sacrifices", 263–280 argues that the practice had ended by the first century C.E.

⁶⁵ On the date, cf. TIMOTHY D. BARNES, *Tertullian*, 137.

⁶⁶ Tertullian, *Ux.* 1.1.1, 1.1.4.

⁶⁷ *Trad. ap.* 36 (118 BOTTE= 36 BRADSHAW/JOHNSON/PHILLIPS) argues that if the Eucharist is faithfully received before anything else is eaten, then even poison (θανάσιμον [MS Ochrid 86]) will not harm the Christian.

sint, maritus eadem die conuiuium exerceat, si procedendum erit, numquam magis familiae occupatio obueniat.

2.4.2 *Quis autem sinat coniugem suam uisitandorum fratrum gratia uicatim aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circuire? quis nocturnis conuocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? quis denique sollemnibus paschae abnoctantem securus sustinebit? quis ad conuiuium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet? ...*

2.5.2 *Nolite, inquit, margaritas uestras porcis iactare, ne conculcent eas et conuersi uos quoque euertant. Margaritae uestrae sunt etiam quotidianae conuersationis insignia. Quanto curaueris ea occultare, tanto suspectiora feceris et magis scrutanda gentili curiositati.*

2.5.3 *Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu explodis,⁶⁸ cum etiam per noctem exurgis oratum? et non magiae aliquid uideberis operari? non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciuerit panem, non illum credet esse, qui dicitur?*

2.5.4 *Et haec ignorans quisque rationem simpliciter sustinebit sine gemitu, sine suspicione panis an ueneni?⁶⁹*

Tertullian may allude to a Eucharistic fast, broken by the Eucharist and followed by a meal, but it seems far more probable that he refers to the reserved sacrament that the wife would have in her home.⁷⁰ His comment about the Lord's supper, which pagans are "smearing with suspicion" (*infamant*),⁷¹ uses the term *convivium* (banquet) that according to Christian writers was often associated with sexual promiscuity in the eyes of their detractors.⁷² Tertullian could then be implying that the pagan husband might suspect his wife of sexual promiscuity or drunkenness in Christian banquets. He may also suspect her of cannibalism, given Tertullian's comment about the bread and what "is being said" (*dicitur*) about it. The husband could be thinking of rumors of bread dripped in the blood of a murdered infant.⁷³ Clearly in this hypothetical instance the pagan husband knows that it is bread (and not human flesh). Tertullian frequently mentions charges of cannibalism, but emphasizes magic more than cannibalism in this text.⁷⁴ This is apparent

⁶⁸ This text is often compared to Tertullian, *Apol.* 23.16 and *Idol.* 11.7 ... aras despuet et exsufflabit (spitting on and blowing on altars, presumably to drive the idol/demon away). On this form of exorcism, cf. WILLIAM P. LE SAINT, *Tertullian*, 1, 129, n. 117 and CHARLES MUNIER, *Tertullien*, 185.

⁶⁹ Tertullian, *Ux.* 2.4.1–2, 2.5.3, trans. of LE SAINT, *Tertullian*, 29–30.

⁷⁰ PETER BROWE, *Die Eucharistie im Mittelalter*, 35 (a Eucharistic fast). On the reserved sacrament, cf. WALTZING, "Le crime rituel", 215. LE SAINT, *Tertullian*, 130 n. 119 also finds a reference to the reserved sacrament here with ref. to Tertullian, *Or.* 19 (*accepto corpore Domini et reservato*).

⁷¹ Cf. OLD s.v. *infamo* 2b.

⁷² Min. Fel., *Oct.* 9.6 (Fronto: *de convivio notum est; passim omnes locuntur* ["their banquet is notorious, everyone speaks of it everywhere": feasting, drink, and incest]), 28.2 *convivia incesta* (incestuous banquets) 31.9 *de incesto convivio fabulam* [fable of an incestuous banquet] Tertullian, *Apol.* 7.1 (*Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post convivium incesto* [we are described as the most criminal of people, because of the sacrament of infanticide, and the food from it, and the incest after the banquet]) 19.16–17 (the *dilectio* [agape feast] ... *Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplina de causa aestimate. Quod sit de religionis officio, nihil vilitatis, nihil immodestiae admittis* [If the motive of the banquet is honest, take the motive as the standard of the other proceedings required by our rule of life. Since it turns on the duty of religion, it allows nothing vile, nothing immodest, trans. of TERROT R. GLOVER, *Tertullian*, 181]). *Trad. Ap.* 28 (104 Botte == 28.1 BRADSHAW/JOHNSON/PHILLIPS) *edentes vero et bibentes cum honestate id agite et non ad ebrietatem* [but when you eat and drink, do it with respectability and not for drunkenness].

⁷³ Tertullian, *Nat.* 1.7.23. LE SAINT, *Tertullian*, 130 n. 120 thinks this is the "bread dripped in the blood of a murdered baby" with ref. to *Apol.* 8 and DÖLGER, "Sacramentum infanticidii", 226. Cp. WALTZING, "Le crime rituel", 215, and ANDRÉ SCHNEIDER, *Le premier livre ad nationes de Tertullien*, 181, 265.

⁷⁴ See the references in § 2.4 above.

for two reasons. First, he mentions that the husband suspects his wife of the practice of magic (*magiae aliquid uideberis operari*) when she makes the sign of the cross, engages in night prayers, or uses exsufflation to blow an unclean spirit away. Second, the husband, if he does not know the rumors (presumably cannibalistic) about what his wife consumes before every meal but discovers that it is really bread, will suspect it of being a magic charm.⁷⁵ This is similar to the ambiguity of Pliny's expression for the food consumed at Christians celebrations (*promiscuum tamen et innoxiam cibum*). From this text, unlike many others in Tertullian that are more ambiguous about the origin of the charge of cannibalism, one may conclude that he attributed the charge to pagan rumors about the banquet of the Lord.

5. The Philosopher of Macarius of Magnesia

The anonymous philosopher of Macarius of Magnesia charged Jesus with cannibalistic teaching. Albert Henrichs believes "... this is the only extant comment on the Eucharist written by a pagan."⁷⁶ The argument of the philosopher is probably Porphyry's, but his words cannot be identified with Porphyry's *ipsissima verba*. His reference to possible deeper meanings of the verse indicates that he may have been aware of the Eucharistic interpretation of the text.

1. That word of the Teacher is notorious, which affirms, "If you do not eat my flesh and drink my blood you do not have life in yourselves." (John 6:53) For this is not truly savage and disgusting, but the most disgusting⁷⁷ of any disgusting deed and the most savage of any savage way of life — that a human should taste of human flesh and drink the blood of those of the same breed and genus and by doing this should have everlasting life. Tell me, by doing this, what kind of excess of cruelty you are going to introduce into the world? What other more cursed evil are you going to invent than this defilement?

2. Ears cannot endure, I do not mean the deed, but even the mention of this new and unprecedented impiety. The apparitions of the Erinyes have not made this known to those who live abnormally;⁷⁸ the Potideans, if an inhuman famine had not made them so very thin, would not have accepted the practice;⁷⁹ such a Thyestean meal came to pass once because of fraternal sorrow;⁸⁰ Tereus the Thracian unwillingly filled himself full of such food;⁸¹ Harpagos, deceived by Astyages, feasted himself on the flesh of his beloved son; and all these endured unwillingly this disgusting behavior.⁸²

⁷⁵ On this use of *venenum*, cf. OLD s.v. 1 and CHARLTON T. LEWIS/CHARLES SHORT, *A Latin Dictionary* s.v. 2a (a magical potion, charm) including (among other texts) Marcianus, 14 *Institutiones* apud Dig. 48.8.3.2 (*non mala venena ... id quod amatorium appellatur* [drugs or potions that are not baneful such as an aphrodisiac]), which is part of the chapter on the *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* (the *lex* does not prohibit aphrodisiacs).

⁷⁶ ALBERT HENRICH, "Human Sacrifice", 226. He does think the second century charges of cannibalism were occasioned by the Eucharist.

⁷⁷ Cf. the identical use of ἀποπτέρων in Monog. 4.22.1 (2.312,24 GOULET).

⁷⁸ HERBERT J. ROSE/BERNARD CLIVE DIETRICH, "Erinyes", 556.

⁷⁹ Cf. Thuc. 2.70.1 on the siege of the city and the resulting cannibalism. Such events continued into Porphyry's era. In a third century letter, a certain Arius writes his parents that things have happened that have never happened before. Now there is cannibalism, but no longer war (τριαυ[τ]α γέγονεν οία οὐδέποτε ἐκ τοῦ / αἰῶν[ο]ς γέγονεν. νῦν ἀνθρώποφαγεία ἐστὶν καὶ οὐ πόλε[ι]μος). Cf. *P.Oxy.* 42.3065,7–9.

⁸⁰ Thyestes: cf. JENNY R. MARCH, "Atreus", 10.

⁸¹ Cf. EMILY KEARNS, "Philomela", 1166.

⁸² On the story of Astyages and Harpagos, cf. Herodotus, *Hist.* 1.107–120.

3. No one living in peace has ever prepared such a table in his/her life. No one has ever been taught such an abominable lesson by a teacher. And if you should pass through Scythia⁸³ in the histories, if you should explore the country of the long-lived Ethiopians,⁸⁴ if you should ride through the oceanic girdle in a circle, you will find lice-eaters and root-eaters, you will hear of snake-eaters and mouse-eaters, but who abstain completely from human flesh.⁸⁵

4. What then does this statement mean? For even if it contains in an allegorical sense something more secret and more profitable, the odor of the statement enters somewhere into the soul itself through the hearing and befouls it, troubling it by the odiousness of the smell. And the odor ruins the entire value of the hidden teachings, since it contrives to make a person suffer vertigo because of the unfortunate experience. Not even the nature of beings without reason, if it should see an inexorable and unendurable famine, will endure this act. Never will a dog eat another dog, nor will any other animal eat one of the same genus.⁸⁶

5. Many other teachers invent strange doctrines. But no teacher has ever discovered a more novel tragedy than this one, no writer of history, no man who devoted himself to philosophy, no individual of the Barbarians or the Greeks of the past. At least then consider what is happening to you who are irrationally exhorting those who are subject to being readily convinced; consider what kind of evil has run riot through not only the countryside but also the cities.⁸⁷

6. For which reason it appears to me that neither Mark nor Luke nor Matthew himself has written this, because they judged that the statement was not elegant, but strange and unfitting and banished far away from civilized life. And after having read this, you yourself could not receive it gladly — especially someone else who has grown up with a liberal education.

1. Πολυθρόλλητον ἐκεῖνο τὸ ῥῆμα τοῦ Διδασκάλου ἐστίν, ὃ λέγει· «Ἐὰν μὴ φάγητέ μου τὴν σάρκα καὶ πῖντέ μου τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς». Τοῦτο γὰρ οὐ θηριώδες ὄντως οὐδ' ἄτοπον, ἀλλ' ἀτοπήματος παντὸς ἀτοπώτερον καὶ παντὸς θηριώδους τρόπου θηριωδέστερον, ἄνθρωπον ἀνθρωπίνων σαρκῶν ἀπογεύεσθαι καὶ πίνειν ὁμοφύλων αἷμα καὶ ὁμογενῶν, καὶ τοῦτο πράττοντα ζωὴν ἔχειν αἰώνιον· ποῖαν γάρ, εἰπέ μοι, τοῦτο ποιοῦντες ὑπερβολὴν ὠμό-

⁸³ ANDREW MCGOWAN points out that Scythian warriors drank the blood of their first kill in a battle (Herodotus, *Hist.* 4.64.1). Cf. IDEM, "Eating People", 426. References include: Herodotus, *Hist.* 4.100 (Androphagoi [cannibals] living next to the Scythians), 4.106 (the Androphagoi dress like the Scythians but have their own language), Sophocles, OINOMAOΣ frag. 473 Radt, (hand napkin made of scalp) as in Herodotus, *Hist.* 4.64.2, Plato, *Euthyd.* 229E (skull cups), *Dissoi Logoi* 2.13 (Scythians drinking out of skulls), 2.14 (Massagetai kill and eat their parents), Aristotle, *Eth. Nic.* 7.5, 1148b (tribes on the Black Sea who eat human flesh and others who provide a child for a common meal), *Pol.* 8.3.4, 1338b (Achaean and Heniochi on the Black Sea), Strabo, *Geogr.* 4.5.4, 7.3.9–11, Plin., *H.N.* 4.88, 6.53, 7.9–11, Plutarch, *Sera* 555B (a dream of being scalped and boiled by the Scythians), Gell., *N.A.* 9.4.6, Pomponius Mela 2.14, 3.59, Lucian, *Toxaris* 8, Porphyry, *De abst.* 3.17 (Scythians eat their parents), Martianus Capella, *De nuptiis* 6.663 (the Neuri, a Scythian tribe, are Anthropophagi). Ephoros, apud Strabo, *Geogr.* 7.3.9 distinguishes between vegetarian and cannibalistic Scythians. See MARY BEAGON, *The Elder Pliny*, 123. GIDEON ΒΟΗΑΚ, "Ethnic Portraits", 220 remarks that the Scythians gave rise to a number of "ethnic verbs" referring to scalping or heavy drinking: ἀποσκυθίζω, ἐπισκυθίζω, σκυθίζω, περισκυθίζω. Porphyry, *De abst.* 4.21 describes Iranian peoples (the Massagetae and Derbikes) who sacrifice and feast on the eldest of their dearest kin, because they view natural death as utterly miserable. Cf. the set of references in JOHN E. B. MAYOR, *Q. Septimi Florentis Tertulliani Apologeticus*, 203.

⁸⁴ Long-lived (Macrobioi) Ethiopians: Herodotus, *Hist.* 3.17–24, 97, 114, Philostratus, *Vita Apoll.* 6.4, Dionysius of Alexandria, *Orbis descriptio* 559–60. Cp. Philostratus, *Vita Apoll.* 6.25 (a mention of Androphagoi, an Ethiopian nomadic tribe). Solinus, *De mirabilibus mundi* 30.7 identifies a group of Anthropophagi in Ethiopia. In Plin., *H.N.* 6.195 there is a reference to a group of Anthropophagi (cannibals) who live in west Africa.

⁸⁵ Lice eaters (Phtheiophagi): Strabo, *Geogr.* 11.2.1. Root eaters (Rhizophagi): Strabo, *Geogr.* 16.4.9, Diod. Sic. 3.23.1, Aelian, *Nat. anim.* 17.40.

⁸⁶ Juv. 15.160 makes this point also (animals do not eat their own).

⁸⁷ Cp. similar complaints about the spread of Christianity by Plin., *Tra.* 10.96.9–10, Tacitus, *Ann.* 15.44.3, Celsus (Origen, *Cels.* 2.46, 3.55), and Caecilius (the pagan) in Min. Fel., *Oct.* 9.1. See COOK, *Roman Attitudes*, 220–222, and *Interpretation of the New Testament*, 84–85.

τητος εἰς τὸν βίον εἰσάξετε; ποίαν τούτου τοῦ μύθους ἐναγεστέραν κακίαν ἄλλην καινοτομήσετε;

2. Οὐ φέρουσιν ἀκοαί, οὐ λέγω τὴν πράξιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ λεγόμενον νεώτερον τοῦτο καὶ ξένον ἀνοσιούργημα, οὐδὲ τῶν Ἐριννύων αἱ φαντασίαι ποτὲ τοῖς ἐκτόπως ζῶσι τοῦτο κατεμήνυσαν, οὐδὲ Ποτιδαῖαται, εἰ μὴ λιμὸς ἀπάνθρωπος αὐτοὺς κατελέπτυνε, τοῦτο κατεδέξαντο· Θυέστειόν ποτε δεῖπνον ἐξ ἀδελφικῆς λύπης τοιοῦτο ἐγένετο· Τηρεὺς ὁ Θράξ ἄκων τοιούτων ἐνεφορήθη σιτίων· Ἄρπαγος ὑπ' Ἀστυάγους ἀπατηθεὶς τὰς τοῦ φιλάτου σάρκας ἐθιοινήσατο· καὶ πάντες οὗτοι ἀκουσίως τοιαύτην ὑπέμενον βδελυρίαν.

3. Οὐ μὴν τις ἐν εἰρήνῃ ζῶν τοιαύτην ἤρτυσεν ἐν τῇ ζωῇ τράπεζαν· οὐδεὶς παρὰ διδασκάλου τοιοῦτο μυσαρὸν ἐδιδάχθη μάθημα· κἂν Σκυθίαν ταῖς ἱστορίαις παρέλθῃς, κἂν τοὺς Μακροβίους διέλθῃς Αἰθίοπας, κἂν τὴν ὠκεάνιον ζώνην ἐν κύκλῳ διῖππεύσης, φθειροφάγους μὲν καὶ ῥιζοφάγους ἐρήσεις, ἐρπετοσίτας καὶ μυοτρῶκτας ἀκούσεις, σαρκῶν δ' ἀνθρωπείων ἀμπαν ἀπεχομένους.

4. Τίς οὖν ὁ λόγος οὗτος; κἂν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστικώτερον καὶ λυσιτελέστερον, ἀλλ' ἢ ὁσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθοῦσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν, τῇ ἀηδία ταραξάσα, καὶ τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὄλον παρασκευάσασα· σκοτοδιναῖσαι τῇ συμφορᾷ τὸν ἀνθρωπον· οὐδὲ τῶν ἀλόγων ἢ φύσις, κἂν ἀπαραίτητον ἴδῃ λιμὸν καὶ ἀφόρητον, ὑπομείνη τοῦτο ποτε· οὐδὲ κύων κυνός, οὐδ' ἄλλο τι τῶν ὁμογενῶν γεύσεται ποτε σαρκῶν.

5. Ἀλλὰ πολλοὶ τῶν διδασκόντων καινοτομοῦσι ξένα· τοῦτο δὲ καινότερον οὐδεὶς τῶν διδασκόντων ἐξεῦρε τραγῳδῆμα,⁸⁸ οὐχ ἱστοριογράφος, οὐ φιλόσοφος ἀνήρ, οὐ βαρβάρων, οὐχ Ἑλλήνων τῶν ἄνω. Βλέπετε γοῦν τί παθόντες συμπεῖθεσθαι τοὺς εὐχρεῖς ἀλόγως προτρέπεσθε, βλέπετε ποῖον οὐ μόνον ταῖς ἀγροικίαις, ἀλλὰ καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπικωμάζει κακόν.

6. Ὅθεν δοκεῖ μοι μῆτε Μάρκον μῆτε Λουκᾶν μῆτ' αὐτὸν τοῦτο γεγραφεκέναι Ματθαῖον, ἅτε δοκιμάσαντας οὐκ ἀστειὸν τὸ ῥῆμα, ἀλλὰ ξένον καὶ ἀπάδον καὶ τῆς ἡμέρου ζωῆς μακρὰν ἀπφικισμένον. Καὶ τοῦτο μὲν οὐδ' αὐτὸς ἀναγνοὺς ἀσμενίσαις, πολλοὺ γέ τις ἄλλος ἐλευθερίᾳ παιδεύσει συναυξηθεῖς.⁸⁹

Richard Goulet defends the attribution of the arguments of this text and the others in Macarius's *Monogenes* to Porphyry. The anonymous' philosopher's claim that not even the Scythians practice cannibalism certainly contradicts what Porphyry wrote in his *De abstinentia*, but that only indicates that Macarius is responsible for constructing the precise words of the philosopher.⁹⁰ For Macarius, as Goulet points out, the Scythians were a good example of barbarianism:

No person will accept a doctrine [the eternity of the world] so full of foolishness, not even among the Scythians or barbarians ...

Ἀλλ' οὐδεὶς ἀνθρώπων μεστὸν ἀφροσύνης οὕτω δόγμα καταδέξεται, οὐδ' αὐτὰ τῶν Σκυθῶν καὶ βαρβάρων τὰ γένη.

... the country of the Scythians where twelve nations of barbarian nomads live that are much more unmanageable than savage animals ...

⁸⁸ The Christian uses this word for tragedy in *Monogenes* 2.32.7, 3.28.11, and 3.42.7 (a passage preceded by Macarius's reference to Porphyry's *De philosophia ex oraculis haurienda*) (64,8; 182,18; 220,29 GOULET). It appears first in the fourth century: Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* (GNO 9.1, 117,2–3 ARIANUS VAN HECK), Epiphanius, *Panarion* 66.55.4, Basil, *Ep.* 42.4. It is an indication that the words of the objection are those of the Christian, although the argument may be Porphyry's.

⁸⁹ Macarius, *Monogenes* 3.15.1–6 (2.140–143 GOULET) = ADOLF VON HARNACK, *Porphyrius*, frag. 69 = ENRIQUE A. RAMOS JURADO et al., *Porfirio de Tiro*, frag. 72. The angular brackets signify corrections. Cf. the trans., comm. and bibliography in GIANCARLO RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, 2.375–379.

⁹⁰ Porphyry, *De abst.* 3.17 and cf. GOULET, *Macarios*, 1.134.

... τῶν Σκυθῶν τὴν χώραν, ἐν ἣ κατοικεῖ νομάδων βαρβάρων ἔθνη δώδεκα, πολὺ θηρίων ἀγρίων ὄντα χαλεπώτερα ...⁹¹

These texts are extremely close to the objection of the philosopher and show that one cannot take his words as the precise words of Porphyry, although the argument probably does derive from him. This demonstration vitiates Johannes Geffcken's attempt to disassociate the objection from Porphyry.⁹² It is not surprising that the philosopher, however, appeals to the behavior of peoples living on the edge of the civilized world — peoples who often were accused of cannibalism and who Greeks were accustomed to conceptualizing as the Other.

H. S. Versnel, in an investigation of Greek religion, has used the concept of the "Other" to understand the use of cannibalism in the description of non-Greek peoples: "The more geographically remote a people, the more likely its culinary and sexual practices will be to deviate from the Athenian norm, as Rossellini and Saïd were the first to show in their innovating article on Herodotus' representations of the 'sauvage'."⁹³ Strabo, for example, mentions Scythians who drink mare's milk and are vegetarians and others who are cruel and eat human flesh. He also describes them as having their wives in common in the "Platonic way" (τὰς γυναῖκας πλατωνικῶς ἔχοντας κοινάς).⁹⁴ Versnel also comments on the fact that in Herodotus "Anthropophagy like human sacrifice occurs only in barbarian cultures."⁹⁵ An example from Herodotus of cannibalism occurs in a difficult journey: "Illustrative is the description of Cambyses' expedition against the Ethiopians: as it gradually moved away from the 'civilised' world, so the diet to which his men had to resort passed from cereals via draught animals and herbs to a selective anthropophagy."⁹⁶ Another instance is Greek tragedy: "... incest, polygamy, murder, sacrilege, castration, female power, and despotism are images by which the Athenian tragedies defined the non-Greek world."⁹⁷ Sextus Empiricus preserves an Orphic poem that asserts that there was a time when people were cannibals (σαρκοδακῆ) and the stronger killed the weaker.⁹⁸ A fragment of Moschion (III B.C.E.) similarly asserts that individuals were cannibalistic (σαρκοβρῶτες): "cannibalistic food gave them murderous flesh" (βοραὶ δὲ σαρκοβρῶτες

⁹¹ GOULET, *Macarios*, 1.134. The respective texts are from *Monogenes* 4.11.23 (2.260,26–7 GOULET) and 4.13.6 (2.272,1–2 GOULET).

⁹² JOHANNES GEFFCKEN, *Der Ausgang*, 302 n. 1. Two counterexamples Geffcken appeals to (Porphyry, *De abst.* 2.8 and 4.18) are irrelevant. 2.8 describes the Bassaroi who are not Scythians [they are from Thrace], and 4.21 does not mention cannibalism, but the Scythian habit of burying some individuals alive and sacrificing on funeral pyres those whom the dead most loved [i.e. their wives].

⁹³ HENK S. VERSNEL, *Inconsistencies*, 107–109, with ref. to MICHELLE ROSSELLINI/SUZANNE SAÏD, "Usages de femme", 949–1005.

⁹⁴ Strabo, *Geogr.* 7.3.7–9. Cp. Plato, *Resp.* 457C–D, 458C–D, 460B–D, and 543A–B.

⁹⁵ VERSNEL, *Inconsistencies*, 109 with ref. to Herodotus, *Hist.* 4.94 (human sacrifice), 5.5 (human sacrifice), 9.119 (human sacrifice). Accusations of cannibalism can occur within one's own culture, but against other tribes or clans. Cf. the amusing poems of the Huds tribes. See, e.g., GIORGIO LEVI DELLA VIDA, "UDHRA", 989 and GEERT J. H. VAN GELDER, *God's Banquet*, 81 (an example of a gruesome poem comprising a comic invective against "a clan of the tribe of the Hudhayl, that was said to have eaten a man from a friendly clan in a time of famine"), 143 n. 7 (textual ref.).

⁹⁶ VERSNEL, *Inconsistencies*, 109, with ref. to Herodotus, *Hist.* 3.17ff. (cf. 3.17 and 3.25).

⁹⁷ VERSNEL, *Inconsistencies*, 108, with ref. to the work of EDITH HALL (*Inventing the Barbarian*).

⁹⁸ Sextus Empiricus, *Math.* 2.31 (cp. 9.15) = OTTO KERN, *Orphicorum fragmenta*, frag. 292 = ALBERTO BERNABÉ, *Orphicorum*, 641 F (p. 209). Cf. JERKER BLOMQVIST, "The Orphic Fragment no. 292 Kern", 81–89, esp. 89 on the fifth tradition of aboriginal cannibalism (with Moschion as the *terminus ante quem*).

ἀλληλοκτόνους / παρείχον αὐτοῖς δαίτας). The weak person was food for stronger men (ὁ δ' ἀσθενής ἦν τῶν ἀμεινόνων βόρᾶ).⁹⁹

There is a certain irony in the pagan's remarks that no philosophical person has "discovered" such a teaching as John 6:53 — in the cannibalistic sense that the pagan understands to be the literal meaning of the text. Some of the ancient Stoics and Cynics were known for their acceptance of cannibalism (and incest). According to Theophilus Zeno, Diogenes the Cynic, and Cleanthes all advocated cannibalism in one form or another. Parents should be eaten by children, and one refusing such flesh should be killed and eaten himself or herself. Diogenes even taught that children should sacrifice and eat their own parents. Epicureans and Stoics also teach incest.¹⁰⁰ Sextus Empiricus confirms that Chrysippus advocated the consumption of dead parents.¹⁰¹ Diogenes Laertius writes that Diogenes based his defense of cannibalism on the customs of other nations. He may have expressed his sentiments in a tragedy called the *Thyestes*, although it may belong to another disciple.¹⁰² Zeno of Citeum, according to Sextus Empiricus, defended incest with one's mother in his remarks concerning Jocasta and Oedipus. The skeptic also claims that Chrysippus defended incest in his *Republic* (father and daughter, etc.) and thought that if part of one's body fell off one should eat it (along with dead parents). But Sextus also notes that they never actually did such things or they would have been fellow citizens of the Cyclops or Laestrygonians.¹⁰³ The oldest source for the views of the Stoics is the Epicurean philosopher Philodemus of Gadara who confirms the information in Sextus and Theophilus. Philodemus combines Diogenes, Zeno and Chrysippus in a discussion of their subversive social teaching and mentions Diogenes' teaching about cannibalism (τὸ περὶ τῆς ἀνθρωποφαγ[ίας] δόγμα) in his third book on Justice. He also refers to Diogenes' *Atreus* (probably to be identified with the *Thyestes*), *Oedipus*, and *Philiscus* which all assert that most of the shameless and impious things (αἰσχρῶν καὶ ἀνοσιῶν) mentioned in his *Republic* are his views.¹⁰⁴ That is a clear reference to cannibalism and incest. The attribution of the tragedies to Diogenes is probably incorrect, but Philodemus accepted it.¹⁰⁵ Philodemus details the proposed sexual practices of the Cynics and Stoics. The men are promiscuous and incestuous. The women likewise are promiscuous.¹⁰⁶ A reconstruction of part of the text implies that the women kill their dying husbands and eat them.¹⁰⁷

⁹⁹ Moschion frag. 6,14–15.17 (BRUNO SNELL = KERN, *Orphicorum fragmenta*, frag. 292 = BERNABÉ, *Orphicorum*, frag. 644 V [p. 210–211]).

¹⁰⁰ Theophilus, *Autolyc.* 3.5–6 = SVF 3.750. Theophilus, *Autolyc.* (3.6) includes Epicureans among those who teach incest.

¹⁰¹ Sextus Empiricus, *Math.* 11.194 = SVF 3.752.

¹⁰² Diog. Laert. 6.73. Philosophically he defended cannibalism, since everything pervaded everything (presumably a reference to Anaxagoras). In *On Slaves* Dio Chrysostom (*Serv.* 10.30) has Diogenes defend incest as a practice of animals and the Persians, and the Cynic mocks Oedipus.

¹⁰³ Sextus Empiricus, *Pyr.* 3.246–9. Cp. SVF 3.743–6 on Chrysippus's defense of incest and *Pyr.* 1.160. Sextus, *Pyr.* 3.205 also discusses groups that practice incest (e.g., the Magi) and Zeno's defense of the practice.

¹⁰⁴ On the passage, cf. BRIAN S. HOOK, "Oedipus and Thyestes", 30–31. A curious play of Euripides (*Aeolus*, frag. 19 Nauck) depicts Macareus, son of Aeolus, who impregnated his sister and defends his right to her as a wife with the argument that nothing is shameful unless it appears so to the ones who do it (τί δ' αἰσχρὸν ἦν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῆ).

¹⁰⁵ Philodemus, *De Stoicis* 6 (P.Herc. 155 and 339, XV,13–XVII,15). Cf. TIZIANO DORANDI, "Filodemo, Gli Stoici (P.Herc. 155 e 339)", 101–102 (text), with comments on the attribution of the tragedies on 122.

¹⁰⁶ Philodemus, *De Stoicis* 7 (P.Herc. 155 and 339, XVIII,1–XIX,11 [102 Dorandi]).

¹⁰⁷ Philodemus, *De Stoicis* 7 (XIX,23–5 [103, Dorandi (with comment on 125–126)]).

A reference to Helen, Jocasta, and Philomela probably refers to the philosopher's advocacy of adultery, incest, and cannibalism.¹⁰⁸ Diogenes Laertius affirms that the Stoics will consume human flesh in "special circumstances" or better a "crisis" (γεύσεσθαι τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν).¹⁰⁹ Brian S. Hook uses this text to argue that cannibalism and incest are not the normal practices in the Stoic Republic, but rather results of special circumstances.¹¹⁰ Whatever the explanation, for the wise Stoic those actions are not condemned when they occur.

Macarius's philosopher sees no obvious mystical meaning in the text of John 6:53, but admits that it is possible. The literal sense of the teaching, however, ruins any possible deeper meaning in his view. Celsus and Porphyry both objected to allegorical interpretation of OT texts.¹¹¹ Although the text is extremely fragmentary, Porphyry also objected to the allegorization of the struggle between Christ and the devil in Christian texts, although it is unclear to which NT text he was referring. He compared the opposition to that of Hector and Achilles and apparently mentioned those who manufacture figurative meanings and allegories (ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλ[η]λ[η]γο[ρίας]).¹¹² Julian on the other hand believed narratives such as the creation account needed allegorizing.¹¹³ The philosopher of Macarius does hint that he is aware of a more allegorical or mystical sense of the saying. His assertion that the odor of the saying ruins the sum of its hidden meanings (τῶν ἀποκρῦφων τὸν λόγον), if they exist, is a fairly clear indication that he suspected there was a deeper sense. One may speculate that he did indeed know the text had a Eucharistic interpretation, but the evidence is inconclusive.

Origen found a number of spiritual meanings in the text of John 6:53. The flesh is the flesh of the Lamb who takes away the sins of the world and the blood is what one puts on the lintels of the door during Passover. One eats the flesh of the Lamb when one repents. Those who attempt to eat the flesh of the lamb raw are "slaves of the letter" who become furious with those rational Christians who try to understand the spiritual meanings of the word (Οὐκ ὠμὴν οὖν βρωτέον τὴν σάρκα τοῦ ἁμνοῦ, ὥσπερ ποιοῦσιν οἱ τῆς λέξεως δοῦλοι τρόπον ἀλόγων ζῶων καὶ ἀποτεθηριωμένων, πρὸς τοὺς ἀληθῶς λογικοὺς διὰ τοῦ

¹⁰⁸ Philodemus, *De Stoicis* 8 (XXI,6 [103, Dorandi (with comment on 127)]).

¹⁰⁹ Diog. Laert. 7.121.

¹¹⁰ Hook, "Oedipus and Thyestes", 35–9.

¹¹¹ Cf. Cook, *The Interpretation of the New Testament*, 70–72, 128–132, JOHN GRANGER COOK, "Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory", 1–27. For Celsus, see Origen, *Cels.* 4.21, 4.38, 4.48, 4.50, 4.51. For Porphyry, cf. Euseb., *Hist. eccl.* 6.19.1–8.

¹¹² MICHAEL GRONWALD, *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes*, pt. 5 (PTA 24), Bonn 1979, Codex p. 281 and Cook, *The Interpretation of the New Testament*, 163–165. Porphyry may have been arguing against Origen's "pan-diabolism" (in which figures such as the kings of Daniel are Satan). Cf. Jerome, In Dan. 3:96 and 4:1 (CChr.SL 75a, 808,753; 810,792–93 FRANCISCUS GLORIE) and ROBERT M. GRANT, "The Stromateis of Origen", 288–289. For other references, cf. Cook, "Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory", 20–21: in *De princ.* 4.1.5 (using Job 3:8 and Luke 10:19) Origen argues that Christ is the one who overcomes the great sea beast; Origen uses the same image from Job 3:8 in *In Joann.* 1.17.96 (GCS Origenes Werke 4; 21,10–12 ERWIN PREUSCHEN); in *Περὶ εὐχῆς* 13.4 (a ref. to Luke 10:19); 16.3 (GCS Origenes Werke 2; 328,25–26; 338,2–4 PAUL KOETSCHAU) Christ overcomes the beast (the latter text includes a reference to the beast of Jonah 2:1, 12).

¹¹³ JOHN GRANGER COOK, *The Interpretation of the Old Testament*, 263–267. Cf. Julian, *C. Gal.* 93d–94a (105,1–106,17 EMANUELA MASARACCHIA). In particular, one of his conclusions about the creation story is: "Accordingly, unless every one of these is a myth that involves some secret interpretation (ἀπόρητον θεωρεῖται), as I indeed believe, they are filled with many blasphemous sayings about God."

συνιέναι βούλεσθαι τὰ πνευματικὰ λόγου, μεταλαμβάνοντες θηρίων ἀπηγγιωμένων).¹¹⁴ In his commentary on Leviticus, Origen was more radical in his approach to the text:

For there is also in the Gospels “the letter” that “kills” [2 Cor 3:6]. The letter which kills is not only found in the Old Testament; there is also in the New Testament the letter that kills the one who has not ascertained spiritually what is said. For if you should follow according to the letter this which has been said, “unless you should eat my flesh and drink my blood”, then this “letter kills.” Do you wish that I should produce another “letter” from the Gospel that “kills”? “Let the one,” he says, “who has no sword sell his tunic and buy a sword [Luke 22:36].” Behold this letter is of the Gospel, but “it kills.” If indeed you should receive it spiritually, it does not kill, but the “spirit that gives life” [2 Cor 3:6] is in it. Therefore whether those things which are said are in the law or the Gospel, receive them spiritually, because “the spiritual person judges all things, and is in truth judged by no one” [1 Cor 2:15].

*Est enim et in evangeliis “littera”, quae “occidit.” Non solum in veteri testamento “occidens littera” deprehenditur; est et in novo testamento “littera”, quae “occidat” eum, qui non spiritualiter, quae dicuntur, adverterit. Si enim secundum litteram sequaris hoc ipsum quod dictum est: “nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum”, “occidit” haec “littera”. Vis tibi et aliam de evangelio proferam “litteram”, quae “occidit”? “Qui non habet” inquit “gladium, vendat tunicam et emat gladium”. Ecce et haec littera evangelii est, sed “occidit”. Si vero spiritualiter eam suscipias, non occidit, sed est in ea “spiritus vivificans.” Et ideo sive in lege sive in evangeliis quae dicuntur, spiritualiter suscipe, quia “spiritualis diiudicat omnia, ipse vero a nemine diiudicatur”.*¹¹⁵

Porphry was aware of Origen’s interpretation of Scripture including his use of Greek philosophy to allegorize the OT. Origen and other Christians were guilty of putting hidden meanings of Mosaic texts where none existed:

For they boast that the things said plainly by Moses are riddles, treating them as divine oracles full of hidden mysteries, and bewitching the mental judgement by their own pretentious obscurity; and so they put forward their interpretations.

αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεοσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις.¹¹⁶

Porphry traces this kind of absurd interpretation (ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας) to Origen. The hidden mysteries (κρυφίων μυστηρίων) that Porphyry denies exist in the Mosaic texts may be contrasted with the hidden meanings (τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον) that Macarius’s philosopher does not deny may exist in John 6:53. In general Porphyry was not opposed to allegorical interpretation (e.g., the cave of the nymphs in Homer), and in the case of John 6:53 he may have been willing to concede that such an interpretation was legitimate although the literal sense of the saying was repellent to him.¹¹⁷ The text continued to be troublesome. Cyril of Jerusalem in the *Mystagogiae* attributed (and perhaps composed between 383 and 386) to him quotes the text and then remarks:

They, not hearing what was said spiritually, were scandalized and turned away, thinking that the savior was exhorting them to cannibalism.

¹¹⁴ Origen, *In Joann.* 10.17.99–18.103 (GCS Origenes Werke 4; 187,23–188,18 PREUSCHEN). The quotation is from 10.18.103.

¹¹⁵ Origen, *In Leviticum Homilia* 7.5 (GCS Origenes Werke 6, 387,14–25 WILHELM A. BAEHRENS).

¹¹⁶ Euseb., *Hist. eccl.* 6.19.4 and cf. 6.19,5 (Origen). Trans. of OULTON, *Eusebius*, 2.57.

¹¹⁷ Cf. his *De antro nympharum* on Homer, *Od.*, 13.102–112. See COOK, “Porphyry’s Attempted Demolition”, 9, 20 and IDEM, *The Interpretation of the Old Testament*, 165–168.

Ἐκεῖνοι, μὴ ἀκηκοότες πνευματικῶς τῶν λεγομένων, σκανδαλισθέντες ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, νομιζόντες τὸν Σωτῆρα ἐπὶ σαρκοφαγίαν αὐτοῦς προτρέπεσθαι.¹¹⁸

6. Salvian of Marseilles

Salvian of Marseilles, writing *On the Government of God* (entitled by Gennadius as *On the Present Judgment*), sometime between 439 and the fall of Rome to the Vandals in 455, preserves an important tradition about the relationship between the Eucharist and the charges of cannibalism against the Christians.¹¹⁹

Finally, what distorted and wicked notions the pagans have always had about the sacraments of the Lord is shown by the bloody inquisitions of brutal persecutors, who believed that at Christian sacrifices [masses] only vile and abominable rites were performed. Even the origins of our religion were thought to spring from two great crimes, the first being murder and the second incest, which is worse than murder. Nor were these mere murder and incest, but a more wicked thing than the bare commission of either of these crimes, the incest of holy mothers, and the murder of innocent infants, whom, they thought, the Christians not only murdered, but — which is more abominable — devoured. All this was supposed to be done to appease God, as if any evil would cause him greater offence! as an offering to atone for sin, as if any sin could be greater! to make him look with favor on sacrifices, as if any act could better arouse his aversion and horror! to win the right to eternal life, as if indeed, even supposing it could be won by such actions, it were worth while to attain it by such atrocious crimes!

Denique quam prae ac nefarie pagani semper de sacris dominicis opinati sint, docent persecutorum immanium cruentissimae quaestiones, qui in sacrificiis christianis nihil aliud quam impura quaedam fieri atque abominanda credebant. Siquidem etiam initia ipsa nostrae religionis non nisi a duobus maximis facinoribus oriri arbitrabantur, primum scilicet homicidio, deinde, quod homicidio est grauius, incestu; nec homicidio solum et incestu, sed quod sceleratius quiddam est incestu ipso et homicidio, incestu matrum sacrosanctarum et homicidio innocentium paruulorum, quos non occidi tantum a Christianis, sed, quod magis abominandum est, etiam uorari existimabant: et haec omnia ad placandum deum, quasi ullo facinore magis posset offendi, ad purgandum piaculum, quasi ullum aliud maius esset, ad commendandum sacrificium, quasi ullam rem dominus magis posset horrere, ad promerendam uitam aeternam, quasi uero, etiamsi possit his rebus accipi, tanti esset ad eam per scelera tam immania peruenire.¹²⁰

Although Salvian's testimony has no value for reconstructing particular instances of persecution, it is important for establishing the relationship for certain pagans between the celebration of the Eucharist and the charge of cannibalism. He may be thinking of the persecution in Gaul, or he may know others in which the charge of cannibalism was made. Perhaps he is only repeating the charges he had learned from Tertullian or Minucius Fe-

¹¹⁸ Cyrillus Hier., *Mystagogiae* 4.4 (SC 126, 139 PIERRE PARIS/AUGUSTE PIEDAGNEL). On authorship, cf. JAN W. DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem. Bishop and City* (SVigChr 72), Leiden 2004, 60–1 (indisputable proof is lacking).

¹¹⁹ Gennadius, *De viris illustribus* 67 (PL 58.1099). Cf. EVA V. SANFORD, *Salvian*, 18. On the capture of Litorius at Toulouse in 439, cf. Salvian, *De gubernatione* 7.10.40 and Prosper of Aquitaine, *Chronicon* s.a. 439 (MGH.AA 9/1, 476 THEODOR MOMMSEN). See ANDREW GILLETTE, *Envoys and Political Communications*, 139 for the necessary evidence. In *De gubernatione* 7.9.39, Salvian expresses hope in the Huns, clearly before Attila's invasion in 451.

¹²⁰ Salvian, *De gubernatione* 4.17.85 (SC 220, 298, 38–300, 55 GEORGES LAGARRIGUE). Trans. slightly modified of SANFORD, *Salvian*, 128.

lix.¹²¹ But he is a witness for the currency of the tradition in the fifth century when there were still pagans in the Roman world. His term for the Eucharist (*sacrificiis Christianis*) is good evidence for the sacrificial understanding of the sacrament in his time. Ferdinand Probst argued that Salvian also ascribed the same character to the Eucharist as celebrated in the preceding centuries.¹²² When one looks closely at the charge of cannibalism in authors such as Tertullian and Minucius Felix, the connection between the Eucharist and the charge is often not so clear. Tertullian hints at the connection when he asks the pagans where their evidence comes from and argues that at Christian initiations, unbelievers are asked to leave (*piae initiationes arceant profanos et arbitris caveant*).¹²³ He does admit slaves could peek through holes in the wall and make accusations.¹²⁴ And in the passage from *Ad uxorem* discussed above he admits that the Christian “bread” is under suspicion.

7. Cannibalism and the Persecutions

Charges of cannibalism, often paired with charges of atheism or worshipping a strange god and sexual impropriety, were a commonplace against ancient Christians. Many scholars have investigated their nature and origin. In my view it is difficult to establish that the charge of cannibalism was based solely on pagans’ knowledge of the practice of the Christian Eucharist.¹²⁵ One point that probably needs to be made more forcefully is that according to the surviving sources, the allegations of Thyestean meals and Oedipodean intercourse only played a role in the persecution of Lyons and a persecution that Justin does not identify by date or place.¹²⁶

Origen, in his *Contra Celsum*, does not imply that the accusations were used in persecutions, but does mention one of Celsus’s charges that Christians practice magic.

After this he seems to me to do something like those who, because of their hostility to Christians, assert before those who know nothing whatever of the practices of Christians that they have found by experience that Christians eat the flesh of little children and indulge in unrestrained sexual intercourse with the women among them. These allegations are now condemned even by the multitude and by people entirely alien to our religion as being a false slander against the Christians.

Μετὰ ταῦτα παραπλήσιόν τι ποιεῖν μοι δοκεῖ τοῖς διὰ πολλήν τὴν πρὸς Χριστιανούς ἀπέχθειαν διαβεβαιουμένοις πρὸς τοὺς μηδαμῶς εἰδότας τὰ Χριστιανῶν, ὅτι ἄρα τῇ πείρᾳ κατειλήφασιν Χριστιανούς ἐσθίουσας σάρκας παιδίων καὶ μίξεσι ταῖς πρὸς τὰς παρ’ αὐτοῖς γυναῖκας ἀνέδην

¹²¹ GEORGES LAGARRIGUE (*Salvien de Marseilles*, 2.298 n.1) believes Salvian is dependent on Tertullian’s *Apologeticum* here with ref. to JEAN-PIERRE WALTZING, “Tertullien et Salvien”, 40–41 (argues that Tertullian is the source by comparing the words of the last line in the excerpt above with *Apol.* 8.1 where Tertullian questions whether eternal life would be worth such a price). He (*De gubernatione* 6.2.1–18.95) must have read Tertullian’s *De spectaculis*. Cf. WALTZING, “Tertullien et Salvien”, 43.

¹²² FERDINAND PROBST, *Die abendländische Messe*, 312.

¹²³ Tertullian, *Apol.* 7.8.

¹²⁴ See the quotation of Tertullian, *Nat.* 1.7.15–16 above (§ 3) in the discussion of Ps. Oecumenius’s text.

¹²⁵ WALTZING, “Le crime rituel”, 215 believes the Eucharist was the source of the pagans’ charge of cannibalism. Cf. MCGOWAN, “Eating People”, *passim* for arguments against this view.

¹²⁶ Justin, *Apol.* 2.12.4, quoted above in § 3. Athenagoras, *Leg.* 31.1 only establishes that some opponents of the Christians used the charges to give them a reason to hate the new religion and to incite rulers against the Christians (Ἐτι δὲ καὶ τροφὰς καὶ μίξεις λογοποιοῦσιν ἀθέους καθ’ ἡμῶν, ἵνα τε μισεῖν νομίζοιεν μετὰ λόγου καὶ οἰόμενοι τῷ δεδιττεσθαι ἢ τῆς ἐνστάσεως ἀπάξειν ἡμᾶς τοῦ βίου ἢ πικροῦς καὶ ἀπαραίτητους τῇ τῶν αἰτιῶν ὑπερβολῇ τοὺς ἄρχοντας παρασκευάσειν).

χρωμένους. Ὡς γὰρ ταῦτα λεγόμενα ἤδη καὶ ὑπὸ τῶν πολλῶν καὶ πάντη ἀλλοτρίων τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας καταγινώσκειται ὡς κατεψευσμένα Χριστιανῶν ...¹²⁷

There cannot be a clearer demonstration that, at least in Origen's experience, the rumors no longer played a role in the persecutions, and few if any believed them. It is somewhat ironic that according to Origen some pagan detractors claim "by experience" to know about Christian crimes, just as Epiphanius later claimed by his own experience to know about Phibionite practices.¹²⁸ However, after complaining that Celsus intended the readers of his book to confuse the teachings of the church with those of sectarians groups (who claim the Creator God is evil), he writes,

He seems to have behaved in much the same way as the Jews who, when the teaching of Christianity began to be proclaimed, spread abroad a malicious rumor about the gospel, to the effect that Christians sacrifice a child and partake of its flesh, and again that when the followers of the gospel want to do the works of darkness they turn out the light and each man has sexual intercourse with the first woman he meets. This malicious rumor some time ago unreasonably influenced a very large number and persuaded people knowing nothing of the gospel that this was really the character of Christians. And even now it still deceives some who by such stories are repelled from approaching Christians even if only for a simple conversation.

Καὶ δοκεῖ μοι παραπλήσιον Ἰουδαίους πεποικέναι, τοῖς κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ χριστιανισμοῦ διδασκαλίας κατασκεδάσασι δυσφημίαν τοῦ λόγου, ὡς ἄρα καταθύσαντες παιδίον μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ τῶν σαρκῶν, καὶ πάλιν ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου τὰ τοῦ σκότου πράττειν βουλόμενοι σβεννύουσι μὲν τὸ φῶς, ἕκαστος δὲ τῇ παρατυχοῦσῃ μίγνυται· ἥτις δυσφημία παραλόγως πάλαι μὲν πλειστων ὄσων ἐκράτει πειθουσα τοὺς ἀλλοτρίους τοῦ λόγου ὅτι τοιοῦτοι εἰσι Χριστιανοί, καὶ νῦν δὲ ἔτι ἀπατᾷ τινὰς ἀποτρεπομένους διὰ τὰ τοιαῦτα κἂν εἰς κοινωνίαν ἀπλουστέρων λόγων ἤκειν πρὸς Χριστιανούς.¹²⁹

Even here Origen does not assert that the slander (δυσφημίαν) was the occasion of any persecutions, although he does think that the belief in the accusations was once widespread. The only real consequence was a problem in missions and daily life: some people are repelled from having even a simple association with Christians.

In a rather obscure account concerning the persecution of Maximin in 311, Eusebius, after mentioning the publication of the *Memoirs of Pilate and our Savior*, describes an incident:

While this was thus being carried out, another person, a commander, whom the Romans style *dux*, caused certain infamous women to be abducted from the market-place at Damascus in Phoenicia, and, by continually threatening them with the infliction of tortures, compelled them to state in writing that they were once actually Christians, and privy to their unhallowed

¹²⁷ Origen, *Cels.* 6.40, trans. of HENRY CHADWICK, *Origen*, 355.

¹²⁸ He uses many names for the group in Epiphanius, *Panarion* 26.3.6–7 (including Borborians [or Borborites in 25.2.1]). 26.17.1–9: his infiltration and temptation by beautiful Gnostic women, their books which he read, and their expulsion from Alexandria (80 people). 26.4.4–7 after the Agape (sexual intercourse) they affirm, "this [the semen] is the body of Christ and the Pascha ... [τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα]." 26.5.3: they consume the semen after intercourse. 26.5.4–6: an aborted foetus is consumed (which they call the "perfect Passover"). Cp. STEPHEN BENKO, "The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites", 113–114 who attempts to show that the Gnostics actually practiced cannibalism and that this was the reason for the charges against the Christians. Maruta of Maipherkat (V C.E.) also accused the Borborians of promiscuity and shedding the blood [of infants?] for magic. Cf. ADOLF VON HARNACK, *Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat*, 10.

¹²⁹ Origen, *Cels.* 6.27, trans. of CHADWICK, *Origen*, 343.

deeds, and that the Christians practiced in the very churches lewdness and everything else that he wished these women to say in defamation of our faith.

ὦν τοῦτον ἐπιτελουμένων τὸν τρόπον, ἕτερος στρατοπεδάρχης, ὄν δοῦκα Ῥωμαῖοι προσαγορεύουσιν, ἀνά τὴν Δαμασκὸν τῆς Φοινίκης ἐπίρρητά τινα γυναικάρια ἐξ ἀγορᾶς ἀνάρπαστα ποιήσας, βασάνους αὐταῖς ἐπιθήσειν ἠπείλει, λέγειν ἐγγράφως ἐπαναγκάζων, ὡς δὴ εἶησάν ποτε Χριστιαναὶ συνειδεῖν τε αὐτοῖς ἀθεμιτοῦργίας ἐν αὐτοῖς τε τοῖς κυριακοῖς πράττειν αὐτοὺς τὰ ἀκόλαστα καὶ ὅσα ἄλλα λέγειν αὐτὰς ἐπὶ διαβολῇ τοῦ δόγματος ἤθελεν.¹³⁰

Eusebius mentions no charges of cannibalism, however, and the account is extremely vague about any charge other than the sexual slanders the prostitutes were forced to make.¹³¹ For all the scholarly fascination with the primarily second century charges of cannibalism and promiscuity against the Christians, there seems to be no other evidence that these allegations played a role in any of the remaining sporadic persecutions of Christians. Salvian's general statement cannot be used to show that the charges surfaced often in the persecutions. The martyrological texts that are authentic, other than the letter of the churches in Gaul, do not contain indications that the rumors were taken seriously by Roman magistrates, nor are they even mentioned.¹³² If Pliny, for example, had heard of rumors of cannibalism, he never mentioned them, and he certainly did not regard them as grounds for putting Christians to death. Tertullian who mentions the charges of incest and cannibalism so frequently, for example, never at any point in his voluminous writings claimed that they played a role in a persecution that he identifies by naming a specific magistrate or incident. For example, he mentions suicidal Christians who presented themselves en masse to the governor of Asia, Arrius Antoninus (188/189 C.E.), who executed a few and drove the rest away in disgust telling them there are plenty of cliffs and nooses for them to commit suicide with.¹³³

8. Conclusion

According to the surviving evidence, the one pagan from the ancient world who reflected on the Eucharistic teaching of John 6:53 found the text to be so repugnant that it destroyed any possible allegorical meaning and could, in his eyes, only be understood as a cannibalistic exhortation. If other pagan intellectuals in the ancient world reflected on the Eucharistic sayings of the NT, then perhaps one can hypothesize that they would have reacted the same way. It is intriguing that this is precisely the response of the pagan slaves in the text of Ps. Oecumenius that probably can be traced back to Irenaeus. When the slaves

¹³⁰ Euseb., *Hist. eccl.* 9.5.2. Trans. of OULTON, *Eusebius*, 339. Cf. WERNER SCHÄPFKE, "Frühchristlicher Widerstand", 587.

¹³¹ TIMOTHY D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, 159 dates the trial of Lucian of Antioch (*Hist. eccl.* 9.6.3) to 7 Jan. 312, which would imply a date of 311 of the trials in Damascus.

¹³² I am content to accept TIMOTHY D. BARNES's list of authentic acts. Cf. *Early Christian Hagiography and Roman History*, 356–359. The reference in *Passio S. S. Perpetuae et Felicitatis* 18.4–5 to the attempt to dress the Christian men as priests of Saturn and the women as priests of Ceres is probably a reference to the "gaudily striking outfits" of each. Cf. KATHLEEN M. COLEMAN, "Fatal Charades", 66 (*Tertullian, Test.* 2.7 and *Pall.* 4.10). COLEMAN argues that they may have also "represented both ministers and offerings." Contra ANDRZEJ WYPUSTEK ("Magic, Montanism, and Perpetua," 290 n. 26) there is no reason to understand this as "an attempt to manifest their [the Christians'] imaginary crime of human sacrifice."

¹³³ Tertullian, *Scap.* 5.1 *Tum ille, paucis duci iussis, reliquis ait:* ὦ δέιλοι, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε. On the date, cf. GEORGY KANTOR, "Procuratorial Jurisdiction", 157 n. 19 (AE 1999, 1534 = SEG XLIX 1676).

heard their owners speak of the body and blood of Christ, they naturally assumed it was some form of cannibalism. This is probably the same position as that of the hypothetical pagan husband Tertullian describes for his wife if she should remarry after Tertullian's own death. The pagan husband will suspect the Lord's *convivium* (meal) as do others of being something infamous — likely a form of cannibalism or magic, even if he knows it is only bread and not the flesh of a murdered child.

Bibliography

Sources

- BAEHRENS, WILHELM A. (ed.), *Origenes Werke VI Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung* (GCS), Leipzig 1920.
- BEAGON, MARY, (trans. and comm.) *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History. Book 7*, Oxford 2005.
- BERNABÉ, ALBERTO (ed.), *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II Fasc 2: Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta* (BiTeu), Berlin 2005.
- BOTTE, BERNARD (ed. and trans.), *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique d'après les anciennes versions* (SC 11^{bis}), Paris 1968.
- BRADSHAW, PAUL F./JOHNSON, MAXWELL E./PHILLIPS, L. EDWARD, (ed., trans. and comm.), *The Apostolic Tradition* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2002.
- BRANHAM, R. BRACHT/KINNEY, DANIEL, *Petronius Arbitr. Satyrica. Trans. and with a New Commentary*, Berkeley/Los Angeles 1996.
- BUCHNER, RUDOLF/VON GIESEBRECHT, WILHELM (ed.), *Gregorius Turonensi. Zehn Bücher Geschichten* (AQDGMA 2–3), 2 vols., Darmstadt 1967–1970.
- CHADWICK, HENRY (trans.), *Origen. Contra Celsum*, Cambridge 1953.
- CUMONT, FRANZ V. M., (ed.), *Codicum Romanorum* (CCAG V/1), Brussels 1904.
- (ed.), *Codices Parisini* (CCAG VIII/4), Brussels 1921.
- DORANDI, TIZIANO, “Filodemo, Gli Stoici (P.Herc. 155 e 339)”, *Cronache ercolanesi* 12 (1982) 91–133.
- ECK, WERNER/CABALLOS, ANTONIO/FERNÁNDEZ GÓMEZ, FERNANDO (eds.), *Das Senatus consultum de Cn. Pisone patre* (Vestigia 48), Munich 1996.
- GLOVER, TERROT R., (ed. and trans.), *Tertullian. Apology, De Spectaculis* (LCL), Cambridge, MA • London 1931.
- GLORIE, FRANCISCUS (ed.), *Hieronymus. Commentarius in Daniele* (CChr.SL 75a), Turnholt 1964.
- GOULET, RICHARD, (ed. and trans.), *Macarios de Magnésie. Le Monogénès. Édition critique et traduction française, Tome I Introduction générale. Tome II Édition critique, traduction et commentaire* (Textes et traditions 7), Paris 2003.
- GRONWALD, MICHAEL (ed.), *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes Kap. 9,8–10,20, pt. 5* (PTA 24), Bonn 1979.
- HARDY, ERNEST G. (ed. and comm.), *C. Plinii Secundi epistulae ad Traianum imperatorem cum eiusdem responsis*, London/New York 1889.
- VON HARNACK, ADOLF, (ed.), *Porphyrius ‚Gegen die Christen‘. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate* (APAW.PH 1), ed. Berlin 1916.
- HARVEY, W. WIGAN (ed.), *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. 2. Cambridge 1857.
- VAN HECK, ARIANUS (ed.), *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1, Leiden 1967.
- HELM, RUDOLF W. O. (ed.), *Die Chronik des Hieronymus* (GCS Eusebius Werke 7), Berlin 1956.
- JOHNSON, ALLEN C./COLEMAN-NORTON, PAUL R./BOURNE, FRANK C. (trans.), *Ancient Roman Statutes. A Translation with Introduction, Commentary, Glossary, and Index*, Austin, TX 1961.
- KARST, JOSEF (ed.), *Eusebius. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar* (GCS Eusebius Werke 5), Leipzig 1911.

- KEIL, JOSEF/VON PREMIERSTEIN, ANTON RITTER, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Ionien* (Denkschriften der Kaiserlichen akademie der wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische klasse 57/1), Vienna 1914.
- KERN, OTTO (ed.), *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.
- KOETSCHAU, PAUL (ed.), *Origenes Werke I Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV Gegen Celsus* (GCS), Leipzig 1899.
- *Origenes Werke II Buch V–VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* (GCS), Leipzig 1899.
- KROLL, WILHELM (ed.), *Vettii Valentis anthologiarum libri*, ed. Berlin 1908.
- KÜHN, KARL GOTTLÖB (ed.), *Galenii opera omnia*, 20 vols. Leipzig 1821–1833.
- LAGARRIGUE, GEORGES (ed. and trans.), *Salvien de Marseille. Oeuvres. Tome II. Du gouvernement de Dieu* (SC 220), Paris 1975.
- LAKE, KIRSOP (ed. and trans.), *Eusebius. The Ecclesiastical History* (LCL), 2 vols., Cambridge, MA • London 1980.
- LESAINT, WILLIAM P. (trans.), *Tertullian. Treatises on Marriage and Remarriage. To his Wife, An Exhortation to Chastity, Monogamy* (ACW 13), Westminster, MD 1951.
- MARCOVICH, MIROSLAV (ed.), *Iustini martyris apologiae pro Christianis* (PTS 38), Berlin/New York 2005.
- MASARACCHIA, EMANUELA (ed.), *Giuliano Imperator Contra Galilaeos* (Testi e Commenti 9), Rome 1990.
- MAYOR, JOHN E. B. (ann.)/SOUTER, ALEXANDER (trans.), *Q. Septimi Florentis Tertulliani Apologeticus. Text of Oehler*, Cambridge 1917.
- MOMMSEN, THEODOR (ed.), *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.* (MGH.AA 9.1), Berlin 1892.
- MÜLLER, KONRAD (ed.), *Petronii Arbitri Satyricon reliquiae* (BiTeu), Stuttgart 1995.
- MUNIER, CHARLES (ed. and trans.), *Tertullien. A son épouse* (SC 273), Paris 1980.
- (ed. and trans.), *Justin. Apologie pour les chrétiens* (SC 507), Paris 2006.
- NAUCK, AUGUST (ed.), *Tragicorum graecorum fragmenta* (BiTeu), Leipzig 1889.
- PARIS, PIERRE/PIÉDAGNEL, AUGUSTE (ed. and trans.), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (SC 126), Paris 1966.
- PINGREE, DAVID (ed.), *Hephaestio Thebanus. Apotelesmatica* (BiTeu), vol. 1, Leipzig 1973.
- PREUSCHER, ERWIN (ed.), *Origenes Werke IV Der Johanneskommentar* (GCS), Leipzig 1903.
- RADT, STEFAN L. (ed.), *Sophocles* (Tragicorum Graecorum fragmenta 4), Göttingen 1977.
- RAMOS JURADO, ENRIQUE A./RITORÉ PONCE, JOAQUÍN/CARMONA VÁZQUEZ, ANTONIA/RODRÍGUEZ MORENO, IMMACULADA /ORTOLÁ SALAS, FRANCISCO J./ZAMORA CALVO, JOSÉ M. (eds.), *Porfirio de Tiro. Contra los Cristianos. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*, Cádiz 2006.
- SAGE, EVAN T. (ed. and trans.), *Livy XI. Books XXXVIII–XXXIX* (LCL), Cambridge, MA • London 1936.
- SANFORD, EVA V. (trans.), *Salvian. On the Government of God. A Treatise Wherein are Shown by Argument and by Examples Drawn from the Abandoned Society of the Times the Ways of God toward His Creatures*, New York 1930.
- SCHNEIDER, ANDRÉ (ed. and trans.), *Le premier livre ad nationes de Tertullien. Introduction, texte, traduction et commentaire* (BHRom 4), Rome 1968.
- SNELL, BRUNO (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 1, Göttingen 1971.
- STRAMAGLIA, ANTONIO (ed., trans., comm.), *[Quintiliano]. La città che si cibò dei suoi cadaveri* (Declamazioni maggiori, 12), Cassino 2003.
- VAHLEN, JOHANNES (ed.), *Ennianae poesis reliquiae. Iteratis curis* (BiTeu), Leipzig 1928.
- WATSON, ALAN (trans. ed.), *The Digest of Justinian*, vol. 4, Philadelphia, Penn. 1985.

Literature

- BARNES, TIMOTHY D., “Legislations against the Christians”, *JRS* 58 (1968) 32–50.
- “Pre-Decian Acta Martyrum”, *JTS* 19 (1968) 509–531.
- *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.
- “The Embassy of Athenagoras”, *JTS* 26 (1975) 111–114.
- *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA 1981.
- *Early Christian Hagiography and Roman History* (Tria Corda 5), Tübingen 2010.

- BENKO, STEPHEN, "The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius", *VigChr* 21 (1967) 103–119.
- "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.", *ANRW* II.23.2 (1980) 1055–1118.
- BLOMQUIST, JERKER, "The Orphic Fragment no. 292 Kern", in: SVEN-TAGE TEODORSSON (ed.), *Greek and Latin Studies in memory of Cajus Fabricius* (SGLG 54), Göteborg 1990, 81–89.
- BOHAK, GIDEON, "Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature", in: ERICH S. GRUEN (ed.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart 2005, 207–237.
- BOWERSOCK, GLEN W., *Fiction as History. Nero to Julian* (Sather Classical Lectures 58), Berkeley et al.: University of California 1994.
- BROWE, PETER, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht* (Vergessene Theologen 1), HUBERTUS LUTTERBACH/THOMAS FLAMMER (eds.), Münster 2011.
- COLEMAN, KATHLEEN M., "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments", *JRS* 80 (1990) 44–73.
- COLLIGNON, ALBERT, *Pétrone en France*, Paris 1905.
- COOK, JOHN GRANGER, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 3), Tübingen 2000.
- *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 23), Tübingen 2004.
- "Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory", *The International Journal of the Platonic Tradition* 2/1 (2008) 1–27.
- *Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian* (WUNT I/261), Tübingen 2010.
- DEVREESSE, ROBERT, "Châines exégétiques grecques", *DBS* I, 1084–1233.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, "Sacramentum infanticidii," *AC* 4 (1934) 188–228.
- DRIJVERS, JAN W., *Cyril of Jerusalem. Bishop and City* (SVigChr 72), Leiden 2004.
- DUGMORE, CLIFFORD W., "Lord's Day and Easter", in: *Neotestamentica et patristica. Fs. Oscar Cullmann* (NT.S 6), Leiden 1962, 272–281.
- EDWARDS, MARK J., "Some Early Christian Immoralities", *Ancient Society* 23 (1992) 71–82.
- EVANS, RHIANNON, *Utopia antiqua. Readings of the Golden Age and Decline of Rome*, London/New York 2008.
- FRAZER, JAMES G., *Pausanias' Description of Greece. vol. 4. Commentary on Books VI–VIII*, London/New York 1913.
- GAMBA, GIUSEPPE G., *Petronio Arbitro e i Cristiani. Ipotesi per una lettura contestuale del Satyricon*, Rome 1998.
- GARNSEY, PETER, *Food and Society in Ancient Antiquity*, Cambridge 1999.
- GEFFCKEN, JOHANNES, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929.
- VAN GELDER, GEERT J. H., *God's Banquet. Food in Classical Arabic Literature*, New York 2000.
- GILLETTE, ANDREW, *Envoys and Political Communications in the Late Antique West, 411–539*, Cambridge 2003.
- GOWERS, EMILY, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, Oxford 2003.
- GRANT, ROBERT M., "The Stromateis of Origen", in: JACQUES FONTAINE/CHARLES KANNENGIESSER (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed., Paris 1972, 285–292.
- *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980.
- GREWE, STEFANIE, "Parodien mündlicher Rechtsformeln bei Petron", in: GREGOR VOGT-SPIRA (ed.), *Beiträge zur mündlichen Kultur der Römer* (ScriptOralia 47), Tübingen 1993, 37–58.
- HABERMEHL, PETER, "Petrus und Petronius", in: LUIGI CASTAGNA/ECKARD LEFÈVRE (eds.), *Studien zu Petron und seiner Rezeption* (Beiträge zur Altertumskunde 241), Berlin 2007, 32–50.
- HALL, EDITH, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- VON HARNACK, ADOLF, "Kritische Uebersichten. Die kirchengeschichtlichen Arbeiten der letzten Jahre", in: *ZKG* 2 (1878) 56–111.
- *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Theil 2. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Irenäus*, Leipzig 1897.
- *Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat* (TU N.F. 4/1b), Leipzig 1899.

- HENRICH, ALBERT, "Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians", in: PATRICK GRANFIELD/JOSEF A. JUNGSMANN (eds.), *KYPIAKON. Festschrift Johannes Quasten*, 2 vols., Münster Westf. 1970, 1.18–35.
- "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", in: OLIVIER REVERDIN/JEAN RUDHARDT/JEAN-PIERRE VERNANT (eds.) *Le sacrifice dans l'antiquité. Huit exposés suivi de discussions* (EnAC 27), Vandoeuvres-Genève 1980, 195–242.
- HIND, JOHN G. F. "Mithridates", *CAH* IX (1994) 129–164.
- HOOK, BRIAN S., "Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno", *CP* 100 (2005) 17–40.
- VAN DEN HOUT, MICHEL P. J., *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto* (MnS 190), Leiden 1999.
- KANTOR, GEORGY, "Procuratorial Jurisdiction in the *lex portorii Asiae*", *ZPE* 179 (2011) 155–158.
- KAYSER, PAUL T., "Science and Magic in Galen's Recipes (Sympathy and Efficacy)", in: ARMELLE DEBRU (ed.), *Galen on Pharmacology. Philosophy, History and Medicine* (Studies in Ancient Medicine 16), Leiden 1997, 179–198.
- KEARNS, EMILY, "Philomela", ³*OCD*, 1166.
- LEVI DELLA VIDA, GIORGIO, "'UDHRA'", in: MARTIJN THEODOR HOUTSMA (ed.), *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam* (1913–1936), vol. 8, Leiden 1913–38, 988–990.
- LEWIS, CHARLTON T./SHORT, CHARLES, *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*, Oxford 1879.
- MACKIE, NICOLA, *CLR* 36 (1986) 169–170 (rev. of URBANO ESPINOSA RUIZ, *Calagurris Iulia*, Logroño: Colegio Oficial de Aparejadores y A.T. de La Rioja y Excmo. Ayuntamiento de Calahorra 1984).
- MARCH, JENNY R., "Atreus", ³*OCD*, 10.
- MARCHESI, ILARIA, *The Art of Pliny's Letters. A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008.
- MCGOWAN, ANDREW, "Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century", *J ECS* 2 (1994) 413–442.
- McKIM, RICHARD, "Philosophers and Cannibals: Juvenal's Fifteenth Satire", *Phoenix* 40 (1986) 58–71.
- NAUTIN, PIERRE, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris 1961.
- NOCK, ARTHUR DARBY, *JBL* 67 (1948) 251–60 (review of RAC, Lieferungen 1–7, Leipzig 1941–1944).
- PROBST, FERDINAND, *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert*, Münster 1896.
- RAMELLI, ILARIA, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: Contesto e contatti*, Eugene, OR: 2001.
- RANKIN, DAVID I., *Athenagoras. Philosopher and Theologian*, Surrey, GB/Burlington, VT 2009.
- RINALDI, GIANCARLO, *La Bibbia dei pagani. I. Quadro storico; II. Testi e Documenti* (La Bibbia nella storia 19–20), Bologna 1998.
- RIVES, JAMES B., "Human Sacrifice among Pagans and Christians", *JRS* 85 (1995) 65–85.
- "Magic, Religion, and Law: The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*", in: CLIFFORD ANDO/JÖRG RÜPKE (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 15), Stuttgart 2006, 47–67.
- ROIG LANZILLOTTA, LAUTARO, "The Early Christians and Human Sacrifice", in: JAN N. BREMMER (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Leuven 2007, 81–102.
- ROSE, HERBERT JENNINGS/DIETRICH, BERNARD CLIVE, "Erinyes", ³*OCD*, 556.
- ROSS, WILLIAM DAVID, "Xenocrates (2)", ³*OCD*, 1628.
- ROSSELLINI, MICHELLE/SAÏD, SUZANNE, "Usages de femmes et autres *nomoi* chez les 'sauvages' d'Hérodote", *Archivio della Scuola Normale Superiore di Pisa ser. III*, 8 (1978) 949–1005.
- ROUTH, MARTIN J., *Reliquiae sacrae. Sive, auctorum fere iam perditorum secundi tertii saeculi fragmenta, quae supersunt*, vol. 1, Oxford 1846.
- SCHÄFKE, WERNER, "Frühchristlicher Widerstand", *ANRW* II.23.1, 1979, 460–723.
- SCHERILLO, GIOVANNI, *Della venuta di s. Pietro apostolo nella città di Napoli della Campania*, Naples 1859.
- SCHULZE, VIKTOR, *Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel*, Jena 1877.
- SHERWIN-WHITE, ADRIAN NICHOLAS, *Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966.

- SOGLIANO, ANTONIO, "Miscellanea epigrafica napoletana. Contributo alla storia e topografia antica di Napoli", in: *Archivio storico per le province napoletane* 21 (1896) 170–183.
- VERSNEL, HENK S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual* (SGRR 6/II), Leiden 1994.
- WALTZING, JEAN-PIERRE, "Tertullien et Salvien", *MB* 19–24 (1920) 39–43.
— "Le crime rituel reproché aux chrétiens du II^e siècle", *MB* (1925) 205–38.
- WIELAND, HANS, "innoxium", *TLL* VII/1 (1988) 1719.73–1722.47.
- WISSOWA, GEORG, *Religion und Kultus der Römer* (HAW 5/4), Munich² 1912.
- WYPUSTEK, ANDRZEJ, "The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa", *Eos* 81 (1993) 263–280.
— "Magic, Montanism, and Perpetua, and the Severan Persecution", *VigChr* 31 (1997) 276–297.

Religious Communal Meals in Iranian Tradition and the Hellenistic-Roman World

Anders Hultgård

Abriss

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit der Frage nach den religiösen Gemeinschaftsmählern in Iran und ihren Beziehungen zur hellenistisch-römischen Welt. Dabei wird zuerst diskutiert, was man unter dieser Kategorie von Mählern versteht, sowie ihre Abgrenzung gegen allgemeine Gemeinschaftsmähler. Der Vorrang der Priester im iranischen Opferwesen und in der Tradierung religiöser Texte hat dazu geführt, dass die Rolle der Gemeinde im Kultus eben nicht sehr deutlich in den Quellen hervortritt. Die Aufgabe wird also in erster Linie sein, die Andeutungen von Gemeinschaftsmählern im Quellenmaterial aufzuspüren und zu interpretieren.

Der iranische Einfluss, vor allem in Kleinasien, erstreckte sich auch auf den rituellen Bereich. Dies wird anhand des Herrscherkults in Kommagene gezeigt, wo religiöse Gemeinschaftsmähler ein wichtiger Teil der rituellen Erneuerungen der Herrscher waren. Zum Schluss werden die Gemeinschaftsmähler des römischen Mithraskults und ihre iranischen Elemente behandelt.

1. Introduction

1.1. Purpose and Problems

The purpose of my contribution is to shed light on a community ritual which has largely gone unnoticed in treatments of Iranian religion and which also provides a counterpart to the communal meals practiced among the various religious groups of the Hellenistic and Roman world. Since the focus of the present project is on that cultural area, I will pay particular attention to the forms of Iranian religion that were current in western Asia and presumably known by Greeks, Jews and other ethnic groups during the centuries before and after the Common Era. Iranian elements penetrated into various religions such as the Roman Mithraism and early Judaism and also led to the emergence of mixed forms like the ruler cult in Commagene.

Unfortunately, the Parthian period (ca 250 BC to 225 AD) which in Iran roughly corresponds to Hellenistic and Roman times, is an obscure period when it comes to the religion. Mythic and ritual traditions inherited from the Achaemenian period were still passed on

orally from generation to generation and eventually recorded in writing.¹ However, for particular aspects of Iranian religion in the Parthian period we have to rely heavily upon the evidence provided by Greek and Roman authors.

The search for cultic communal meals in Iranian religion presents difficulties which are related to the nature of the sources, on the one hand, and to the tendency towards ritual exclusiveness among the priests, on the other. This tendency can be observed in other religious traditions too and implies that rites in which the common people used to participate became a matter for the priests alone. In early Judaism, for example, the Israelite community sacrifice known as *zəbah š'elāmîm* seems to have lost much of its character as a communal ritual meal.² In some Christian churches the full participation of lay people in the eucharist was reduced.³

1.2. Theoretical Remarks

This project is centered upon a type of meals which may be differently described and denoted. In Christianity this type of meals is represented by the *eucharist* but as is well known there are similar meals in other religious traditions. These meals can be referred to by the names with which they are denoted by the adherents of the particular tradition but there is a need for a more general terminology. History of religions commits itself to establishing categories and terms that can be used in transcultural comparisons, if not on a global at least on a regional basis. In search of a more useful term I have elsewhere proposed to use the category of *religious* (or *cultic*) *ritual communal meals*.⁴ Some comments on this category will here be appropriate.

1°. To begin with, meals can be ritualized in various circumstances. In a non-religious context the distribution and consumption of food and drink may take on a ritual character in following a determined pattern with stereotyped behaviours (raising toasts, shifting position etc.) and recurrent verbal utterances like inviting formulas, e.g. 'bon appétit' or short speeches. A good example is offered by the Nobel banquet in Stockholm. In a sense we have to do with a ritual meal but not with a religious or cultic meal.

2°. Ritual meals are usually performed in groups of varying size. The term ritual communal meal does not refer to meals taken by any group of individuals but it includes the connotation of common social or religious interests. Furthermore, the composition of the group should transcend the domestic and family sphere.

3°. Ritual communal meals may constitute a full consumption of food and liquid or be taken in the form of a *pars pro toto* meal. Using the term 'meal' in this connection presupposes the real consumption of at least a minimum of food and/or drink.

4°. In case of religious ritual communal meals the religious character may be more or less conspicuous and may also be differently expressed. When for instance the meal is

¹ These traditions partly preserved in the actual Avesta seem to have been put in writing at a rather late date. Recent investigations suggest the very end of the Sasanian period or early Islamic times, see e.g. JEAN KELLENS, "Considérations sur l'histoire de l'Avesta", 482–488.

² See for this tendency WILHELM BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 99–100.

³ In the Middle Ages the eucharist of the Roman Catholic church was predominantly seen as a sacrifice performed by the priest to the damage of the communal aspect, see for this development e.g. EINAR MOLLAND, *Christendom*, 69–71.

⁴ ANDERS HULTGÅRD, "Ritual community meals in ancient Iranian religion", 367–369.

being celebrated in a building or an open space which is regularly used for cultic purposes, this adds naturally to its religious character. Similarly communal meals can be set within the frame of larger religious ritual complexes or liturgical orders, thus reinforcing the religious aspect. Religious ritual community meals can be performed at different occasions and within different contexts, such as sacrifices, initiations, seasonal festivals and funerals.

5°. Sometimes we are faced with problems of delimitation. In many cultures ordinary as well as festive community meals are introduced and concluded by prayers (e.g. 'grace before and after the meal'). Are these meals to be considered as religious or cultic? I think not. In such cases the act of eating and drinking is the main purpose combined with its socializing effect. The religious framing is here secondary. By contrast, in true cultic communal meals the primary concern is religious and symbolic. However, the communal meals in Greco-Roman culture present a more intricate case.⁵ When performed in temple areas after sacrifices the communal meals have no doubt a religious character.⁶ Meals in other settings present a more complicated case. The libations and prayers offered to the deities at a certain moment introduce an apparent religious element into an otherwise non-religious banquet or symposium. The categorization of this type of meals thus depends on how much stress is put on the religious element. If one interprets the main purpose of communal meals outside sacred areas to be social rather than religious they would be classified as ordinary community meals. In ancient Egypt different types of communal meals can be distinguished some of which were predominantly profane, others had a clear sacred character.⁷ The meals arranged by various cultic associations in honor of a particular deity represent in Egypt the type of religious ritual communal meals with which we are concerned here.⁸ In the following I will use the term *religious* (or *cultic*) *communal meals* to denote the type of ritual meals dealt with in the present contribution.

2. Religious Communal Meals in Ancient Iran

2.1. The Question of Priestly Prerogative and Community Participation

Already Herodotus (*Histories* I,132) noticed the key function of the priests when sacrifices should be offered. For the Persians, he says, it is not customary (or perhaps one should translate 'lawful', in Greek: οὐ σφι νόμος ἔστι), to sacrifice without a priest. This is in accordance with Indo-Iranian tradition where as a rule the sacrificial rituals were performed by the priests on behalf of individuals or the community. For that service they expected to have their reward (Old Iranian *mīžda-*, Sanskrit *mīdhá-*). Once the priority of the priests in sacrificial matters had become undisputed the position and the prerogative of the priestly class were reinforced. As a consequence it seems that the ritual role of the non-priestly elite and the common people was gradually reduced. In addition the priests

⁵ For Greek religion, see the discussion in GUNNEL EKROTH, "Sacred Meals in Ancient Greece?", in this publication, 1389–1411; compare also the contributions by BENEDIKT ECKHARDT, "Meals in the Cults of Cybele and Attis", 1779–1794, FRITZ GRAF, "Sacred Meals in the Cults of Isis and Sarapis" in this publication, 1747–1760, JÖRG RÜPKE, "Römische Priestermähler", in this publication, 1525–1535 and KONRAD VÖSSING, "Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit" in this publication, 1537–1554.

⁶ So also EKROTH, "Sacred Meals in Ancient Greece?", in this publication, 1389–1411.

⁷ See the contribution of ANDREA KUCHARÉK, "Profan – kultisch – funerär" in this publication, 1375–1387.

⁸ KUCHARÉK, in this publication, 1375–1387.

who handed down the liturgical texts might have been less interested in transmitting the type of rituals represented by cultic communal meals. This development may explain the scarcity of clear allusions to communal sacrificial meals in the Iranian sources. We have to look carefully at the various rituals of ancient Zoroastrianism to detect such meals.

2.2. *The Use of Contemporary Zoroastrian Practices*

In order to identify rituals with cultic communal meals it would seem natural to start with present day Zoroastrian practices. However, this may be deceptive when studying a very distant period, as in the present case. Although the texts recited today are ancient and have been transmitted rather accurately, the sacrificial performance changed over time, and so did the context in which the various rituals were performed but much of what is done by the priests goes far back in time, and most of the ritual objects they use have an ancient origin.⁹

2.3. *Types of Iranian Rituals*

2.3.1. *The Yasna Ritual*

The principal ritual to be discussed is the Yasna a designation derived from Avestan *yasna*- which can be translated “sacrificial worship”.¹⁰ The word denotes both the recited text of the Avesta and the sacrificial ceremony itself. The text which comprises 72 chapters has come down to us in an Old Iranian language, Avestan, and its central position in the ritual tradition of ancient Iran indicates that it functioned as the main liturgical text used during public sacrifices in pre-Islamic times, be it in fire temples or other places of worship. The form of the present *yasna* text which is attested by medieval manuscripts the oldest ones dating from the 13th and 14th century, may not correspond entirely with the form it had in the Parthian period or earlier. In the *yasna* ritual as it has been performed in the last two centuries, there is a moment when the chief priest drinks the consecrated juice (MIR. *hōm*, Av. *haoma*-) and thereupon eats the consecrated bread (MIR. *drōn*, Av. *draonah*-). After the *yasna* ceremony or after the *drōn* rite (Y. 3–8) those of the lay people present in the fire temple may, if they wish, eat of the sacred bread. This eating, in Middle Iranian called the *drōn čašni*, is clearly a matter of the individual believer and cannot in my opinion be categorized as a cultic communal meal.

However, it seems probable that in the Parthian and Sasanian periods, during or after the *yasna* ritual, the ritual offerings (Av. *miiazda*-), in particular the consecrated bread, were eaten by the priests together with the worshippers in a communal meal. Perhaps the *hōm* juice was also distributed at this occasion. Such a communal meal is in fact indicated by some formulas in the text of the *yasna* itself that show the presence of community members during the ritual. They could even be summoned to recite some liturgical formulas (Y. 8, § 3 and § 4). After the *drōn* bread had been consecrated the officiating priest

⁹ For a description and commentary of the yasna as it is performed today, see FIROSE KOTWAL/JAMES BOYD, *A Persian Offering*. An interpretative description of the contents is given by PRODS OKTOR SKJÆRVØ, “The Avestan Yasna: Ritual and Myth”.

¹⁰ On the term Yasna and its use, see KELLENS, “Considérations sur l’histoire de l’Avesta”, 480–481.

addressed the community with the words: “eat, o men, this offering”, *x^varata narō aētqm miiiazdām* (Y. 8 § 2).

The Avestan text *Nērangestān* preserves clear allusions to a religious communal meal.¹¹ According to that text drinking the lawful shares of the sacrificial libations does not imply a transgression even if one gets drunk and fails to recite the cult hymns (ch. 11–12). It is further stated that the food offerings, consisting mainly of meat, are to be consumed when one gathers around the sacred herbs strewn for the offerings (*Nēr.* 62). Finally in sacrificing to the divine waters the chief priest shall eat as the first one and thereafter he invites the men and women present (*Nēr.* 71).

2.3.2. Other Types of Rituals

The *yasna* is the main Iranian ritual for which we have indications of a communal meal. Other rituals where such meals in all probability took place were in use in pre-Islamic times, at least in the Sasanian period. Mention is made in the Pahlavi Books of *drōn-*, *usōfrit-* and *āfrīnagān-*rituals.¹² The chapters 3 to 8 of the *yasna* could with some modifications form a separate ritual denoted *yašt ī drōn*, “the *drōn* worship” or *yašt ī keh*, “the minor worship”. Since in the *yasna* proper the *drōn* ceremony included a ritual eating of the consecrated bread by priests and participants, such a communal meal can be assumed also for the separate *drōn* ritual when it was celebrated by a group of worshippers.¹³ In reading the Pahlavi sources the problem is to know when the compilers refer to the *yasna* ceremony or to the separate *drōn* ritual. The *usōfrit-* ritual can be attested for the Sasanian period (and later).

2.3.3. Seasonal and Calendar Rituals

Allusions to cultic communal meals are also found in passages of the Pahlavi Books mentioning the seasonal festivals, Mlr. *gāhānbār*. Significantly these passages draw their information from an authoritative religious tradition, (Phl. the *dēn*), which was collected in Sasanian times and divided into nasks, *nask* meaning ‘bundle’ suggesting a corpus of texts transmitted orally. The contents of this tradition are partly summarized in the *Dēnkard*, one of the most valuable Pahlavi Books. The tradition is referred to by using particular formulas like *paydāg kū* “it is revealed that”, *pad dēn gōwēd kū*, “one says in the *dēn* that...” or “He (i.e. Ahura Mazda) says in the *dēn* that...”¹⁴

The importance accorded to these festivals and the frequent allusions to eating and drinking in the sources strongly suggest that a cultic community meal was part of the celebrations. The best known seasonal festival – relatively speaking – was the *Frawardīgān* which was celebrated at the end of the year and dedicated to the *fravaši*, semi-divine beings associated with the souls of the dead. According to *Yašt* 13,49–52, the *fravaši* (Old Persian *fravarti-*) were thought to visit the living at this festival and people should welcome them with offerings. To judge from the customs reported by Albiruni, the *Frawardīgān* had pri-

¹¹ For the text of *Nērangestān* see Bibliography, FIROZE KOTWAL/PHILIP KREYENBROEK and ANATOL WAAG respectively.

¹² For a discussion of these rituals and bibliographical references, see HULTGÅRD, “Ritual community meals in ancient Iranian religion”, 374–377.

¹³ The *drōn*-ritual could also be performed individually or by the household.

¹⁴ See ANDERS HULTGÅRD, “Forms and Origins of Iranian Apocalypticism”, 390–391.

marily the character of a domestic ritual that included a cultic meal.¹⁵ Another festival, the *Mithrakana*, certainly included a common religious meal because of its communal and national character.¹⁶ The names of Soghdian festivals usually ended with the element *-xwāra* “food and drink” and Albiruni actually refers to communal meals at these festivals.¹⁷ However, since no old ritual text of a seasonal festival has been preserved, we do not know in what way the communal meal was performed.

2.4. Greek Authors on Iranian Sacrifices

Interestingly, the recitation by Iranian priests of rather extensive texts during sacrificial ceremonies is mentioned in the accounts of Strabo and Pausanias and these texts could in fact be the *yasna* or hymns corresponding to the *yašts* of the Avesta. Strabo asserts that the magi make their invocations for a long time (πολὸν χρόνον).¹⁸ In describing the fire temples in Cappadocia, Strabo states, that he has personally witnessed the magi entering daily to invoke the gods for about an hour (ἐπάδουσι ὥραν σχεδόν τι).¹⁹ When visiting the Persian sanctuaries in the cities of Hierokaisarea and Hypaίpeia in Lydia, Pausanias records that he saw in both places how a magus entered a building (οἴκημα) bringing wood with him which he placed on the altar. He put the cap on his head and then chanted invocations to the gods “in a barbarian language not understandable to Greek ears”, ἐπίκλησιν ὅτου δὴ θεῶν; ἐπάδει βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἕλλησιν.²⁰ In their descriptions of Iranian sacrifice rituals the classical authors do not mention cultic communal meals but this may be explained by the assumption that the appearance of such meals were rather similar to the Greco-Roman meals and did not present any striking details to notice as in the case of the worship of the magi.

2.5. Animal Sacrifices and Communal Meals

It is clear that in Parthian and Sasanian times animal sacrifices belonged to the Iranian rituals of worship.²¹ An important witness to Iranian sacrificial theology and practice is the account of Strabo. He refers to Herodotus but he presents also genuine knowledge presumably drawn from informants in Asia Minor. The priest who directs the sacrifice (probably an allusion the chief priest, the *zotar*-) divides the meat and those who have got their shares go away (ἀπίασι διελόμενοι) without granting a portion to the gods, a fact that must have intrigued non-Iranians. The informants of Strabo explain this by stating that the gods want the soul of the victim but nothing else (*Geography* XV,3,13). The idea is in accordance with ancient Iranian sacrificial theology as can be seen from the Avesta.²²

¹⁵ Albiruni, *Chronologie orientalischer Völker*, 224–226 (*The Chronology of Ancient Nations*, 210).

¹⁶ The festival and its name are attested in a 1st cent. CE. inscription from Phrygia and in Strabo, *Geography* XI,14,9 as τοῖς Μιθρακάνοις; in Middle Iranian its name was Mihragān.

¹⁷ See for this, HULTGÅRD, “Ritual community meals”, 381.

¹⁸ Strabo, *Geography* XV,3,14.

¹⁹ Strabo, *Geography* XV,3,15.

²⁰ Pausanias, *Description of Greece*.

²¹ See for example ALBERT DE JONG, “Animal Sacrifice in ancient Zoroastrianism”.

²² See JEAN KELLENS, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, 99–112.

Combining the allusions of the Avestan texts with the testimony of Strabo we are in the right to conclude that a religious communal (or family) meal was performed during or immediately after the sacrificial ritual.

2.6. Character of Iranian Communal Meals

In the wider cultural area formed by the Mediterranean region and western Asia the sacrificial meal represented the basic type of a religious communal meal and Iran was no exception. The Pahlavi term *mēzd* (from Av. *miiazda-*) is crucial for understanding the importance attached to the religious communal meals. The Avestan term denotes in the first place the food-offerings but seems to have acquired also the sense of a cultic community meal (*Nērangestān* 10.36 and 10.44). In Parthian and Sasanian times this development becomes still more apparent. The *mēzd* is used in the Pahlavi texts to denote both the offerings and the cultic meal itself.²³ The importance of the communal meal is expressed both through myth and short stories of people coming to the *mēzd*.

The modalities of divine presence during the communal meal probably varied but they are seldom explicitly stated. In general the supreme deity was thought to be present in the sacred fire which was called “the son of Ahura Mazdā”. In the *yasna* ceremony the culminating point comes with chapter 36 where Ahura Mazdā’s heavenly fire is invoked and invited to come down and merge with the ritual fire. From that moment the god is considered to be present in the fire before which the worshippers stand. This means that the eating of the consecrated bread, the *drōn*, which takes place in the beginning of the ritual cannot be interpreted as a communion with the deity.

3. Iranian Religious Meals and the Hellenistic-Roman World

The expansion of the Persian empire in the 6th and 5th centuries BCE led also to the encounter of Greek and Near Eastern cultures (Judaism included) with Iranian religion. Contacts with the sphere of Iranian civilization continued through the centuries down to the end of Late Antiquity. Knowledge of the salient features of Zoroastrianism was widespread as is shown by the reports of several Greek and Roman authors. Iranian influence on early Judaism and Christianity is certainly present though the degree of its strength is disputed. Elements of Iranian ritual may have penetrated into the cult of the various religious communities of the Hellenistic-Roman world. In what follows I shall discuss this question beginning with cults of Asia Minor.

3.1. The Ruler Cult of Commagene

The Hellenistic kingdom of Commagene had a ruling dynasty that emphasized its Iranian background although on the whole it adhered to the Greek culture. Thanks to the inscriptions and the archaeological remains we know pretty well the cult they instituted in honour of themselves. The most prominent representative was no doubt Antiochos I becoming king in 69 BCE who organized the cult (τιμή) of himself and his father by establishing sanctuaries (ἱεροθέσια) all over his kingdom. Here were also the chief deities worshipped

²³ See for this HULTGÅRD, “Ritual Community Meals”, 379.

who bore both Persian and Greek names. Thus we find Zeus-Oromazdes, Mithras-Helios-Hermes and Artagnes-Hercules-Ares together with the goddess Commagene to whom cult statues (ἀγάλματα) were erected in the *temena*.²⁴ The king explicitly stated that the cult he established was inspired both from Persian and Greek tradition (παλαιὸς λόγος).²⁵ From the inscriptions he had set up we learn further that Antiochus prescribed sacrifices and public gatherings (θυσίας τε καὶ συνόδους) within the context of a community feast (μετὰ κοινῆς ἑορτῆς πολιτῶν) to be arranged on the monthly birth days of the king and his father Mithradates Kallinikos.²⁶ It is explicitly stated that the priest shall bring rich sacrifices and prepare a common sacrificial feast for the whole garrison and the citizens of Arsameia:

ποιεῖσθω θυσίας τε πολυτελεῖς εἰς τιμὴν δαμόνων ἄξιαν καὶ κοινὴν εὐωχίαν
[φ]ρουρῶν ἀπάντω[ν] καὶ πολιτῶν ἐπιτελείτω

“He shall perform rich sacrifices for a worship worthy of the divine beings and a common sacrificial feast for all the guards and citizens”

Lines 122–125 of the Arsameia inscription

In the inscription of Nemrud Dağ it is stated that a two-day yearly festival shall be held characterized by large sacrifices and plentiful feast meals. The inhabitants of the kingdom are encouraged to come together in the cult places that are nearest to their respective villages and towns.²⁷

At both Arsameia and Nemrud Dağ the *nomos* of the inscriptions emphasizes the richness of food and drink to be presented to the people in these community feast meals. The religious and ritual character of the banquets is shown by their sacrificial framing and by the statement that the feast meals shall take place during holy days (ἐν ἱεραῖς ἡμέραις) within the sacred area in using special utensil for eating and drinking:

Τοῖς τε ἐκπώμασιν, οἷς ἐγὼ καθιέρωσα, διακονεῖσθωσαν, ἕως ἂν ἐν ἱερῶι τόπωι συνόδου κοινῆς μεταλαμβάνωσιν

“They shall be served with the drinking vessels that I have consecrated as long as they participate in the common gathering within the sacred place”²⁸

Details of this communal meal are not given but it appears from the inscriptions that the king had instituted the cult but that the chief priest of each sanctuary was responsible for the arrangement and performance of the feast meals. What kind of ritual did they set up for the common banquet? A clue may be found in the prescription of Antiochus that the priests should be of Persian origin and that they should officiate in Persian vestment:

θεραπείαν τε ἀνέγλειπτον καὶ ἱερεῖς ἐπιλέξας σὺν προπούσαις ἐσθῆσι Περσικῶι γένει κατέστησα
“I established a continuous worship and chose priests with Persian descent (to serve) in appropriate garments”

Inscription of Nemrud Dağ, OGI no. 383 lines 70–74

κόσμον Περσικῆς ἐσθῆτος ἀναλαμβάνων, ὃν καὶ χάρις ἐμῆ καὶ πάτριος ν[ό]μος ἡμετέρου γένους ἱερεῶσιν περιέθη[κ]εν.

²⁴ Nemrud Dağ OGIS no. 383 lines 54–59; Arsameia line 196 (Zeus Oromazdes only).

²⁵ Nemrud Dağ OGIS no. 383 lines 25–34; cf. Arsameia lines 131–133.

²⁶ KARL DÖRNER/THERESA GOELL, *Arsameia am Nymphaios*, 43–44, inscription lines 64–72.

²⁷ WILHELM DITTENBERGER, OGIS no. 383 lines 90–100.

²⁸ Inscriptions of Arsameia 138–141; Nemrud Dağ OGIS 159–161; Gergar III, 39–42.

“(The priest) shall adopt the outfit of Persian vestment that both my grace and the ancestral custom of our kin prepared for the priests”

Inscription of Arsameia, lines 113–116

To what extent Antiochus influenced the performance of the feast meals and whether he introduced both Greek and Persian elements in the ritual we do not know. However, since the priests came from Iranian stock and in all probability belonged to the category of magi shown on the Daskyleion reliefs of the 5th century BCE and later described by Strabo and Pausanias we may assume that the communal meals were performed much in accordance with Iranian practices.

3.2. Roman Mithraism

The origins and the development of Roman Mithraism are still obscure.²⁹ The spread of largely private cults of the god Mithras from Asia Minor to other parts of the empire, especially Rome and Ostia,³⁰ may account for the Iranian background but the idea of a founder (or group of founders) has much to commend it.³¹ Despite local and regional variations the archaeological material from the 2nd to the 4th centuries reveals an apparent unity of central images and symbols. The most plausible explanation for this is that we have to do with the imprint left by the founder (or group of founders).³²

The central role played by the cult meals appears from the structure of the sanctuaries with side podia for banqueting on the one hand, and the iconographic evidence showing meal scenes on the other.

3.2.1. The Iconography of Mithraic Cult Meals

The meal scenes can be divided into three types:³³

A. Mithras and Sol are represented banqueting behind the bull or above his hide. They are most often seen to hold a drinking horn, a *rhyton* in their hand but equally important is the bunch of grapes that is figured either in the hand of one of the gods or placed on a table. The two torchbearers, Cautes and Cautopates, or two servants usually complete the picture. The bas-relief from Heddernheim (CIMRM 1083; Fig. 1) This type can be denoted the *mythic meal*.³⁴

²⁹ For a survey of these questions, see ROBERT TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 11–43; RICHARD GORDON, “Mithras”, 964–975. See now the richly illustrated treatment in: BADISCHES LANDESMUSEUM (ed.), *Imperium der Götter*, 200–265.

³⁰ See the map of dissemination of Mithras-cults in Imperium Romanum in: BADISCHES LANDESMUSEUM (ed.), *Imperium der Götter*, 206–207.

³¹ The idea of a founder or group of founders is argued by MARTIN P:SON NILSSON, *Geschichte*; REINHOLD MERKELBACH, *Mithras*, 75–77; MANFRED CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 17–18; IDEM, *Mithras. Kult und Mysterium*, esp. section “Kultmahl”, 104–109 with numerous illustrations. ROGER BECK, “The Mysteries of Mithras”; DAVID ULANSEY, *The Origins of Mithraic Mysteries*.

³² Argued by ULANSEY, *The Origins of Mithraic Mysteries*, 67–76 and 125; CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*.

³³ For this division and the monuments, see HULTGÅRD, “Remarques sur les repas cultuels dans le mithriacisme”, 301–308.

³⁴ Other examples are the stelae of Fiano Romano (CIMRM 641); Ladenburg (ELMAR SCHWERTHEIM no. 144); Rückingen (CIMRM 1137).



Fig 1. Revers of the bottom relief from Frankfurt/Heddernheim from around 200 CE. Reproduced from FRANZ CUMONT, *Textes et monuments figurés*, vol II, monument no. 251, Plate VIII. Benediktinerabtei.

B. Related to this type of images are scenes where Mithras and Sol with torchbearers or servants also are accompanied by masked human figures who obviously represent grades of initiation.³⁵ Clearly it is the mythic meal but with features indicating the communal banquet. The famous stela from Konjic in Herzegovina (CIMRM no. 1896; Fig. 2) shows some particularities that makes a categorization more difficult. If the two central figures represent Mithras and Sol the scene belongs with type B but if they are intended to reproduce the two highest grades *Pater* and *Heliodromus* taking the role of Mithras and Sol we are faced with a communal meal.³⁶

³⁵ See for example Dura Europos (CIMRM 42,13); Rome, fragment of stela (CIMRM 397); painting of Santa Prisca (CIMRM 483).

³⁶ So JOHN P. KANE, "The Mithraic cult meal", 344–348 and CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 118. According to FRANTZ CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 133–134 and IDEM *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 143 the scene displays an ordinary communal meal.



Fig. 2. Revers of a relief from Konjic (Bosnia-Herzegovina). Reproduction from FRANZ CUMONT, *Textes et monuments figurés*, Vol I, p. 175.

C. This type of scenes reproduces in all probability mithraists at a *communal meal*. Mithras and Sol are not shown banqueting but may be present in other ways. The marble relief of Merida in Spain (CIMRM 782; Fig. 3) represents three persons sitting at a table on which a plate with some sort of food can be distinguished. A servant is seen bringing an ox-head to the waiting guests and the divine presence is indicated by the image of Mithras born out from the rock.³⁷

³⁷ TURCAN, *Mithra*, 68. Type C is also represented by a relief from Santa Barberini in Rome (CIMRM 390). One of the scenes that surrounds the tauroctony shows a group of persons behind a tripod. To the left another person is standing and to the right traces of yet another human figure is distinguished (for a commentary, see CIMRM Vol. 1 p. 170). Other examples are a stela from Bologna (CIMRM 693) and a stela from Stockstadt (CIMRM 1175; SCHWERTHEIM, *Die Denkmäler*, p. 170).



Fig. 3. Stele of marble found in Merida (Spain). Reproduction from MAARTEN J. VERMASEREN, *CIMRM*, vol. I, fig. 214.

Literary sources from the outside especially Justin the Martyr and Tertullianus mention Mithraic cult banquets but they do so only in allusive way.³⁸

3.2.2. *The Ritual and its Meaning*

We do not know when and how cultic communal banquets were performed. Regional and even local variation can be assumed.³⁹ In all probability the different initiation rites were accompanied by cult meals and it is also quite possible that there was an ordinary cult meal celebrated at regular intervals.⁴⁰ The Mithraic banquet may not have differed much from the communal meals of the Graeco-Roman world with libations and acclamations to the deities.⁴¹ On the other hand the particularities should not be underestimated. The iconography suggests a strong prototypic value of the meal scenes with Mithras and Sol (type A. above).⁴² The symbolism of bread and wine appears to have played a significant role in the ritual.⁴³ Consequently the use of these elements also in the communal meal can be taken for granted in spite of Justin Martyr's testimony that bread and a cup of water was pre-

³⁸ For a full treatment of these testimonies, see the contribution of HANS DIETER BETZ, "Unique by Comparison", in this publication, 1795–1832.

³⁹ HULTGÅRD, "Remarques", 309–310.

⁴⁰ This is indicated by KANE, "The Mithraic cult meal", CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 122: "Das kultische Mahl war im Mithras-Kult wohl eingebunden in reguläre Mahlzeiten". TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 78 and 138 speaks about a "liturgie ordinaire".

⁴¹ So KANE, "The Mithraic cult meal".

⁴² CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 134; GEO WIDENGREN, "The Mithraic mysteries", 447; CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 119; TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 67–68; HULTGÅRD, "Remarques", 314.

⁴³ TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 61–68.

sented in the initiation ritual.⁴⁴ The configuration of divine beings with Mithras at the forefront to whom libations and acclamations were addressed is unique. The ritual of these banquets may have included a procession in which the food and drink to be consumed by the participants were brought in front of the image of Mithras and Sol, as is indicated by a painting of Santa Prisca.⁴⁵ The question of animal sacrifices preceding the banquet proper has been differently answered but the evidence indicates that this was not the case.⁴⁶ Besides acclamations other ritual formulas seem to have been recited.⁴⁷ The wall inscriptions of the mithraeum in Santa Prisca may include some of these formulas although their interpretation raises difficulties.⁴⁸

As to the meaning of the Mithraic cult meals, we have to grasp it at different levels. On general grounds it can be assumed that the banquets created a strong feeling of community, intimacy and friendship among the worshippers.⁴⁹ At the theological level we have to do with vague indications of the epigraphical and iconographical material together with allusions found in the writings of some Church fathers. The evidence on which the interpretation of the Mithraic meals depends is thus both incomplete and multivalent. Add to this preconceived notions among scholars of the strong salvation character of the Hellenistic-Roman mystery religions that may influence the interpretation of the banquet. All this makes the search for the symbolic meaning of the banquets intricate and difficult.⁵⁰

In order not to leave the question with this statement I will briefly indicate what can be termed the scholarly opinion. It is generally assumed that the communal meal also implied a communion with the god and a celebration of his victory and that ideas of rebirth and revivification were attached to the meal.⁵¹ In taking bread and wine in the presence of their god the Mithraists would have been assured of their afterlife salvation. Conversely several monuments and inscriptions suggest that Mithras was celebrated mainly as a god who gave protection and welfare for his adherents in this life.⁵² This belief which is in accordance with the purpose of sacrificial practices throughout ancient Europe and western Asia may well have been the primary meaning of the banquet ritual.

⁴⁴ Possibly the statement of Justin Martyr refers to a moment in the initiation ritual and not to the communal meal as has been suggested by KANE, "The Mithraic cult meal".

⁴⁵ *CIMRM* 480–485 et TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 79.

⁴⁶ So TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 138–145. MAARTEN VERMASEREN/CAREL CLAUCIUS VAN ESSEN, *The Excavations*, suggested a kind of suovetaurilia and that the mithraeum at Santa Prisca had the function of a "state mithraeum".

⁴⁷ This is indicated by Justin Martyr, *Apology* I,66.

⁴⁸ For these inscriptions and the problem of their interpretation, see VERMASEREN/VAN ESSEN, *The Excavations*; GORDON, "Mithras", 976–978.

⁴⁹ Emphasized by GORDON, "Mithras", 980.

⁵⁰ Cf. TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 109.

⁵¹ CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 118 in referring to Tertullianus thus states that "Man glaubte offenbar durch den Genuß von Brot und Wein neu geboren zu werden. Die Speise war nicht nur reale Nahrung, die den Körper in dieser Welt kräftigte, sondern auch Nahrung in einem übertragenen Sinn, welche die Seele nach dem Tod stärkte; das Mahl war Gewähr für deren Aufstieg zum unsterblichen Licht"; IDEM *Mithras. Kult und Mysterien*, 122: „Im Mahl wird der Sieg des Mithras über den Stier zelebriert und nachvollzogen“. TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, 80–81 emphasizes the mystical and revitalizing dimension of the meals: «Mais le repas sacramentel, qui confortait mystiquement la solidarité des mystes entre eux et avec leur dieu, devait être précédé d'une sorte d'instruction ... De toute façon, il y avait une sorte de catéchèse, suivie du rite vivifiant et régénérant de la cena. Comme les espèces animales que le sang du taureau avait en quelque sorte nourries et réconfortées, les mystes prenaient avec le dieu sacrifiant leur part de la nourriture divine».

⁵² Cf. GORDON, "Mithras", 988.

3.2.3. Iranian Elements in the Mithraic Banquets

We ignore to which extent the cult meals in Mithraism were shaped after Iranian patterns. The source material is too meagre and imprecise. However, there is an indication of Iranian influence in the acclamation formula *nama* which in all probability was recited during the meal ritual.⁵³ The formula has survived in inscriptions mostly on objects that were used in the cult. The acclamation *nama* (in Greek *vάμα*) usually followed by the dative is addressed to Mithras, Sol-Mithras or to co-initiates. The painted figures on the walls of Santa Prisca are accompanied by *dipinti* containing the word *nama*. One of them runs as follows (CIMRM 480):

nama [patribus] ab oriente ad occidente(m) tutela Saturni
nama heliodromis tutela Solis
nama persis tutela Mercuris
nama leonibus tutela Iovis
nama militibus tutela Veneris

“hail to the Fathers, tutelary of Saturn,
hail to the Sun-runners, tutelary of Jupiter,
hail to the Perses, tutelary of Mercury,
hail to the Lions, tutelary of Mars,
hail to the Soldiers, tutelary of Venus”.

Other wall paintings of Santa Prisca contain inscriptions with *nama* (CIMRM No. 481, 482, and 484) but here they are dedicated to individual members of the grade Lions, e. g. *nama Gelasion leoni*. An inscription from Dura-Europos engraved on a pillar in the mithraeum reads: *vάμα θεῷ Μιθρα*, “hail to god Mithras” (CIMRM No.54). Another type is represented by the inscription on a marble relief found in Rome showing the bull-slaying scene: *nama Sebesio* “hail to Sebesius” (CIMRM No. 415 and 416).⁵⁴ The inscriptions with *nama* show a peculiar distribution for which I have no satisfactory explanation. They are only found in two geographically limited areas, namely Rome/Ostia and Dura-Europos. This raises a problem. If the formulas with *nama* were part of the communal meal ritual, does the lack of epigraphical attestations from other areas of the Roman empire imply that *nama* acclamations were not included in the banquet ritual of these areas? There is no clear-cut answer to the question since the absence of *nama* formulas may have other reasons.

The term *nama* is of Iranian origin and is attested in Avestan as *nəmah-* and in Middle Iranian as *namāz* corresponding to Sanskrit *nāmas-* with the general meaning “adoration, bow, obeisance”.⁵⁵ In the Avesta as in the Pahlavi texts the word is almost exclusively applied to the supreme god Ahura Mazdā, to Mithra or other divinities.⁵⁶ Two examples from the Mithra yašt will illustrate this:

miθrəm yasāi ... vantaca nəmaṅhaca
“I will adore Mithra ... with praise and obeisance” (Yt.10,6)

and

⁵³ Cf. HULTGÅRD, “Remarques sur les repas cultuels”, 311.

⁵⁴ To my knowledge the word *sebesio* has not yet been explained. The attempt by VERMASEREN, *Mithras*, 19 to explain it as a transcription of the Iranian term *saoshyant* is not convincing.

⁵⁵ In Middle Persian and Parthian Manichaean texts the word has also acquired the sense of “prayer”.

⁵⁶ With one exception all attestations in the Avesta use *nəmah-* with reference to divinities, see CHRISTIAN BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch* 1069–1070.

nəman̄ha adara dāta ājasāni upara dāta

“I (Mithra) shall come to the lowly and to the noble who give me adoration.” (Yt. 10,118)

In my opinion the acclamation *nama* in Mithraism is not just another formula taken from the magical vocabulary of Late Antiquity. It preserves a clear link to the Iranian cultic context.

Mithras is worshipped with various epitheta that certainly were pronounced during the cult meals. One of them, *nabarzes*, undoubtedly displays an Iranian character. It has been explained as the Iranian equivalent of the epitheta *invictus* and *insuperabilis*.⁵⁷ I propose another, perhaps more convincing explanation namely “exalted or praiseworthy man” seeing in *na-* the word for man and in *barze* the adjective “high, exalted”.⁵⁸

4. Concluding Remarks

It has been shown that a cultic community meal took place in various sacrificial contexts in particular the *yasna* ceremony and the seasonal festivals, the *gāhānbār*. The details of the ritual are less obvious in the sources than the importance attributed to the communal meal. Iranian sacrificial practices spread to the Hellenistic-Roman world mainly in Asia Minor as appears from the royal cult in Commagene. Some Iranian elements also found their way into the religious banquets of Roman Mithraism.

Bibliography

- Albiruni: Chronologie orientalischer Völker von Albērūni*, hrsg. von EDUARD SACHAU, Leipzig: 1878; *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Athār-ul-bākīya of Albīrūni*, transl. and ed. by EDUARD SACHAU, London 1879.
- ALVAR, JAIMY, *Romanizing Oriental Gods* (Religions of the Graeco-Roman World 165), Leiden 2008.
- BADISCHES LANDESMUSEUM (ed.), *Imperium der Götter. Isis – Mithras – Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich*, Darmstadt 2013, 200–265 with contributions by Christian Witschel, Richard Gordon (bis), Romy Heyner, Darius Frackowiak, Manfred Clauss with numerous illustrations.
- BARTHOLOMAE, CHRISTIAN, *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg 1904 [= Berlin 1961].
- BECK, ROGER, “The Mysteries of Mithras: a new account of their genesis,” in: *Journal of Roman Studies* 88 (1998) 115–128.
- BETZ, HANS DIETER, “Unique by Comparison: The Eucharist and Mithras Cult”, in this publication, 1795–1832.
- BOUSSET, WILHELM, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. verbesserte Aufl. hrsg. von Hugo Gressmann, Tübingen 1926.
- CLAUSS, MANFRED, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990.
- *Mithras. Kult und Mysterium*, Darmstadt 2012.
- CUMONT, FRANZ, *Les mystères de Mithra*, 3. éd., Bruxelles 1913.
- *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. éd., Paris: 1929.

⁵⁷ GEO WIDENGREN, “Stand und Aufgaben II”, 92 note 210: „Die griechisch-lateinischen Entsprechungen. ἀνίκητος, invictus, insuperabilis weisen deutlich auf das Negativpräfix na- hin, also na-barz, wörtlich in-super-. Mithras ist der Gott, der niemanden über sich haben kann, und den somit niemand überwinden kann, er ist unüberwindlich, insuperabilis“.

⁵⁸ Old Iranian *nar-* “man” has in Avestan also the nominative form *nā* and *barze* must derive from Av. *barəz-* and Mīr. *burz* both meaning “high, elevated”. It is noteworthy that the Old Persian inscriptions mention a person called *Bardiya*, “The Exalted”, i.e. Smerdis, brother of Cambyses, derived from the stem *bard-* “be high” which is the Old Persian form of Avestan *barəz-*. Mithras is the Man of excellence in an exclusive male cultic society.

- DÖRNER, KARL/GOELL, THERESA, *Arsameia am Nymphaios. Die Ausgrabungen im Hierothiesion des Mithradates Kallinikos von 1953–1956* (Istanbuler Forschungen 23), Istanbul 1963.
- ECKHARDT, BENEDIKT, “Meals in the Cults of Cybele and Attis”, in this publication, 1779–1794.
- EKROTH, GUNNEL, “Sacred Meals in Ancient Greece?: Dining in Domestic Settings as Compared to Sanctuaries”, in this publication, 1389–1411.
- GORDON, RICHARD L., “Mithras (Mithraskult)”, in: *RAC* 24 (2012) 964–1009.
- GRAF, FRITZ, “Sacred Meals in the Cults of Isis and Sarapis”, in this publication, 1747–1760.
- HULTGÅRD, ANDERS, “Forms and Origins of Iranian Apocalypticism”, in: DAVID HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen ²1989, 387–411.
- “Ritual community meals in ancient Iranian religion”, in: MICHAEL STAUSBERG (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden/Boston 2004, 367–388.
- “Remarques sur les repas cultuels dans le mithriacisme”, in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu/Das Mahl Gottes* (WUNT 169), Tübingen 2004, 299–324.
- DE JONG, ALBERT, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World 133), Leiden 1997.
- “Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism. A Ritual and its Interpretations”, in: ALBERT I. BAUMGARTEN (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden 2002, 127–148.
- KANE, JOHN P., “The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment”, in: JOHN R. HINNELLS (ed.), *Mithraic studies. Vol. II*, Manchester 1975.
- KELLENS, JEAN, “Considérations sur l’histoire de l’Avesta”, in: *Journal asiatique* 286 (1998) 451–519.
- *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa, Calif. 2000.
- KOTWAL, FIROZE M./BOYD, JAMES, *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, Paris 1991.
- KOTWAL, FIROZE M./KREYENBROEK, PHILIP G. (eds.), *Hērbedestān and Nērangestān. Vol. 2: Nērangestān, Fragard I*, Paris 1995.
- KUCHAREK, ANDREA, “Profan – kultisch – funerär: Mahlkontexte im Alten Ägypten”, in this publication, 1375–1387.
- MERKELBACH, REINHOLD, *Mithras*, Rudolstadt 1984.
- MOLLAND, EINAR, *Christendom*, London/New York 1959.
- NILSSON, MARTIN P., *Geschichte der griechischen Religion, II. Die hellenistische und römische Zeit*, München 1950.
- PRICE, SIMON R. F., *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, UK 1984.
- RÜPKE, JÖRG, “Römische Priestertermähler”, in this publication, 1525–1535.
- SCHWERTHEIM, ELMAR, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden 1974.
- SKJERVØ, PRODS OKTOR, “The Avestan Yasna: Ritual and Myth”, in: FEREDUN VAHMAN/CLAUS V. PEDERSEN (eds.), *Religious Texts in Iranian Languages*, Copenhagen 2007, 57–84.
- TURCAN, ROBERT, *Mithra et le Mithriacisme*, 2^e tirage revu et corrigé, Paris 2000.
- ULANSEY, DAVID, *The Origins of Mithraic Mysteries*, New York / Oxford 1989 [German trans. *Die Ursprünge des Mithraskults*, Darmstadt 1998].
- VERMASEREN, MAARTEN J., *Mithras. Geschichte eines Kultes*, Stuttgart 1965.
- VERMASEREN, MAARTEN J./VAN ESSEN, CAREL CLAUDIUS, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca*, Leiden 1965.
- VOLLGRAF, WILHELM “Une inscription gravée sur un vase cultuel mithriaque”, *Mededelingen der Kon. Nederl. Akad. van Wetenschappen*, N.R. 18 no. 8, Amsterdam 1955, 1–14.
- VÖSSING, KONRAD, “Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit”, in this publication, 1537–1554.
- WAAG, ANATOL, *Nirangistan. Der Awestatraktat über rituelle Vorschriften*, Leipzig 1941.
- WIDENGREN, GEO, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. II. Geschichte der iranischen Religionen und ihre Nachwirkung“, in: *Numen* 2 (1955) 47–134.
- “The Mithraic mysteries in the Greco-Roman world with special regard to their Iranian background”, in: *La Persia e il mondo Greco-Romano*, Roma 1966, 433–455.

Sacred Meals and Rituals of the Mandaeans

Christa Müller-Kessler

Abriss

Die Mandäer bilden eine gnostische Gruppe, die sich während des 2. bis 3. Jahrhunderts n. Chr. der ausgehenden Partherzeit in Zentral- und Südmesopotamien herausbildeten. Ihre Ritualmahlzeiten und Zeremonien werden seit dieser Zeit bis heute im Südirak und der angrenzenden Provinz Chuzistan (Iran) praktiziert. Manda bedeutet im Aramäischen Wissen. Obwohl keine schriftlichen Belege existieren, reflektiert die spätere redaktionell überarbeitete Literatur, die ihren Abschluß erst in der nachislamischen Periode fand, bereits die spezifisch religiöse Ausführung ihrer Rituale. Die Mandäer übernahmen Vorstellungen aus der ausgehenden babylonischen Kultur mit einem Mix aus jüdischen Aspekten und wurden gleichzeitig von der iranischen Religion in den Bereichen der Sprache, der religiösen Doktrin und ihrer Praktiken beeinflusst. Aus diesem Grund stehen die mandäischen Riten und Zeremonien in naher Verbindung zu ihrer Herkunft sowie zur Mythologie, Kosmologie, Astrologie, Magie und Folklore. Als ihr zentrales Ritual gilt das Eintauchen ins fließende Gewässer, die *masbuta* „Taufe“, die für die regelmäßige Reinigung des Körpers und all ihrer Ritual- und Zeremonienmaterialien vorgeschrieben ist. Die heiligen Mahlzeiten sind in die diversen Rituale integriert und ihre einzelnen Komponenten können variieren, jedoch die Grundbestandteile bleiben die gleichen. Fleisch wird nur in Form eines Opfers während bestimmter Rituale gegessen und Wein, ein nicht fermentierter Saft, ist nur für die Priester und in der Hochzeitszeremonie erlaubt. Das Priestertum ist erblich, d.h. es wird meist von Vater zu Sohn weitergegeben und unterliegt strengen Regeln wie der reinen Herkunft und der physischen Unversehrtheit. Die Hohenpriester (*ganzibare*) und Laienpriester (*hallali*) entstammen unterschiedlichen ethnischen Gruppen. Die Mandäer betrachten das „Große Leben“ als ihr höchstes und zentrales Element.

1. The Mandaeans and Their Background

While most contributions in this volume *Sacred Meals* have to deal theoretically with the topic by drawing conclusions from ancient text witnesses concerning this topic, e.g. the Old and New Testament, or by having to base their discussion on archaeological evidence, the knowledge of the Mandaeans' cult concerning sacred meals and rituals is in a good position, since this small and fascinating unique religious group has been practising their sacred meal ceremonies for nearly two thousand years till this very day.

This leads to the question, who are the Mandaeans? The Mandaeans probably emerged during the 2nd and 3rd centuries C.E. out of the Gnostic movement in Late Antiquity with-

in the southern part of Mesopotamia. This geographical area called Mesene¹ also runs under Characene (today Shatt-el-Arab) and Elymais² (pl. 1), which used to be two independent principalities under Parthian rule.³ Apart from contemporary concepts⁴, they drew many of their basic thoughts and ideas from the outgoing cults of the last functioning temples in Babylonia, in the so-called triangle of Babylon, Borsippa, and Kutha (ca. 3th/4th century C.E.)⁵, and lack any kind of Hellenistic influence. There exists a definite impact of Iranian culture as well⁶. During the formation of their religious doctrine, the Mandaean were probably in contact with the Elchaesites and acquainted with the new ideology by Mani.⁷ It must have been during that period that they began to compile their primary sacred works⁸, which have only survived in late copies from the 16th century onwards⁹. All of them were probably later redacted after the Islamic conquest. When exactly their religious works were finalized, remains obscure, and continues to be a vexing question of the Mandaean origin.¹⁰ Original text sources that survived are only magical

¹ An illustrated map of Mandaean localities from the 17th century as published in MELCHISEDECH THÉVENOT, *Relations de divers voyages curieux* inserted between the chapters "Relation des Antiquitez de Persepolis" and "Relation des Royaumes de Golconda, Tannassar, Pegu, Arcan".

² See in general MONIKA SCHUOL, *Die Charakene: Ein mesopotamisches Königreich in hellenistisch-part-hischer Zeit*.

³ The deviating Aramaic alphabets that appear on coin legends (3rd century C.E.) minted for the kings of the Characene and Elymais (see the still unreplaced work by JACQUES DE MORGAN, "Les états de la Mésopotamie et de la Syrie," 195–228), and in inscriptions from the Elymais (Tang-i Sarvak), are considered to be forerunners of the Mandaic script; see on the different views JOSEPH NAVEH, "The Origin of the Mandaic Script," 32–37; PETER W. COXON, "Script Analysis and Mandaean Origins," 16–30, and the very convincing demonstration by ALEXANDER C. KLUGKIST, "The Origin of the Mandaic Script," 111–120. The latest CHARLES G. HÄBERL, "Iranian Scripts for Aramaic Languages: The Origin of the Mandaic Script" is more or less an enlarged seminar paper, without considering certain previous studies.

⁴ See KURT RUDOLPH, *Die Mandäer I: Das Mandäerproblem*, 141–176. The recent monographs by JORUNN J. BUCKLEY, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People* and EDMONDO LUPIERI, *The Mandaean: The Last Gnostics* (translation of the Italian edition of 1993) have not integrated yet recent insights on the Mandaean likely origin. Lupieri does not even make the effort to indicate from where he takes his information and plates.

⁵ Cf. CHRISTA MÜLLER-KESSLER, "Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient," 429–430; CHRISTA MÜLLER-KESSLER/KARLHEINZ KESSLER, "Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten," 65–87.

⁶ This was always a strong point of view by GEO WIDENGREN, "Die Mandäer," 88–98.

⁷ See KURT RUDOLPH, *Die Mandäer II: Das Mandäerproblem*, 176–195.

⁸ Certain aspects and religious ideas were already worked into the early magical material, for which one can postulate a composition in the outgoing time of Parthian rule (2nd till 3rd century CE); see one Mandaic lead roll that was intentionally published on account of the Mandaean mythological concepts worked into the incantation formula by MARK LIDZBARSKI, "Ein mandäisches Amulett," 343–373; CHRISTA MÜLLER-KESSLER, "The Question of the Origin of the Mandaean," 53–54.

⁹ These rather late copies are not surprising, since the Mandaean did not employ parchment as writing material for religious reasons. They used paper, papyrus, metal, and stone instead, since they consider "the skins of animals as unclean" and "the slaying of animals as a destruction of life", see ETHEL S. DROWER, *The Mandaean of Iraq and Iran*, 23, 25–26. BUCKLEY, *The Mandaean*, p. VIII describes a copy of the Mandaean Book of John completely incised on lead sheets in the possession of the Mandaean priest Sheikh Abdullah Khaffagi in Ahwāz 1973. See also for other metals used for magical purposes in CHRISTA MÜLLER-KESSLER, "A Mandaic Gold Amulet in the British Museum," 83.

¹⁰ The four relevant religious works are the *Ginzā*, the Great Book of Treasure translated by MARK LIDZBARSKI, *Ginzā: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*; the Book of John, which stands in no relation to the New Testament Gospel of John, also edited and translated by MARK LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch*; a collection of their liturgy, formerly edited and translated on the basis of an incomplete manuscript

texts on metal sheets and ceramic bowls, some of them have been even transmitted from Late Antiquity onwards.¹¹

The Mandaeans stand out among the major and minor religions in the Ancient Near East and must be indeed highlighted for the topic “sacred meals”, since they have continuously practised their rituals and sacred meals in the same fashion and still do.

A few words should be added on the term “Mandaean” and the other names under which they are known. “Mandaean” simply means knowledge from the Mandaic noun *manda* as in the Greek word Gnosis.¹² The Language Mandaic belongs to the eastern dialect group of Aramaic, of which spoken dialects survived in Khuzistan.¹³ Mandaeans, however, do not only run under this term. The Moslems call them *Ṣubbis* “baptizers” from the Aramaic verb *šb* “to dip, baptize”¹⁴, and the Mandaeans think of themselves as Naṣoraeans “keepers of secret rites”, probably derived from the Babylonian (Akkadian) verb *našāru* “to observe”¹⁵. The other explanation found in many older theological studies is that this term might be connected with the Nazoraeans of the New Testament, which has to be rejected on the ground of new textual evidence that came to light in recent years.¹⁶

There was a time when members of the faculty of humanities and theology knew who Mandaeans are and what they stood for in the Gnostic movement of Late Antiquity. Mandaeans as understood through my research on the pre-Classical Mandaic text material can be described as on the website “Mandaean World”, where one reads under the logo of the *Uroboros* snake, the Gnostic serpent encircling the world: “The origins of both the people, and of the religion are one of the continuing mysteries of Mandaean research.” This quotation describes exactly the difficulty by which a one hundred-fifty years lasting scholarly debate concerning the “Mandäerfrage” was led, mostly within Europe. It is now

by MARK LIDZBANSKI, *Mandäische Liturgien*, and later based on a nearly complete manuscript by ETHEL S. DROWER, *The Canonical Prayerbook*. Also mentioned should be a collection of sacramental rites edited by ETHEL S. DROWER, *The Thousand and Twelve Questions*.

¹¹ See DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, 25–26. A number of new material that was edited lately is relevant for the understanding of the Mandaean background and their religious “Sitz im Leben”, e.g. A. CAQUOT, “Un phylactère mandéen en plomb”; JONAS C. GREENFIELD/JOSEPH NAVEH, “A Mandaic Lead Amulet with Four Incantations [Hebrew]”; CHRISTA MÜLLER-KESSLER, “Aramäische Koine — Ein Beschwörungsformular aus Mesopotamien”; —, “Ištar als ‘Heiliger Geist’”; —, “A Mandaic Gold Amulet in the British Museum”; —, “Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls”; —, “Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient”; —, “Dan(h)iš – Gott und Dämon”; —, “Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike”; —, “Die Zauberschalen des British Museum”; —, “Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare,” 200–208; —, “A Charm Against Demons of Time”; —, “Jüdische und gnostische Beschwörungen medizinischen Inhalts aus der Spätantike des Ostens,” 204–208.

¹² A view on the Mandaeans’ idea of Gnosis can be found in ETHEL S. DROWER, *The Secret Adam*.

¹³ See CHRISTA MÜLLER-KESSLER, “Mandaic Language” [www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-5-language]; RUDOLF MACUCH, *Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, Kommentierter Übersetzung und Glossar*; RUDOLF MACUCH, *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz*; CHARLES G. HÄBERL, *The Neo-Mandaic Dialect of Khorramshahr*; HEZY MUTZAFI, *Comparative Lexical Studies in Neo-Mandaic*.

¹⁴ See ETHEL S. DROWER/RUDOLF MACUCH, *A Mandaic Dictionary*, 388–389.

¹⁵ See WOLFRAM VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Vol. II, 755–756.

¹⁶ Cf. MÜLLER-KESSLER/KESSLER, “Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten,” 49–60; CHRISTA MÜLLER-KESSLER, “The Mandaeans and the Question of Their Origin,” 47–60.

quite certain that they have dwelt nearly for two millennia by the flowing rivers of the Euphrates and Tigris in Central and South Babylonia, in the Marshes of the Shatt-el-Arab (Mesene) and by the Kharun, the ancient Ulay river, that flows into the adjacent Iranian Province Khuzistan. From where they originally came stays still a mystery. Although I have tried to base my recent research on authentic new unpublished material from the 4th to the 6th centuries C.E., the question concerning their first homeland in Babylonia is still doubted in certain theological circles. My view is that their origin can only have been in Babylonia on account of major former Babylonian deities that feature later in their sacred works, and that have never left the boundaries of Babylonia¹⁷.

As already mentioned above, the Mandaeans are the only surviving Gnostic group from Late Antiquity and they practise their rites and ceremonies just the same way as nearly two thousands years ago. On account of recent political changes in Iraq and Iran, and sometimes oppression —not so much prosecution—, most of the followers left and are living today in Australia, Germany, Great Britain, Sweden, and the USA. They are pursuing religious practises in their new abodes, and anyone who is interested should attend one of the scientific meetings that deal with the Mandaeans and their environment. Mostly integrated into these small conferences is a practical presentation of the baptizing rite in flowing water (*yardana*)¹⁸, and a sacred meal, which is part of the ceremony, e.g. in the Berliner Wannsee (Havel), the Thames, or even in the Charles River in Cambridge, Massachusetts¹⁹. Such ceremonies demand patience from the onlooker as a wedding ceremony can take up to six hours as I learned of one that took place near the Pegnitz (a river running through Nuremberg) four years ago.

2. Setting of the Mandaean Sacred Meals

This leads to the topic of the symposium “sacred meals” that generally does not touch my research field, but as a specialist for ancient religious thoughts, background, and language of the Mandaeans I dealt with such questions. Apart from the sacred meals during the Mandaean rites and ceremonies, which can be still studied today outside their former homelands, there exist only two monographs that describe them in detail, one with plenty of photographs and diagrams of the set-ups, which shows their live in Iraq and Iran. This book by E. S. Drower from 1937 is the best and authentic one.²⁰ Lady Drower came late in life to her scholarly studies, mostly during her time when she lived with her husband, a legal advisor in Iraq (Basrah and Baghdad) during the Twenties and Thirties last century.

¹⁷ See MÜLLER-KESSLER, “The Mandaeans and the Question of Their Origin,” 54–56.

¹⁸ For a general readership this mode of transcription by E. S. DROWER is given preference over a scientific transliteration of the terms that would be of significance for linguistic studies.

¹⁹ For good displays of Mandaean baptisms and priests in drawn illustrations of Mandaean baptism from ca. 1650 without indication of source in LUPIERI, *The Mandaeans: The Last Gnostics*, pl. 3 without numbering [originally derives from FRANÇOIS LE GOUZ DE LA BOULLAYE, *Les voyages et observations du Sieus de la Boullaye-le-Gouz gentil-homme angevin*, 256]; DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, all plates; KURT RUDOLPH, *Mandaism*, pls. XIII–XLVIII: for a marriage ceremony in Ahwāz, Iran, see BUCKLEY, *The Mandaeans*, 69–70; for a western demonstration in Cambridge, MA, see JAMES F. COAKLEY, “The Mandaeans,” 202–208.

²⁰ See DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran*. Later more photographic material from Iran was published in BUCKLEY, *The Mandaeans*, pp. 68–69, 73–74; JORUNN J. BUCKLEY, *The Great Stem of Souls*, pls. 1–2, 6–7.

Without having obtained a university education, she learned Arabic and Aramaic, especially its south-eastern dialect, Mandaic. She bought up Mandaean manuscripts²¹, and observed in detail Mandaean daily and religious life instead of playing tennis and attending tea parties as would have befitted an English wife of a husband in such high-ranking British position. Before her marriage she had already undertaken a number of travels in the Near East, where she had shown a keen interest in small religious minorities (Bahais, Yezidis), which is reflected in her many light novels she mostly wrote under her maiden name Stevens to make a living.²²

3. Literature on Mandaean “sacred meals”

Lady Drower’s monograph on the Mandaeans recounts in a precise and vivid fashion the cult and ceremonies by careful and detailed reports, diagrams, and photographs, which makes it the basic work of reference on Mandaean doctrine, rites, and ceremonies.²³ Its importance lies also in the fact that such an insight into the Mandaeans’ life as she had at that time, can never be repeated again due to the many political changes that have taken place since that time in Iraq and Iran. Calling it an attempt as she did is a sheer English understatement. Lady Drower tried to make the observations several times to ensure accurate descriptions of these unique religious group ceremonies, which is made even more useful by her capability to write. There were many predecessors to her, missionaries²⁴ as well as travellers, who had visited the Mandaeans and described their peculiar cults and rites. Among them are the earliest traveller Ricoldo da Montecroce (1291)²⁵, Portuguese Jesuites (1560)²⁶, Catholic missionaries, Augustines and Carmelites, among them

²¹ See DROWER, “A Mandaean Bibliography,” 34–35.

²² They are recommendable for the student of anthropological interests. I had the chance to browse them in the British Library, while preparing a short biography of her life; see CHRISTA MÜLLER-KESSLER, “Drower [née Stevens], Lady Ethel May Stefana,” 193–194.

²³ The exception makes the consecration ceremonies of the priest. As a non Mandaean is not entitled to watch it, she had to rely on others description in this very case; see DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, 146–168.

²⁴ A study on these missionaries was undertaken by CARLOS ALONSO, *Los mandeos y las misiones catolicas en la primera mitad del s.XVII*; Further information about the presence of Mandaeans (Sabaeans) in the Shatt-el-Arab region can be found in a manuscript from 1733 about the religious Carmelites order in Basra published by HERMANN GOLLANZ, *The Settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia*, 10–11, 26–31, 56, 85–83, 202.

²⁵ U. MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d’Oriente*, 89 quotes Ricoldo’s description from codex Gabei: “Gens quedam valde monstruosa et singularis quantum ad ritum habitabat iuxta Baldachum, quidem Sabei: et venerunt ad nos plures ex eis rogantes suppliciter, quod venimus ad eos. Sunt homines valde simplices, et dicunt quod legem Dei habent occultam, quam conservant scriptam in pulcris libris, et littera quasi media inter caldeam et arabicam. Detestantur Abraam propter circumcisionem: sed omnes verantur Iohannem Baptistam. Non bibunt, nisi iuxta fluvium in deserto, die et nocte se lavant nec repraebentur a Deo in tantum quod quando mulier offert manu farinam ut faciant panem, aliam manum tenet in aqua, que fluit, nisi contingat ipsa mori, et sic a Deo reprobari quia manum habebat impastatam. Baptizant non solum parvulos sed etiam animalia, et cum vacca peperit, baptizatur vitulum et vaccam. Dicunt quasdam missas et sacrificant panem et uvas passas: et cum celebrent induunt aliqua paramenta: non communicant cum aliqua natione de mundo, nisi vendendo et emendo. Factum panem ab homine alterius ritus non comedunt. Quando veniebant Baldachum vel aliam civitatem, emit farinam in foro et haurit aquam de flumine et facit ipse panem et ipse coquit nisi comedit. Multum orant et zaterzomai diligenter observant. Hos multum commendat Macometheus in suo Alcorano”.

²⁶ See SVEND A. PALLIS, *Essay on Mandaean Bibliography 1560–1930*, 30.

Ignatius à Jesu from Portugal in Basra and Haweiza in the 17th century²⁷, the short, but detailed description by the French traveller François le Gouz de la Boullaye (1653) with the first drawn illustrations²⁸ of baptism²⁹, chicken sacrifice³⁰, bread, vine, and oil sacrifice³¹, and lamb sacrifice³² (pl. 2). Much later are the reports by the German orientalist and traveller Heinrich Petermann (1861)³³, the former French vice-consul at Mossul M. Nicolas Siouffi (1880)³⁴, or a contemporary of hers W. Thesiger³⁵, but all their reports are not on equal footing with her.³⁶

To understand the rites and ceremonies of the Mandaeans, means that one has to make oneself acquainted with their way of life, their background, mythology, cosmology, astrology, legends, magic, and folklore, which cannot be gone into in such a short contribution. Lady Drower, however, demonstrates this in her well-organized book, which is highlighted by many illustrations and drawings of their rituals during the religious ceremonies.

The second noteworthy monograph is by Kurt Rudolph, a masterpiece of a dissertation, who placed their religious doctrine and rites as well as the question of the Mandaeans' background within a scholarly setting. As he had at that time not yet seen life

²⁷ See the report by IGNATIUS À JESU, *Narratio Originis, Rituum & Errorum Christianorum Sancti*. Further information is only available through unpublished letters by P. Basilio and P. Eugenio according to ALONSO, *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del s(iglo) XVII*, which was pointed out by KURT RUDOLPH, "Probleme der mandäischen Geschichte," 337.

²⁸ See for the illustrations in form of a wood-cut LE GOUZ DE LA BOULLAYE, *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye-le-Gouz gentil-homme angevin*, 286.

²⁹ *Ibid.*, 284–285 "Baptisme. Ils affectent un certain lieu dans la riviere, où ils sont leurs lavemens le jour du Dimanche, en presence de l'Evêque, ou des Scheks inferieurs. La forme est celle-cy; le Prêtre se met dans l'eau, puis un homme luy apporte l'enfant, il le plonge trois fois dans l'eau disant à chaque fois, Au nom de Dieu premier & dernier, Seigneur du monde, & du Paradis, Maître & Createur de tous.

Ils ont trois grandes Fêtes l'année, auxquelles ils se font rebaptiser, & croient par apres être sans peché, ceux qui le marient se sont aussi rebaptiser, mais le Schek ne les plonge pas, seulement il repete trois fois les paroles susdites, & les lave. Ils ont le baptesme ordinaire du soir & du matin, auquel ils ne manquent point tous les jours".

³⁰ *Ibid.*, 285–287 "Sacrifice de la Poulle. Le second Sacrifice ce peut faire par un Schek, ou par un enfant qui a ouvert la matrice de sa mere, quoy qu'il ne soit point consacré par le grand Schek ou Evêque, il prend une poule, la lave dans de l'eau claire, puis se tourne à l'Orient, luy met le couteau à la gorge, fixe ses yeux au Ciel & prononce ces paroles; Au nom de Dieu, cette chair soit pure à tous ceux qui la mangeront".

³¹ *Ibid.*, 285 "Sacrifice du Pain, vin, et huyelle. Ils ont trois sacrifices, dont le premier est une espece de messe, & le fait en cette forte; un Schek prend de la fleur de farine, de l'huyelle, & du vin de passe, fait de raisins secs, trempez quelque temps dans de l'eau, en fait un gâteau, lequel il fait cuire, en mange un peu, & departit le reste aux assistans".

³² *Ibid.*, 287 "Sacrifice du mouton. Le troisième Sacrifice est celuy du mouton auquel un Schek coupe la gorge prononçant les mêmes paroles que l'on fait au sacrifice de la poule, il nettoye le lieu & le couvre de feuilles de palmier, devant que d'étendre le mouton, le sacrificateur se ceint les reins d'une toile blanche qui luy cache les parties que les Europeens appellent honteuses & luy descend jusqu'aux genoux, sur la tête il plie un turban tres blanc à l'Arabesque".

³³ J. HEINRICH PETERMANN, *Reisen im Orient*, 66, 83–123, 447–65, esp. 458–465.

³⁴ M. NICOLAS SIOUFFI, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, 66–125. Siouffi was of the opinion that according to his efforts he found out about the religion of the Mandaeans, but he was obviously not acquainted with the detailed report by the German orientalist Petermann.

³⁵ See WILFRED THESIGER, *The Marsh Arabs*, 126, where he conflates the two terms, Subbis (baptizer) and Sabaeans (worshipper of the moon god).

³⁶ Very informative and detailed for the early sources of Mandaean descriptions is still the not replaced PALLIS, *Essay on Mandaean Bibliography 1560–1930*.

demonstrations of their rituals and ceremonies or even visited Iraq and Iran, his descriptions had to be based on Lady Drower's report and her earlier predecessors (see above).³⁷ Later he could visit Iraq, his experiences and observations were presented a few years later in a small booklet with new photographs of the ceremonies and the daily life of the Mandaeans.³⁸

4. Mandaean Priesthood and Religious Literature

Among the Mandaeans there exists a difference between priests, *ganzibare* "high priests"³⁹, and laymen (*hallali*). This concerns not only function and rights in the ritual practise, but makes itself also visible in their different ethnic origin. Priesthood is hereditary and handed down from father to son. A priest has to be of pure Mandaean blood, physically immaculate, and the female ancestors have to be virgins three generations down, or he cannot be consecrated.⁴⁰ An ethnic peculiarity is that Mandaean priests are rather tall and have blue eyes, what distinguish them from lay priests who are short and have brown eyes.

Knowledge of the Mandaeans' sacred meals have also been transmitted through the Mandaean religious literature, e.g. *sidra d-nishmata* "book of the souls"; *tafsir pagra* "the ablution of the body"; *alf trisar shiala* "thousand and twelve questions"⁴¹, which can be augmented by the authentic reports of Lady Drower for components that do not appear in their religious writings.⁴²

5. Mandaean Sacred Meals

Sacred meals are integrated into the various Mandaean rituals. The components may vary from ritual to ritual, but the basic elements are always the same. The following five components are relevant for the Mandaean "sacred meals". Each of them has a religious connotation and their preparation has to follow a strict procedure that has been transmitted over centuries.

5.1. The Five Sacred Meal Components of the Mandaean Sacraments and Rituals

Five components are obligatory for the Mandaean sacred meals within the sacraments and rituals, which have to be prepared in a religious permitted way. In the centre stands the strict observance of the cleansing preparation in flowing water (*yardana*)⁴³ that rep-

³⁷ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 113–155.

³⁸ See RUDOLPH, *Mandaeism*.

³⁹ The rules of the investiture of a priest is laid down in a religious text called "commentary of the erecting of the crown of the great šišlam" published by ETHEL S. DROWER, *The Coronation of the Great Šišlam*.

⁴⁰ See DROWER, *Mandaeans of Iraq and Iran*, 146–147.

⁴¹ See DROWER, *Mandaeans of Iraq and Iran*, 24–25.

⁴² See DROWER, *Mandaeans of Iraq and Iran*, 100–239.

⁴³ It is doubtful that the Mandaeans took *yardana* as the actual river Jordan in Palestine. First of all, the ending of the emphatic state is usually not affixed to geographical names in Mandaic as e.g. in *yama d-sup* "Reed-Sea", *šiuł* "Sheol", *šamiš* (sun god), *tibil* "Earth"; THEODOR NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, 150–152 does not include this fact. The theory on the etymology of *yardana* by EDWARD LIPINSKI, *Semitic Linguistics in Historical Perspectives*, 259, however, is more than fantastic. He derives it from the Semitic root $\sqrt{\text{wrđ}}$ 'to go

resents Life⁴⁴ in it self. Without the purification in water the items are considered unclean and not acceptable for rituals. All procedures, which are performed in the ritual ceremonies were described by Lady Drower in detail in her unique report on the Mandaean religious customs and ways of living.

The sacred meal components are the following:

1. *pihta* and *mambuha* — “opening and spring” = “bread and drinking”
2. *paṭira* — “small bread (unleavened bread)”⁴⁵
3. *ṭabutha* — “goodness” = permitted food for rituals
4. *ša* — “special form of bread”
5. *hamra* — “wine” = only for ritual⁴⁶

5.2. *Pihta and Mambuha*

Pihta and *mambuha* are the foremost sacred meal items of the communion, which are all the same also prepared during other rituals, e.g., *masiqta* “ascend of the soul”, the ritual of the dead, during the priestly investiture, the consecration of the Mandaean temple (*mandi* “cult hut”), the wedding ceremony etc. *Pihta* means “opening” and represents the eating of the bread. Whereas *mambuha* or alternative *mambuḡa* means “spring” and stands for the heavenly spring. The drinking of water, i.e. flowing water, implies Life.⁴⁷

5.3. *paṭira* “small unleavened bread”

paṭira (*faṭira*) or plural *paṭire* are flat unleavened small and round breads. They are made from wheat that is washed in flowing water (*yardana*) and that has to be dried on fresh linen or as an alternative on clean reed mats or straw. To the wheat flour, salt is added and flowing (fresh) water. Then it is kneaded in the hand into dough, which is baked in small pieces in the fire. These *paṭire* are produced for the *maṣbuta* (baptism), *traša d-taḡa* (consecration of a priest), wedding, *masiqta* (ascent of the soul), *zidqa brikha* (death meal = „Totenmahl“), or *lofani* (burial meal) ceremonies. To each *paṭira* is added *ṭabutha* “permitted food” and a bit of baked fish, roast sheep or dove meat depending on the ritual.

5.4. *ṭabutha* — goodness —permitted food for rituals

ṭabutha meaning “goodness” stands for all permitted food for rituals. It mostly comprises nuts, almonds, raisins, pomegranates, quinces, onions, bits of coconuts, salt, baked fish, ritually slaughtered sheep or dove as well as fruits and vegetables. Depending on the ritual, also small loaves are integrated. All individual ingredients of the *ṭabutha* have to

down, which is not productive in Aramaic, and connects it then with “*yardā* ‘stream’, used currently in Syriac and Mandaic” (not attested in both, only as ‘well’ in Syriac), being the imperative *rd* with a suffix *-ān* to obtain the river *Radānu!* The latter is attested in the meantime in a Mandaic variant of the Great Mandaic Demon roll in connection with the Sin (moon god) cult, *Sin d-Bit Girmai wRadin* (2Ba51/2; BM 132956+; unpublished).

⁴⁴ The “Great Life” is the supreme and central being in Mandaean belief, and therefore has to be prioritised.

⁴⁵ Unleavened bread is also known from Jewish religious practise.

⁴⁶ I follow the division by RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 113–139.

⁴⁷ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 113–127.

be washed three times in flowing water (*yardana*) and are then placed on white linen, reed mats or straw. This is the case for the *lofani*-ritual (see 6.4). Connected with it is always a drink of *mambuha* (water) or *hamra* (wine). The remains are given to the poor believers that are present as charity, and what is left of it is thrown into the river according to the principle “for not the least atom must fall to the ground”⁴⁸.

5.5. *ša* – special form of bread

The *ša* is a special form of bread “linglamlielik”, but of the same dough as the *paṭira*. It is not mentioned in the Mandaic religious texts, but it is known from ritual ceremonies. It has to be prepared by the priest, e.g., during the *zidqa brikha* (death rite) it is combined with the *paṭire* for the *ṭabutha*. During the *zidqa brikha* for the marriage it is split between the priest and the groom, who splits his piece again with the bride. During other sacred meals the priest takes three bites of it as well as of the *paṭira* and the *ṭabutha*.⁴⁹

5.6. *hamra* “wine”

The last important component of the sacred meals is *hamra* “wine”. It is only to be consumed for ritual purpose. *hamra* has to be mixed with water, and never used for regular drinking. It is strictly forbidden for the priest to consume *hamra* and also in the religious texts wine is rejected. Wine is considered a drug for *Ruha* “the Spirit (Venus)”. *Hamra* is given during the betrothal and wedding ceremonies as a symbol of fertility as well as during the *masiqta* and *zidqa brikha* as a symbolic sign for the power of Life. The wine has to be used up on the same day or it is considered worthless for the cult.⁵⁰ In the Mandaean literature one often finds polemics against the Christian sacraments, which includes wine as a detestable part of it.⁵¹ Up to this day, Mandaean believers do not drink wine and eat meat except during religious ceremonies.

6. Rituals and Sacred Meals

The rituals are of major importance for the Mandaean doctrine. The four most prominent rituals by which the “sacred meals” can be distinguished are the following:

1. *maṣbuta* — “dipping” — baptism rite
2. *zidqa brikha* — “blessed charity” — ritual meal for the dead
3. *masiqta* — “ascent” — death rite
4. *lofani* — “community” — ritual meal during the burial

⁴⁸ Cf. DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, 189.

⁴⁹ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 136.

⁵⁰ The fermentation should not have started. It is made of pressed white grapes, or raisins, dates, and water and is more a juice than real wine; cf. RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 44 n. 9.

⁵¹ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 44–45.

6.1. *mašbuta* “baptism”

The most prominent central ritual that has to be regularly performed in Mandaean religion, is the *mašbuta* “baptism”. The baptizing rite, i.e. the immersion into the *yardana* (living water = flowing water), stands for the symbol of Life and represents the actual living. It has to be performed during a number of ceremonies as baptism, wedding, burial, consecration of the priest as well as for various ablutions: it is taken as the third ablution next to *rishama* “daily ablution” which is performed before sunrise and after evacuation of the bowels and the second ablution *ṭamasha*, a triple complete immersion in water, which is to be done after menstruation, childbirth, touching of the dead body, coition, nocturnal pollution, or other defilements. While the *mašbuta* has to be undertaken by a priest, the other two ablution rites can be self-performed.⁵²

After the blessing of the elements, bread and water by the priest (*qr’ l-*; *sbh l-*, and *brh*), and the baptism, i.e. the complete immersion of the individual in flowing water, which is called *yardana* in Mandaic, and stands for “river”, the priest offers the *pihta*, but not before the baptized has washed his right hand in the Jordan. He crouches by extending his right hand in horizontal position. Then the priest places his hand on the baptized and reads the sealing prayers. This is considered as a magical act to ward off demons and to ask the good entities for protection of the baptized souls. After the establishing of the souls, the baptized stands up and the hymn of baptism follows (*drasha d-mašbuta*). Then follows the *kushṭa* under the old blessing formula to keep up ethical and ritual pureness and the mentioning of goodness (*ṭabutha* of the Great Life, the supreme being in Mandaean belief). At the end comes the kiss with the right hand.⁵³ The *mašbuta* is concluded with the priestly communion. The priest prays with the wish for forgiveness for the ancestors and other souls, followed by prayers over *pihta* and *mambuha* and baptism. After the solving of the *pandama* “the long end of white long cotton strip” the priest consumes the bread (*pihta*) and water (*mambuha*). This preparation and eating of the sacred meal (communion) is part of the baptism ritual. The ritual consists of several stages, which is represented here in the set-up as described by K. Rudolph:

- Opening of the *yardana* (entry of the priest);
- blessing of the *yardana*;
- invitatorium;
- entry of the baptized person (in German „Täufling“) into the flowing water;
- self-baptism;
- baptism by
- drawing water;
- drinking water (*mambuha*);
- placing of *kalila* (wreath of fresh myrtles);
- placing of hand;
- calling of witness;
- kushṭa* (truth);
- ascend to the riverbank;

⁵² See DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, 101–102.

⁵³ See on the ritual kiss RUDOLPH, *Die Mandäer: Der Kult*, 207–209.

confirmation of the *yardana*;
 anointing with oil;
 communion, *kushṭa*;
 confirmation, magical rite and sealing;
kushṭa;
 priest communion
 final ceremony.⁵⁴

6.2. *zidqa brikha* — “blessed charity” — ritual meal for the dead

Despite the *zidqa brikha* being a ritual for the dead, it is performed during various ceremonies, e.g., it is part of a wedding ceremony. For the performance of the *zidqa brikha* three localities are permitted: the *mandi* “hut”, the courtyard of the priest or the *ganzibra*’ house or a place near a river. The ritual can be also performed by a layman, but then in a shorter version. The following elements are required: A box of unbaked clay (*qintha*) with a tray top, subdivided for the *qauqa* “incense-cube” on the right and on the left stands the fire-saucer; a clay table (*ṭoriana*) large enough that the attending men can sit around it or a hole is prepared in the clay soil; in the middle of the *ṭoriana* a *kangana* (ring of unbaked clay) is placed and on that a small *ṭoriana* of ritual size is put, on which a small heap of salt is sprinkled. On the northern side of the small *ṭoriana* (D), small bits of food are arranged like in the *lofani* except for the roast meat. On the southern side (B) in the *keptha* (cup) the first three *faṭiri* and the *ša* are placed. On the large *ṭoriana* (A), an empty *keptha* for water (E) and another one for the two *faṭiri* are added. Before the usage of the items except salt and fuel (wood, charcoal), they have to undergo three ablutions in the river and a blessing is said.⁵⁵

6.3. *masiqta*

The *masiqta* “ascent” is the name of the death mass, when the souls ascent through several stages to their final destination (celestical worlds)⁵⁶. The religious texts know one *masiqta* only for the deceased, while Lady Drower speaks of seven kinds of *masiqta* that are performed for the living and the dead.⁵⁷ The instructions for the priests’ handlings during the death mass is laid down in the *Qolasta*.⁵⁸ During the dying process the Mandaean “is watched carefully so that he may not die in his lay clothes”⁵⁹. At near death the priest winds a myrtle crown and performs a small washing (*rishama*), then follows the death ritual: washing (*maṣbuta*), anointing and clothing the dead. During the burial ceremony a death meal is prepared followed by the *masiqta* with continuous memorial death meals in the following days, starting on the third day (see 5.4).

⁵⁴ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 88–89.

⁵⁵ See for a diagram of the large *ṭoriana*, DROWER, *Mandaeans of Iraq and Iran*, fig. 11.

⁵⁶ This journey is described and illustrated in the *Diwan Abatur* published by ETHEL S. DROWER, *Diwan Abatur or Progress through the Purgatories*.

⁵⁷ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 260–261.

⁵⁸ See for the ritual details in DROWER, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, sections 32–71.

⁵⁹ See DROWER, *The Mandaean of Iraq and Iran*, 178.

For the death meal sixty-six *paṭire* have to be produced, but in this case without salt⁶⁰ that are eaten by the priest alone. Rudolph assumes that in former times the dying person did partake in the meal so that the departing soul had a provision for the journey.⁶¹

The original *masiqta* for the dead probably consisted of the following stages:

1. Baptism or washing (by pouring of water)
2. Anointing (drawing and sealing)
3. Clothing
4. The offering of *kushta*
5. Meal
6. Burial
7. Recitation of the *masiqta*
8. Memorial death meal⁶²

6.4. *Lofani* or *Laufa* “burial ritual with integrated sacred meal”

The *lofani* or *laufa* is a burial ritual for the sake of the dead by the family, which can be performed with or without a priest on certain days: 1st, 3rd 7th and 45th after death. It is intended to strengthen the soul in her ascend through the interim hells till the final destination. The meal connects the passed soul with the community.⁶³ This sacred meal requires a piece of white cotton or linen, or as alternative a reed mat or chopped straw, which have to be freshly washed. The following food items are to be laid upon it: 1. *lahma* flat loaves of bread; 2. *kauara* baked fish, which is permitted according to religious law; 3. *liyah* roasted bits of fat of a slaughtered sheep, for the less wealthy the roasted flesh of religious clean birds are permitted; 4. *nargila* “coco-nut”; 5. *anguza* “long almonds”; 6. *amuza* “walnut”; 7. *rumana* “pomegrate”, which can be replaced in the out of season time by its dried seeds; 8. *sfargila* “quinze”; 9. *kiwara* “onion”; 10. *anba* “grapes or raisins”; 11. *mihla* “salt”. Apart from the required foods *ṭabutha* (fruit and vegetables of the season) can be added.

Only men take part in the ritual meal and have to sit in pairs by holding a flat loaf in the right hand between them, speaking a blessing that is also said during daily meals. The pair breaks the bread, eats some of it, and after it drinks from a common bowl, followed by the speaking of three blessings. Then they stretch out their right arm, holding a piece of bread, which is wrapped around the required food in their closed hand. A priest or lay priest quotes a liturgical passage. After it they eat the sacred meal items by handfuls until

⁶⁰ The number sixty-six from the sexagesimal system is an Ancient Near Eastern concept and was introduced in the Sumerian period, which continued to be used until Late Antiquity. Every number in the Mandaean religious texts should be dividable by six. Therefore the Mandaean idea prevails that a human body consists of 366 body members as in *wšarain tlatma wšitin wšita širiania ḡ-lagḡile lqaina ḡ-qumta ḡ-ḡmha* *mhatam yuhna br hawa* “and release three hundred and sixty-six body parts, which hold the statue of the body of Mahatam bar Hawa” (Or. 6593 e29–33; unpublished); see CHRISTA MÜLLER-KESSLER, “A Mandaic Incantation Against an Anonymous Dew Causing Fright (Drower Collection 20 and Its Variant 43 E),” 469, in contrast to the Jewish concept that has a man with 248 and a woman with 252. The latter is already laid down in the *Mishna* (Jewish interpretation of the Old Testament laws).

⁶¹ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 410 n. 4.

⁶² See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 410.

⁶³ See RUDOLPH, *Die Mandäer II: Der Kult*, 153.

they are satisfied. Remains are given to Mandaean poor, and if there are none, all food remainders are thrown into the river. Then the men gather at the grave again, which has been covered and sealed in the meantime. After it the *hallali* (laymen of ritual cleanliness) or priest open their *pandame*, scatter the flowers that were bound to their mouth and nose on the new finished grave.⁶⁴

Bibliography

- ALONSO, CARLOS O.S.A., *Los mandeos y las misiones catolicas en la primera mitad del siglo XVII* (Orientalia Christiana Analecta 179), Rome 1967.
- BUCKLEY, JORUNN JACOBSEN, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, Oxford 2002.
- *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, Piscataway, N.J. 2005.
- CAQUOT, ANDRÉ, “Un phylactère mandéen en plomb,” *Semitica* 22 (1975) 67–87.
- COAKLEY, JAMES F., “The Thirteenth Conference of the Aram Society: The Madaeans,” in: *Aram* 11–12 (1999–2000) 199–208.
- COXON, PETER W., “Script Analysis and Mandaean Origins,” in: *Journal of Semitic Studies* 15 (1970) 16–30.
- DROWER, ETHEL S., *The Madaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937.
- *Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories: Text and Translation* (Studi e Testi 151), Vatican 1950.
- “A Mandaean Bibliography,” in: *Journal of Royal Asiatic Society* (1953) 34–39.
- *Water into Wine: A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, London 1956.
- *The Canonical Prayerbook of the Madaeans*, Leiden 1959.
- *The Secret Adam: a Study of Naṣoraean Gnosis*, Oxford 1960.
- *The Thousand and Twelve Questions*, Berlin 1960.
- *The Coronation of the Great Šiṣlam*, Leiden 1962.
- DROWER, ETHEL S./MACUCH RUDOLF, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.
- GREENFIELD, JONAS C./NAVEH, JOSEPH, “A Mandaic Lead Amulet with Four Incantations [Hebrew],” in: *Eretz-Israel* 18 (1985) 98–108.
- GOLLANCZ, HERMANN, *The Settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia*, Oxford 1927.
- HÄBERL, CHARLES G., “Iranian Scripts for Aramaic Languages: The Origin of the Mandaic Script,” in: *Bulletin for the Schools of American Oriental Research* 341 (2006) 53–62.
- *The Neo-Mandaic Dialect of Khorramshahr*, Wiesbaden 2009.
- IGNATIUS A JESU, P. F. DISCALCEATO CARMELITA/VICARIO DOMUS SANCTAE MARIAE DE REMEDIIS, *Narratio Originis, Rituum & Errorum Christianorum Sancti*, Rome 1652.
- KLUGKIST, ALEXANDER C., “The Origin of the Mandaic Script,” in: HAN L. J. VANSTIPHOUT *et al.* (eds.), *Scripta Signa Vocis. Studies about scripts, scriptures, scribes and languages in the Near East presented to J. H. Hospers*, Groningen 1986, 111–120.
- LE GOUZ DE LA BOULLAYE, FRANÇOIS, *Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye-le-Gouz gentil-homme angevin*, Paris 1653.
- LIDZBARSKI, MARK, “Ein mandäisches Amulett,” in: *Florilegium ou recueil de travaux d’érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 349–373.
- *Das Johannesbuch der Mandäer*, Gießen 1915.
- *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920.
- *Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, Göttingen 1925.
- LIPÍŃSKI, EDWARD, *Semitic Linguistics in Historical Perspectives*, Louvain 2014.
- LUPIERI, EDMONDO, *The Madaeans: The Last Gnostics*, Grand Rapids, Mich. 2002.
- MACUCH, RUDOLF unter Mitwirkung von KLAUS BOEKELS, *Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, Kommentierter Übersetzung und Glossar*, Wiesbaden 1989.

⁶⁴ A shortened description of the burial ritual according to DROWER, *Madaeans of Iraq and Iran*, 187–190.

- MACUCH, RUDOLF unter Mitwirkung von GUIDO DANKWARTH, *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz*, Wiesbaden 1993.
- DE MORGAN, JACQUES, "Les états de la Mésopotamie et de la Syrie," in: *Manuel de numismatique orientale de l'anquité et du moyen âge*, Paris 1923–1936, 195–228.
- MÜLLER-KESSLER, CHRISTA, "The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit," in: *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996) 185–195.
- "Aramäische Koine — Ein Beschwörungsformular aus Mesopotamien," in: *Baghdader Mitteilungen* 29 (1998) 331–348.
- "Ištar als «Heiliger Geist»,", in: *N.A.B.U.* 120 (1998) 111–112.
- "A Mandaic Gold Amulet in the British Museum," in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 311 (1998) 83–88.
- "Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls," in: TZVI ABUSCH/KAREL VAN DER TOORN (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen 1999, 197–209.
- "Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient," in: JOHANNES RENGER (ed.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquium der Deutschen Orientgesellschaft 2), Berlin 1999, 427–443.
- "Dan(h)iš – Gott und Dämon," in: JOACHIM MARZAHN/HANS NEUMANN (eds.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages* (Alter Orient und Altes Testament 252), Münster 2000, 311–318.
- "Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike," in: *Altorientalische Forschungen* 28 (2001) 338–352.
- "Die Zauberschalen des British Museum," in: *Archiv für Orientforschung* 48/49 (2001/2) 115–145.
- "Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare," in: RYKE GYSELEN (ed.), *Charmes et sortilèges, magie et magiciens* (Res Orientales XIV), Leuven 2002, 193–208.
- "A Charm Against Demons of Time," in: CORNELIA WUNSCH (ed.), *Mining the Archives. Festschrift für Christopher Walker on the Occasion of His 60th Birthday* (Babylonische Archive 1), Dresden 2002, 183–189.
- "Jüdische und gnostische Beschwörungen medizinischen Inhalts aus der Spätantike des Ostens," in: AXEL KARENBERG/CHRISTIAN LEITZ (eds.), *Heilkunde und Hochkultur II. „Magie und Medizin“ und „Der alte Mensch“ in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes* (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 16), Münster 2002, 183–208.
- "Drower [née Stevens], Lady Ethel May Stefana," in: *New Dictionary of National Biography*, Vol. 16), Oxford 2004, 193–194.
- "The Mandaeans and the Question of Their Origin," in: *Aram* 16 (2004) 47–60.
- "Mandaic Language," in: *Encyclopaedia Iranica* 20. Juli 2009 [www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-5-language].
- "A Mandaic Incantation Against an Anonymous Dew Causing Fright (Drower Collection 20 and Its Variant 43 E)," in: *Aram* 22 (2010) 453–476.
- "A Mandaic Lead Roll in the Collection of the Kelsey Museum, Michigan: Fighting the Evil Entities of Death," in: *Aram* 22 (2010) 477–493.
- MÜLLER-KESSLER, CHRISTA/KESSLER, KARLHEINZ, "Zum Kult des Wettergottes von Guzānā," in: ARMAĞAN ERKANAL-HAYAT (ed.), *In Memoriam I. Metin Akyurt Bahattin devam ani kitabı. Studies for Ancient Near Eastern Cultures*, Istanbul 1995, 239–244.
- "Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten," in: *Zeitschrift für Assyriologie* 89 (1999) 65–87.
- MUTZAFI, HEZY, *Comparative Lexical Studies in Neo-Mandaic*, Leiden 2014.
- NAVEH, JOSEPH, "The Origin of the Mandaic Script," in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 198 (1970) 32–37.
- NÖLDEKE, THEODOR, *Mandäische Grammatik*, Halle an der Saale 1875.
- PALLIS, SVEND AAGE, *Essay on Mandaean Bibliography* 1560–1930, London 1933.

- PETERMANN, JULIUS HEINRICH, *Reisen im Orient*, Vol. II, Leipzig 1861.
- RUDOLPH, KURT, *Die Mandäer I: Prolegomena: Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960.
- *Die Mandäer II: Der Kult*, Göttingen 1961.
- *Mandaeism*, Leiden 1978.
- “III. Probleme der mandäischen Geschichte,” in: KURT RUDOLPH (ed.), *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, Leiden 1996, 328–338.
- SCHUOL, MONIKA, *Die Charakene: Ein mesopotamisches Königreich in hellenistisch-parthischer Zeit* (Oriens et Occidens 1), Stuttgart 2000.
- SIOUFFI, M. NICOLAS, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens: Leurs dogmes, leurs moeurs*, Paris 1880.
- STEVENS, ETHEL M. S., *The Mountain of God*, London 1911.
- THESIGER, WILFRED, *The Marsh Arabs*, London 1964.
- THÉVENOT, MELCHISEDECH, *Relations de divers voyages curieux, premiere partie*, Paris 1663–1672.
- DE VILLARD, UGO MONNERET, *Il libro della peregrinazione nelle parti d’Oriente* (Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae; Dissertationes Historicae, Vol. XIII), Roma 1948.
- VON SODEN, WOLFRAM, *Akkadisches Handwörterbuch*, Vol. 2 Wiesbaden 1972.
- WIDENGREN, GEO, “Die Mandäer,” in: *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten*. Achter Band. Zweiter Abschnitt: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden 1961, 88–98.

Sacred Meals in the Cults of Isis and Sarapis

Fritz Graf

Abriss

Mein Beitrag untersucht die verschiedenen kultischen Bankette und Mahlzeiten im Kult der ägyptischen Götter, welche in der Forschung oft als Mysterienmahle und mögliche Anreger oder gar Vorstufen des christlichen Abendmahls verstanden worden sind. Die literarische und vor allem epigraphische und papyrologische Dokumentation aus Griechenland, Rom und dem kaiserzeitlichen Ägypten zeigt, dass im griechischen und römischen Kult der ägyptischen Götter eine Vielzahl von Banketten stattfanden, die zwei Funktionen haben konnten. Wie insbesondere das Corpus von Einladungen aus Oxyrhynchos zeigt, sind solche Bankette fast immer private Anlässe, bei denen Sarapis als Gast und gleichzeitig großzügiger Gastgeber fungierte, und andere Götter sind auch einbezogen. Daneben steht bei Apuleius die Mysterieneinweihung, die wie ein Geburtstag mit einem Bankett im Familien- und Freundeskreis begangen wurde. Nichts führt von dieser Dokumentation einer im wesentlichen sozialen Praxis zu den christlichen liturgischen Mahlzeiten.

1. Introduction

When Lucius, the narrator in Apuleius's novel *Metamorphoseis* (also known as *Asinus Aureus*, *The Golden Ass*), has passed through the nocturnal initiation rite into the mysteries of Isis in Corinth, his friends receive him with joy and a celebration, followed by another night rite and another banquet:¹

Then I celebrated the most happy birthday of my initiation, and there were welcome feasts and merry banquets. The third day was celebrated with an equal show of rites; there was a sacred meal and my initiation was duly consummated.

The initiation – that lasted three days – leads to two meals in the sanctuary of the goddess. On the second day, after the crucial night rituals and the presentation as a “new Sun” the morning after, there comes a banquet among his friends, described as birthday party. The initiation, after all, had brought him to the “borders of death” and “the threshold of Proserpina” whence he returned, in a spiritual rebirth – a concept rare in Graeco-Roman mystery cults, but not unheard of.² The third day added other unexplained rituals, among

¹ *Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum, et suaves epulae et faceta convivia. Dies etiam tertius pari caerimoniarum ritu celebratus et ientaculum religiosum et teletae legitima consummatio*: APULEIUS, *Metamorphoses* 11.24; translation after JOHN GWYN GRIFFITHS, *Apuleius of Madaura* 101. On the Isis-book, see JAN ASSMANN, “Pythagoras und Lucius” and ULRIKE EGELHAAF-GAISER, *Kulträume im römischen Alltag*.

² Against MIRCEA ELIADE's close connection of initiation with ritual rebirth, WALTER BURKERT, *Ancient Mystery Cults* 99 pointed out that “the evidence is less explicit and more varied”; among the most explicit is

which the *ientaculum religiosum* seems to mark the “lawful perfection of the initiation”, *teletae legitima consummatio*; unlike with the birthday banquet among friends, here Lucius is very reticent.

A year later, when Lucius has settled in Rome as a lawyer and a stable member of the local Iseum, he had a dream:³

I saw one of the initiates clad in linen who was carrying wands, ivy and certain sacred objects which must be nameless, and he placed them in my own lodging. He took my seat and announced a banquet in the name of the great faith.

The dream motivates Lucius to undergo an initiation that is one grade above the one of Isis: that of Osiris, her husband whom already Herodotus identified with Dionysus. The thyrsus, the ivy and the unnamed objects – presumably the *phallos* in its *liknon*, winnowing fan, well known from the mystery rites of Bacchus – all point to the god in its Greek interpretation. The preparation of “a banquet of full faith” thus appears as an image for the invitation to the final ritual that will complete the ritual trajectory that Lucius began a year before in Corinth; the banquet thus stands for the initiatory rite. We do not know whether this new rite contained a real banquet as well, or whether the dream remains on a metaphorical level: the very fast continuation of Lucius’ story does not give ritual details.

Thus, Apuleius’s Lucius talks about the meal in the mystery cult of Isis and her fellow Egyptian gods in several forms – as a celebration among friends to mark the successful end of the crucial first stage of the Isis initiation; as a ritual meal, *ientaculum religiosum*, that is connected with the final rites of this very initiation; and as a metaphor (perhaps based on a concrete ritual) for an initiatory experience that amplified the earlier ritual experience. Earlier scholarship – not only Gwyn Griffith’s commentary – has insisted on these meals and sometimes hastily conflated them into one sacred meal, not the least at the time when the *Religionsgeschichte Schule* was looking for influences from the pagan mysteries upon Christianity and thus understood sacred initiatory meals as predecessors of the Christian eucharist.⁴ It thus is vital to unfold and disentangle the roles banquets and meals played in the Egyptianizing mystery cults of the Hellenistic and late antique epochs, even if it involves some technicalities.⁵

the Bacchic gold tablet from Pelinna, FRITZ GRAF/SARAH ILES JOHNSTON, *Ritual Texts* no. 28 that opens with the invocation “Today you died and today you were born, Thrice Blessed One!”

³ *Ibid.* 11.27: *vidi quendam de sacratis linteis iniectum, qui thyrsos et hederas et tacenda quaedam gerens ad ipsos meos lares collocaret et occupato sedili meo religionis amplae denuntiaret epulas.*

⁴ See GRIFFITHS, *Apuleius of Madaura* 318f. – Although FRANZ CUMONT, *Lux Perpetua* 268, did not directly connect what he understood as initiatory Sarapis meals in Apuleius and the Christian ritual, he insisted that “evidemment [...] ce banquet devait se reproduire dans l’autre monde et se transformer en une confrairie éternelle”. On the other hand ALFRED LOISY, an excellent close reader, does not put any stress on what he describes as “un fin et agréable déjeuner,” *Les mystères païens* 153. But in a methodologically important epilogue, he insists that even though there might not be found in ancient mystery cults a strict parallel to the Christian eucharist, the early Christians could read their rite “de plus en plus [...] à la façon des rites du communion mystiques usités dans le paganisme” (348) – a position much less easy to prove.

⁵ A well-informed but conventional account in REINHOLD MERKELBACH, *Isis Regina – Zeus Sarapis*, 165–168; the long article on banquets in *TheSCRA* 2 (2004), 215–297 does not discuss banquets in mystery cults nor in the cult of the Egyptian gods, and neither does BURKERT, *Ancient Mystery Cults*.

2. Literature and Epigraphy

The Egyptian gods that were worshiped in Greece and Rome, Isis, Sarapis, Harpocrates and their θεοὶ σύνναοι, the “gods who shared their temple,” received sacrifices both public and private, as was customary in any public cult in the Greek and Roman world. The details of these sacrifices remain somewhat hazy and might vary from place to place; only a few Greek sacred laws of Hellenistic and early Imperial date contain details.⁶

A very fragmentary inscription from Magnesia on the Maeander, dated to the second century BCE, contains two decrees of the city assembly on the cult of Sarapis, collected for public viewing on one single stone slab, as often happened with decrees that refer to the same matter.⁷ The first document gives the rules for the Sarapis cult at the moment when a former private cult was turned into a city cult, and the second lists the rights and obligations of the city priest who would buy the new priesthood; obviously, the city had decided to sell the priesthood to the highest bidder, as many cities in Hellenistic Western Asia Minor did, until it petered out under Roman rule.⁸ In his role as a city god, Sarapis received regular animal sacrifices from which the priest got a leg as his reward. In addition to these sacrifices, the priest organized a double event, a banquet and a symposium in the sanctuary which seems to be called “the Mixing of the Wine,” τὸν κρατήρα κινρῶι, and which must be a sacred symposium. A comparable wine drinking ritual is attested in the mystery cult of the Kyrbantēs/Korybantēs in Erythrai, further North on the same Ionian coast, where it was called κρατηρισμός, “mixing bowl ritual.”⁹ Another instance comes from the private cult of Sabazios in Athens, an Anatolian god who shared characteristics with the Greek Dionysos; the attendant of priest was νεβρίζων καὶ κρατηρίζων, “using the fawn-skin and the mixing bowl.”¹⁰ It thus seems that some of the banqueting rites in the cult of Sarapis used ritual forms at home also in a few other ecstatic mystery cults in the Greek world.

On the other hand, the long decree on the priesthood of Sarapis, inscribed around 200 BCE in the small city of Priene, Magnesia’s neighbor some miles down the river valley, insists that in all sacrifices the priest, who as a city priest must have been a local citizen, had to be assisted by a native Egyptian expert, with heavy fines in the case that an inexpe-

⁶ Besides the two detailed texts that I am about to discuss, see also FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, 50 (Athens, 2nd half of the 1st cent CE); GÉRARD-JEAN TE RIELE, “Une nouvelle loi sacrée en Arcadie” (Megalopolis, 2nd cent. BCE). – See also SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, no. 52.4f. (Athens, I CE: a rooster sacrificed to Nephtys and Osiris).

⁷ OTTO KERN, *Die Inschriften von Magnesia*, no. 99; FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées de l’Asie Mineure*, no. 34; LADISLAUS VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum* no. 294.

⁸ We still lack a modern study of the sale of ancient priesthoods that would go beyond the pioneering paper by MARIO SEGRE, *Rendiconti dell’Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 70 (1937); for now, see esp. DIGNAS, Beate DIGNAS, “Auf seine Kosten kommen – ein Kriterium für Priester? Zum Verkauf von Priestertümern im hellenistischen Kleinasien,” in: GUDRUN HEEDEMANN/ENGELBERT WINTER, eds., *Neue Forschungen Zur Religionsgeschichte Kleinasiens*, Asia Minor Studien 49 (Bonn: Habelt, 2003) 27–40; HANS-ULRICH WIEMER, “Käufliche Priestertümer im hellenistischen Kos,” *Chiron* 33 (2003), 263–310; KOSTAS BURASELIS, “Priesthoods for Sale. Comments on Ideological and Financial Aspects of the Sale of Priesthoods in the Greek Cities of the Hellenistic and Roman Periods,” in: ANDERS-HOLM RASMUSSEN/SUSANNE WILLIAMS RASMUSSEN, *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The Bomos-Conferences 2002–2005* (Rome: Quasar, 2008) 125–132.

⁹ REINHOLD MERKELBACH/HELMUT ENGELMANN, *Die Inschriften von Erythrai*, no. 206; see FRITZ GRAF, *Nordionische Kulte* (Rome: Swiss Institute, 1985), 320–321.

¹⁰ DEMOSTHENES, *De corona* 259f.

rienced person (ἀπείρως) would perform the rituals.¹¹ Details of the sacrifices are missing from the damaged text, except that the priest would sacrifice two fowls, edible birds that otherwise were rarely sacrificed in Greece. But whatever was sacrificed was deposited on a τράπεζα, a ritual table, and the priest received a part of his honorary “from the well-provided tables” (ἀπὸ τραπέζων τῶν κοσμουμένων). This does not necessarily imply sacred meals, but simply a way to remunerate the priest, in kind instead of in cash – which fits standard practice of Greek sacrifices where a choice piece of meat of each animal or the animal skin went to the priest who then would sell it. A (ἱερὰ) τράπεζα in a Greek sanctuary – and, by extension, a *mensa* in a Latin text – is a table on which offerings were deposited;¹² benefactors could dedicate such tables to adorn the shrine.¹³ It recalls Egyptian reliefs and paintings in which a priest is praying to the divinity in front of a small table loaded with a spectacular heap of food destined for the god, and in second place for the priest; an Egyptian text from Edfu states that the priest “is living from what is provided for the gods”.¹⁴ Unlike Greek and Roman sacrifices, an Egyptian sacrifice fed the divinity and by extension the clergy, but was not the prelude to a common meal that united the worshiping community or, in Rome, that was conceptualized as a banquet of the human group with their deity.

Sarapis – whose cult in Greece we encounter here in two somewhat different ritual forms of which the Prienian one seems to emphasize the Egyptian character more than the cult in Magnesia does – is not an ordinary Egyptian divinity.¹⁵ Unlike with Isis, Anubis or Horus, the Ptolemies who ruled Egypt as “Macedonian pharaohs” did not simply continue and adapt an earlier cult from Pharaonic times, but promoted a divinity that bridged Egyptian and Greek traditions and often insisted on its foreignness. His sacrifices were unique as well. In his encomium of the god, a prose hymn written and performed in the early second century CE, the orator Aelius Aristides underlined this exceptional character:

Only in the sacrifices to this god, humans participate in a singular way and with true participation: they invite him to the meal and make him guest and host at the same time.¹⁶

In a Greek and Roman sacrifice, the humans were the guests of the god and feed themselves on the sacrificial meat; in an Egyptian sacrifice, they were the hosts and fed the divinity, with the exception of the priests. Sarapis alone combined both roles. Not by chance, when one Apollonios, a priest of Sarapis on the island of Delos, described the sanctuary he built for his god in the early second century BCE, he did not only list “the

¹¹ FRIEDRICH HILLER VON GAERTRINGEN, *Die Inschriften von Priene* no. 205; SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. no. 36 (Priene, ca. 200 BCE); LADISLAUS VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum* no. 291.

¹² STERLING DOW/DAVID GILL, “The Greek Cult Table,” 103–114; DAVID GILL, “Trapezomata. A Neglected Aspect of Greek Sacrifice,” 117–137; IDEM, *Greek Cult Tables*.

¹³ τράπεζα: hellenistic honorary decree from Mylasa (Caria), LADISLAUS VIDMANN, *Sylloge Inscriptionum* no. 275.17 – *mensa*: dedication from Amphipolis, 2nd/3rd cent CE, LADISLAUS VIDMANN, *Sylloge inscriptionum*, no. 120.

¹⁴ FRANÇOISE DUNAND, *Le culte d'Isis*, vol. 1, 192–193; the Edfu text is cited in vol. 3, 209.

¹⁵ Important recent work includes: PHILIPPE BORGEAUD/YOURI VOLOKHINE, “La formation de la légende de Sarapis” and IAN S. MOYER, *Egypt* 144–153.

¹⁶ AELIUS ARISTIDES, *In Sarapim* (Or. 27), p. 93f. Jebb: καὶ τοῖνον καὶ θυσιῶν μόνῳ τούτῳ θεῷ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ' ἑστίαν καὶ προϊστάμενοι δαιτυμόνα αὐτὸν καὶ ἐστιάτορα. –For a short comment see ARTHUR DARBY NOCK, “The Cult of Heroes” 150–152 = 583–585.

temple, the altars and the wall”, but also the banquet hall with its thrones and couches for the “god-invited meals,” θεοκλητοῦς ἐπὶ δαίτας;¹⁷ we shall meet the underlying verb, καλέω, in the formula of the banquet invitations from Oxyrhynchos discussed in the next chapter. We do not know how this concept of divine presence translated into ritual. It is tempting to follow the old suggestion that the god participated in the banquets in the form of his statue, as gods did in the so-called *theoxenia* or *lectisternia* of Greece and Rome, even if such a parallel somewhat undercuts Aristides’s claim that these banquets were unique.¹⁸

The case of Apollonios calls for a short excursus because of its importance for the early cult of Sarapis established in Greece.¹⁹ Apollonios was the grandson of an Egyptian priest of the same name who, at some time during the third BCE, decided to settle in the cosmopolitan economic hub that the island of Delos was at that time, to establish his god’s cult. This first Apollonios was a professional priest and member of the priestly class, ἐκ τῶν ἱερέων; he was thus Egyptian, but when he moved to Delos, he hellenized his name that presumably derived from Apollo’s Egyptian equivalent, Horus.²⁰ The establishment was successful; when Apollonios died at age ninety-three, his son Demetrius – with a Greek name reminiscent of his Egyptian Isis – took over. After his death at some time in the second century, his son, the second Apollonios, took over. By now, the cult was so well established that Apollonios decided to build his own sanctuary instead of celebrating the rites in rented property; he found a suitable plot and started to build what would become, in the nomenclature of the French excavators, “Sarapieion A”. But some opponents – not necessarily local conservatives and xenophobes, as earlier scholars assumed, but, as Ian Moyer recently pointed out, also the exponents of an already established Sarapis shrine who must have dreaded the competition – objected to this building and brought him to court. Sarapis helped his priest by literally dumbfounding the opponents during the court proceedings: he won easily, and recorded this triumph and the triumph of his god in a long inscription that is still preserved and illustrates the complexities surrounding the spread of Egyptian religion outside Egypt.

Whatever its ritual expression, Sarapis’ divine hospitality resulted in rich banquets with its own building: the somewhat ecstatic drinking party in Magnesia on the Maeander seems to fit into this. Most of the enjoyment, however, must have come from the rich food rather than from excessive drinking. In his *Apology*, the belligerent Tertullian scoffs at the Carthaginian *cenae Serapiacae* together with the equally famous banquets of the Roman Salii and the meals in several Athenian festivals and, always prone to sarcasm, claims that “the smoke from the banquets of Serapis alarms the fire-watch” – certainly from their

¹⁷ νεῖος καὶ θυόνεντες βωμοὶ καὶ τέμενος [...] ἔδρανά τε κλισιοὶ τε θεοκλητοῦς ἐπὶ δαίτας - thus the famous inscription that narrates the early history of the cult on Delos, *IG XI:4,1299, 65*; see HELMUT ENGELMANN, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden 1975; more in MOYER, *Egypt* 142–207.

¹⁸ For the presence of a divine image in the banquets of Sarapis, see HERBERT C. YOUTIE, “The *Kline* of Sarapis” 14 = 492; for *theoxenia/lectisternia* in general, see *ThesCRA* 2 (2004), 438–444 (Greece: ANNE NERCISSIAN, “Deipnophories, théoxénies et banquets divers”). 448–451 (Rome: NICOLE BLANC, “Lectisternes et banquets”).

¹⁹ See now MOYER, *Egypt*, 142–207, with a thorough earlier bibliography.

²⁰ The custom of Hellenizing one’s non-Greek name is not rare in a bilingual context; we have a few examples from late archaic and early classical Western Asia Minor, such as the Lydian whose name in a native inscription is Bakivalis, in a Greek context Dionysokles.

cooking (according to one papyrus text, such a meal in Egypt needed five donkey-loads of wood) that in turn must have been fed by an animal sacrifice that went with it.²¹

Besides the ecstatic wine-drinking in Magnesia with its parallels in the cults of Sabazios and the Corybantes, nothing points to banquets as part of a mystery ritual, however. Neither Aristides nor Tertullian thought of them as secret events for a few carefully selected worshipers, nor do the inscriptions. In addition, many of these banquets were not a temple affair, but they were organized by associations that were not always based in a sanctuary. In Delos, it were *eranistai*, a dining-club, who had their dinners in the so-called Serapieion B; on Thasos, the sacred meal, ἱερὰ κλισία, was organized by the Sarapiastai, a local dining club presided over by a host, δοχεύς; in Thessalonica, several clubs were organizing similar banquets, among others the συνθηρσκευταὶ κλείνης θεοῦ μεγάλου Σαράπιδος, “the association of the worshipers of the *kline* of the great god Sarapis”.²²

Given the importance of banquets for Sarapis, it is curious to note how little this is reflected in the iconography of the god. A very small number of images depict the god reclining on a sofa; much more often he is either standing or sitting on a throne.²³ Although the literary texts underscore his function as host and guest, this disconnect points to the perception of Sarapis as a lordly and powerful divinity, more like Zeus than like the hospitable heroes that so often are depicted on a *kline*.²⁴

3. Sarapis Meals at Oxyrhynchus

A considerable body of texts from the small Egyptian town of Oxyrhynchus is able to provide a much denser, local background to these dinners of Sarapis than the rare, occasional and random literary and epigraphical evidence from Greece and Rome can do. Small papyrus leaves, all written in the second and third centuries CE, preserve short invitations from individuals to dinners in varying contexts, among others to a “banquet of the Lord Sarapis”, εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος. From the moment the first few texts of these invitations to a Sarapis dinner (κλίνη) were published at the turn of the twentieth century, they attracted the attention of historians of religion who debated what these meals were and whether they were religious or secular, not the least because they wanted to understand better how the mystery cult of Sarapis influenced nascent Christianity.²⁵ By now, we know more than a dozen of such invitations to the banquet of Sarapis and, unknown then, two to the “ritual of Lady Isis”, εἰς ἱέρωμα τῆς κυρίας Ἰσίδος, and one to the banquet of Anubis, and we are much better able to put them into a context, well beyond the conjectures of a century ago.²⁶

²¹ Tert. *Apol.* 19.15 *ad fumum cenae Serapiacae sparteoli excitabuntur*. – On the papyrus, *P. Mich.* VIII 511, see below.

²² Delos: PIERRE ROUSSEL, *Les cultes égyptiens à Délos*, no. 20. – Thasos: *IG XII suppl.* 365; FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, no. 71; LADISLAUS VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, 136 n. 265. – Thessalonica *IG X:1:1*, 192. – See FRANÇOISE DUNAND, *Le culte d'Isis*, vol. 3, 210–212.

²³ See the images in *LIMC VII* (1996), 674 nos. 71 and 72; 680 no. 138.

²⁴ For them see JEAN-MARIE DENTZER, *Le motif du banquet couché*.

²⁵ E.g. ANTON SALAČ, “Der Serapiskult in Köln am Rhein,” 254.

²⁶ No list is up to date; earlier lists in MARIANGELA VANDONI, *Feste pubbliche e private nei documenti greci*, nos. 138–145; MARIA TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion*, 125–127; DOMINIC MONTSERRAT,

The invitations to a Sarapis or Isis meal belong together with a much wider group of dinner invitations for a considerable variety of private events.²⁷ They concern family and life-cycle celebrations as well as the festive commemoration of a public success: they reach from weddings, the celebration of a (first) birth, a coming-of-age ritual,²⁸ a funerary banquet presided over by Anubis,²⁹ or the recovery from an illness to the election to a high city office or the co-option (ἐπίκρισις) into a *collegium*. All these invitations share a common text structure, and a common vocabulary, and thus have to be evaluated together.

They all are very short – seldom longer than about twenty words –, and very formulaic and stereotyped, not unlike comparable modern texts for social events. They begin with the invitation proper: “So-and-so invites you (or so-and-so) to a dinner,” ἐρωτᾶ σε or καλεῖ σε δειπνήσαι; we recall the use of καλεῖν in the Delian description of a Sarapis meal as “god-invited”. The event follows, introduced always by the same preposition: “to a wedding” (εἰς τοὺς γάμους³⁰), “to the celebration of the first birth of his daughter” (εἰς πρωτογενέσιον τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ³¹), “to the (celebration of the) co-option of his son” (εἰς τὴν ἐπίκρισιν τοῦ υἱοῦ³²). The place of this dinner is next: “in his (private) house,” (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ³³); “in the sanctuary of Thoeris” (ἐν τῷ Θεορίῳ³⁴); “in the house in the Sarapeion” (ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Σαραπέιου), which must be a banquet hall in the sanctuary, as we know it from Delos;³⁵ “in the house of so-and-so” (e.g. ἐν τῇ Ἴσχυρίωνος, “in the house of Ischyryion), which must be a restaurant or a house rented for a short period;³⁶ “in the house opposite his own” (εἰς τὴν ἀντικρὺς αὐτοῦ οἰκίαν, which must be a house that a neighbor lent or rented out for the celebration³⁷); but also, for public offices, “in the gymnasium” or “in the Capitolium” (εἰς τὸ Καπιτώλειον³⁸). At the end, the host indicated the hour and the day, sometimes only “tomorrow”, sometimes the precise day, but never the month or year. It was obviously customary to invite someone at relatively short notice, and the invitee knew this; given that people always tend to be occupied by many things, it is very likely that the written invitation only confirmed an earlier one conveyed by word of mouth.

The stereotypical structure of these texts shows several things that are relevant in the context of sacred meals. The invitation is always “to dine for the *kline* of Sarapis”, as it is “to dine for the co-option” or “the birthday”. The “*kline* of the Lord Sarapis” thus is not a generic banquet in the cult of the Egyptian god, but a specific ritual that cannot be confused with any other banquet, not even with “the *hieroma* of the Lady Isis”, although both are occasions where one was invited to dine, δειπνήσαι, as one did at a wedding or “The *Kline* of Anubis”, 302 n. 2. – For critical editions and bibliographies on the papyri see the website papyri.info.hgv.

²⁷ See J. GRAFTON MILNE, “The *Kline* of Sarapis” and DOMINIC MONSERRAT, “The *Kline* of Anubis” who gives a list of the texts known to him, 302 n. 2.

²⁸ On these rituals see DOMINIC MONSERRAT, “Malloccouria and Therapeuteria”.

²⁹ MONSERRAT, “The *Kline* of Anubis”.

³⁰ *P.Oxy.* 111, 1486, 1487, 5057.

³¹ *P.Oxy.* 2791; compare *P.Col. Youtie* 51 (birth).

³² *P.Oxy.* 2792, 4541.

³³ *P.Oxy.* 111, 4542; *P.Osl.* III 157.

³⁴ *PKöln* I 57; *P.Oxy.* 1484, 5057.

³⁵ E.g. *P.Oxy.* 1755 or 4540. E.g. *P.Oxy.* 1755 or 4540.

³⁶ *P.Oxy.* 524, see 523.

³⁷ *P.Oxy.* 4543.

³⁸ *P.Oxy.* 2147 (gymnasium; perhaps when elected gymnasiarch); 4541 (a cooption dinner).

at the celebration of a public office. As a corollary, κλίνη in the sense of “banquet” as a metaphorical use of the proper meaning of the word, “dining couch”, is almost alone confined to the context of these Sarapis meals, contrary to what the dictionaries suggest: there are only very few other instances of this meaning on papyri. A unique invitation from Oxyrhynchus concerns the κλείνη [τοῦ κυρίου Ἀνοῦ]βιδος that its editor, Dominic Montserrat, convincingly understood as a funerary banquet.³⁹ More information comes from a fragmentary temple account from Oxyrhynchus: a passage that records the expenditures for a divine birthday, most likely that of an emperor, contains money spent for a procession and, a line later, a “sacred banquet,” ἱεῤῥᾶς κλείνης, which must mean a banquet given in the temple and therefore financed by it; ἱερός needs not imply more than this connection with the shrine.⁴⁰ – Another metaphorical extension, based on the meaning “banquet”, is the meaning of “dining club” that according to Philo is specific to Alexandria; such clubs are not necessarily connected with a sanctuary.⁴¹

Nor does the Sarapis meal have to take place in the sanctuary. A few dinners seem to be held in a place that fits the celebrated event – the co-option feast takes place on the Capitolium, the sacred center of the Romanized town, the wreathing dinner, that is the celebration of having been elected to an office that brought with it a crown, was held in the gymnasium; presumably it was the important civic office of gymnasiarch, a cross between head coach and local high school principal.⁴² Others vary widely: weddings are held in private houses or in the temples of Thoeris, a goddess from the circle of Isis, or of Sabazios. The celebration of the first birth takes place in the Sarapis temple, as does a coming-of-age celebration.⁴³ One Isis dinner is located in the Isis temple, the other one in a house, either a dining hall in the sanctuary or the house of the host.⁴⁴ The Sarapis meals take place in the Sarapeum or “in the house of Sarapis”, that is a dining hall in the sanctuary, as does the funerary banquet “of Lord Anubis”;⁴⁵ but other Sarapis meals take place in the temple of Thoeris or in private houses, not always the one of the human host.⁴⁶

From all this, it becomes clear that the “Sarapis meal” is a social event under the patronage of the god, but only loosely connected with the official sanctuary and its festivals. Attempts to tie the somewhat vague dates of these meals to known dates of Isis and Sarapis festivals have not come up with a convincing result: there is no clear link between dinner invitation and attested or assumed festival.⁴⁷ But as social events of a singular character, they must have been specific enough to be different from all the other banquets to which the citizens of Oxyrhynchus invited each other. If we rely on Tertullian’s caricature of the *mensae Sarapiacae*, their specificity was lavishness, even a certain extrava-

³⁹ MONTSERRAT, “The *Kline* of Anubis”.

⁴⁰ *P.Oxy.* VIII 1144 ii 6 (late 1st/ early 2nd CE). – Another instance comes from a Zeno papyrus, *PSI* 5. 283 (Philadelphia, 258/257 BCE) that describes someone as “drunken at banquets”, παροινήσ[ας -ca.?-] κλίνας.

⁴¹ PHILO, *Adversus Flaccum* 136.

⁴² *P.Oxy.* 2147 ; 4541

⁴³ *P.Oxy.* 5057 (Theoreion); 2678 (Sabazeion); 2791 (first birth); *P.Lond. inv.* 3078 (coming of age?)

⁴⁴ *POxy* 5056 (Iseion); *P.Fouad.* 76 (house).

⁴⁵ Sarapeion: *POxy* 110, 2592, 3693; *PSI* XV 1543. – House in the Sarapeion: *POxy* 1755, 4540.

⁴⁶ Thoerion: *POxy* 1484. – Own house: *P.Osl.* III 157; *P.Yale* I 85 (ἐν τῇ πατρικῇ ἑαυτοῦ οἰκίᾳ); private house of someone else: *POxy* 523.

⁴⁷ The very cautious conclusions of LUDWIG KOENEN, “Eine Einladung zur *Kline des Sarapis*” 125–126 were not confirmed by more recent texts.

gance, which in turn must have come from the fact that the god was both host and guest: one does not scrimp when inviting a god, and a god is generous when hosting humans.

In these papyrus texts, the inviting host is almost always a human. Only once, a text says “the god invites you to a dinner”, καλεῖ σε ὁ θεὸς δειπνῆσαι.⁴⁸ The place of this dinner is the shrine of Thoeris, a major temple of Oxyrhynchos dedicated to a powerful goddess of protection who was identified with Athena; the Thoerion was also the place of a wedding dinner and of a coming-of-age dinner.⁴⁹ One could guess that the inviting god might well be Sarapis, as the editors of these invitations thought, but the link between Sarapis and the place is somewhat uncertain, although Thoeris, Isis and Sarapis were closely linked in Oxyrhynchos where “Thoeris Athene, Isis, Sarapis and the god sharing their temple” had a common priest.⁵⁰ But given the variety of occasions for such dinners, this guess is far from certain. Equally unclear is the occasion. God and human hosts could work together, as we surmised from the Roman Anubis scandal, and as we can see in another document from Oxyrhynchos. A formal invitation addressed to a *strategos* to participate in a festival with fair and procession, written in the third century CE, opens with the village and its notables addressing their illustrious guest, but the invitation proper is uttered by “the god Ammon who is your friend”. The festival in question must have been Ammon’s annual festival; similarly then, the one dinner invitation coming from “the god” most likely points to a festival connected with the Thoerion; but since the inviting god is Sarapis, it might also be a somewhat idiosyncratic form to invite to a Sarapis meal.

All this also demonstrates how unhelpful the dichotomy between sacred and profane is to understand these Sarapis meals. They are profane since they are celebrated in a private home or a house rented for the event, and they are sacred because the god is guest and host, and because sometimes they are celebrated in a sanctuary or a dining hall on sanctuary ground, mostly of Sarapis, but once of Thoeris.

In this context, “the rite of the Lady Isis”, ἱέρωμα τῆς κυρίας Ἰσιδος, is not necessarily a banquet, it is the occasion for a banquet, as are the life cycle rites and public promotions mentioned in the invitation texts. In terms of word formation, ἱέρωμα is unlikely to mean a sacred meal. The Greek suffix -μα denotes an object, originally as the result of an action: ἱέρωμα is the result of ἱερώω, “to consecrate, to dedicate”: it is a consecrated object or a performed rite of consecration.⁵¹ The relatively few instances in later Greek literature conform to this. In the second book of Macabees, in Josephus and Damascius, ἱέρωμα always means a sacred object, mostly an image or a statuette that is the object of a rite.⁵² In the few pre-Hellenistic inscriptions, it is a sacrifice or the contribution to a sacrifice, that is either a sacred performance or an object given to such a performance.⁵³ If ἱέρωμα τῆς κυρίας Ἰσιδος is an action, as are all the other events that lead to a banquet – wedding, birth, meal, co-option into an administrative body –, it is most likely a consecration, of an object or a person, to the goddess: a sacrifice, or an initiation.

This does not mean that banquets of Isis are entirely unknown. Among the honors the priests of Asklepios convey to a local lady for her benefactions to the god, accord-

⁴⁸ P.Köln I 57 (inv. 2555).

⁴⁹ Wedding dinner: P.Oxy. 5057; coming-of-age dinner: P.Oxy. 1484.

⁵⁰ P.Merton 2.7

⁵¹ LSJ s.v

⁵² II MACC. 12.40; JOSEPHUS, *Antiquitates* 1.119, 322; DAMASCIUS, *Vita Isidori* 71

⁵³ SEG 1.414.7 Crete, 5th cent. CE; SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, no. 177 Cos, ca. 300 BCE.

ing to a first century CE inscription from Mantinea, there is the promise to invite her to all banquets of the priests, and to send her a share “of the banquets of Isis and of the fire-bearers”; Ἰσιακὰ καὶ πυροφορικὰ δεῖπνα.⁵⁴ The fire-bearers are the sacred officials that bring fire to the altars; they are important in many cults and count among the priests.⁵⁵ Among the many banquets the association of Asklepios priests indulged in, the Isis and the fire-bearers’s banquets must have been the main events, and to be sent a share of the meat was a signal honor. Isis, like Asklepios, is a healer, and they can be connected in the same sanctuary; mystery rites are not implied.⁵⁶

If we apply this to what Lucius tells us about meals during his initiation, it is tempting to read the “welcome feasts and merry banquets” in analogy to the banquets of private events attested in the Oxyrhynchos invitations: Lucius celebrates them with his friends on the second evening to mark his initiation or, as he has it, his initiatory birthday, *natalis sacrorum*. Maybe Lucius would have called it a Sarapis meal as well, given its generosity: after all, in one invitation to a Sarapis meal, the host specified that this was marking the coming-of-age ceremony of some relatives, ὑπὲρ μελλοκουρίων τῶν [ἀδελφῶν?].⁵⁷ But this is not a necessary assumption, and Lucius does not use the term. Maybe the somewhat enigmatic ἱέρωμα τῆς κυρίας Ἰσιδος is a more plausible fit, if we read it as the initiation to Isis whose end is celebrated with a banquet. Lucius does not tell us where he celebrates, but the sanctuary is a plausible guess; among the two attested Isis meals in Oxyrhynchos, one takes place in the Iseum, the other one “in the house”, ἐν τῇ οἰκίᾳ without further qualification, which can be either the dining hall in the sanctuary or a private house.

Another papyrus document, this time found in Karanis in the Fayum and written in a nearby town such as Memphis or Arsinoe, shows another instance of Sarapis and meals.⁵⁸ In a private letter from a young man, Ptolemaios, to his father, the letter writer tells his father about the costs involved in some ritual enterprise in which he is participating. He explains how he found a way out, by becoming the agoranomos (“market-chief”), which gives him participation free of costs and double portions in the banquet, but obliges him to buy the five donkey loads of firewood that are needed for the ritual; he asks his father to provide this wood. The ceremony with which the young man was involved must concern Sarapis, and the fees are for a post at the table and what is called τὸ σιωπητικὸν τῆς κλίνης. As Herbert Youtie has shown, the silence alluded to here is the silence of a novice: silence is sometimes imposed on novices in mystery cults, as it is in monasteries. As to the κλίνη, there is no need to assume that it was a secret initiatory banquet in the mystery cult of Sarapis. Although κλίνη must mean “banquet” since the letter writer tells his father also that “there are two month until the κλίνη,” the banquet can have been public, as in Apuleius. The association whose bursar Ptolemaios has become prepares to celebrate a lavish Sarapis dinner; five donkey loads of firewood to fuel the altars and, more impor-

⁵⁴ IG V:2.269 = LADISLAUS VIDMAN, *Sylloge inscriptionum*, no. 44.

⁵⁵ LOUIS ROBERT, “Inscriptions de l’antiquité et du Bas-Empire à Corinthe” 746–748 = 764–766; KEVIN CLINTON, *Sacred Officials*, 95.

⁵⁶ But PAUSANIAS 7.2.67 talks about two temples, one of Asklepios, the other of Isis and Sarapis.

⁵⁷ P.Oxy. 1484

⁵⁸ P. Mich. VIII 511; masterly discussed by YOUTIE, “The Kline of Sarapis”; see TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion*, 128 no. 49.

tantly, the hearth point to a substantial dinner, as one would expect from Sarapis. The dinner thus celebrates the entry of new members into the association that, structurally, is not radically different from a mystery *thiasos*.

4. Conclusions

Up to now, we could see how meals and banquets connected with the Egyptian gods – Isis, Sarapis, or Anubis – had two functions. One was the celebration of hospitality under the benign protection of the god Sarapis who was both host and guest, and who guaranteed the ampleness and generosity of the banquet, whether in his temple, in the shrine of another divinity, or in a private house; often, these banquets were performed by associations and dining clubs. This is the picture that emerges from the inscriptions and the papyri, and seems to be the most common practice in the ancient world. The second was to celebrate initiation as a new birthday in the same way as one celebrated other decisive events in human life, from wedding or giving birth to convalescence from a severe illness or success in a political career. Apuleius' Lucius did so and the Egyptians who celebrated the ἱέρωμα Ἰσιδος will have done the same, I assume.

A scandal narrated by Josephus sheds yet another light on these banquets. The story is well-known, and it was told to explain and justify the destruction of the Roman Iseum on the Campus Martius under the emperor Tiberius. A Roman knight, Decius Mundus, in love with a matrona, Paulina, bribed a priest of Isis at the temple and obtained that the lady was invited “to banquet and bed of Anubis” (δείπνόν τε καὶ εὐνήν τοῦ Ἀνούβιδος) in the sanctuary. With the permission of her husband, she went and dined in the sanctuary; at nightfall, the doors were locked, the lady went to sleep in the shrine, and Decius appeared in the form of Anubis and slept with her; in the morning she returned home, gratified by the experience of being thus favored by the god. But the illusion did not last long: a few days later, Decius could not stop himself from bragging with his achievement to his very victim, who immediately told her husband. The emperor was asked to intervene; he had the culpable priest (a foreigner) crucified, the knight exiled, and the sanctuary destroyed. Fragments of Egyptian sculpture fished out from the Tiber in recent decades attest to the destruction of the shrine.⁵⁹

The story builds on the motif of the fraudulent Egyptian priest, known from the Alexander legend, and on the ritual legitimacy of dining and sleeping in a shrine of Isis – this time not a lavish communal banquet, but an intimate affair whose very intimacy gave rise to the suspicion of forbidden sex or rather, in the eyes of the contemporaries, offered itself readily to an unscrupulous abuse of an all too credulous woman. Such dinners and such sleeping in itself must have been beyond suspicion for Roman woman from whatever walk in life; otherwise, lady Paulina would not have agreed, nor would she have received her husband's permission to follow the invitation.

Several ritual facts loom behind the story. Egyptian royal ideology made the pharaoh the son of the divine protector of kingship; translated into a coherent narrative, this leads to the assumption that the pharaoh's mother and the god had a sexual encounter. In a well-known Greek transformation, this became the birth story of the Spartan king De-

⁵⁹ JOSEPHUS, *Antiquitates* 18.66–80.

maratus, sired by Heracles, the protector of the Spartan kings.⁶⁰ In a more problematic vein, it made the Egyptian king and sorcerer Nectanebo trick Alexander's mother, Olympias, into believing that she had in a dream intercourse with Ammon when in reality the trickster slept with her.⁶¹ The story of Decius Mundus taking up the disguise of Anubis to follow his lust is yet another transformation, turned into an explanation of imperial wrath against the shrine of the Egyptian gods, or maybe even fabricated in order to abolish the sanctuary that had a rather precarious existence in late Republican and early Imperial Rome.

Dreams were a common way these gods made themselves heard and seen: the entire ritual progress of Lucius from donkey to *pastophorus* is guided by divine dream appearances, and dedications to these gods routinely were put up, according to their inscriptions, "because of a dream", κατ' ὄνειρον, καθ' ὄραμα, or in the Latin West *ex visu*. What the lady Paulina experienced in the temple must have appeared to her, as it did to Olympias, as a dream, not as the crude and salacious reality it was. Sleeping and dreaming in a temple is not uncommon even beyond the healing cults with their strict incubatory institutions: after all, Lucius himself has some of his guiding dreams in the temple of Isis at Cenchreai, and the great Scipio slept in the Capitoline temple of Jupiter to find divine guidance.

Dining in the temple, with or without the god – in Josephus, Anubis made his appearance only after dinner, so the host must have been the bribed priest – is more problematical, at least dining alone; we saw that dining parties in many shrines in the Greek and Roman world were common, and dining halls belonged to the architecture of these shrines; only once in the papyri, the god invited a guest through the billet of a human host, but not to a intimate meal. The closest parallel to Paulina's experience again leads to Egypt. In a few prescriptions of the Greek Magical Papyri, a spell conjures up a god who is welcomed by a meal with his sorcerer; that divinity then becomes the supernatural helper (*parhedros*) of the sorcerer until he is dismissed. Such spells often elaborate on the ritual experience of late Egyptian cults, and one wonders whether these cults performed a ritual in which an individual through dining and sleeping in the temple reached an otherwise unknown intimate relationship with a protective god.

To judge from Josephus' wording, it was the god himself who summoned Paulina to the temple (εἰσηγγέλλαι): the verb εἰσαγγέλλω means 'to convey a message', often in a formal way.⁶² One does not disobey a divinity; this helps to explain why neither she nor her husband hesitated to follow the summons.

But this is fiction, with only a tenuous link to reality – or, perhaps better, this is slander that combines the reality of dinner parties in an Egyptian temple with the suspicion of sorcery that surrounded Egyptian rituals and the narrative attraction of the Alexander Romance. It is no argument for intimate banquets with the god in an Egyptian temple, with or without a mystery context.

This leaves us alone the *ientaculum religiosum* that Lucius celebrated at the very end of his initiatory trajectory and that leads to or is the fulfillment of his initiation, *teletae*

⁶⁰ HERODOTUS 6.67–69; see WALTER BURKERT, "Demaratos, Astrabakos and Herakles".

⁶¹ Ample bibliography in PHILIPPE MATTHEY, *Pharaon, magicien et filou*.

⁶² The most common meaning, not just in Athens, is legal and political, "to publicly accuse someone", "to impeach someone".

consummatio. The shortness of the allusion permits answers to most questions, including the one whether this final meal was part of the secret rites. If so, this would be the only allusion to a sacred meal that crowned and perfected a mystery initiation in the cult of the Egyptian gods, and its modalities and participants remain unknown. Generalizations such as Franz Cumont's – "dans plusieurs mystères païens, à l'obtention du degré supérieur d'initiation était liée l'admission à un banquet" – are unwarranted, and so are speculations about an influence of the Isis or Sarapis cult on early Christianity.⁶³ Nothing leads from the generous banquets of Sarapis to the "innocuous meals" Pliny's Christians celebrated in Bithynia.

Bibliography

- JAN ASSMANN, "Pythagoras und Lucius: zwei Formen 'ägyptischer Mysterien,'" in: JAN ASSMANN/MARTIN BOMMAS, *Ägyptische Mysterien?*, Munich 2002, 59–76
- BORGEAUD, PHILIPPE/VOLOKHINE, YOURI, "La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle", in: *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000), 37–76
- BURKERT, WALTER, "Demaratos, Astrabakos and Herakles. Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege (Herodot 6,6–69)," in: *Museum Helveticum* 22 (1965) 166–177; again in: WOLFGANG RÖSLER, *Walter Burkert: Kleine Schriften VII. Tragica et Historica*, Göttingen 2007, 173–185
- *Ancient Mystery Cults*, Cambridge MA, 1987
- CLINTON, KEVIN, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (Proceedings of the American Philosophical Society 64:3), Philadelphia 1974
- CUMONT, FRANZ, *Lux perpetua*, Paris 1949
- DENTZER, JEAN-MARIE, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.* (BÉFAR 246), Paris 1982
- DOW, STERLING/GILL, DAVID, "The Greek Cult Table," in: *American Journal of Archaeology* 69 (1965), 103–114
- DUNAND, FRANÇOISE, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*. 3 vols (EPRO 26), Leiden 1973
- EGELHAAF-GAISER, ULRIKE, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 2), Stuttgart 200
- ELIADE, MIRCEA, *Rites and Symbols of Initiation*, London 1958; American edition as *Birth and Rebirth: the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, New York 1958
- ENGELMANN, HELMUT, *The Delian Aretalogy of Sarapis* (EPRO 44), Leiden 1975
- GILL, DAVID, "Trapezomata. A Neglected Aspect of Greek Sacrifice," in: *Harvard Theological Review* 67 (1974) 117–37
- *Greek Cult Tables*, New York 1991
- GRAF, FRITZ/JOHNSTON, SARAH ILES, *Ritual Texts for the Afterlife. The Bacchic Gold Tablets*, 2nd ed. London 2012 (2007)
- GWYN GRIFFITHS, JOHN, *Apuleius of Madaura. The Isis-Book (Metamorphoses XI). Edited with an Introduction, Translation and Commentary* (EPRO 39), Brill: Leiden 1975
- HILLER VON GAERTRINGEN, FRIEDRICH, *Die Inschriften von Priene*, Berlin 1906
- KERN, OTTO, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin 1900
- KOENEN, LUDWIG, "Eine Einladung zur Kline des Sarapis (P. Colon. inv. 2555)," in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1967) 121–126
- LOISY, ALFRED, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2nd ed. Paris 1930 (1919)
- MATTHEY, PHILIPPE, *Pharaon, magicien et filou: Nectanébo II entre l'histoire et la légende*. Thèse de doctorat, Université de Genève, 2012. Online: <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:24160>
- MERKELBACH, REINHOLD, *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart and Leipzig 1995
- MERKELBACH, REINHOLD/ENGELMANN, HELMUT, *Die Inschriften von Erythrai* (IK 2), Bonn 1972

⁶³ CUMONT, *Lux perpetua*, 237.

- MILNE, J. GRAFTON, "The Kline of Sarapis," in: *Journal of Egyptian Archaeology* 11 (1925), 6–9
- MONTSERRAT, DOMINIC, "Mallocouria and Therapeuteria. Rituals of transition in a mixed society?" in: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 28 (1991), 43–49
- "The Kline of Anubis," in: *Journal of Egyptian Archaeology* 78 (1992), 301–307
- MOYER, IAN S., *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge 2011
- NOCK, ARTHUR DARBY, "The Cult of Heroes," in: *Harvard Theological Review* 37 (1944), 141–174 = *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972), 575–602
- ROBERT, LOUIS, "Inscriptions de l'antiquité et du Bas-Empire à Corinthe," in: *Revue des Études Grecques* 79 (1966) 733–770 = *Opera Minora Selecta* vol. 6, Amsterdam 1989, 764–766
- ROUSSEL, PIERRE, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.-C.* (Annales de l'Est 29/30), Nancy/Paris 1916
- SALAČ, ANTON, "Der Serapiskult in Köln am Rhein," in: *Berliner Philologische Wochenschrift* 34 (1914), 253–255
- SOKOŁOWSKI, FRANCISZEK, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1958
- *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969
- *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962
- TE RIELE, GÉRARD-JEAN, "Une nouvelle loi sacrée en Arcadie," in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 102 (1978) 325–331
- TOTTI, MARIA, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion (Subsidia Epigraphica 12)*, Hildesheim/Zürich/New York, 1985
- VANDONI, MARIANGELA, *Feste pubbliche e private nei documenti greci*, Milano/Varese, 1965
- VIDMAN, LADISLAUS, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae* (RGVV 28), Berlin/New York, 1969
- YOUTIE, HERBERT C., "The Kline of Sarapis," in: *Harvard Theological Review* 41 (1948) 9–29 = *Scriptiunculae* 1, Amsterdam 1973, 487–507, with addenda 508–509.

Eating and Drinking (with) Dionysus

Benedikt Eckhardt

Abriss

Als Gott des Weins und Patron des Symposions war Dionysos Empfänger und Begründer zahlreicher Trank- und Speiseriten bei städtischen wie privaten Anlässen. Zugleich provozierte er wie kein anderer Gott paganes Nachdenken über die Grenzen zwischen Göttern und Menschen, gerade auch mit Blick auf die Frage nach der Möglichkeit göttlicher Präsenz beim Mahl. Nach geläufiger Redewendung trank man beim Weingenuss Dionysos; eine Vorstellung, deren theophagische Implikationen von Philosophen ins Lächerliche gezogen wurden. Da zudem zahlreiche Mysterienkulte auf Vorstellungen von Dionysos als Herr über das Totenreich beruhten, ergibt sich eine Vielzahl allenfalls lose miteinander verbundener, ritueller wie rein literarischer Kontexte, in denen mit dem Dionysoskult unterschiedliche Konzeptionen kultischer Mahlzeiten verknüpft werden.

1. The manifest god

Dionysus was a god of epiphanies. While many Greek gods could be met on this or that occasion by (often inadvertent) humans, no other god had a similar reputation for responding to human invocations.¹ He could also turn up surprisingly, as in the legends surrounding his most important gift to humanity, the wine. *Nec enim praesentior illo est deus*, according to Ovid's famous words in his *Metamorphoses*.²

Given Dionysus' unusual habit of revealing himself to his worshippers, it is perhaps not surprising that studies on ancient meals have repeatedly adduced evidence for Dionysiac banquets in order to show that like Christianity, pagan antiquity knew the idea of a god being present at the meal – or even in the elements of the meal. His function as the god of wine, his role in symposiastic iconography, and some suggestive mythological traditions added to the general plausibility of the “manifest god” joining humans during their banquets. Pauline and Johannine theology of meals have therefore been connected in various ways with Dionysiac worship, as examples of the general relationship between Christianity and the so-called “mystery cults”.³

It is the purpose of this paper to comprehensively present the evidence on meals related to the cult of Dionysus, and to re-evaluate the question whether or not the god's special “epiphanic” character entailed corresponding forms of commensality.

¹ On this notion, cf. ALBERT HENRICH, “Göttliche Präsenz als Differenz”.

² *Ov. met.* 3.656–657.

³ Cf. the contribution on “Meals in the Cults of Cybele and Attis” in this publication, 1779–1794.

2. The wine god

Revered as the god of wine throughout the Greek world, Dionysus was honored with festivals in many cities. The most relevant one for our purposes are the Athenian Anthesteria, a major spring festival that combined the celebration of the new wine with peculiar rituals for the dead. The Anthesteria were divided into three parts.⁴ On the first day, the *pithoigia* (“opening of the barrels”) was celebrated with libations, wine-drinking and banquets; Plutarch mentions a prayer over the new wine, regarded as a φάρμακον that could have positive or negative effects.⁵ The second day, the *choes*, saw a sacred marriage of Dionysus with the wife of the Archon Basileus, but also competitive wine-drinking in public and private contexts; the winner of the drinking contest received a wineskin.⁶ On the same day, the dead souls left their habitation in the netherworld and entered the world of the living; the Athenians therefore began the day with apotropaic rites and closed the temple doors (except the temple of Dionysus).⁷ The third day, the *chytroi*, was dedicated to Hermes Chthonios and the dead. Although Dionysus was not completely excluded from the ceremonies, it was apparently only Hermes who received the *panspermia*, a special vegetarian sacrifice offered in “pots” (*chytroi*) by each household and presumably consumed by humans (but not the priests).⁸ On the whole, the festival offered room for quite a lot of semantically loaded consumption of liquids and solids, with a special emphasis on wine. The latter might be expected in a Dionysiac context, but is hardly attested for other occasions; judging from the fragmentary sources, not many festivals in honor of the wine god actually involved the ritual drinking of wine.⁹

This was different in the social context most clearly associated with the god of wine. Dionysus apparently became the patron god of the *symposium* in the late Archaic period.¹⁰ The vase paintings show his importance and also associate sympotic interaction

⁴ The reconstruction is based on a variety of sources, some (especially Aristoph. *Ach.*) from the Classical period, some very late. As with many other elements of Greek religion, our knowledge of the ritual procedures and the meaning of the whole festival has continually declined since the early 20th century. Contrast the optimistic treatment by LUDWIG DEUBNER, *Attische Feste*, 93–123, who offers a full reconstruction and interpretation, with the much more skeptical one by ROBERT PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, 290–316.

⁵ Plut. *quaest. conv.* 655E.

⁶ Aristoph. *Ach.* 1000–1002.

⁷ Phot. *lex. s.v.* μιὰρὰ ἡμέρα.

⁸ The main source is Theopompus FGh 115 F 347 a and b, given in two quotations by Schol. Aristoph. *Ach.* 1076a (i); Schol. Aristoph. *ran.* 218. According to the first quotation, no-one eats from the *chytroi* containing the *panspermia*, according to the second, no-one of the priests does so (implying that other people do); the first version is followed by DEUBNER, *Attische Feste*, 112–113, the second by PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, 295–296 (in both cases, the alternative version is not mentioned). In both quotations, it is clear that the *panspermia* is offered to Hermes alone, but according to Didymus (in Schol. Aristoph. *Ach.* 1076a [iii]) and Suda *s.v.* χύτροι, it was offered to Hermes and Dionysus (although Theopompus is also paraphrased in the Suda, again mentioning only Hermes). NATALE SPINETO, “La *panspermia* degli Anthesteria” therefore argues that Dionysus was also involved, and that the *panspermia* signified a return to the uncivilized origins of humankind.

⁹ Noted by PAULINE SCHMITT PANTEL, “Rite culturel et rituel social”, 98–100. The fragmentary state of the evidence has to be taken into account, and there are in fact some other hints as well, e.g. the use of wine by women on the so-called Lenaea-vases (on which see PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, 306–312), and the vessel containing five elements, wine among them, that was offered to the winner of a running contest at the Oschophoria; cf. DEUBNER, *Attische Feste*, 144–146.

¹⁰ Cf. BURKHARD FEHR, “What Has Dionysus to Do with the Symposium?”, based on the vase paintings. His explanation that *symposia* became more and more disorderly (less “civic”) and were therefore put under

with cult; thus, the *krater* could be set in parallel to an altar or to Dionysus himself.¹¹ That the whole event stood under the patronage of the wine god is also made explicit in philosophical literature.¹² The symposium was also framed by ritual procedures. The preceding meal ended with a sip from a cup of unmixed wine, called ἀγαθοῦ δαίμονος, “of the Good Divinity”; then the *symposium* began with three libations, often for Zeus Olympios, the Heroes and Zeus Soter, but other gods could also be included, especially Hygieia and the “Good Divinity”.¹³ Dionysus himself is rarely mentioned in this context, but it could be argued that he is to be identified with the Agathos Daimon. This was at least the view offered by the physician Philonides (1st century CE?), who thought that “the Greeks invoke the Good Divinity when unmixed wine is distributed at their dinner parties, as a way of honoring the deity – that is, Dionysus – who discovered it”.¹⁴ Earlier sources do not explicitly suggest this identification. Philochorus († ca. 261 BCE) argues that “after the food, we drink just enough unmixed wine to get a taste, as a demonstration of the Good Divinity’s power”¹⁵; similarly, Theophrastus († ca. 287 BCE) notes that from the “toast in honor of the Good Divinity, they consume only a little, as if the taste was merely a reminder to them of how strong it is and of the god’s generosity”.¹⁶ It seems only logical to think that the divinity in question is the god of wine, Dionysus, but at least the earlier sources consistently use the designation “Good Divinity”, which may point to pre-Dionysiac origins of the custom.¹⁷

The notion that drinking pure wine meant tasting the god’s power leads to the old question whether or not Dionysus was identified with the wine itself. The quoted statements on the cup ἀγαθοῦ δαίμονος do not have to be interpreted in this way, because the god and its power to inflict madness on people are clearly distinguished from each other. Other references are more specific. In Euripides’ *Bacchae*, Dionysus himself is poured out as a libation, and Ion of Chios (5th century BCE) claims that Dionysus participates as friendly wine in the human symposia.¹⁸ Panyasis of Halicarnassus, yet another poet from the 5th century, argues that the first round of drinking is devoted to Dionysus, out of whom the content of the bowl is made.¹⁹ In the dialogue between Odysseus and the

the patronage of a god who encouraged *mania* and *ekstasis* is not completely convincing, given that Dionysus gained a more prominent status in civic cult around the same time.

¹¹ Cf. for examples FRANÇOIS LISSARRAGUE, *The Aesthetics of the Greek Banquet*, 25–28; 36–37.

¹² E.g. Plut. *quaest. conv.* 612E; 615A.

¹³ Cf. KARL KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, 14–18; THEODOR KLAUSER, “Becher”, 40–42; ROBIN NADEAU, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, 176–177. For a vase painting with the inscription [σπ]ένδω τῶι δαίμονι ἀγαθ[ῶι], see FRANÇOIS LISSARRAGUE, “Un rituel du vin”, 128–129, who, however, notes that libations are not normally included in symposium-scenes, despite their prominence in the literary sources. On the cup ἀγαθοῦ δαίμονος, see Aristoph. *equ.* 84–86; *vesp.* 524–525; Schol. Aristoph. *equ.* 85; Pollux 6.100; Athen. 15.693B–F (several quotations of earlier authors). It is clear from these texts that the cup concluded the meal and did not begin the symposium, and that it was not as a whole poured out, but drunk.

¹⁴ Philonides *apud* Athen. 15.675C (transl. S. D. OLSON).

¹⁵ Philochorus FGrH 328 F 5b *apud* Athen. 2.38D (cf. 15.693E) (transl. S. D. OLSON).

¹⁶ Theophrastus *frag.* 572 *apud* Athen. 15.693C–D (transl. S. D. OLSON).

¹⁷ KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, 24–33 argues for an original chthonic connection.

¹⁸ Eur. *Bacch.* 284; Ion of Chios *frag.* 26 *apud* Athen. 10.447D (text insecure, but both οἶνος φίλος and θυρσοφόρος Διόνυσος are in the nominative and thus to be identified).

¹⁹ Panyasis *frag.* 17 *apud* Athen. 2.36D.

cyclops as staged by Euripides, the identity of wine and god is questioned and affirmed at the same time:

Od. Hear me, Cyclops, since I am acquainted with the Bakchios
whom I gave you to drink.
Cycl. Who is this Bakchios. Is he worshipped as a god?
Od. Yes, the best source of joy in life for mortals.
Cycl. At any rate, I belch him out with pleasure.
Od. Such is this god. No mortal will he harm.
Cycl. But how can a god love to dwell in a wine-skin?
Od. Wherever you put him, there he is at ease.²⁰

Odysseus as a Greek is obviously a far more reliable guide to the nature of the gods than a barbaric cyclops. But the latter's skepticism is to some degree justified by the dramatic context, since – as the audience knows – the drinking of wine as well as the debate on its nature are part of Odysseus' scheme that will lead to the cyclops' blinding. Still, at least in sympotic poetry and Euripidean tragedy, the idea that Dionysus could be identified with his gift to the humans seems to be firmly established.

The concentration of the evidence in the 5th century BCE is to a significant degree the result of Athenaeus' preference for classical writers. But the claim that drinking wine meant drinking Dionysus remained a standard metaphor in later periods as well. There is no way to know how serious this identification was taken outside of literary contexts, where it served as a nice and, in the *Cyclops*, even humorous stylistic device. But the problem also comes up in a very different (but equally unrepresentative) discourse, namely philosophy. Sextus Empiricus, a physician and philosopher of the 2nd century CE, quotes a text by Prodicus of Ceos that again takes us back to the 5th century and directly addresses the problem of god-drinking:

And Prodicus of Ceos says: "The ancients accounted as Gods the sun and moon and rivers and springs and in general all the things that are of benefit for our life, because of the benefit derived from them, even as the Egyptians deify the Nile." And he says that is was for this reason that bread was worshipped as Demeter, and wine as Dionysus, and water as Poseidon, and fire as Hephaestus, and so on with each of the things that are good for use".²¹

From this philosophical perspective, calling wine "Dionysus" is a pre-scientific and rather naive approach to a gift of nature. Two centuries before Sextus Empiricus, Lucretius had already complained about those who decide "to call the sea Neptune, and corn Ceres, and to misapply the name of Bacchus rather than to use the title that is proper to that liquor"²²; Cicero had argued along the same lines, but in a more polemical fashion:

When we speak of corn as Ceres and wine as Liber, we employ a familiar figure of speech, but do you suppose that anybody can be so insane as to believe that the food he eats is a god?²³

These texts do not establish a theology of meals, but discuss the nature of the gods and the differences between a philosophical and a less educated, "primitive" understanding

²⁰ Eur. *Cycl.* 519–526 (transl. D. KOVACS).

²¹ Sext. Emp. *adv. math.* 9.18 (transl. R. G. BURY). This passage as well as the following are listed in MANFRED WACHT, "Liber (Dionysos)", 76.

²² Lucr. 2.655–657 (transl. W. H. D. ROUSE).

²³ Cic. *nat. deor.* 3.41 (transl. H. RACKHAM).

of the divine. Eating and drinking – as basic human needs – were excellent examples for such a demonstration, not least because, as Cicero notes, the primitive understanding was based on a “familiar figure of speech”. Taking it at face value led to a philosophically unacceptable absurdity.

This does not of course exclude the possibility that in spite of Cicero’s rhetorically constructed uniformity of opinions on this matter, some people (for whose views we have no evidence at all) sincerely believed that drinking wine implied drinking Dionysus. At any rate, the rejection of this identification remained a part of philosophical reasoning until late antiquity. Sallustius, a supporter of Julian’s pagan revival, in ca. 363 CE wrote a treatise “on the gods and the world” and ascribes the “primitive” views on this matter to the Egyptians:

The worst explanation²⁴, the material, is that which the Egyptians because of their ignorance used most; they regarded and described material things as gods, earth as Isis, moisture as Osiris, heat as Typhon, or water as Kronos, the fruits of the soil as Adonis, wine as Dionysus. To say that these things, as also plants and stones and animals, are sacred to the gods, is the part of reasonable men, to call them gods is the part of madmen, unless by a common figure of speech, as we call the sphere of the sun and the ray coming from that sphere the sun.²⁵

It is possible to see this revival of an 800-years old philosophical argument in the light of Julian’s anti-Christian reforms. Perhaps the Christian claim that they were eating and drinking their god inspired Sallustius to replace Cicero’s anonymous (or rather rhetorically nullified) opponents with uneducated Egyptians – not a prestigious model for Christianity. But this must remain speculative. Suffice it to note that philosophical writings from the classical period to late antiquity quote a common figure of speech that identified Dionysus with the wine, and mark it as an uneducated, stupid idea. Whether or not this reflects a wide-spread tendency to take the “figure of speech” at face value must remain an open question; it is possible that the philosophers construct a position that no-one would actually endorse, in order to make their own argument.

Several versions of the origin of wine have been preserved in ancient literature, often with a similar plot: Dionysus walks the earth in disguise, is entertained to a meal by a farmer who does not recognize him, and as a reward unveils the secret of the vine. In one of these stories, told by Achilles Tatius according to a Tyrian legend, Dionysus explains his gift to the herdsman with formulaic words: “This is harvest water, this is the blood of the grape”.²⁶ The repeated emphasis on τοῦτ’ ἔστιν, unparalleled apart from the New Testament, and the comparison of wine with blood are reminiscent of the words of institution, but the parallel is not really decisive.²⁷ Wine could be identified with Dionysus, but not with his blood.

The character of Dionysus, both as the god of wine and as an “epiphanic” god, clearly led to the development of an unusual imagery of divine involvement into human rites of consumption, including, but not limited to, symposia and banquets. While the idea

²⁴ In 4.1, four types of explanation are distinguished: θεολογικοί, φυσικοί, ψυχικοί und ὑλικοί.

²⁵ Sallust. *de deis* 4.3 (transl. A. D. NOCK).

²⁶ Ach. Tat. 2.2.5 (transl. S. GASELEE, slightly adapted).

²⁷ Christian influence on the formulation has been posited by GLEN W. BOWERSOCK, *Fiction as History*,

that a god could be present during meals is hardly attested in Greek or Roman sources²⁸, Dionysiac themes in literature and iconography often expand the usual boundaries of religious imagination. Symptotic dialogue could play with the image of the wine god as symposiarch, his identification with the wine itself was “a common figure of speech”, and Dionysiac “epiphanies” at meals could be envisaged at least in art: A series of images shows a Dionysiac artist or a poet on a *kline* and an approaching Dionysus, for whom a separate *kline* is prepared.²⁹ To students of religious history, one question imposes itself: Does this peculiarity in the literary and artistic representation of the god and its cult really correspond to a peculiar religious experience, or is it just one facet of the Dionysiac appreciation of the *imaginaire*? But for most purposes, this question is negligible, not least because there is no hope to ever answer it in a satisfactory manner.

3. The mystery god

Dionysus’ role as the god of wine is, of course, uncontroversial. Calling Dionysus a god of mysteries, i.e. of an exclusive cult with rituals of initiation and aspirations for the after-life, is much more problematic. The designation suggests uniformity where diversity is in fact attested; some phenomena – like the Orphic gold tablets – are restricted to specific regions. And not everything that has to do with Dionysus has to do with mysteries; the very concept of mystery gods has lost much of its plausibility in more recent research.³⁰ Mysteries were just one of several options for Dionysiac cult, and their form was subject to both regional and chronological variations.

But although traditional scholarly attempts to reconstruct developments of “the” Dionysiac mysteries in the Hellenistic and Roman periods³¹ appear less convincing today than they did in an older framework of religious history, it would be wrong to deny the existence of any overarching commonalities in Dionysiac worship. At least in the Roman period, they can be discerned both on an organizational and a theological level. Thus, epigraphic evidence shows a significant overlap in the designations used for functionaries (perhaps comparable to the cult of Mithras), and a number of details given in inscriptions from different areas can easily be related to Dionysiac mythology, although the local forms could vary considerably.³²

It is not always clear if “mysteries” were in fact performed in a proper sense, not least because we lack clear criteria for distinguishing “real” from pseudo-mysteries.³³ But that Dionysus was often worshipped in cults that demanded initiation seems clear. Most of the evidence for Dionysiac mysteries can be related in one way or another to “Orphic” mythology. The designation encompasses traditions and rituals surrounding the myth

²⁸ Cf. PAUL VEYNE, “Inviter les dieux”; JÖRG RÜPKE, “Gäste der Götter – Götter als Gäste”; BENEDIKT ECKHARDT, “Mahl V”, 1033–1038.

²⁹ Taken as merely imaginative by VEYNE, “Inviter les dieux”, 18–20. Cf. on the development of the types CARL WATZINGER, “Theoxenia des Dionysos”.

³⁰ Cf. especially WALTER BURKERT, *Ancient Mystery Cults*.

³¹ Esp. MARTIN P. NILSSON, *The Dionysiac Mysteries*; REINHOLD MERKELBACH, *Die Hirten des Dionysos*.

³² Cf. for examples ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET, “Un dieu, plusieurs mystères?”; she stresses diversity, but there is some uniformity of terminology even in her evidence.

³³ The problem is discussed, but not convincingly solved by JACCOTTET, “Un dieu, plusieurs mystères?”, 220.

of Dionysus Zagreus who was torn apart and eaten by the titans.³⁴ Orphic-Dionysiac initiates are responsible for the earliest corpus of evidence for Dionysiac mysteries: the “gold-tablets”, small texts written on gold leaves and deposited in graves in order to guide the soul in the afterlife.³⁵

While the tablets never directly refer to ritual activities, it is a common assumption that they do at times reflect rituals that the deceased had performed during his or her lifetime. The most interesting tablet in this regard, dated to the late fourth century BCE, was found in a woman’s grave at Pelinna in Thessaly:

Now you have died and now you have come into being, O thrice happy one, on this same day.
Tell Persephone that the Bacchic One himself released you.
Bull, you jumped into milk.
Quickly, you jumped into milk.
Ram, you fell into milk.
You have wine as your fortunate honor.
And below the earth are ready for you the same prizes as for the other blessed ones.³⁶

The milk also figures in two tablets from Thuri, dated to the fourth century BCE. In one of them, it is stated that “you have become a god instead of a mortal. A kid you fell into milk”, while in the other, the speaker himself declares: “a kid I fell into milk”.³⁷ Much speculation about rites involving milk has been based on these texts, some of it turned obsolete by the publication of the Pelinna-tablet in 1987. No emphasis should be placed on the animal. The kid is missing from the Pelinna-tablet, instead a bull and a ram are mentioned, in a grave that contained one female body. The non-metrical character of the phrases involving milk (as opposed to the surrounding hexameters) may give some support to the view that these are ritual acclamations.³⁸ But in the texts, the falling/jumping into milk seems to be another expression for the process that according to the preceding lines has just been completed: “the Bacchic One released you”, “you have become a god”. This does not exclude rites involving milk performed during the initiate’s lifetime, but it is more probable that milk is used in some metaphorical sense. The wording remains enigmatic, but does not suggest consumption.³⁹

³⁴ That myth (which goes on with Dionysus’ rebirth from Persephone) is known in its full-fledged form only from late sources. But important elements are already attested by Philodem *pief.* N 247 III l. 1–13 (who says that “the Orphics dwell on these things intensively”), and may ultimately go back to the beginning of the Orphic “movement” in the late Archaic period. Cf. on Philodem (with text and translation) ALBERT HENRICH, “Dionysos Dismembered and Restored to Life”; for a hypothetical reconstruction of the origins of the myth Johnston in FRITZ GRAF/SARAH ILES JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, 66–93.

³⁵ Their relation to Orphism is still subject to debates; cf. the critical remarks by ALBERT HENRICH, “Mystika, Orphika, Dionysiaka”, 94–96.

³⁶ GRAF/JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, no. 26a (transl. Johnston). Cf. ALBERTO BERNABÉ/ANA JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld*, no. L 7a–b.

³⁷ GRAF/JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, no. 3 l. 4; no. 5 l. 10 (transl. Johnston).

³⁸ Cf. GRAF/JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, 138, where l. 3–5 are labeled “unmetrical” and explained as “ritual formulae that have been integrated into an earlier hexametrical text”; that the lines do have a rhythmic (if not strictly metrical) structure was noted by CHRISTOPH RIEDWEG, “Initiation – Death – Underworld”, 229–230 (accepting the hypothesis that they refer to rituals); cf. also BERNABÉ/JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld*, 63.

³⁹ For the view that actual consumption of milk as a symbol of immortality is implied, see KARL WYSS, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, 53–54; for libations, see FRITZ GRAF, “Dionysian and Orphic

The tablet from Pelinna is the only one to mention wine. The reference is certainly to the symposium of the dead; the deceased is imagined to be drinking wine in the netherworld.⁴⁰ It has at times been argued that the phrase rather refers to a ritual of initiation performed during the initiates' lifetime and involving wine, but the present tense – in a speech addressed to a dead person – speaks against this.⁴¹ Among the parallels adduced for such rites in Dionysiac contexts, the only one that may carry some weight is a very fragmentary papyrus, dated to the 3rd century BCE, that could have to do with initiation into Orphism. It contains the words τελετή, σύμβολα and σύνθεμα [sic] and, in an enigmatic phrase, reports a direct speech that might be translated “as an ass I drank [---], cowherd [I became?]”.⁴² The style is reminiscent of both the gold tablets and the σύμβολα and συνθήματα of other cults recorded by Clement of Alexandria.⁴³ The cowherd is known from Dionysiac contexts, and the substance that is drunk could be reconstructed as wine.⁴⁴ If the reconstruction is accepted, this Egyptian text is the only evidence for initiation rituals involving wine – a very insecure one, not least because τελετή does not necessarily mean “initiation”.⁴⁵ But this would not alter the interpretation of the tablet from Pelinna.

The Orphic tablets – designed as they are to foster individual aspirations – do not refer to organized groups, although some sort of communal experience may be assumed.⁴⁶ But from the second century BCE onwards, many associations (*thiasoi*) of Dionysiac worship-

Eschatology”, 248. The phrase “I fell into milk” is regarded as a “proverb expressing happiness” by Johnston in GRAF/JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, 129. RIEDWEG, “Initiation – Death – Underworld”, 239 thinks of cathartic *dromena* in the context of initiation; CHRISTOPHER A. FARAONE, “Rushing into Milk”, 314–319 argues for ritual dancing in imitation of Dionysiac epiphanies (Dionysus is at times “rushing into the fields” or the like).

⁴⁰ Cf. GRAF/JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, 131–132. A feast in the netherworld is perhaps also to be reconstructed in a tablet from Petelia in Italy (4th century BCE; *ibid.*, no. 2 l. 11); see RADCLIFFE G. EDMONDS III, “Festivals in the Afterlife”.

⁴¹ The initiation-theory is put forward especially by BERNABÉ/JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld*, 84–90. The supposed parallels are in part indecisive (e.g. the κρατηρισμός mentioned in Demosth. 18.259) and sometimes irrelevant; the final claim that “wine, a drink related *par excellence* to the mysteries of Dionysus, must have formed an essential part of the initiatory ceremonies that the deceased carried out during his life” (89), is revealing. Modern observers may find the use of wine in initiations logical or inescapable, but this does not mean that the Pelinna-tablet refers to such rites. Also not convincing is the idea (*ibid.*) that the present tense is used because after the death of the initiate, she receives libations of wine (again, this may be the case, but it is not the easiest explanation of the text).

⁴² P. Gurōb i 3 (διά τὴν τελετήν); 23 (σύμβολα); 26 (σύνθεμα). The phrase supposedly involving wine is in l. 25: [ι].[ν] ἔπιον ὄνος βουκόλος. For suggestions how ass and herdsmen are connected (a dialogue? a transformation of the speaker's identity?), see JAMES HORDERN, “Notes on the Orphic Papyrus from Gurōb”, 139.

⁴³ See my article on “Meals in the Cults of Cybele and Attis” in this publication, 1779–1794.

⁴⁴ The reading of the remaining letters in l. 25 is difficult; cf. discussion in HORDERN, “Notes on the Orphic Papyrus from Gurōb”, 139, who, against earlier commentators, opts for a reading that allows for the reconstruction [ο]ἰν[ο]ν.

⁴⁵ Cf. for the terminological problem ANA JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, “¿Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?”, 84–85, who nonetheless presupposes that the Gurōb-papyrus refers at least in part to initiation (89).

⁴⁶ An inscription from Cumae in Italy, dated to ca. 450 BCE, states that “no-one may be buried here if he is not from the βεβαχχεύμενοι” (SEG 4.92); the participle may refer to “those who have led a Bacchic life” (cf. ANA JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, “The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism”), but the whole process of acquiring a burial ground speaks in favor of an organized group. Cf., also from the 5th century BCE, the Ὀρφικοί mentioned in an inscription from Olbia at the Black Sea (LAURENT DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* [Geneva 1996], no. 94a). On both inscriptions, see also GRAF/JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, 158–159. 163.

pers are attested throughout the Mediterranean world. Like all voluntary associations, they regularly held meals⁴⁷; the details usually escape us, but the inscriptions give no reason to assume that these banquets differed significantly from those of other groups. Still, some scratches of evidence for Dionysiac group life and its meals are worth a closer look.

Dionysiac cult groups spread in the Hellenistic world without reported conflicts with authorities.⁴⁸ Their reception was very different at Rome, where they stood at the centre of a manifest political crisis. In 186 BCE, the senate reacted to the growing popularity of the Bacchic cult with harsh measures; responsible persons were arrested or executed, and future gatherings were strictly regulated.⁴⁹ In his famous report, Livy describes a crucial element in the cult's transformation that had facilitated its expansion:

There were initiatory rites which at first were imparted to a few, then began to be generally known among men and women. To the religious element were added (*additae ... religioni*) the delights of wine and meals, that the minds of a larger number might be attracted. When wine had inflamed their minds, and night and the mingling of males with females, youth with age, had destroyed every sentiment of modesty, all varieties of corruption first began to be practiced, since each one had at hand the pleasure answering to that to which his nature was more inclined.⁵⁰

The wording is interesting, because it suggests that meals were introduced only at a later stage of the cult's development in order to attract new members; at the same time, Livy takes care to distinguish commensality from the proper *religio*. That meals were used as a “marketing strategy” is a plausible idea and has parallels in other cults; less plausible is their strict separation from *religio* – this tendency may be attributed to Livy's conservative perspective.⁵¹

Another passage in Livy's report has attracted some attention: The initiation of the young Publius Aebutius, Livy's entrance point into the story, includes a 10-days period of fasting; after having eaten on the 10th day, he is led to the sanctuary.⁵² The eating referred to is the logical end of the required fasting. As in the case of the gold tablets, it would be a hasty inference to conclude that initiation into the Dionysiac mysteries was regularly achieved through an initiation meal. There is in fact no further evidence for such claims, apart perhaps from a Sibylline oracle from Perinthus, tentatively dated to the second century CE, that may refer to a rite of consumption – but several other options for reconstructing the text have been proposed, and the whole context is rather enigmatic.⁵³

⁴⁷ On the meals of associations, cf. MARKUS ÖHLER, “Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen” in this publication, 1413–1439.

⁴⁸ They could even be included in the strategies of monarchic representation; cf. WALTER BURKERT, “Bacchic Teletai in the Hellenistic Age”, 265–268. The control exercised by Ptolemy IV over initiations into the Bacchic mysteries (P. Oxy. 2465) was not concerned with *thiasoi*, but with individual priests.

⁴⁹ Cf. JOHN A. NORTH, “Religious Toleration in Republican Rome”; WILFRIED NIPPEL, “Orgien, Ritualmorde und Verschwörung?”.

⁵⁰ Liv. 39.8.5–6 (transl. E. T. SAGE, except for *epularum*).

⁵¹ Cf. BENEDIKT ECKHARDT, “Meals, Cult and Marketing”.

⁵² Liv. 39.9.4.

⁵³ The text as given by ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET, *Choisir Dionysos* II, no. 36, l. 2–3: ἐπὶ δ' ὁ Βάκχος εὐάσας πλησ[θή]σετα[ι], [τ]ό[τ]ε αἶμα καὶ πῦρ καὶ κόνις μιγῆσεται (“After the Bakchos, having cried ‘Euai’, has been nourished, blood, fire and ash will be mixed”). Cf. *ibid.*, p. 75 for previous attempts to read the last word in l. 2 (πληγῆσεται, πλανῆσεται). On the lack of evidence for meals of initiation, see BENEDIKT ECKHARDT, “Initiationsmäher”. On omophagy as a possible exception, see below.

Peculiar rules on Dionysiac eating are preserved in a metrical inscription from Smyrna, dated to the second half of the second century CE.⁵⁴ The *lex sacra*, set up by a “revealer of the god” (*theophantes*) and at least in part addressed to a group of *mystai*, contains purity rules that regulate entrance into the sanctuary of Bromius (a common epithet of Dionysus). It also prohibits certain behavior. Orphic traditions help to elucidate a number of taboos: eggs, hearts, mint and beans are to be avoided by the worshippers.⁵⁵ Less clear is the demand to abstain from “unsacrificed sacrifices”.⁵⁶ In this local cult (possibly an association with defined membership), adherence to Orphic-Dionysiac traditions apparently influenced the way people ate. But the inscription only regulates the menu, leaving the details of ritual unmentioned.

This may be different in a famous Athenian inscription from the 170s CE that contains rules and regulations of the Iobakchoi, a rich Dionysiac association.⁵⁷ Besides the conventional rules on maintaining order at the monthly banquets, five roles are distributed among the worshippers: Dionysus, Palaemon, Aphrodite, Proteurythmos and Kore. During or after the banquets, the Iobakchoi must have enjoyed a performance of episodes taken from Dionysiac mythology, presumably in one of its Orphic versions, given the presence of Kore.⁵⁸ Mythological re-enactments were certainly a traditional part of sympotic entertainment – suffice it to point to the end of Xenophon’s *Symposium*, where actors play the encounter of Dionysus and Ariadne.⁵⁹ But in the case of the Iobakchoi, the members of the association themselves took on the roles of the gods. This may suggest that the Iobakchoi took part in a more general trend of the imperial era to connect myth and ritual, resulting, *inter alia*, in “mimetic meals” best visible in the cults of Mithras and Christ.⁶⁰ However, the relationship of the sacred drama performed in this Bakcheion to the meals is not entirely clear.

It can be taken for granted that banquets were held in Dionysiac associations, that they could be used for attracting new members, and that in certain cases, the religious character of the group determined the shape of the meal. There is little evidence for “mystery meals” or special rites of consumption in the context of initiation. As should be expected from epigraphic evidence, the little that is to be learned about meals held in Dionysiac groups does not suggest that they had an extraordinary or even transgressive character. Neither do the literary sources. The Boukoloï who are reported to have sacrificed and eaten a Roman centurio in the course of a revolt in Lower Egypt in 172 CE carry a name used in Dionysiac associations, but have no apparent connection to the god.⁶¹ Howev-

⁵⁴ I. Smyrna 728; LSAM 84.

⁵⁵ L. 10–14. Cf. on the inscription NILSSON, *The Dionysiac Mysteries*, 133–143; MERKELBACH, *Die Hirten des Dionysos*, 29; ROBERT TURCAN, *Liturgies de l’initiation bacchique*, 32–33.

⁵⁶ L. 11: μηθ’ ἀθύτοις θυσίαις ἱερῶν ἐπὶ χίρας ἰάλλ[λειν]. Cf. FRANCISZEK SOKOŁOWSKI’S comment in LSAM, p. 188: “L’expression ἀθυτοὶ θυσῖαι signifie le sacrifice qui ne correspond pas aux exigences du rituel”; cf. also NILSSON, *The Dionysiac Mysteries*, 135–136, who remains undecided.

⁵⁷ IG II² 1368.

⁵⁸ L. 124–125. On the *dramatis personae*, see MERKELBACH, *Die Hirten des Dionysos*, 26–28.

⁵⁹ Xen. *symp.* 9.2–7.

⁶⁰ Cf. for this trend ROGER BECK, “Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation”, 173–175 (who calls it “sacramental mentality”); and on mimetic meals ECKHARDT, “Mahl V”, 1042–1043. DEUBNER, *Attische Feste*, 149–151 argues that the drama performed by the Iobakchoi was related to the Anthesteria.

⁶¹ Cass. Dio 71.4; the ritual is regarded as authentic by ALBERT HENRICHs, *Die Phoinikika des Lollianos*, 48–51; contrast BOWERSOCK, *Fiction as History*, 51–53.

er, to this general impression of normality and inoffensiveness, there is one important exception: The tradition that under certain circumstances, Dionysiac worship involved tearing a bull to pieces and eating the raw meat (omophagy). Since omophagy is closely connected with the scholarly concept of Dionysiac theophagy, both problems should be treated together.

4. The god tartare?

The last aspect to be discussed here is the question of theophagy (“eating the god”). It belongs to the qualification of Dionysus as a “mystery god”, but deserves a brief separate treatment due to its importance as a supposed analogy to Christian practice.

The most important element of Dionysiac cult for a theophagic interpretation is a sequence of two rituals, the tearing apart of animals and the eating of raw flesh – in Plutarch’s terminology, *diaspasmos* and *omophagia*.⁶² According to Plutarch, they are performed for apotropaic purposes, while the much later Christian author Firmicus Maternus gives a vivid description of the Cretan practice to tear apart (and apparently eat) a bull.⁶³ Firmicus connects this practice with the myth of Dionysus Zagreus, who as a child was torn apart, cooked and eaten by the titans; his Cretan worshippers tear apart the bull as an annual commemoration of the titans’ horrible meal. It has often been claimed that the only “logical” way to connect myth (Dionysus torn apart and consumed by the titans) and ritual (*sparagmos* and *omophagia* performed by Dionysiac worshippers) is theophagy: the worshippers engaged in a mimetic ritual that commemorated the passion of Dionysus; the animal that was torn apart and eaten raw was a symbolic representation of the god himself.⁶⁴

This reconstruction was originally based at least in part on anthropological models⁶⁵ and is still highly valued in some corners of theological scholarship. Some elements can be supported by late Christian sources, especially the mimetic aspect: Firmicus clearly ascribes a commemorative and, implicitly, a mimetic purpose to the Cretan ritual, a scholiast to Clement of Alexandria explains the “unholy distribution of meat” as a “representation of the *sparagmos*” (i.e., of the tearing apart of young Dionysus), and Photius explains that such rituals are performed “in imitation of the passion of Dionysus”.⁶⁶ Still, the theophagic interpretation has largely been abandoned in scholarship on Greek religion. Apart from its problematic history of scholarship, the interpretation raises at least two questions: Why would the worshippers take over the role of the titans, the evil-doers

⁶² See below, note 83.

⁶³ Firm. *err. prof. rel.* 6.1–5.

⁶⁴ Cf., among others: OTTO GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 731–735; ALBRECHT DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 105; ALFRED LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 32–25; ADOLF LUMPE, “Essen”, 620; HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 109–111; WACHT, “Liber (Dionysos)”, 72; cf. also the recent derivative treatments by SILKE PETERSEN, “Jesus zum ‚Kauen‘”, 124–125, and ESTHER KOBEL, *Dining with John*, 231–237. More cautious interpretations were offered early on: EDGAR REUTERSKIÖLD, *Die Entstehung der Speisesakramente*, 126–133; LUDWIG ZIEHEN, “Opfer”, 523–524.

⁶⁵ Cf. for totemism and tribal *rites de passage* JANE ELLEN HARRISON, *Themis*, 118–157; for the consumption of vital (and divine) energy (*orenda*) as incorporation, see FRIEDRICH PFISTER, “Kultus”, 2181–2184.

⁶⁶ Schol. Clem. Alex. *protr.* 119.1 on δύσαγνον κρεανομίαν (a δείγμα of the σπαραγμός); Photius *lex. s. v.* νεβρίζειν (κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους); cf. MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI, “Dionysos mi-cuit”, 409–412; WACHT, “Liber (Dionysos)”, 87–88.

of this story? And is it legitimate to explain pagan myth and ritual according to a “logic” taken from Christianity?

Starting with the second question, it is worth asking if theophagy is actually attested as an idea in any pagan source. As could already be seen above in the discussion of wine, Cicero found the idea that a god was actually eaten absurd, although he knew the common figure of speech that called the grain Ceres/Demeter. This lack of a concept of theophagy can be observed in the reception history of the Eucharist as well. When the nameless Greek (Porphyry?) in Macarius Magnes’ *Apocriticus* is confronted with the “theophagic” command to eat and drink the flesh and blood of Jesus, he can only think of cannibalism – not because he believes the polemical accusations that were current in the 2nd and earlier 3rd century CE, but because the thought of eating a god was an unfamiliar one.⁶⁷ There is reason to believe that this reflects not only an elite view on pagan theology, but common religious experience.⁶⁸ With regard to omophagy, it has justly been noted that no pagan text supports its interpretation as theophagy⁶⁹, and one might add that even the Christian authors do not explicitly make this claim. Still, exceptions from the general rule may be postulated at least for magical rites, where theophagic formulae concerning Osiris are used⁷⁰, so the claim that Dionysus was eaten by at least some of his worshippers should not be rejected without a look at the evidence.

The first question is perhaps less problematic. There are indications that initiates smeared their faces with chalk or clay on certain occasions, in imitation of the titans who, according to one version of the myth, deceived the young Dionysus in this way.⁷¹ In a “Mysterienspiel”, one could easily imagine worshippers playing the roles of the evil-doers. But Christian commentators might still have been misinformed about the way ritual mimesis worked in Dionysiac-Orphic contexts. After all, in the *Bacchae*, it is Dionysus himself who eats raw flesh⁷², and in a Milesian inscription dated to 276/5 BCE, the deposition of an ὠμοφάγιον is mentioned as one of the rituals to be performed by the priestess of Dionysus – presumably a special sacrifice to the god.⁷³ One of the cult-names of Dionysus, though rarely attested, was Omestes or Omadios, “raw-eater”.⁷⁴ So did the initiates imitate Dionysus instead of eating him?

⁶⁷ Mac. Magn. *apocr.* 3.15 (= Porphyry, *Contra Christianos* frg. 69 Harnack). Cf. on the passage JOHN G. COOK, “Reactions to the Eucharist in Paganism” in this publication, 1685–1714.

⁶⁸ Cf. ECKHARDT, “Mahl V”, 1038–1042.

⁶⁹ HERRERO DE JÁUREGUI, “Dionysos mi-cuit”, 407–412.

⁷⁰ PGM 7.644–646; 14.442; cf. 1.20–21; on these texts, see KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 156–158.

⁷¹ Nonn. *Dionys.* 6.169–173; cf. HENRICHs, *Die Phoinikika des Lollianos*, 66; ROSA GARCÍA-GASCO VILLARUBIA, “Titans in Disguise”.

⁷² Eur. *Bacch.* 135–142: Welcome is the god when on the mountains / he leaves the coursing covens / and falls to the ground, his holy / garment of fawnskin about him, in pursuit / of the shed blood of the slain goat, the glad meal of raw flesh, / rushing to the mountains / of Lydia, this leader of ours, Bromios: / Euhoi! (transl. D. KOVACS).

⁷³ Milet VI 3 1222; LSAM 48, 2–3: μη ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθεὶν πρότερον [ἢ ἡ ἰέ]ρεια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάλῃ (“it is not permitted to anyone to throw/deposit the *omophagion* before the priestess has thrown/deposited it on behalf of the city”). Many different explanations have been put forward; cf. for discussion ALBERT HENRICHs, “Die Maenaden von Milet”, 235–236; and ID., “Greek Maenadism from Olympus to Messalina”, 151 for the plausible view that this is “nothing but a peculiar type of Dionysiac sacrifice”.

⁷⁴ On the rare attestations, usually in connection with human sacrifice (esp. Plut. *Them.* 13.2–5 = Phainias frg. 25), see ALBERT HENRICHs, “Human Sacrifice in Greek Religion”, 218–223.

Not all raw-eating mentioned in the sources was performed by the god. The most important piece of evidence is a fragment of the *Cretans*, an earlier play by Euripides:

Pure is the life I have led since I became an initiate of Idaean Zeus and a servitor of night-ringing Zagreus, performing his feasts of raw flesh; and raising torches high to the mountain Mother among the Curetes, I was consecrated and named a celebrant. In clothing all of white I shun the birthing of men, and the places of their dead I do not go near; against the eating of animal foods I have guarded myself.⁷⁵

That the god mentioned here is Zeus Zagreus may be explained as a Cretan local color; the Dionysiac and, more specifically, Orphic overtones are clear enough.⁷⁶ This first attestation of omophagy in Greek literature takes us back to initiation. A traditional theory that has recently been revived takes the passage as evidence for a *rite de passage*: in order to be fully integrated into the Orphic community (that is, in order to become a *mystes*), candidates had to separate themselves from it by committing an atrocious, bloody sacrifice that was, in addition, related to the founding myth of Orphism; after their purification and re-integration, they lived the “Orphic life” described by Plato and others and abstained from animal food.⁷⁷ It cannot be denied that this is quite frankly what the fragment says, at least regarding the temporal sequence of events. But theophagic connotations are absent⁷⁸, and much skepticism is appropriate when a literary text is read as a handbook for ritual.⁷⁹

Cultic omophagy is hardly ever attested. The papyrus from Gurob mentions raw meat, but is too fragmentary to draw conclusions.⁸⁰ It is common to argue that the omophagic ritual of Dionysiac cult has been “tamed” and reduced to symbolic actions in the Hellenistic period.⁸¹ This view, partly based on a different interpretation of the inscription from Miletus discussed above, relies on the questionable assumption that omophagy was once actually practiced (the only evidence being the fragment from the *Cretans*); it also fails to account for the lack of evidence even for these symbolic substitutes. Diodorus does note that women in Greek cities imitate the original maenads, but only by sacrificing to Dionysus and celebrating his mysteries – raw-eating, be it symbolical or real, does not figure in this account.⁸² Plutarch refers in a general remark to “festivals and sacrifices, which may be compared with ill-omened and gloomy days, in which occur the eating of raw flesh (ὠμοφαγία), rending of victims (διασπασμοί), fasting, and beating of breasts”, and claims that “these acts are not performed for any god, but are soothing and appeasing rites for the averting of evil spirits.”⁸³ This is the first attestation of the noun ὠμοφαγία, and the reference may well be to Dionysiac rites, but the passage is a doubtful proof for ac-

⁷⁵ Eur. *frg.* 472, l. 9–20 (transl. J. HENDERSON).

⁷⁶ Cf. ADELE-TERESA COZZOLI, *Euripide. Cretesi*, 83–85.

⁷⁷ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, “¿Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?”. Cf. also, among others, MARCEL DETIENNE, “Pratiques culinaires et esprit de sacrifice”, 16–20, who notes the subversive character of a sacrifice eaten raw (in a world where the distribution of cooked sacrificial meat had an important function for establishing social order) and its role in forming group identity.

⁷⁸ Contrast, e.g., COZZOLI, *Euripide. Cretesi*, 92, who takes the passage as describing a ritual “con cui ci si assimila al dio tramite l’ingestione delle carni crude di animali che ne rappresentano l’incarnazione”.

⁷⁹ Cf. the criticism by DIRK OBBINK, “Dionysus Poured Out”, 68–72.

⁸⁰ P. Gurôb i 14.

⁸¹ NILSSON, *The Dionysiac Mysteries*, 7; TURCAN, *Liturgies de l’initiation bacchique*, 41.

⁸² Diod. 4.3.3.

⁸³ Plut. *de def. orac.* 14 (417 C), transl. F. C. BABBITT.

tual omophagic practice around 100 CE. Omophagy is more prominent in later Christian sources. This leads us back to Firmicus Maternus and his description of Cretan cult – and to the possibility that the connection between myth and ritual established in this report is actually a construct based on the *Cretans* and other literary sources, designed to show the horrors of paganism.

It should be remembered that even if omophagy was actually practiced on a broader basis than is suggested by the sources, no text – pagan or Christian – ever claims that the god was identified with the animal. Furthermore, the only sources to connect the myth of Dionysus Zagreus with omophagic ritual are late antique Christian polemics. What may appear “logical” to ancient – and modern – Christian observers was not necessarily evident for Dionysiac worshippers. The claim that Dionysus was eaten by his worshippers should therefore be abandoned.⁸⁴

5. Conclusion

Looking for meals in the cult of the wine god, one would expect to find rites of consumption involving wine as well as banquets involving drunkenness. Evidence for both has been adduced here, but much of it is not peculiar to this cult. Conversely, some of those elements that have often been argued to be specifically Dionysiac are not well – or not at all – attested. Still, the rich world of Dionysiac imagery and mythology is worth mining for evidence on meals, and has important insights to offer to those who study the origin and contexts of the Eucharist. Dionysus was the god of the symposium, an almost canonical context of commensality in the Graeco-Roman world that influenced early Christian traditions in various ways.⁸⁵ It is natural to assume that the literary and iconographic traditions about Dionysus, including his presence at meals, influenced Christian authors more than many other aspects of “pagan theology”. And it cannot be excluded that the “common figure of speech” which identified god and wine, ridiculed by the philosophers, had some impact on Christian thought as well. While it is impossible to deduce the Eucharist and its development from a Dionysiac blueprint, the argument for a more indirect form of pagan influence on Christian meal traditions is more plausible in this case than in many others.

Bibliography

BECK, ROGER, “Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel”, in: *JRS* 90 (2000) 145–180.

BERNABÉ, ALBERTO/JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, ANA, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden/Boston 2008.

⁸⁴ The only other element of Dionysiac cult that could possibly be interpreted as theophagic is the sacrifice for Dionysus Anthroprorhaistes on Tenos, described by Aelian *nat. animal.* 12.34. A pregnant cow is treated like a woman until it gives birth; when the “child” is born, buskins are bound to its feet and it is sacrificed. Buskins (κόθορνοι) are a Dionysiac symbol due to their role in the theatre. While this procedure has been traditionally interpreted as a substitute for human sacrifice, one could also argue that the calf represents Dionysus himself, who is sacrificed – and then eaten – by the worshippers. But it is more plausible to see the outfit of the calf as a sign that marks it as the victim par excellence for Dionysus; cf. STELLA GEORGUDI, “Sacrificing to Dionysos”, 49–54.

⁸⁵ Cf. DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*; JASON KÖNIG, *Saints and Symposiasts*.

- BOWERSOCK, GLEN W., *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley/Los Angeles/London 1994.
- BURKERT, WALTER, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge/London 1987.
- “Bacchic Teletai in the Hellenistic Age”, in: THOMAS H. CARPENTER/CHRISTOPHER A. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, 259–275.
- COOK, JOHN GRANGER, “Reactions to the Eucharist in Paganism” in this publication, 1685–1714.
- COZZOLI, ADELE-TERESA, *Euripide. Cretesi. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Pisa/Rome 2001.
- DETIENNE, MARCEL, “Pratiques culinaires et esprit de sacrifice”, in: MARCEL DETIENNE/JEAN-PIERRE VERNANT (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 7–35.
- DEUBNER, LUDWIG, *Attische Feste*, Berlin 1932.
- DIETERICH, ALBRECHT, *Eine Mithrasliturgie*, 3rd ed. Leipzig/Berlin 1923.
- ECKHARDT, BENEDIKT, “Initiationsmähler in den griechisch-römischen Mysterienkulten?”, in: *JAC* 52 (2009) 7–21.
- “Mahl V (Kultmahl). B: Griechisch-römisch”, in: *RAC* 23 (2010) 1014–1048.
- “Meals, Cult and Marketing in the Graeco-Roman World”, in: PHILIPP REICHLING/MERET STROTHMANN (eds.), *Religion for the Senses*, Oberhausen (forthcoming).
- “Meals in the Cults of Cybele and Attis” in this publication, 1779–1794.
- EDMONDS III, RADCLIFFE G., “Festivals in the Afterlife: A New Reading of the Petelia Tablet (OF 476.11)”, in: MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI et al. (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments. In Honour of Alberto Bernabé*, Berlin/Boston 2011, 185–188.
- FARAONE, CHRISTOPHER A., “Rushing into Milk. New Perspectives on the Gold Tablets”, in: RADCLIFFE G. EDMONDS III (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, Cambridge/New York 2011, 310–330.
- FEHR, BURKHARD, “What Has Dionysos to Do with the Symposion?”, in: CHARALAMPOS ORFANOS/JEAN-CLAUDE CARRIÈRE (eds.), *Symposium. Banquet et représentations en Grèce et à Rome*, Toulouse 2003, 23–37.
- GARCÍA-GASCO VILLARUBIA, ROSA, “Titans in Disguise: the Chalk in Myth and Ritual (OF 308)”, in: MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI et al. (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments. In Honour of Alberto Bernabé*, Berlin/Boston 2011, 111–117.
- GEORGOUDI, STELLA, “Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals”, in: SCHLESIER, RENATE (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin 2011, 47–60.
- GRAF, FRITZ, “Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”, in: THOMAS H. CARPENTER/CHRISTOPHER A. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, 239–258.
- GRAF, FRITZ/JOHNSTON, SARAH ILES, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Oxon/New York 2007.
- GRUPPE, OTTO, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Zweiter Band*, München 1906.
- HARRISON, JANE ELLEN, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, 2nd ed. London 1963.
- HENRICH, ALBERT, “Die Maenaden von Milet”, in: *ZPE* 4 (1969) 223–241.
- *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn 1972.
- “Greek Maenadism from Olympias to Messalina”, in: *HSCP* 82 (1978) 121–160.
- “Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies”, in: JEAN RUDHARDT/OLIVIER REVERDIN (eds.), *Le sacrifice dans l’antiquité*, Genève 1981, 195–242.
- “Mystika, Orphika, Dionysiaka. Esoterische Gruppenbildungen, Glaubensinhalte und Verhaltensweisen in der griechischen Religion”, in: ANTON BIERL/WOLFGANG BRAUNGART (eds.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin/New York 2010, 87–114.
- “Göttliche Präsenz als Differenz: Dionysos als epiphanischer Gott”, in: RENATE SCHLESIER (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin 2011, 105–116.
- “Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59 I–II)”, in: MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI et al. (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments. In Honour of Alberto Bernabé*, Berlin/Boston 2011, 61–68.
- HERRERO DE JÁUREGUI, MIGUEL, “Dionysos mi-cuit: l’étymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans”, in: *RHR* 223 (2006) 389–416.

- HORDERN, JAMES, "Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb", in: *ZPE* 129 (2000) 131–140.
- JACCOTTET, ANNE-FRANÇOISE, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich 2003.
- "Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques", in: CORINNE BONNET/JÖRG RÜPKE/PAOLO SCARPI (eds.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart 2006, 219–230.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, ANA, "The Meaning of βᾱκχος and βακχεύειν in Orphism", in: GIOVANNI CASADIO/PATRICIA A. JOHNSTON (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin 2009, 46–60.
- "¿Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?", in: *Synthesis* 16 (2009) 83–97.
- KIRCHER, KARL, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Gießen 1910.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, 2nd ed. Münster 1986.
- KLAUSER, THEODOR, "Becher", in: *RAC* 2 (1954) 37–59.
- KOBEL, ESTHER, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden/Boston 2011.
- KÖNIG, JASON, *Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture*, Cambridge 2012.
- LISSARRAGUE, FRANÇOIS, *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of Wine and Ritual*, Princeton 1990.
- "Un rituel du vin: la libation", in: OSWYN MURRAY/MANUELA TECUŞAN (eds.), *In vino veritas*, London 1995, 126–144.
- LOISY, ALFRED, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1914.
- LUMPE, ADOLF, "Essen", in: *RAC* 6 (1966) 612–635.
- MERKELBACH, REINHARD, *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988.
- NADEAU, ROBIN, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Tours/Rennes 2010.
- NILSSON, MARTIN P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957.
- NIPPEL, WILFRIED, "Orgien, Ritualmorde und Verschwörung? Die Bacchanalien-Prozesse des Jahres 186 v. Chr.", in: ULRICH MANTHE/JÜRGEN VON UNGERN-STERBERG (eds.), *Große Prozesse der römischen Antike*, München 1997, 65–73, 199–202.
- NORTH, JOHN A., "Religious Toleration in Republican Rome", in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25 (1979) 85–103.
- ÖHLER, MARKUS, "Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen" in this publication, 1413–1439.
- PARKER, ROBERT, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford/New York 2005.
- PETERSEN, SILKE, "Jesus zum ‚Kauen‘. Das Johannesevangelium, das Abendmahl und die Mysterienkulte", in: JUDITH HARTENSTEIN/SILKE PETERSEN/ANGELA STANDHARTINGER (eds.), „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 105–130.
- PFISTER, FRIEDRICH, "Kultus", in: *RE* 22 (1922) 2106–2192.
- REUTERSKIÖLD, EDGAR, *Die Entstehung der Speisesakramente*, Heidelberg 1912.
- RIEDWEG, CHRISTOPH, "Initiation – Death – Underworld. Narrative and Ritual in the Gold Leaves", in: RADCLIFFE G. EDMONDS III (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, Cambridge/New York 2011, 219–256.
- RÜPKE, JÖRG, "Gäste der Götter – Götter als Gäste: Zur Konstruktion des römischen Opferbanketts", in: STELLA GEORGOU/RENÉE KOCH PIETTRE/FRANCIS SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, 227–239.
- SCHMITT PANTEL, PAULINE, "Rite culturel et rituel social: à propos des manières de boire le vin dans les cités grecques", in: OSWYN MURRAY/MANUELA TECUŞAN (eds.), *In vino veritas*, London 1995, 93–105.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003.
- SPINETO, NATALE, "La panspermia degli Anthesteria", in: DIANA SEGARRA CRESPO (ed.), *Connotaciones sacras de la alimentación en el mundo clásico*, Madrid 2004, 141–146.

- TURCAN, ROBERT, *Liturgies de l'initiation Bacchique à l'époque Romaine (Liber). Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Paris 2003.
- VEYNE, PAUL, "Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine", in: *Annales HSS* 55 (2000) 3–42.
- WACHT, MANFRED, "Liber (Dionysos). A–B", in: *RAC* 23 (2010) 67–95.
- WATZINGER, CARL, "Theoxenia des Dionysos", in: *JDAI* 61/62 (1946/47) 76–87.
- WYSS, KARL, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Gießen 1914.
- ZIEHEN, LUDWIG, "Opfer", in: *RE* 35 (1939) 579–627.

Meals in the Cults of Cybele and Attis

Benedikt Eckhardt

Abriss

Die Kybele- und Attismysterien haben in religionsgeschichtlichen Debatten um den Einfluss paganer Kulte auf christliche Mahlkonzeptionen von je her einen besonderen Stellenwert. Die Quellenlage ist auf den ersten Blick günstig, und zumindest ein christlicher Autor, Firmicus Maternus, vergleicht das Mahl der Attismysten explizit mit der Eucharistie. Die in der Forschung postulierten Abhängigkeiten lassen sich allerdings allein auf christliche Zeugnisse stützen, die überdies einige Interpretationsschwierigkeiten aufwerfen und insgesamt wenig verlässlich sind. Für die Spätantike ist eine Annäherung zwischen dem christlichen Mahl und dem Mahl im Kybele- und Attiskult dennoch plausibel, weil unter dem Eindruck der Christianisierung des römischen Reiches pagane Rituale im Allgemeinen und die des Attis im Speziellen eine – soteriologisch und magisch konnotierte – Neudeutung erfuhren.

1. “A sort of eucharistic meal”?

Among the cults labeled by Franz Cumont “*religions orientales*”, the cult of the Phrygian mother of the gods was the first that the Romans adopted, as it was introduced already in 204 BCE under the name of Magna Mater.¹ By convention this goddess is called Cybele, although other names are attested as well. Her companion Attis does not seem to have been revered at Rome at that early date. Similarly, when Greek sources of the classical era begin to speak of the mother of the gods and her rituals regularly, Attis is hardly ever mentioned. He became much more prominent in the imperial era, but was still worshipped in conjunction with Cybele; Servius regards him as a *numen coniunctum matri deum*.² Although there have always been local cults for local mother-goddesses (some with, some without Attis), and uniformity of cult practice cannot be assumed, the combined evidence for meals shall be discussed here in a single investigation. This is in line with a strong tradition in the history of scholarship that was concerned with “the mysteries of Cybele and Attis”.

When in the late 19th and early 20th century analogies between Christian worship and the so-called “mystery religions” were widely discussed in historical and theological scholarship, the cult of Attis and Cybele was one of the most important pieces of the puzzle.

¹ FRANZ CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 43 (“le premier culte oriental que les Romains adoptèrent”).

² Serv. *ad Aen.* 7.761. Cf. HUGO HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 127.

zle. The old age of the cult (supposedly reaching back to times immemorial in Phrygia), the comparatively abundant source material, the March festival with its ritual sequence presumably based on a myth of death and resurrection, but also bizarre rites such as the *taurobolium* or the ritual castration of the priests (*galli*) attracted the interest of scholars and readers alike. The meals celebrated in this cult were often studied, consciously or not, from a Eucharistic perspective. A few examples may be taken as representative of the general debate.

Hugo Heping saw in the cult of Attis “ein sakramentales Essen und Trinken” that fitted the “Kommunionsriten” known from other mystery cults.³ James Frazer knew that the mysteries of Attis “seem to have included a sacramental meal and a baptism of blood. In the sacrament the novice became a partaker of the mysteries by eating out of a drum and drinking out of a cymbal.”⁴ Albrecht Dieterich quoted “eine liturgische Formel aus dem Attisgottesdienst, die sich ohne Zweifel auf ein sakramentales Essen bezieht. [... Es] ist deutlich, daß der Einzuweihende, der in sakramentalem Sinne sterben soll, wiedergeboren ist durch die sakrale Speise zum Mysteren des Attis”.⁵ Alfred Loisy was convinced “qu’il existait donc une véritable analogie entre le repas mystique d’Attis et la cène du Christ, et que l’une pouvait être aussi bien que l’autre commémorative d’une passion”.⁶ Franz Cumont merely stated that the holy meal was designed to create an “union mystique avec la déesse”, Cybele,⁷ while Henri Graillet found more enthusiastic words: “Il y avait en effet un sacrement de communion. Purifié dans son corps, dans son âme, dans ses ancêtres, par des baptêmes qui lui ont conféré une seconde naissance, lié pour toujours à ses dieux par les consécration rituelles, désormais le myste peut prendre place au divin banquet. Cybèle et Attis l’admettent à leur table sainte. [...] Participer à la nourriture des Dieux, c’est se pénétrer de leur essence et devenir un immortel”.⁸

The concepts and the terminology used in these studies appear outdated today. The far-reaching interpretations of fragmentary evidence caused reservation early on.⁹ In more recent times, the general methodology as well as the politics of comparing early Christian rituals and mystery cults have been unveiled.¹⁰ But the mysteries have not lost their prominent position in the “environment of Early Christianity”, nor have the old comparisons ceased to attract the interest of scholars. In a recent study on oriental cults in the Roman Empire that is otherwise sceptical of christianizing interpretations, the author somewhat confusingly states regarding a ritual for Cybele: “I imagine this as a sort of eucharistic meal explicitly divided into solids and liquids; or perhaps better, as a marriage-feast”.¹¹ A review of the evidence and its relevance for understanding the early history of the Eucharist is therefore necessary. In order not to let Christian concepts

³ HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 185.

⁴ JAMES FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 171–172.

⁵ ALBRECHT DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 103.

⁶ ALFRED LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 111.

⁷ FRANZ CUMONT, *Lux perpetua*, 263–264.

⁸ HENRI GRAILLET, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l’empire romain*, 180.

⁹ Cf. already GUSTAV ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 29: “Man hat das wohl sakramentale Akte genannt, doch mit zweifelhaftem Rechte, da uns leider ihre Bedeutung vollkommen unklar ist”. A thorough treatment (albeit with a slight apologetic tendency) was presented by CARL CLEMEN, *Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, 48–59.

¹⁰ Cf. JONATHAN Z. SMITH, *Drudgery Divine*.

¹¹ JAIME ALVAR, *Romanising Oriental Gods*, 279–280.

shape the interpretation, the first section will deal with the festivals of Cybele and Attis, because these can be studied with reference to internal sources. The discussion then proceeds with the information given by two Christian writers, Clement of Alexandria and Firmicus Maternus.

2. Meals in Greek and Roman festivals for Cybele and Attis

In the Hellenistic period, many Greek cities had their own cults for Meter (not for Attis). In some cases, we have information on the organization of these cults, but the inscriptions are primarily concerned with financial matters, not with the details of ritual. It is safe to assume that public meals took place, as was usual in civic cults. From Minoa on Amorgos a regulation for the local Metroa has survived.¹² The festival was financed by a private person who had given to the city a large sum of money that was now lent out at interest. The inscription deals at length with the accounting and the procedures involved, but also offers some glimpses into cultic life: there were public sacrifices (cow, bull, and heifer), as well as initiations to be performed by the priestess and paid for by the initiates. It is also stated briefly that the organizers chosen for the festival should spend some of the income from the interest on banquets (καθιστιάτωσαν). Nothing suggests that these banquets differed from normal sacrificial meals in any way. In a new inscription from Priene that contains the rights and duties of the woman who buys the local priesthood of Meter Phrygia, an indirect reference to a banquet could be seen in the information that the priestess leads someone (the initiates? the magistrates? the goddess?) “into the prythaneion”.¹³ This was a public building that served as a dining place on special occasions. The inscription then lists some food that was provided by the city and probably sacrificed, not eaten by participants.¹⁴ One may ask if the whole ceremony was not a *theoxenia* rather than a normal banquet.¹⁵

More information comes from Athens. In the second century BCE, a festival in honor of the Meter Theōn was officially celebrated by the ephebes with sacrifices and the dedication of a golden cup. The name of that festival, *galaxia*, is explained by late lexicographical sources with reference to meal elements: “*Galaxia*: a festival celebrated by the Athenians for the Mother of Gods, during which they prepare the *galaxia*. This is a mush made of barley and milk”.¹⁶ But this mush was probably sacrificed, not eaten.¹⁷ From the Piraeus,

¹² LSCG 103 (first century BCE).

¹³ See the text in HANS-ULRICH WIEMER/DANIEL KAH, “Die phrygische Mutter im hellenistischen Priene”, I. 32–33: εἰσαγέτω δὲ ἡ ἱερῆ εἰς τὸ πρυτανεῖον.

¹⁴ L. 33–36: wheat, barley, honey, oil, pure cheese. Since it is said explicitly that “the priestess shall not take these”, the food must be reserved for the goddess. See the commentary by WIEMER/KAH, “Die phrygische Mutter im hellenistischen Priene”, 11 (but on p. 22, the authors do nevertheless suggest that the priestess “führte [...] bei bestimmten Anlässen Personen zu einem Mahl ins Prythaneion”).

¹⁵ This would imply that the goddess was feasted without humans being present. Cf. on the rite MICHAEL H. JAMESON, “Theoxenia”; BENEDIKT ECKHARDT, “Mahl V”, 1020–1024.

¹⁶ Lexica Segueriana s.v. Γαλάξια: ἑορτὴ Ἀθηνησὶ μητρὶ θεῶν ἀγομένη, ἐν ἣ ἐψοῦσι τὴν γαλαξίαν. ἔστι δὲ πόλτος κριθίνος ἐκ γάλακτος; cf. the largely identical entries in Photius lex. s.v. Γαλάξια; Hesychius s.v. Γαλάξια. This type of name (or rather interpretation of a name) fits other lexicographical evidence for Athenian festivals; cf. the collection by ROBERT PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, 184–186 (and *ibid.*, 470 on the γαλαξία). On the ephebic sacrifices, cf. IG II² 1011, ll. 13–14.

¹⁷ WIEMER/KAH, “Die phrygische Mutter im hellenistischen Priene”, 11 think that the mush “offenbar verzehrt wurde”. But the lexicographers do not imply consumption, and Theophr. *char.* 21,11 suggests that the γαλάξια were sacrificed: ἐθόμεν οἱ πρυτάνεις τὰ ἱερὰ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν τὰ Γαλάξια.

some inscriptions of a cult association (ὄργεῶνες) of the Meter Theōn are of interest. The first one honors a priestess who during her term of office had “spread the couch for both festivals of Attis”.¹⁸ A very fragmentary inscription possibly mentions a “spreading of the couch of the gods” in a similar context.¹⁹ A third inscription states that any future priestess will be obligated, among other things, “to spread two thrones as beautiful as possible”²⁰; the fourth one honors a former secretary of the association, because he has, again among other things, “continuously rendered services during the collections and the sacred spreadings”.²¹ The rite called στρώσις is probably best explained as a *theoxenia*.²² The priestess of the association was responsible for providing a meal for the mother of the gods and for Attis, who in this private cult were apparently worshipped in conjunction.²³ Other explanations fail to convince. That the “spreading of the throne” was not a mystic ritual confined to the cult of Cybele (although she is typically represented sitting on a throne in that period) seems clear from a new inscription that mentions a similar procedure, where the goddess in question, Agathe Theos, should probably be identified with Artemis Kalliste.²⁴

For the Roman period, the evidence for meals in festivals for Cybele and Attis is mostly limited to the city of Rome. When Mater Magna was transferred from Pessinous (via Pergamon) to Rome in 204 BCE, a *lectisternium* was held as a rite of integration into the Roman pantheon, but this was a normal procedure when new gods were introduced.²⁵ During the Ludi Megalenses which were held since 191 BCE, the goddess was present – and feasted – sitting on a chair. This *sellisternium*, the female counterpart of the *lectisternium* (for women did not recline at meals), may well have been derived from Greek cult practice.²⁶ Ovid reports that cheese with herbs and milk is offered to Cybele because these meal elements are considered ancient.²⁷ During the games, Roman aristocrats invited

¹⁸ IG II² 1315 (211/10 BCE), l. 9–10: ἔστρωσεν δὲ καὶ κλίνην εἰς ἀμφοτέρα τὰ Ἀττίδεια.

¹⁹ SEG 17,36 (217/16 BCE), l. 7–9: [ἐπεμ]ελήθη δὲ τῆς στ[ρώσεως τῆς κλίνης τῶν θεῶ]ν μετὰ πάσης [σπουδῆς καὶ προθυμίας]. The restoration is based on the mention of ὄργεῶνες in ll. 9–10.

²⁰ IG II² 1328 A (183/82 BCE), l. 9–10: [στ]τ[ρω]ννύειν θρόνους δύο [ώ]ς καλλίστους.

²¹ IG II² 1329 (175/74 BCE), l. 14–16: διατετέλεκεν δὲ καὶ συνλειουργῶν ἐν τοῖς ἀγεμοῖς καὶ ταῖς στρώσεσιν ταῖς ἱεράαις.

²² Cf. PIETER LAMBRECHTS, *Attis: Van herdersknaap tot god*, 55–57, who justly points out that there is no reference to mystery rituals in the inscriptions. For the interpretation as a *theoxenia*, see already HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 137 (with references to earlier discussions). I do not share the doubts of GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, 50.

²³ There is no indication that the ὄργεῶνες were appointed by the city of Athens, although this has often been claimed, e.g. by MAARTEN J. VERMASEREN, *Cybele and Attis*, 35; GÜNTER RISTOW, “Kybele”, 584; SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, 49. Cf. against this view PAULIN ISMARD, *La cité des réseaux*, 355.

²⁴ SEG 56.203 (probably 214/13 BCE, less likely 286/85 BCE). In l. 6–8, it is said of the *epimeletris* of this association that “she took care in a good and honorable way of the spreading of the throne and the putting on the table” (ἐπεμελήθη καλῶς καὶ φιλοτίμως τῆς τε στρώσεως τοῦ θρόνου καὶ τῆς ἐπιτραπεζώσεως). The identity of Agathe Theos (cf. IG II² 4589) is disussed by IOANNA TSIRIGOTI-DRAKOTOU, “Τιμητικό ψήφισμα ἀπὸ τὴν Ἱερά οδοῦς”, 290–293 (Artemis Kalliste or Agathe Tyche). The find spot of the inscription (close to the sanctuary of Artemis Kalliste) and especially the parallels in organization between this association and the contemporary *thiasos* of Artemis (IG II² 1297, 1298) make Artemis a likely choice.

²⁵ Liv. 29.14.14. Cf. on the reasons for republican *lectisternia* MICHÈLE NOUILHAN, “Les lectisternes républicaines”.

²⁶ Cf. FRANK BERNSTEIN, *Ludi publici*, 203–206.

²⁷ Ov. *fasti* 4.367–372.

each other for dinner, the host changing every time – hence the name *mutitationes*, attested also in the calendar from Praeneste, where it directly reflects Roman practice.²⁸ Associations (*sodalitates*) of aristocrats were apparently founded for this purpose; whether or not they had a more permanent structure apart from coming together for banquets in April we do not know.²⁹ Meals were modest according to the report given by Cicero's Cato, but this may be doubted in light of a senate's decree that in 161 BCE limited expenses for the banquet to 120 asses in addition to vegetables, bread and wine.³⁰ It is clear from the sources that this was an aristocratic custom tied to the Ludi Megalenses. It is not made explicit that the *mutitationes* were regarded as a cultic practice themselves, that they were sacred meals clearly distinguished from normal aristocratic banquets.³¹ Ovid only says that during the Megalesia, Roman aristocrats invite each other for dinner more often than at other times.³²

At an unknown date in the imperial era, the March festival was created which was apparently a re-enactment of the myth of Attis. Judging from the literary sources, this was the most important public festival of the cult until late antiquity. It seems also to have been one of the few elements of the cult that were spread throughout the provinces as well.³³ The sequence of events is known from the calendar of Philocalus, and Christian authors comment upon some of the elements; thus, the joyous celebration (*hilaria*) is con-

²⁸ Inscriptiones Italiae XIII.2 17 (4th of April): *Ludi M(atri) D(eum) M(agnae) I(daeae) Megalensia vocantur quod [e]a dea Megale appellatur nobilium mutitationes cenarum solitae sunt frequenter fieri quod mater magna ex libris Sibullinis arcessita locum mutavit ex Phrygia Romam.* Cf. the short notes in GEORG WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 318; KURT LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, 261. The Plebejans did the same thing during the Ludi Cereales: JOHN F. DONAHUE, *The Roman Community at Table During the Principate*, 55–57.

²⁹ Cic. *Cato Mai.* 45: *Sodalitates autem me [i.d. Cato] quaestore constitutae sunt sacris Idaeis Magnae Matris acceptis.* Cf. the good discussion by GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, 87–91, who, however, argues that these *sodalitates* mirrored not Greek or Roman cult associations, but the "saintes confréries" of Asia Minor; this contrast seems exaggerated. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, 261 note 4 translates *sodalitates* as θίασοι.

³⁰ Transmitted by Aul. Gell. 2.24.2, who read it in the Coniectanea of the Augustan jurist Gaius Ateius Capito: *Legi adeo nuper in Capitonis Atei coniectaneis senatus decretum vetus C. Fannio et M. Valerio Messala consulibus factum, in quo iubentur principes civitatis, qui ludis Megalensibus antiquo ritu mutitarent, id est mutua inter sese dominia agitent, iurare apud consules verbis conceptis non amplius in singulas cenas sumptus esse facturos, quam centenos vicenosque aeris praeter olus et far et vinum, neque vino alienigena, sed patriae usuros neque argenti in convivio plus pondo quam libras centum inlaturos.* Contrast Cic. *Cato Mai.* 45: *Epulabar igitur cum sodalibus omnino modice.*

³¹ Cf. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, 89: "Leurs banquets sont des repas sacrés"; according to Graillot, they were clearly regarded as part of the cult.

³² Ov. *fasti* 4.353–354: *cur vicibus factis ineant convivia, quaero, tum magis indictas concelebrentque dapes.*

³³ Cf. ANNA-KATHARINA RIEGER, "Lokale Tradition versus überregionale Einheit", 104, 119 (who otherwise emphasizes the diversity of local cults). This conclusion largely depends on the connection between the *collegia dendrophorum*, a common phenomenon at least in the Western provinces, with the March festival. The connection is generally accepted and often traced back to Claudius on the basis of Joh. Lydus *de mens.* 4.59: Τῆ πρό δεκαμιάς Καλενδῶν Ἀπριλίῳ δένδρον πίτυς παρὰ τῶν δενδροφόρων ἐφέρετο ἐν τῷ Παλατίῳ. τὴν δὲ ἑορτὴν Κλαύδιος ὁ βασιλεὺς κατεστήσατο ... Cf. HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 145–155; GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, 264–278; FRANCESCA DIOSONO, *Collegia. Le associazioni professionali nel mondo romano*, 65–67; against the earlier objections by WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 322. Epigraphic evidence often shows *collegia dendrophorum* in connection with the cult of Magna Mater. However, *dendrophori* were active in other cults as well, and they also remained professional associations somehow engaged in wood-work (cf. the relief from Bordeaux in DIOSONO, p. 66). Not every *collegium* of *dendrophori* must therefore be taken as evidence for the distribution of the March festival.

nected by them with the resurrection of Attis.³⁴ The Neo-Platonist philosopher Sallustius, a friend of Julian writing ca. 363 C.E., refers to the March festival when he states that “we are fed on milk as though being reborn”.³⁵ This may suggest that at least in the 4th century C.E., participants shared in a rite of consumption, the nature of which is unknown. The text does not say that the rite somehow effects rebirth, but uses the behavior of newborns as an analogy.³⁶

Summing up the evidence discussed so far, little can be learned about cultic meals from the sources pertaining to festivals of Cybele and Attis. One may conclude very cautiously that the mother of the gods had a certain affinity towards *theoxenia*-rituals, and milk seems to be a recurring element of the cult in both Greece and Rome. None of this is extraordinary, and in general, the diversity of local cults precludes uniform conclusions. This should be kept in mind when examining the more spectacular information provided by some Christian authors.

3. The σύμβολα τῆς μνήσεως according to Clement of Alexandria

In the second chapter of his *Protreptikos*, written at the end of the 2nd or the beginning of the 3rd century C.E., Clement of Alexandria launches an attack against the pagan mysteries that is directed both at their myths and at their rituals. In this context, Clement gives a summary of the “mysteries of Deo”, which supposedly consist of the myth of Zeus falling in love with his mother Deo, who became angry (apparently because he raped her), and of a cultic practice that involved invocations, a “drink of gall” (πόμα χολῆς), the ripping out of hearts and unspeakable deeds. According to Clement, “the same rites are also carried out by the Phrygians for Attis, Cybele and the Corybants”. Clement goes on to report that according to myth, Zeus took the testicles of a ram and threw it into Deo’s womb, pretending he had castrated himself.³⁷ Clement’s investigative treatment is crowned by an unveiling of the secret password of these mysteries:

You should know the passwords of initiation, set before you out of the abundance [of material] so that they may cause laughter even among you, although you are not ready to laugh because of the refutations [of the things you believe]: “I ate from the *tympanon*; I drank from the *kymbalon*; I carried the *kernos*; I went into the inner chamber”. Are not these passwords outrageous? Are not the mysteries a joke?³⁸

³⁴ Philocalus: CIL I² p. 312 (text also in HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 51). The sequence: *Canna intrat* (March 15), *Arbor intrat* (March 22), *Sanguem* (= *dies sanguinis*) (March 24), *Hilaria* (March 25), *Requietio* (March 26), *Lavatio* (March 27), *Initium Caiani* (March 28). On Christian (and later pagan) interpretations of the *hilaria*, see PHILIPPE BORGEAUD, *Mother of the Gods*, 94, 104–105.

³⁵ Sallust. *de deis* 4.10 (transl. A. D. NOCK): ἐπὶ τοῦτοις γάλακτος τροφῆ ὡς περ ἀναγεννωμένων. The consumption of milk is placed somewhere between the cutting of the pine tree and the rejoicings of the *hilaria*. Nothing suggests a context of initiation. But see below on the σύμβολα τῆς μνήσεως.

³⁶ Contrary to the interpretation of ROBERT TURCAN, “Initiation”, 118, who thinks that the milk effects rebirth (and was drunk from the cymbal mentioned by Clement, see below). For similar ideas, see KARL WYSS, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, 54, and HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 197–198 (where this interpretation is based on his claim that private mysteries were celebrated alongside the March festival).

³⁷ Clem. Alex. *protr.* 15.1–2.

³⁸ Clem. Alex. *protr.* 15.3: Τὰ σύμβολα τῆς μνήσεως ταύτης ἐκ περιουσίας παρατεθέντα οἶδ’ ὅτι κινήσει γέλωτα καὶ μὴ γελασειουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκ κερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. Ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; Οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;

The interpretation of these words has caused considerable debate, but their authenticity and their relation to the cult of Cybele and Attis have generally been accepted. The elements mentioned all seem to be compatible with either the iconography of the cult or with other textual sources. The drum and the cymbal are the musical instruments generally associated with the cult of Cybele. The *kernos* is mentioned in inscriptions.³⁹ The chamber has been interpreted as an allusion to sacred marriage or (more plausibly) to a cultic building.⁴⁰ In addition, Firmicus Maternus gives a distorted version of the same password and has it end with the statement “I have become an initiate of Attis”.⁴¹

But problems remain. Clement dedicates this whole section to the “mysteries of Deo”, who is also called Demeter. He cites a myth that is not otherwise known⁴² and continues with information on the birth of Persephone.⁴³ Only in a side note does Clement say that the information on the rituals (invocations, drink of gall, ripping out of hearts, unspeakable deeds) applies to the Phrygian cult of Attis and Cybele as well. He does not say the same thing about the passwords. What is more, the very same *symbola* are preserved in a Scholion to Plato’s *Gorgias*, but there, the reference is to Eleusis.⁴⁴ This is certainly a late source.⁴⁵ But if the Scholiast had relied on Clement, one would have expected him to use the σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων also given in the *Protreptikos*.⁴⁶ One could save the reference to Cybele by pointing to classical Greek traditions that assimilated the mother of the gods to Demeter.⁴⁷ This may have led to Eleusinian influence on the way Cybele’s mysteries were presented in Greek literature, including the *symbola*.⁴⁸ This, however, would mean that Clement’s information has no relevance for the actual cults of Cybele and Attis in his own lifetime, or in fact in any historical period.

Even a less sceptical approach can hardly avoid the conclusion that Clement’s information refers to an earlier period. Eusebius claims that Clement was well-informed because he had himself been initiated into the mysteries,⁴⁹ but it now seems clear that this is merely a strategy to enhance the value of the information that Eusebius himself takes from Clement. Clement certainly had no first-hand knowledge, but used a source, a

³⁹ See below, note 58.

⁴⁰ Cf. the discussion in HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 193–194.

⁴¹ Firm. *err. prof. rel.* 18.1. For discussion see below.

⁴² Arnob. 5.20–21 seems to be based on Clement.

⁴³ Clement connects the myth neither with the Thesmophoria nor with the mysteries of Eleusis; both festivals receive their own treatments, which are more in line with mythology as we know it. On possible Orphic connections, see SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, 78–79.

⁴⁴ Schol. Plat. *Gorg.* 497c.

⁴⁵ The final redaction of the Scholia Platonica may be dated to the 10th century C.E.; cf. DOMENICO CUFALO, *Scholia Graeca in Platonem*, cv–cvi. In the Scholion, Demeter is called Deo as in the source used by Clement. The *symbola* are adduced after an explanation of the expression τὰ μεγάλα μεμύησαι πρὶν τὰ σμικρά. They appear to be an addition not called for by the context. One codex (Palatinus gr. 137 from the mid-10th century) does in fact give only the explanation, without the digression on the *symbola* (cf. Cufalo’s edition, 244–245).

⁴⁶ Clem. Alex. *protr.* 21.2: “I fasted, I drank the *kykeon*, I took something from the chest, having done something with it I took it into the basket, and from the basket into the chest”.

⁴⁷ Cf. GIULIA SFAMENI GASPARRO, “Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell’Helena”.

⁴⁸ MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI, “Las fuentes de Clem. Alex., Protr. II 12–22”, 38–41 sees in the Deomyth a pro-Eleusinian bias; Clement would have used a source that included cult-propaganda for Eleusis (the Egyptian, not the Athenian one in his view, but the arguments are doubtful).

⁴⁹ Eus. *praep. Ev.* 2.2.64: πάντων μὲν διὰ πείρας ἔλθῶν ἀνήρ.

learned treatise that contained information on the mysteries.⁵⁰ The fact that the Egyptian gods and Mithras are missing may suggest a Hellenistic dating⁵¹; at least it should be noted that the source seems to have been preoccupied with *Greek* mysteries. The side note on the Phrygian cult could then be an addition by Clement or a learned reference in the original source to analogous phenomena far away. Both options cast additional doubt on the *symbola*'s relevance for understanding how the cult of Cybele and Attis was performed in the environment of early Christianity.

It is still worth asking what that relevance could be if these objections were discarded, especially because the strange, but not offensive contents of the *symbola* do indeed suggest authenticity (only the connection to the cults of Cybele and Attis is questionable). The password seems to refer to four elements that determine the identity of the initiates. The Aorist could imply that a single performance of each rite was sufficient. It is not clear from the enumeration that these elements form a ritual sequence, although this has often been presupposed: First the meal, then the carrying of the vessel into the chamber. They might as well be unconnected in space and time. The *symbola* are probably not metaphorical, but refer to four actual rites.⁵² Since drums and cymbals are not usual tableware, one will hesitate to call this rite of consumption a meal.⁵³ But that something was consumed seems clear enough. The *kernos* could also be associated with a rite of consumption based on a text cited by Athenaeus, where it is filled with a number of separate items such as beans, honey, olive oil, wine and milk, and the person who carries it tastes them.⁵⁴ But the passage is normally taken to refer to the Eleusinian mysteries, and the *symbola* do mention consumption only with regard to the musical instruments.⁵⁵

The contents of the *tympanon* have been argued to be either bread or fish, while the cymbal would have contained wine or milk. Only the milk finds some support in the sources, but we have seen that these refer to the public festivals.⁵⁶ Attempts have also been

⁵⁰ Cf. CHRISTOPH RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, 118–121; HERRERO DE JÁUREGUI, “Las fuentes de Clem. Alex., Protr. II 12–22”.

⁵¹ Cf. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, 119. The more precise dating in HERRERO DE JÁUREGUI, “Las fuentes de Clem. Alex., Protr. II 12–22”, 41–44 (end of the third century BCE) is very speculative, as is his reconstruction of an orphic poem from the early 3rd century BCE as the source of the treatise used by Clement.

⁵² The idea that the eating from the drum and the drinking from the cymbal are mere metaphors for music, as presented by PIERRE BOYANCÉ, “Sur les mystères phrygiens”, is difficult to accept; the adduced parallels from Philo are weak.

⁵³ E.g. MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion II*, 647: “Eine Mahlzeit [...] kann es nicht sein, denn Handpauken und Cymbeln dienen nicht als Tischgerät”. Contrast HERMANN STRATHMANN, “Attis”, 896: “Es fand also eine sakramentale Mahlzeit mit Speise u. Trank statt, merkwürdigerweise aus den Musikgeräten empfangen”.

⁵⁴ The full version is quoted in Athen. 11.478C–D and is there attributed to Polemon (frg. 88 Preller). A shorter version is given shortly before (11.476E–F) under the name of Ammonius (FGrH 361 F 2). It seems likely that Athenaeus quotes Ammonius, who is in turn quoting Polemon (note the unreferenced φησὶν in the version attributed to Ammonius); this was already seen by OTTO RUBENSOHN, “Kerchnos”, 275.

⁵⁵ RISTOW, “Kybele”, 594 points to a relief from Portus that supposedly shows the “Bereitung des Kernosgefäßes zum Kultmahl vor dem Altarschrein” (CCCA III 447 and 448 according to Ristow; the reliefs are related because they show the same priestly figure, but only no. 448 shows the preparations involving the altar). But nothing suggests a meal; the priest holds a *patera* and presumably makes preparations for sacrifice.

⁵⁶ On Sallust. *de deis* 4.10 and inferences for the contents of the cymbal, see above. HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 124 thinks that the *tympanon* may have contained herbs. For fish, see HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 188–190, who bases himself on a literal reading of the Abercius-inscription from Hierapolis, which has long since been recognized as a Christian composition.

made to connect Clement's information with the two best-known aspects of the Roman cults of Cybele and Attis: the *taurobolium* and the behavior of the *galli*. The treatment of the ram's testicles in the Deo-myth could be taken as an etiology of the *criobolium*, which appears alongside the *taurobolium* in inscriptions.⁵⁷ This would relate the whole passage more closely to the cult as we know it, but the parallel is not really decisive. It is still noteworthy that all three cult items mentioned in the *symbola* – the *tympanon*, the *kymbalon* and the *kernos* – can be found on altars recording *taurobolia*.⁵⁸ The *taurobolium* has been interpreted as a rite of substitution. Instead of castrating themselves like the *galli*, the initiates castrated a bull (or, in the *criobolium*, a ram).⁵⁹ This would allow Roman citizens and women to fully participate in the cult. After a ritual meal, the testicles of the bull would have been put into the *kernos* and carried into the inner chamber. But neither the strong focus on the *galli* nor the chronological problems involved inspire confidence in this theory.⁶⁰ Another argument focuses not on castration, but on the ritual mendicancy for which the *galli* were known. In a fable by Babrius, the *galli* urge their audience to put “the first-fruits of vegetables and grain into the holy *tympanon* of Rheia”.⁶¹ But it is impossible to show that the *symbola* were uttered only by priests. Nor do we have information on priestly initiation, although this has also been connected to the *symbola*.⁶² Such inter-

⁵⁷ Prudentius (*peristeph.* 10.1006–1050) drastically describes the *taurobolium* as the showering of the initiate with bull's blood, but at least before the 4th century, the ritual probably had more to do with the treatment of the animal's testicles (e.g. CIL XII, 1567: *loco vires conditae*; XIII, 1751: *vires exceptit et a vaticano transtulit*). On *criobolium* and *taurobolium* (the first one being an option for those who could not afford the *taurobolium*), see ROBERT DUTHOY, *The Taurobolium*, 60–62.

⁵⁸ The musical instruments can be part of the iconography of such altars, while the *cernus* is mentioned in inscriptions; cf. DUTHOY, *The Taurobolium*, no. 21, 68. DUTHOY notes (*ibid.*, p. 72–74) that the inscriptions do not support the conclusion that the *vires* of the bull were put into the *cernus*.

⁵⁹ Revived by BORGEAUD, *Mother of the Gods*, 110–119; cf. MARIA GRAZIA LANCELLOTTI, *Attis between Myth and History*, 109–115. Against this idea, see already DUTHOY, *The Taurobolium*, 108.

⁶⁰ It is generally agreed upon that the *taurobolium* was incorporated into the cult of Cybele only in the 2nd century C.E., more precisely in the time of Antoninus Pius; cf. DUTHOY, *The Taurobolium*, 116–121. The *symbola* transmitted by Clement would therefore have to be a very recent creation, since the *Protreptikos* was written around 200 C.E.. But we have already seen that Clement used a source that may well have been Hellenistic. So it is unlikely that the meal rituals mentioned in the *symbola* were connected in any way with the *taurobolium*.

⁶¹ Babrius *fab.* 141,8–9: τίς οὐκ ἀπαρχὰς ὀσπρίων τε καὶ σίτων ἀγνῶ φέρων δίδωσι τυμπάνῳ Ῥείης; cited (as no. 137) by BORGEAUD, *Mother of the Gods*, 37 with note 41, and connected with the *symbola* *ibid.*, 115; cf. already HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 186 note 2. In Perry's index to the *Aesopica*, the fable is recorded as no. 164. Cf. Phaedrus 4,1 for a full version (in the Greek one, the ending is lost), but without the details relevant here.

⁶² An inscription on an altar from Lyon that records a *taurobolium* mentions a priest who has been installed for life (CIL XIII, 1751; 160 C.E.). Separated from the main text there is an additional sentence: *cuius mesonyctium factum est V Id(us) Dec(embres)*. The *cuius* could grammatically refer to the priest. VERMASEREN, *Cybele and Attis*, 134–135 has pointed to an inscription from Thessalonike, where a group of *mystai* was obliged to celebrate a μεσανύκτιον ἄρτου, a “midnight of bread” (IG X.2 1 259; 1st century C.E.). He therefore connects the *mesonyctium* from Lyon to a nocturnal ceremony of priestly initiation involving a meal – and the rites of consumption from the *tympanon* and the *kymbalon*. But not only is the reading ἄρτου in the inscription from Thessalonike insecure (in the *Inscriptiones Graecae*, it is given as αὐτόυ; VERMASEREN was working with an older text); the text is not related to the cult of Cybele and Attis at all. The *cuius* in the inscription from Lyon probably refers to the *taurobolium* that is commemorated by the altar. So this argument cannot be defended.

pretations, based as they are on a severe lack of evidence⁶³ and a doubtful contextualization given by Clement, are therefore little more than informed guesses.

In the search for “a sort of Eucharistic meal”, Clement of Alexandria is thus of little help. The *symbola* certainly attest to a meaningful consumption of food and drink. But the relationship between the *symbola* and the cults of Cybele and Attis remains an open question, as does the interpretation of the *symbola* themselves. If a meal took place, we know neither its elements nor its context; where the sources do mention meal elements, they relate to the public festivals, not to private mysteries. It is possible that the *symbola* describe a rite of initiation, but even this seems insecure. They might also refer to different rituals somehow related to the cult; their function as a password would then be based on the fact that all initiates had taken part in these rituals at one time or another.⁶⁴ Due to the many uncertainties, it is impossible to construct a relationship with the Eucharist, and Clement was far from postulating one. But roughly 150 years later, another Christian writer did exactly that.

4. Two different kinds of magic: Firmicus Maternus, Attis, and the Eucharist

The mutual polemics written by both pagans and Christians could focus on meals early on. In the 2nd century C.E., pagan observers claimed that Christians murdered and ate children, while an apologist like Justin could argue that the rites of Mithraic initiation included a demonic imitation of the Eucharist.⁶⁵ The cults of Attis and Cybele were subject to polemics as well, but here, Christians did not focus on meals, but rather on castration (an easy target), the *taurobolium* and other rites such as fasting or the carrying of a pine-tree.⁶⁶ Both sides could accuse the other of imitation, especially with regard to the respective March festivals. As is known from Ambrosiaster, pagans in 4th-century Rome used the demonstrably old age of the Roman cult for Mater Magna to establish the priority of the festival of Attis.⁶⁷ Augustine was still aware of the dangers of confusion between

⁶³ This is all the more true for the scenario envisioned by GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, 181: When the “sacrament de communion” is celebrated, the priest is the first to partake of the meal elements, then he distributes them among the faithful. No source contains such information. Graillot thinks that the same procedure was applied at Samothrace. Although he gives no source for that information as well, it points to the origin of his reconstruction: A badly mutilated inscription from Tomis concerning the priesthood of the gods of Samothrace has the priest “give” (παρ[έξει]) and “pour out” (ἐγχεῖ) objects for the *mystai* (*Inscriptiones Scythiae Minoris Antiquae* II 1, col. ii l. 4–5). The objects missing have been reconstructed as bread and wine (vel sim.) early on; this must be the source of Graillot’s information. However, this insertion of Christian practice is not called for by the text and was already criticized in the edition by Prott/Ziehen, LGS II 84. In any case, there is no reason to connect material related to a priesthood in Tomis with Clement’s information on the mysteries of Deo.

⁶⁴ As I suggested in BENEDIKT ECKHARDT, “Initiationsmähler in den griechisch-römischen Mysterienkulten?”, 12.

⁶⁵ Cannibalism: Tert. *nat.* 1.7.23; Tert. *apol.* 8.7; Min. Fel. *Oct.* 9. Mithras: Just. Mart. *apol.* 1.66.4. Cf. ANDREW MCGOWAN, “Eating People”; NICOLE BELAYCHE, “La polémique pagano-chrétienne autour du repas rituel (II^e-IV^e siècle)”; ECKHARDT, “Initiationsmähler in den griechisch-römischen Mysterienkulten?”, 17–19.

⁶⁶ Cf. the material discussed in ANDREW T. FEAR, “Cybele and Christ”, 39–40; RISTOW, “Kybele”, 595–596.

⁶⁷ Ps.-Aug. *quaest.* 84.3; 114.24 (on the general pagan claim that *quod antierius est, falsum esse non potest*). Cf. FRANZ CUMONT, “La polémique de l’Ambrosiaster contre les païens”, 423–424; JEAN PÉPIN, “Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaque”, 262–263.

Christian worship and the worship of Attis.⁶⁸ But unlike modern scholarship, Christian authors generally did not involve the Eucharist into this debate.

The only exception is Firmicus Maternus. His *De errore profanarum religionum*, written between 343 and 350 C.E., is an attack on pagan myth and ritual, very similar to the *Protreptikos*. But unlike Clement of Alexandria, the Sicilian Firmicus has a strong interest in the oriental cults.⁶⁹ He opens his section on the *signa vel symbola* of mystery cults with the following report:

In a certain temple, the moribund man, so that he can be admitted into the inner parts, says: "I have eaten from the *tympanum*, I have drunk from the *cymbalum*, and I have thoroughly learned the religious secrets", which is in Greek: "I have eaten from the *tympanon*, I have drunk from the *kymbalon*, I have become an initiate of Attis".⁷⁰

The *symbola* of other cults are always given in Greek without translation; it is unclear why Firmicus has in this case added a Latin version.⁷¹ In contrast to Clement's report, Firmicus not only makes it very clear that the *symbola* belong to the cult of Attis; he also gives explicit information about the context: Far from being a liturgical formula or a rite of initiation, the *symbola* are a password that is needed for entering a temple. Many scholars have nevertheless reconstructed a rite of initiation; after the symbolic death of the candidate, he was reborn through sacramental food and drink as a *mystes* of Attis.⁷² But *moriturus* is certainly a statement by Firmicus: Anyone participating in such rites is going to die, while Christians have eternal life.⁷³ The Greek version could still be understood to refer to an earlier rite of initiation. If we infer a ritual sequence from the verbs, eating and drinking were followed by "becoming" a *mystes*. All verbs are in perfect tense, which stresses the resultative aspect: The person standing in front of the temple refers to acts in the past that determine his or her present status.

It is improbable that Firmicus had additional information about the cult of Attis beyond what he could find in Clement. His formula is a distorted version of the σύμβολα τῆς μύησεως transmitted in the *Protreptikos*. That Firmicus found his version in a pagan *hieros logos*, or that it was used in a different community from the one supposedly known

⁶⁸ Aug. in *Joh. evang. tract.* 7.6. Cf. PÉPIN, "Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaque", 264–267; FEAR, "Cybele and Christ", 37.

⁶⁹ This may be due to the influence of Porphyry; cf. AUDE BUSINE, "De Porphyre à Franz Cumont", 421–424.

⁷⁰ Firm. *err. prof. rel.* 18.1: *Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: "De tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici", quod Graeco sermone dicitur: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττειος.*

⁷¹ That the *religionis secreta perdidici* betrays the hand of Firmicus himself (cf. Firm. *math.* 13.30) was already noted by KONRAT ZIEGLER, *Iuli Firmici Materni V.C. de errore profanarum religionum*, 43 ad loc. But contrast CARL CLEMEN, "Zu Firmicus Maternus", 353–355, who argues for authenticity.

⁷² E.g., HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, 196–197; VERMASEREN, *Cybele and Attis*, 117–118.

⁷³ This was correctly observed by LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 113–114; KARL HOHEISEL, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“ des Iulius Firmicus Maternus*, 214; SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, 82. Cf. the discussion by CLEMEN, "Zu Firmicus Maternus", 355–358, who tends to see *moriturus* as an equivalent to *miser*.

by Clement,⁷⁴ seems much less likely. Firmicus has adapted the material to make it fit his interest. This interest was the comparison with the Eucharist.

Firmicus follows the argument developed by Justin, Tertullian and others, that pagan mystery rites are demonic imitations of Christian sacraments.⁷⁵ Since Christians did not carry a *kernos* or went into an inner chamber, he leaves these elements out of consideration.⁷⁶ This abbreviation enables him to adduce a lengthy admonition to the pagans: The *moriturus* has drunk a poisonous potion that will cause devastating results, because it is a different kind of food that conveys immortality. Christians have the better food and drink; they will become immortal, the initiates of Attis will not. “So may you have nothing to do with the food from the *tympanum*. O wretched mortals! Seek for the grace of the salutary food, and drink the immortal cup. [...] From the one, there emerges death, from the other one, immortal life is given”⁷⁷ Firmicus thus introduces a comparison between the Eucharist and meals in the cult of Attis into the debate on imitation – a direction that Clement had not been interested in.

By the time Firmicus was writing *De errore*, both the Eucharist and the rituals for Cybele and Attis had undergone significant changes. The Eucharist had developed into a highly stylized rite of consumption, with no resemblance to a meal according to Graeco-Roman standards,⁷⁸ and the cult of Cybele and Attis had been re-interpreted already before its Neoplatonist revival by Julian. It seems to have incorporated new ritual dimensions focusing on salvation and rebirth, visible especially in the development of the *taurobolium*, which became a ritual that promised eternal rebirth, performed by the pagan élite of Rome.⁷⁹ This may well have been a reaction to the strong position of Christianity since Constantine.⁸⁰ It is therefore not unlikely that in the fourth century, the meal rituals of the worshippers of Cybele and Christ became more similar to each other than they had been before, or were at least perceived as such by certain observers. Although Firmicus has interfered with the material from Clement, his comparison may not be groundless.

But what did Firmicus think he was comparing? His presentation of the Eucharist focuses solely on its expected effect, immortality. His understanding of the rites involving food could be called medical, or, closely related, magical.⁸¹ The drink of the *mystai* is poisonous and leads to death, while the Eucharistic food and drink really “work”. This contrast can certainly be argued to stand on biblical grounds; one may think of Paul’s

⁷⁴ For the first option, see ALVAR, *Romanising Oriental Gods*, 215; for the second, e.g. HOHEISEL, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“ des Iulius Firmicus Maternus*, 207 with reference to *in quodam templo* (18.1). LAMBRECHTS, *Attis: Van herdersknaap tot god*, 59 also believes in authenticity and thinks that the formula has changed due to the growing importance of Attis in the Imperial Era, but this would not explain the omission of the *kernos*.

⁷⁵ Firm. *err. prof. rel.* 18.1; cf. 21.1; 22.1 on the *imitatio diaboli*, and 22.4 on a rite, probably from the cult of Osiris, involving ointment: *habet ergo diabolus christos suos*.

⁷⁶ This was noted by KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 121–122.

⁷⁷ Firm. *err. prof. rel.* 18.8.

⁷⁸ On the earlier stages of this development, see CLEMENS LEONHARD, “Mahl V (Kultmahl) D”, 1067–1090.

⁷⁹ Cf. the well-known inscription CIL VI 510: *taurobolio criobolique in aeternum renatus*.

⁸⁰ Cf. for a somewhat similar argument, but focusing solely on intellectuals, FEAR, “Cybele and Christ”.

⁸¹ True, a more theologically interested observer may prefer the terminology of PÉPIN, “Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaque”, 258: Firmicus compares the two meals “sous l’angle sotériologique”.

contrast between the cup of demons and the cup of Christ.⁸² But it is noteworthy that Firmicus is not interested in either the theological or the historical basis of the Eucharist, unlike Paul, and unlike Justin in his comparison with Mithraic meals. A number of biblical passages is adduced by Firmicus to prove the Eucharist's efficacy. Five out of eight can be found already in Cyprian's *testimonia*, in the same sequential arrangement.⁸³ Firmicus adapts this compilation. He does not take over the passages from Cyprian that are relevant only in an argument on Judaism,⁸⁴ and adds three introductory passages. All of these quotations are used to prove that the ritual has the desired effect; how that is theologically possible, they do not say. Firmicus does not compare two religious traditions, but two rituals that promised immortality – with very different prospects of success.

Rituals that conveyed immortality are known from the magical papyri, which are also influenced by the terminology of mystery cults.⁸⁵ An early influence on the Eucharist has sometimes been postulated on the basis of Ignatius, who calls it a φάρμακον ἀθανασίας, but this rapprochement has been questioned more recently by pointing to the social dimension of the Eucharist in Ignatius.⁸⁶ This dimension is absent from Firmicus. Instead of deploring the superficial theological training of the convert,⁸⁷ one might venture the hypothesis that the focus on quasi-magical effects was a natural product of the fourth century. After Constantine, many must have joined the ranks of Christianity without real knowledge of its history and theology, while those who remained outside seem to have re-evaluated rituals like the *taurobolium*, with an emphasis on its instrumental, perhaps magical character. Debates between a convert to Christianity and a *mystes* of Attis may have centered largely on what the respective rituals could do for those who performed them. Nor was this dimension unknown to intellectuals. Knowledge of the relevant *symbola* and *synthemata* was an important precondition for magical rites and was held in high regard by Neoplatonists in the third and fourth century.⁸⁸ It has convincingly been argued that in response to Christian concepts, pagan religion in this period became more and more like the construct of paganism that Christians had invented in the first place.⁸⁹ Due to the conversion of intellectual and political élites, this must have had some effect on Christianity as well.

This may explain why the Eucharist was brought into the Christian quarrels with the adherents of Cybele and Attis at such a late date, and only on the basis of doubtful infor-

⁸² 1 Cor 10:14–22. If *Joseph and Aseneth* is in fact a late antique Christian composition, as I have argued in “Mahl V (Kultmahl) C”, 1062–1064, this Pauline contrast was used there in a very similar context, but in a much more pronounced way than in Firmicus, who does not mention the passage.

⁸³ *Cypr. test.* 1.22. The common passages are (in this sequence) Isa 65:13–15; Ps 33:9–10; Joh 6:35. 7:37. 6:53.

⁸⁴ Namely, Isa 3:1–2 and 5:26–27.

⁸⁵ The most important one is the ἀποθανατισμός, traditionally labeled “Mithras liturgy”. Cf. the editions by DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie* (who thought that it was a real document of the Roman cult of Mithras) and HANS DIETER BETZ, *The “Mithras Liturgy”*. On the terminological overlap between magic and mysteries, see HANS DIETER BETZ, “Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri”, 249–253.

⁸⁶ *Ign. Eph.* 20.2. Cf. the overview in PAUL N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel*, 119–126.

⁸⁷ As does HOHEISEL, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“ des Iulius Firmicus Maternus*, 211.

⁸⁸ Porphyry, whom Firmicus affirms to have read, records the *symbola* of Hekate: *Apud Euseb. praep. ev.* 5.14.2–3 (frg. 320 Muscolino). On the appreciation of magic in Porphyry, see the treatment by Muscolino in GIUSEPPE GIRGENTI/GIUSEPPE MUSCOLINO, *Porfirio: La filosofia rivelata dagli oracoli*, cxxviii–cxxxv; on σύμβολον and σύνθημα *ibid.*, 697.

⁸⁹ HARTMUT LEPPIN, “Zum Wandel des spätantiken Heidentums”.

mation that had to be adjusted in the first place. Firmicus, while not equipped with any first-hand knowledge of the cult, is therefore an important source for the understanding of the Eucharist in the 4th century C.E., and for its conceptual relations to pagan mystery cults at that time. At the same time, this very fact disqualifies him as a relevant source for the study of the origins of the Eucharist.

5. Conclusion

Looking back on the elaborate descriptions of meals in the mysteries of Cybele and Attis cited at the beginning of this investigation, they appear to be both understandable and exaggerated. Understandable, because a) the sources about this specific cult stand out both in quantity and quality, which makes it a prime witness once a general connection between Christian rites and those of mystery cults is postulated; b) they do mention a ritualized procedure involving food and drink; and c) at least Firmicus Maternus explicitly compares that procedure to the Eucharist. Exaggerated nonetheless, because neither the aim nor the shape of the ritual can in fact be deduced from any source. Concepts like the “sacrament of communion” have to be brought in from outside, and their Christian imprint is all too obvious.

It is clear that meals were an important part in the public cults of Cybele and Attis. This can be demonstrated for both Greek and Roman contexts, but it could have been inferred even in the absence of evidence, because this is what we would expect from any cult in the Graeco-Roman world. Perhaps a certain tendency to display commensality in a broader context can be detected, when meals were publicly offered to the goddess and aristocrats “officially” dined during the *Ludi Megalenses*. If the *symbola* cited by Clement really refer to the cult (which seems doubtful), a ritual consumption of food and drink was an important part of the mysteries. Specific connections to the Eucharist cannot be established on the basis of the available evidence. While in the mysteries of Demeter (at Eleusis) or Mithras, meals or rites of consumption have a clear mimetic aspect, this dimension cannot be discerned in the sources for Cybele and Attis (which does not mean that it did not exist). The meal elements are unknown, as is the sequence of events. It is also unclear if the rite involving food from a drum and drink from a cymbal has anything to do with normal communal meals, or if it belongs to a context of initiation.

It is only reception history that has enabled us to draw some conclusions that may be relevant for the history of the Eucharist. They do not concern origins, but rather the nature of pagan-Christian debates in late antiquity, when the accusations of cannibalism had long ceased to be credible, and the Eucharist had developed a form of its own that did not resemble a meal anymore. The treatment of the Clementine material by Firmicus Maternus may be representative of debates that took place outside of Christian theological discourse and emerging orthodoxy, debates which focussed on effects rather than causes. They may at the same time reflect the mutual influences of Christian and pagan claims regarding salvation. Thus, while meals in the cults of Cybele and Attis cannot be regarded as a proto-Eucharistic institution for various reasons, their reception may at least shed some light on an important element of late antique Eucharistic discourse that Christian sources normally prefer not to shout from the rooftops.

Bibliography

- ALVAR, JAIME, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden/Boston 2008.
- ANDERSON, PAUL N., *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6*, Tübingen 1996.
- ANRICH, GUSTAV, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894.
- BELAYCHE, NICOLE, "La polémique pagano-chrétienne autour du repas rituel (II^e-IV^e siècle): un conflit d'identités", in: NICOLE BÉRIOU/BÉATRICE CASEAU/DOMINIQUE RIGAUX (eds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident. I: L'institution*, Paris 2009, 521–537.
- BERNSTEIN, FRANK, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart 1998.
- BETZ, HANS DIETER, "Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri", in: CHRISTOPHER A. FARAONE/DIRK OBBINK (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford 1991, 244–259.
- *The "Mithras Liturgy". Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2003.
- BORGEAUD, PHILIPPE, *Mother of the Gods. From Cybele to the Virgin Mary*, Baltimore/London 2004.
- BOYANCÉ, PIERRE, "Sur les mystères phrygiens. 'J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale'", in: *REA* 37 (1935) 161–164.
- BUSINE, AUDE, "De Porphyre à Franz Cumont: La construction des 'religions orientales' de Firmicus Maternus", in: CORINNE BONNET/VINCIANE PIRENNE-DELFORGE/DANNY PRAET (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906–2006). Bilan historique et historiographique*, Rome 2009, 413–426.
- CLEMEN, CARL, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Gießen 1913.
- "Zu Firmicus Maternus", *Rheinisches Museum* 73 (1920–1924) 350–358.
- CUFALO, DOMENICO (ed.), *Scholia Graeca in Platonem. I: Scholia ad dialogos tetralogiarum I–VII continens*, Rome 2007.
- CUMONT, FRANZ, "La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens", in: *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 8 (1903) 417–440.
- *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4th ed. Paris 1929.
- *Lux perpetua*, Paris 1949.
- DIETERICH, ALBRECHT, *Eine Mithrasliturgie*, 3rd ed. Leipzig/Berlin 1923.
- DIOSONO, FRANCESCA, *Collegia. Le associazioni professionali nel mondo romano*, Rome 2007.
- DONAHUE, JOHN F., *The Roman Community at Table During the Principate*, Ann Arbor 2004.
- DUTHOY, ROBERT, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969.
- ECKHARDT, BENEDIKT, "Initiationsmähler in den griechisch-römischen Mysterienkulten?", in: *JAC* 52 (2009) 7–21.
- "Mahl V (Kultmahl). B: Griechisch-römisch. C III: Zeit des Zweiten Tempels", in: *RAC* 23 (2010) 1014–1048, 1054–1064.
- FEAR, ANDREW T., "Cybele and Christ", in: EUGENE N. LANE (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden/Boston 1996, 37–50.
- FRAZER, JAMES G., *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, London 1906.
- GIRGENTI, GIUSEPPE/MUSCOLINO, GIUSEPPE (eds.), *Porfirio: La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Milano 2011.
- GRAILLOT, HENRI, *Le culte de Cybèle mère des Dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912.
- HEPDING, HUGO, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, Gießen 1903.
- HERRERO DE JÁUREGUI, MIGUEL, "Las fuentes de Clem. Alex., Protr. II 12–22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica", in: *Emerita* 75 (2007) 19–50.
- HOHEISEL, KARL, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“ des Iulius Firmicus Maternus*, Diss. Bonn 1972.
- ISMARD, PAULIN, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris 2010.
- JAMESON, MICHAEL H., "Theoxenia", in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm 1994, 35–57.

- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, 2nd ed. Münster 1986.
- LAMBRECHTS, PIETER, *Attis: Van herdersknaap tot god*, Brussel 1962.
- LANCELLOTTI, MARIA GRAZIA, *Attis between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden/Boston/Köln 2002.
- LATTE, KURT, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- LEONHARD, CLEMENS, "Mahl V (Kultmahl). D: Christlich", in: *RAC* 23 (2010) 1067–1104.
- LEPPIN, HARTMUT, "Zum Wandel des spätantiken Heidentums", in: *Millennium* 1 (2004) 59–81.
- LOISY, ALFRED, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1914.
- MCGOWAN, ANDREW, "Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century", in: *JEC* 2 (1994) 413–442.
- NILSSON, MARTIN P., *Geschichte der griechischen Religion. II: Die hellenistische und römische Zeit*, 3rd ed. München 1974.
- NOUILHAN, MICHÈLE, "Les lectisternes républicains", in: ANNIE-FRANCE LAURENS (ed.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris 1989, 27–41.
- PARKER, ROBERT, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford/New York 2005.
- PÉPIN, JEAN, "Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin", in: UGO BIANCHI/MAARTEN J. VERMASEREN (eds.), *La sotériologia dei culti orientali nell'impero Romano*, Leiden 1982, 256–275.
- RIEDWEG, CHRISTOPH, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York 1987.
- RIEGER, ANNA-KATHARINA, "Lokale Tradition versus überregionale Einheit: Der Kult der Magna Mater", in: CORINNE BONNET/SERGIO RIBICHINI/DIRK STEURNAGEL (eds.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Rome/Pisa 2008, 89–120.
- RISTWEG, GÜNTER, "Kybele", in: *RAC* 22 (2008) 576–602.
- RUBENSOHN, OTTO, "Kerchnos", in: *MDAI* 23 (1898) 271–306.
- SFAMENI GASPARRO, GIULIA, "Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'Helena' (vv. 1301–1365)", in: MARGREET B. DE BOER/TOM A. EDRIDGE (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, 1148–1187.
- *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985.
- SMITH, JONATHAN Z., *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990.
- STRATHMANN, HERMANN, "Attis", in: *RAC* 1 (1950) 889–899.
- TSIRIGOTI-DRAKOTOU, IOANNA, "Τιμητικό ψήφισμα από την Ιερά οδός", in: NIKOLAOS CHR. STAMPOLIDIS (ed.), *Γενέθλιον. Αναμνηστικός τόμος για την συμπλήρωση είκοσι χρόνων λειτουργίας του Μουσείου Κυλαδικής Τέχνης*, Athens 2006, 285–294.
- TURCAN, ROBERT, "Initiation", in: *RAC* 18 (1998) 87–159.
- VERMASEREN, MAARTEN J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.
- WIEMER, HANS-ULRICH/KAH, DANIEL, "Die phrygische Mutter im hellenistischen Priene: Eine neue *diagraphé* und verwandte Texte", in: *Epigraphica Anatolica* 44 (2011) 1–54.
- WISSOWA, GEORG, *Religion und Kultus der Römer*, 2nd ed. München 1912.
- WYSS, KARL, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Gießen 1914.
- ZIEGLER, KONRAT (ed.), *Iuli Firmici Materni V.C. de errore profanarum religionum*, Leipzig 1907.

Unique by Comparison

The Eucharist and Mithras Cult

Hans Dieter Betz

Abriss

Die gegenwärtige Forschungslage im Blick auf die Geschichte des christlichen Abendmahls (Eucharistie) stellt die Frage, wie zu beobachtende Ähnlichkeiten von Eucharistie und Kultmahlen der Mithrasreligion zu erklären sind. Gab es einseitige oder gegenseitige Einflüsse, oder wie sonst sind Ähnlichkeiten zu erklären? Schriftliche Stellungnahmen einiger Kirchenväter (Justin der Märtyrer, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Firmicus Maternus) zum Mithraskult ergeben ein vielseitiges Bild. Authentische Beobachtungen und Deutungen liegen bei Justin und Tertullian vor. Klemens verarbeitet eine Liste von Mysterienkulten, erwähnt Mithras aber nicht. Firmicus Maternus führt einzelne Sachverhalte aus dem Mithraskult vor, die aus unbekanntem Quellen stammen und pauschal als heidnischer Aberglaube verurteilt werden. Schlüsse auf Abhängigkeiten ergeben sich aus diesen Zeugnissen nicht. Anzunehmen sind allgemeinere Einflüsse durch zunehmende Ausgestaltung spätantiker Kultmahle, darunter auch der christlichen Eucharistiefiern.

1. Introduction

The present state of research on the Eucharist requires reviewing the issue of comparing the Christian ritual and the cult-meal of Mithraism.¹ Early in the development of the Christian church, but after the writings of the New Testament, such a comparison was begun by Justin Martyr, and then carried further by Tertullian, Clement of Alexandria, and Firmicus Maternus, to mention the most important figures. The observations made by these authors have been commented on by scholars on Mithraism since the 19th century, but new archaeological discoveries as well as new developments in patristic studies call for a critical review of these materials as well as the texts in question.² In particular, general assumptions made in previous research, which are no longer tenable given

¹ For suggestions and assistance my thanks are due to Richard Gordon, Benedikt Eckhardt, and Justin Howell.

² On Mithraism see the articles by RICHARD L. GORDON, "Mithras (Mithraskult)," 964–1009; CLEMENS LEONHARD/BENEDIKT ECKHARDT, "Mahl V (Kultmahl)," 1012–1104; HANS DIETER BETZ, "Mithrasreligion," 1344–47; ET "Mithraic Religion," 442–44. MANFRED CLAUS, *Mithras. Kult und Mysterium*; CHRISTIAN WITSCHEL et al., *Imperium der Götter*, 200–265 (with illustrations).

the new evidence, need re-examination.³ As far as the cult of Mithras is concerned, discoveries and excavations of cultic institutions made after World War II, foremost in the Western provinces of the Roman empire (Italy, Belgium and Gallia, Britannia, Germania superior et inferior along Limes and Rhine, and areas along the Danube), are calling for new assessments.⁴

Methodological approaches to comparisons between religious cults are also in need of revision.⁵ The first to see value in comparative religion was the Christian “philosopher” Justin Martyr (died 165 CE). Before Justin, Christian authors were familiar with comparing Christianity and Judaism, to use this terminology. Both of them regarded Gentile religions summarily as “superstition” (δαισιδαμονία, Acts 25:19; cf. 17:22). The apostle Paul faced the dilemma of the Christian church emerging *between* the Jews and the Gentiles; his fierce struggles aimed at keeping the church in the “between” and not opting out in favor of Judaism or “pagan superstition.”⁶ For him, the emerging Christianity was a “new creation” (καινή κτίσις, Gal 6:15; 2 Cor 5:17), “neither Jew nor Greek” (Gal 3:26–28; cf. 1 Cor 1:22–25; 12:13; Rom 1:14; Col 3:11; etc.).

In some sense, the “new creation” of Christianity appeared similar to Roman Mithraism. Both originated in the East and migrated to the West as “new creations.” In Christianity, Paul’s mission was a success, in spite of the struggles during the first century. Thus, the New Testament writers moved ahead in widening the space between Jews and Gentiles by forming a new identity in the Roman world for what became Christianity.⁷ While in the first century the main focus was on Judaism, the second-century Apologists were mostly concerned with the Christian identity in contrast to what became “paganism.”⁸ In this process, the first to pay close attention to similarities between Christian and pagan rituals was Justin Martyr.⁹

New excavations have provided us with more evidence of the cult of Mithras, so that we can see more clearly what Justin himself may have observed and from which cults he could have learned. Given his philosophical mind, he designed a comprehensive theory accounting not only for the similarities and differences between the rituals of Mithraism and Christianity, but also for how pagan religions in their entirety came into being.¹⁰

³ See REINHOLD MERKELBACH, *Mithras*; ROGER BECK, “Mithraism since Franz Cumont,” 2002–2115; MANFRED CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries* (trans. Richard Gordon), 2000.

⁴ See INGBORG HULD-ZETSCHKE, *Mithras in Nida-Hedderheim*; EADEM, *Der Mithraskult in Mainz und das Mithraeum am Ballplatz*; HEINZ-GÜNTHER HORN, “Das Mainzer Mithrasgefäß,” *Mainzer Archäologische Zeitschrift* 1 (1994) 21–66; MARLEEN MARTENS/GUY DE BOE (eds.), *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds*; MICHAŁ GAWLIKOWSKI, “The Mithraeum of Hawarte and its Paintings,” 337–61.

⁵ See CARSTEN COLPE, “Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente,” in: IDEM et al. (eds.), *Spätantike und Christentum*, 203–28; JAIME ALVAR, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*, esp. 383–421; CHRISTOPH AUFFARTH, “Mysterien (Mysterienkult),” 422–71 (with extensive bibliography).

⁶ See my articles, “Christianity as Religion: Paul’s Attempt at Definition in Romans,” in: *Paulinische Studien*, 206–39; IDEM, “Paul’s Ideas about the Origins of Christianity,” *ibid.*, 272–88.

⁷ See my article, “Paul between Judaism and Hellenism: Creating a Space for Christianity,” in: *Antike und Christentum*, 244–66.

⁸ On this notion, see HUBERT MOHR, “Paganismus, I.II.,” 793–97; ET “Paganismus, I.II.,” 444–47.

⁹ See ROBERT M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, 50–73.

¹⁰ See also RICHARD L. GORDON/HANS DIETER BETZ, “Mysterienreligion I.II.,” 1638–42; ET “Mystery Religions I.II.,” 652–54; AUFFARTH, “Mysterien,” *passim* (see note 5, above).

2. Justin Martyr

2.1. The author

Iustinus Martyr was one of the so-called Apologists of the early to middle second century CE.¹¹ Born a Samaritan from Flavia Neapolis (today Nablus) in Syria Palaestina, he was raised and educated in a Hellenistic environment and became devoted to philosophy,¹² especially Middle Platonism.¹³ He was converted to Christianity by Christians who persuaded him to give up on Platonism. Whoever these Christians were, they seem to have come from a non-Pauline and non-Jewish branch of Christianity, called “the friends of Jesus.” Their devotion to Jesus Christ was based on interpretations of the Old Testament (LXX) prophets,¹⁴ read in the light of what Justin calls “the Memoirs of the Apostles” or “gospels.”¹⁵ These sources comprise collections of sayings of Jesus, drawn from sources like “Q” or the Sermon on the Mount.¹⁶ Justin calls Jesus “philosopher” (φιλόσοφος),¹⁷ whose style was thinking, debating, and stating in the manner of φιλόσοφοι.¹⁸ Even as a Christian convert, Justin continued to call himself “philosopher” and dressed in the philosopher’s outfit (σχῆμα).¹⁹ His written works reflect a man who was incessantly engaged in debates with contemporaries about philosophical problems, never missing an opportunity to defend the Christian faith as he understood it. When in 150–160 CE he moved to Rome, he opened a private school and taught his Christian philosophy.²⁰ His extant writings show little social interest in the institutional Christian churches. Brought before the Roman praefectus urbanus Quintus Iunius Rusticus in 165 CE, he was forced to choose between returning to paganism and martyrdom; he accepted the latter.²¹

Justin’s name became known for several “firsts” in the history of Christianity. Seemingly, he was the first who represented an individualistic faith in Jesus Christ, a Christian

¹¹ For detailed summaries of present research and bibliography, see STEFAN HEID, “Iustinus Martyr I,” 801–47; LEONHARD/ECKHARDT, “Mahl V (Kultmahl),” 1076–80; ANDERS HULTGÅRD, “Remarques sur les repas culturels dans le mithriacisme,” in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*, 299–324. Still valid is ERWIN GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*.

¹² See 1 *Apol.* 1.1; *Dial.* 29.1; 120.6.

¹³ See ROBERT JOLY, *Christianisme et Philosophie*; CARL ANDRESEN, “Justin und der mittlere Platonismus,” 157–95; reprinted in *Theologie und Kirche im Horizont der Antike*, 1–35; IDEM, *Logos und Nomos*; MICHAEL ERLER, *Platon*, 528–30.

¹⁴ For a basic study see OSKAR SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*; IDEM, “Justin der Märtyrer,” 471–78; IDEM, “Justin and His Bible,” 53–76.

¹⁵ See ARTHUR J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*; GRANT, *Greek Apologists*, 56–64; LUISE ABRAMOWSKI, “The ‘Memoirs of the Apostles’ in Justin,” 323–35; HEID, “Iustinus,” 808–10; CHRISTOPH MARKSCHIES, in *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, eds. CHRISTOPH MARKSCHIES/JENS SCHRÖTER (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 1/1. 43–44; cf. 452–57.

¹⁶ Cf. HANS DIETER BETZ, *The Sermon on the Mount*, index, s.v. Justin Martyr (p. 677); JENS SCHRÖTER, “Logienquelle,” 484–86; ET “Logia/Sayings Source/Q,” 581–83, with bibliography.

¹⁷ On the term φιλόσοφος see 1 *Apol.* 1.1; 2.1; 2 *Apol.* 2.16; 3.2; *Dial.* 1.1; 2.3; 8.2.

¹⁸ 1 *Apol.* 4.8; 7.3; 12.5; 26.6; *Dial.* 1.6; 2.1; 3.4.

¹⁹ *Dial.* 1.1–6; see NIELS HYLDAHL, *Philosophie und Christentum*, 92–112; “Der Philosophenmantel”; JACOBUS C. M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher*, 27–28; LUDGER HONNEFELDER, “Christliche Theologie als ‚wahre Philosophie’,” 55–75.

²⁰ See HARLOW GREGORY SNYDER, “‘Above the Bath of Myrtinus’: Justin Martyr’s ‘School’ in the City of Rome,” 335–62.

²¹ On the sources for Justin’s death as Martyr see HEID, “Iustinus,” 821–22; DENNIS MINNS/PAUL PARVIS, *Justin, Philosopher and Martyr*, 42.

philosophy of religion, for which he designed overviews of the history of philosophy and religions. He credited Jesus for having rediscovered “pristine philosophy” (“Urphilosophie”),²² lost after Plato through the fragmentation of the philosophical schools; however, Justin excepted Heraclitus and Socrates whom he regarded almost as good as Christian.²³ The primordial wisdom, however, was preserved in encrypted form by the Hebrew prophets and rendered into Greek by the Septuagint. Especially in his “Dialogue with the Jew Trypho,” Justin demonstrated the ways for convincing this Jewish theologian by an avalanche of proof-texts that the prophetic tradition, when typologically interpreted case by case, predicted the coming of Jesus as the re-discoverer of the genuine wisdom of old. This is why Jesus should be believed to be the redeemer of the world. Jesus’ re-discovery was validated because of his being the incarnated Logos of God. This Logos pervaded the whole world as λόγοι σπερματικοί, a Stoic concept that Justin was the first to communicate to Christian theology.²⁴ Therefore, for Justin Christian theology is the “true philosophy.”²⁵

Another “first” is the fact that, as far as we know from the extant sources, Justin never mentions the apostle Paul and never shows clear evidence of being familiar with his letters.²⁶ Since it is of primary importance for the history of the transmission of the Pauline letters, this omission has been frequently discussed by scholars. No doubt, the facts are strange: First, Justin never mentions Paul or any of his letters; for him the apostles are twelve and Paul is not among them;²⁷ the Christian Scriptures are the LXX of the OT prophets and the sayings of Jesus preserved in the “Memoirs of the Apostles,” also called “Gospels,” which may or may not be identical with our present four Gospels.²⁸ Moreover, Justin never reveals himself as one of Paul’s Jewish-Christian antagonists. It should be realized, too, that apart from references to the Gospels,²⁹ in two instances Peter is named, but no letter by him is ever mentioned.³⁰ Justin is unfamiliar with the apostles’ letters and, indeed, with our canonical NT altogether.

Second, those who conclude that Justin must have had knowledge of Paul’s letters refer to a wide range of passages containing concepts, phrases, formulae, and arguments reminiscent of Paul’s theology. Indeed, how could it be that, almost 100 years after Paul’s

²² On this expression see HYLDAHL, *Philosophie*, 114–40.

²³ See ERNST DASSMANN, “Christus und Sokrates,” 33–45; KLAUS DÖRING, “Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen,” 171: “... Sokrates, indem er versucht habe, die Menschen im Dienste jenes Logos näher an die Wahrheit heranzuführen, der dann in Jesus Christus Mensch geworden und für jedermann sichtbar in Erscheinung getreten sei, ein Vorläufer der Christen, ein Christ vor Christus gewesen sei.”

²⁴ See LUISE ABRAMOWSKI, “Der Logos in der altchristlichen Theologie,” 189–201; WINRICH LÖHR, “Logos,” 327–435, esp. 361–70 on the “Logoi spermatikoi”: Justin war “der erste der christlichen L[ogos]theologen. Bei ihm wird L[ogos] zum christolog. Leitprädikat, ohne dass ein offener und expliziter Rückgriff auf die Logos-Konzeption Philons oder des Joh.-Ev. erkennbar wäre.”

²⁵ See HONNEFELDER, “Christliche Theologie als ‘wahre Philosophie,’” in: COLPE, *Spätantike und Christentum* (see above, note 19); HEID, “Iustinus,” 822–29.

²⁶ See also GRANT, *Greek Apologists*, 59: “He never mentions Paul or his epistles, although he uses patterns of exegesis that are certainly Pauline in origin.”

²⁷ See 1 *Apol.* 39.3; 45.5; 49.5; *Dial.* 109.1; 110.2.

²⁸ For the present discussion see MARKSCHIES, *Antike christliche Apokryphen*, 1/1, 37–47.

²⁹ Notably, what Justin calls “gospels” are the “memoirs of the apostles”, but his wording remains ambiguous; cf. above, note 15; MARKSCHIES, *Antike christliche Apokryphen*, 1/1, 43–44.

³⁰ *Dial.* 100.4; 106.3.

death, *in Rome*, these passages are part of Justin's arguments without knowing where this language came from? The hypothesis favored by many scholars, including Albrecht Thoma, is that Justin *must have known* Paul's letters, but that he was prudent in not foregrounding them.³¹

Third, how can the conundrum be resolved? The probable answer is that Justin avoided explicit references to Paul because of his battle against Marcion, who was probably active in Rome and for whom Paul's letters were the center of his theological world.³² How could Justin write against Marcion and his followers, if he had not read the main works of Paul, Marcion's protagonist?³³ Indeed, rhetorically it would be foolish to attack Paul, if Marcion was the target, just as it would be equally foolish to widen the battle by trying to defend Paul. Thus, silence was the logical strategy.

Of course, the obvious fact is that Justin's arguments display to us today features we can easily relate to Paul's theology because we possess his letters. In order to explain this problem we need to realize that between Paul's letters and Justin's theological arguments debates have raged for almost a century. Their literary evidence is mostly lost to us, but we are justified in presupposing that these debates were known to Justin, be it in oral or written form. As he drew on this material, Paul himself had done the same a century earlier in his letters, which enables us to reconstruct issues under discussion back then. We can also presuppose that Paul's letters contributed substantially to the post-Pauline debates without always making explicit the points of contact. This agrees with the fact that Justin never states his positions in such a way that we could clearly see them as agreeing or disagreeing with Pauline passages. Moreover, it can be argued that Justin's theology tends to prefer Matthew's Gospel, which in the post-apostolic period carries the traditions of the Petrine church. The apostle Peter, who is mentioned by Justin,³⁴ had not been hostile to Paul, and Paul to him, and that despite the conflict at Antioch (Gal 2:11–14).³⁵ Conceivably, Paul's arguments in his letter to the Romans address issues in ways he assumed were acceptable to people from the Petrine church tradition, a strategy that seems to have been successful at least in part. If so, it may explain why Justin argued in the way he did against Marcion.³⁶

Fourth, Justin was also the first Christian who outlined a comparative review of Greek mythology and pagan religions. He shows evidence of broad familiarity with major Greek and Roman deities and their cults, probably based on readings from school education on down, but also on his own observations of ritual practices, such as, in particular, the cult of Mithras. Why he enters into details of similarities and differences between Mithraism and the Christian rituals of baptism and eucharist will have to be further discussed. If anything, this comparison intends to demonstrate that Christianity was not only a new

³¹ For a detailed demonstration of this hypothesis, see ALBRECHT THOMA, "Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evangelium," 383–412, 490–565; cf. GRANT, *Greek Apologists*, 58–59; MARKSCHIES, *Antike christliche Apokryphen*, 1/1, 43–44.

³² Marcion and the Marcionites are mentioned in *1 Apol.* 26.5; 58.1; *Dial.* 35.6.

³³ See *1 Apol.* 26.5; 58.1. Cf. ADOLF VON HARNACK, *Marcion*, 6*–10*. Since Justin wrote an entire work against Marcionism (now lost), he would have known Paul through Marcion.

³⁴ *Dial.* 106.3.

³⁵ For the implications of this text, see MARGARET M. MITCHELL, "Peter's 'Hypocrisy' and Paul's: Two 'Hypocrites' at the foundation of Earliest Christianity," 213–34.

³⁶ Cf. ANDREAS LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum*, 353–67.

phenomenon, but that it preceded Judaism as well as paganism. Yet, also the similarities require adequate explanation. What is needed here, and Justin presents it, is a comprehensive theory of the origins of all religions. Taking the two thrusts together Justin was able to argue why and how the Christian faith is earlier and different from paganism as well as Judaism. This theory also shows how the new Christianity can be integrated into the Hellenistic and Roman religious world. To argue in this way was also a novelty, although earlier attempts had been made by Paul (Rom 1:18–32) and Luke (Acts 17:16–34), passages neither of which Justin seems to have known.

For Justin, distinctive religious identifiers include the names and myths of Hellenistic and Roman deities, but of special significance are their rituals of worship.³⁷ While later descriptive labels such as “Christianity” or “Mithraism” were still absent, Justin was aware that both were religious movements coming from the Hellenistic East and were new to the Western Roman empire. He was the first to recognize that their main deities being Mithras and Jesus Christ were not only in competition, but that their rituals of initiation and community were strangely similar, in spite of their differences. Lacking permanent locations of famous temples, they first appeared in the west as groups of people migrating from place to place without much visible organization. If some of them show parallel structures, the questions of originality, distinction, and integrity need to be clarified. Therefore, it was not simply arrogant supercessionism or curiosity-seeking novelties that guided Justin. Rather, comparing the cultic initiations and meals of Christianity and Mithraism amounted to tests justifying this philosopher’s choice of Christianity as the more reasonable.

2.2. *The name Eucharist and what it stands for*

Early traditions show that naming the central Christian ritual of the Eucharist occurred not at the beginning but only later. Paul testifies that the Christian sacred meal started out as the common meal Jesus used to hold with his disciples. The last occurrence of such a meal during his life was remembered as the “Last Supper” or, as Paul named it, the “Lord’s Supper” (κυριακὸν δεῖπνον).³⁸ The name “eucharist” (εὐχαριστία) prevailed until the middle of the second century.³⁹ As can be seen from Didache and Ignatius, the earliest Christian meal was an ordinary dinner (δειπνεῖν, δειπνόν),⁴⁰ consisting of eating bread (φαγεῖν ἄρτον)⁴¹ and drinking wine (πίνειν)⁴² until all members “had their fill” (τὸ ἐμπλησθῆναι).⁴³ What gave it the name “eucharist,” however, was at first not the food, but

³⁷ For a survey of Justin’s “Bildungselemente” see HEID, “Iustinus,” 810–13.

³⁸ The term, unique in Paul (1 Cor 11:20), leaves open whether it is a name in the narrower sense or a reference to its location on Sunday (κυριακὴ ἡμέρα; cf. Rev 1:10).

³⁹ For discussion and literature see BDAG, s.v. εὐχαριστία, 3; KURT NIEDERWIMMER, *The Didache*, 139–67; CHRISTOPH MARKSCHIES, “Abendmahl” II, 1, 15–21; ET “Eucharist/Communion,” II, 1, 621–25.

⁴⁰ For φαγεῖν καὶ πίνειν see Did 9:5; 1 Clem 3:1; IgnTrall 9:1.

⁴¹ See 1 Cor 11:26–29; 2 Thess 3:8, 10, 12; Mark 7:2–5 par.; cf. τὸν ἄρτον κλάειν 1 Cor 11:24; Did 14:1; IgnEph 20:2.

⁴² While “drinking” clearly involves wine, mentioning wine (οἶνος) is restrained or circumscribed (Did 9:2: ποτήριον [τῆς ἀμπέλου]; 13:3, 6; πότον 10:3, IgnTrall 2:3), notably for ascetic reasons (Rom 14:21; Eph 5:18; 1 Tim 3:8; 5:23; Tit 2:3); ποτήριον 1 Cor 10:16, 21; 11:26, 27, 28). The increasing focus is on the ποτήριον τῆς εὐλογίας (1 Cor 10:16), the ποτήριον τοῦ κυρίου (1 Cor 10:21), and the wine-blood imagery (αἷμα τοῦ Χριστοῦ 1 Cor 10:16; 11:27; IgnRom 7:3; IgnPhld 4:1; IgnTrall 8:1, etc.).

⁴³ Did 10:1; cf. John 6:12; also μετὰ τὸ δειπνῆσαι 1 Cor 11:25 (cf. 11:21); Luke 22:20.

the offering of thanksgiving prayers (εὐχαριστεῖν).⁴⁴ When the name had to be rendered from Greek into Latin, the name “eucharist” could not simply be translated, and thus a new name had to be found. Meanwhile, also the understanding of the meal changed from referring to the prayers to the sacred foods served and, indeed, the character of the ritual altogether. As a result, from the second half of the second century onwards new Latin names were substituted, such as *sacramentum*, *sacramentum eucharistiae*, and *mysterium* (μυστήριον). Today, the question still needs to be answered, why the thanksgiving prayers had been the reason for naming a ritual which was in reality quite different in kind.

The reason for naming the Eucharist after the thanksgiving prayers pronounced in the course of the ritual has to do with its background in the theology of Paul, as he makes clear in Rom 1:18–23. In the context of Romans, the Apostle locates the roots of all human failure in the primordial situation, when impiety and wrongdoing first occurred, so that henceforth the truth was suppressed by such failures. In response, God revealed his wrath by letting humanity slide into the absurdities of paganism and immorality.⁴⁵ This happened after the creation, when what is knowable about God had been revealed to humanity, because God had revealed it to them.⁴⁶ Specifically, what happened was this: Besides what is knowable about God since the creation of the world, there remained invisible entities (ἀόρατα) of his, which, however, could be envisioned by way of intellectual inference from the things created. These invisibles are God’s eternal power and divinity, so that humanity has no excuse in saying that they could not have known.⁴⁷

Why then did humans fail? They failed to offer appropriate responses to God. Having received, as it were, this knowledge they offended him by not glorifying him and by not offering thanks.⁴⁸ This ritual offense had catastrophic results for all humanity to come: In their thoughts humans fell into vacuousness, and in their hearts they became darkened and uncomprehending.⁴⁹

The consequences were two: the corruption of both human self-understanding and religious practice. The first led to the follies of self-glorification claiming that humans are *eo ipso* “wise.” The second effected the exchange of the glory of the imperishable God for the cult-images in the likeness of perishable humans and of birds, quadrupeds and reptiles.⁵⁰ While these exchanges describe the absurdities of polytheistic paganism, further consequences are listed in maddening detail in Rom 1:24–32 as the immoralities and crimes corrupting human life. To sum up: At the bottom of it all lies the primordial omission by humanity to receive the immense benefits of God’s creation while ignoring the obligation to offer the glory and thanks to its creator. Moreover, the counter-creations of

⁴⁴ See esp. the connection in the same sentence Did 9:1: *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, εὐχαριστήσατε*. Cf. also Did 9:2–5; 10:1, 4, 7. Differently, Did 14:1–3, where the prayer also includes a confession of sins because of its need to be a *θυσία καθάρα*.

⁴⁵ Rom 1:18: *Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τῆν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, ...*

⁴⁶ 1:19: *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν.*

⁴⁷ 1:20: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογητοῦς, ...*

⁴⁸ 1:21a: *διὸτι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠϋχαρίστησαν, ...*

⁴⁹ 1:21b: *ἀλλ’ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.*

⁵⁰ 1:22–23: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνησαν καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμιώματι εἰκόνας φαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν.*

pagan polytheism⁵¹ comprised the entire domain of gods, demons and evil spirits, which continuously undermine and corrupt the new creation in Christ (καινή κτίσις).⁵²

This theology, built on Hellenistic-Jewish ideas and ritual practices, is embodied in the Christian Eucharist at the earliest level, when Jesus is said to have given thanks (εὐχαριστεῖν) over the bread and the wine.⁵³ The thanksgiving prayers cited in Did 9:2–3 over the cup and the bread specifically name items of nature (David's vineyard, life, grain scattered on the hills). Added are more prayers after the eating, building on the earlier ones now taken as metaphors referring to gifts of spiritual knowledge (Did 10:2–4). Each thanksgiving concludes with a doxology (9:3, 4; 10:2, 4, 5).⁵⁴

In short, in Christian liturgy the thanksgivings and doxologies stand in sharp contrast to the primordial ritual failure stated in Rom 1:21. Thanksgiving prayers addressed to the eternal God are the mark of distinction separating appropriate worship of God from the vagaries of paganism. Thus, most likely this prominent role of εὐχαριστεῖν gave rise to the name Eucharist for the ritual as a whole. When in later tradition, the emphasis shifted from the prayers to the food substances of bread and wine, the ritual changed its nature and consequently its name.

2.3. Justin's texts in manuscripts and traditions

Strangely, the texts of Justin's known works ultimately derive from one manuscript, the *Parisinus graecus* 450, and two others depending on it, *Philippicus* 380 and *Ottobonianus graecus* 274.⁵⁵ The *Parisinus* 450 was completed, as a colophon informs, on 11 September 1364. In addition, there is indirect tradition, excerpts mainly in Eusebius, *Historia ecclesiastica* III–IV, *Sacra Parallela*, and *Chronicon paschale*, as well as early editors of the 16th and 17th centuries.⁵⁶ If *Parisinus* 450 contains the only primary manuscript, it is of course not identical with the original text. The manuscript is defective and needs supplementation from related sources, especially Eusebius, *HE* II, III, and IV, as well as corrections and emendations by early editors since the *editio princeps* by Robert Estienne (1551). Presumably, redactional composition began with the original author himself who combined various text segments by integrating them into literary genres such as apologies and dialogues. The imposed literary genres being secondary, the segments serve rhetorical and argumentative purposes through dialogues, patterned after philosophical school debates.

⁵¹ Cf. Rom 1:25: οἵτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάστησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

⁵² For this concept see Rom 8:19–39; 2 Cor 5:17; Gal 6:15.

⁵³ 1 Cor 11:24; Mark 14:23 // Matt 26:26–27; Luke 22:17, 19; cf. John 6:12; Acts 27:35.

⁵⁴ For further discussion and bibliography regarding the prayers in Didache, see NIEDERWIMMER, *The Didache*, 140–67.

⁵⁵ For the textual history and bibliography see the older edition by Ioann. Carol. Theod. Otto, *S. Iustini philosophi et martyris Opera*, vol. I: pp. V–LXVIII, 138–315. Recent critical editions include MIROSLAV MARCOVICH, *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*; IDEM, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*; CHARLES MUNIER, *Justin Martyr: Apologie pour les chrétiens*: Introduction, traduction et commentaire; MINNS/PARVIS, *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. In the following, citations follow the editions by Minns and Parvis (*Apologies*), and Marcovich (*Dialogus*). For references see also EDGAR GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*; IDEM, *Index apologeticus sive Clavis Iustini Martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*.

⁵⁶ For a summary of the textual situation see MARCOVICH, *Apologiae*, 1–11; *Dialogus*, 1–22; MINNS/PARVIS, *Justin*, 3–31.

In addition, there are doxographical or autobiographical segments.⁵⁷ Whether the literary composition of the material comes from Justin himself or later redactors and editors can be decided only from case to case.

2.4. *The aims and purposes of comparison*

The further task is therefore to reconstruct Justin's overall philosophical-theological system. This was first attempted by Erwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*.⁵⁸ However, history-of-religions comparison presupposes that Justin's "system" does not run along only one track called theology, but requires two tracks, one focused on the meaning and history of philosophy and a second focused on religion. Together they add up to his theology as being a systematic philosophy of religion, embolding him to call his "theology" the "true philosophy".⁵⁹

Since this "system" needs to be reconstructed from the existing body of texts, their dates relative to each other are not recoverable. That Justin himself refers to his *Apologies* as earlier than his *Dialogue with Trypho* may be a fact,⁶⁰ but the materials had existed before irrespective of their order. Since he insists that the whole of his thinking is "philosophy," it seems best to start with *Dial.* 1–9.2, where he outlines his philosophical views, properly beginning with "origins" (ἀρχαί) and leading over to the dialogue proper between Justin and Trypho (9.3–11.1).⁶¹

2.4.1. *The prooemium, Dialogus, chapters 1–9*

In order to prepare the reader for tackling the long and tedious dialogue of Justin and Trypho, Justin designed a tightly argued prooemium summarizing his entire philosophical system in the form of an autobiographical narrative. He follows the model of Plato's dialogues, when he has himself and the Jew Trypho accidentally meet during their peripatetic walks with their students.⁶² The main issue is introduced at once, when Trypho recognizes Justin by his philosopher's outfit (σχήμα) and thus addresses him as "philosopher" (φιλόσοφε). This raises the question, "What is philosophy?" Both men agree that the definition of philosophy is the same as of "theology,"⁶³ "seeking after things divine."⁶⁴ However, this disagrees with conventional opinions, according to which both are radically different in that philosophy is pursued by the professional philosophers and schools, while theology is derived from the pronouncements of the Old Testament prophets. The

⁵⁷ For proposals toward rhetorical compositions of the *Apologies*, see MINNS/PARVIS, *Justin*, 46–56; for *Dial.* 1–9, VAN WINDEN, *passim*.

⁵⁸ GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, 87–100; see also HYLDAHL, *Philosophie*, 256–95; LESLIE W. BARNARD, *Justin Martyr: His Life and Thought*; ERIC F. OSBORN, *Justin Martyr*; HEID, "Iustinus," 829–44.

⁵⁹ For this expression, see *Dial.* 1.6–2.2; VAN WINDEN, 42–48.

⁶⁰ See *Dial.* 120.6; 1 *Apol.* 26.3; MARCOVICH, *Dialogus*, 4–6.

⁶¹ Cited here according to the edition by Marcovich; for commentaries see HYLDAHL, *Philosophie*, and VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher*.

⁶² In *Dial.* 1.2 Trypho introduces himself as a Jew from Argos who studied with a Corinthian Socratic (ὑπὸ Κορίνθου τοῦ Σωκρατικοῦ). Fleeing from the Bar-Kokhba war (132–135 CE) he came to Corinth (1.3: ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων). Thus, the dialogue takes place in Corinth (so also MARCOVICH, *Dialogus*, 23, note 1: differently Eusebius, *HE* 4.18.6, who places it in Ephesus).

⁶³ The terminology of θεολογία κτλ. does not occur in Justin's works.

⁶⁴ 1.3: ... τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θεοῦ. See VAN WINDEN, 23–29.

problem is that strictly speaking “(true) philosophy” is different from what existing philosophical schools label as such (9.3–5), just as “theology” is not identical with the written pronouncements of the Old Testament prophets. The question for both is, what relationships exist between the one and the many? Historically, the relationships on both sides are defined between what happened at the points of origin (*in principiis*) and the subsequent developments. Justin offers the hypothesis that in the beginning “philosophy” was a precious gift from heaven to humanity represented by “holy men.”⁶⁵ Embarking on a course of philosophical education, Justin studied the schools of the day, the Stoics, Peripatetics, Pythagoreans, and Platonists (2.1–3). Not finding what he was looking for, he concluded that the primordial divine gift had been lost or dissolved into the many-headed (πολύκρανος) schools, of which each stubbornly insisted that their masters were in the possession of the precious gift (2.2–5). When at the end, Justin had to admit his utter disappointment, because even (Middle-) Platonism failed him in his hope of having a vision of God, which is the final goal claimed by Plato’s philosophy.⁶⁶

At that point in his helplessness, Justin went down to a lonely beach, in order to meditate about what to do next. There he was met by an old and friendly looking man (3.1: παλαιός τις πρεσβύτης).⁶⁷ After polite introductions, Justin confessed to him his problem with Platonism (3.7). In a dialogue within the dialogue (3.3–6.2) about Plato’s concept of philosophy and of the soul, the old man criticizes Justin’s hope for “seeing God” as an absurdity that must not be attributed to Plato. The human “mind” (νοῦς) does not have such a power, even though it does have a share in divinity. A vision of God can be granted only to persons filled with the holy spirit.⁶⁸

In his despair Justin asked the agonizing question, “If the truth is not in the philosophies of Plato and Pythagoras, whom else can one consult as teacher?”⁶⁹ The old man then tells Justin about certain people a long time ago, older than all the so-called philosophers and now called prophets, to whom primordial revelation was granted.⁷⁰ Being men of holy integrity and religion, these ancient prophets “saw the truth and revealed it publicly to humanity.”⁷¹ “The writings of these men have endured until now, and whoever engages them will find them to be of the utmost benefit regarding the origins and the end, issues about which the philosopher ought to be informed, provided he gives them credence.”⁷²

⁶⁵ 2.1: Ἐστὶ γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ θεῶν, ὃ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσοι ὡς ἀληθῶς οὗτοι εἰσὶν οἱ φιλοσοφία τὸν νοῦν προσεσχηκότες. Τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία καὶ οὐ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν. Οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ Περιπατητικοὶ [οὐδὲ Θεωρητικοὶ] οὐδὲ Πυθαγορικοὶ, μίᾳ οὐσῃ ταύτης ἐπιστήμης.

⁶⁶ 2.6: ... ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας. See VAN WINDEN, 49–87.

⁶⁷ On the old man as an unidentified Christian see VAN WINDEN, 117–18.

⁶⁸ 4.1: Ἐστὶν οὖν, φησί, τῷ νῷ ἡμῶν τοιαύτη τις καὶ τοσαύτη δύναμις <ὡς ὁρᾶν>, ὃ μὴ τάχιον δι’ αἰσθησεως ἔλαβεν; Ἡ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε μὴ ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος;

⁶⁹ 7.1: Τίνι οὖν, φημί, ἔτι τις χρήσαιτο διδασκάλῳ ἢ πόθεν ὠφεληθεῖ τις, εἰ μὴδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐστίν;

⁷⁰ 7.1: Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θεῖο πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται προφητίας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν.

⁷¹ 7.1: Οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθές καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις, μὴτ’ εὐλαβηθέντες μήτε δυσωπηθέντες τινά, μὴ ἡττημένοι δόξης, ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι.

⁷² 7.2: Συγγράμματα δὲ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν διαμένει, καὶ ἔστιν ἐντυχόντα τούτοις πλείστον ὠφεληθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν χρῆ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον, πιστεύσαντα ἐκείνοις.

Without logical proofs, these prophets offered their words, being trustworthy witnesses of the truth which transcends all logical arguments.⁷³ Fully equipped with these powers, they were right to be believed, after they had praised God the Father and creator of the whole world.⁷⁴ In connection with this they also proclaimed Christ as son of God, and by that they protected themselves from the false prophecy of those filled with erring and unclean spirits.⁷⁵ The old man concludes his teaching with the commendation: “Pray then that before all else the ‘gates of light’ be opened to you because there will be neither vision nor comprehension of any of this, except for the one to whom God and his Christ grant understanding.”⁷⁶ With this advice, the old man disappeared.⁷⁷ Figuring as a cryptic Christian, “the old man represents, as always, *the wisdom*, and leads and guides someone else to it. In actual fact, that wisdom is the only true philosophy ‘sent down’ to mankind in early times and now rediscovered in Christianity.”⁷⁸

What follows is Justin’s conversion (8.1–2): “But as for me, at once a fire was kindled in my soul, and a passionate yearning possessed me for the prophets and for those men who are Christ’s friends.”⁷⁹ Employing Platonic language,⁸⁰ Justin, in a few words confesses his conversion: “And debating his words within myself, I found that this alone is philosophy, safe as well as useful. Thus and for these reasons I am a philosopher.”⁸¹ A philosopher he was and is, but now a Christian philosopher.

Concluding the protreptic section, Justin summarizes the Christian message, only to be met with the premature ridicule of Trypho’s students, but Trypho himself admits that he finds enough in Justin’s message that he can agree with (8.3–4). Holding him by his robe, Trypho persuades Justin to continue the dialogue in a more orderly fashion. Moving to a conducive place and sitting down facing each other, the main part of the *Dialogus* can begin (9.2–3). It contains Justin’s detailed apology of the Christian faith in answering Trypho’s questions. Not succeeding in his attempts to convert the Jew to become Christian, Trypho agrees that Christianity must be distinguished from paganism and should be regarded as a new entity appropriate for Gentiles. This intriguing debate, however, falls outside the purposes of this lecture.

⁷³ 7.2: Οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποιήνται. τότε τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας.

⁷⁴ 7.3: Καίτοι γε καὶ διὰ τὰς δυνάμεις, ἃς ἐπετέλουν, πιστεύεσθαι δίκαιοι ἦσαν, ἐπειδὴ καὶ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων καὶ πατέρα θεὸν ἐδόξαζον, ... According to Paul (Rom 1:21), it is at this point that primordial humanity failed to offer praise and thanks to God, and thereby “paganism” could emerge with its consequences. However, Justin does not appear to know Paul’s far-reaching theory. For further parallels in Justin, see MARCOVICH, *Dialogus*, 83 ad loc.

⁷⁵ 7.3: καὶ τὸν παρ’ αὐτοῦ Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ κατήγγελεν· ὅπερ οἱ ἀπὸ τοῦ πλάνου καὶ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπιπλάμενοι ψευδοπροφήται οὔτε ἐποίησαν οὔτε ποιοῦσιν ... Cf. this and the remaining section with Rom 1:22–32.

⁷⁶ 7.3. Εὐχου δέ σοι πρὸ πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι ὕλας· οὐ γὰρ συνοπτὰ ταῦτα οὐδὲ συννοητὰ πᾶσιν εἰσιν, εἰ μὴ τῷ (?) θεὸς δῶ συνιέναι καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ.

⁷⁷ See also 1 *Apol.* 23.3.

⁷⁸ VAN WINDEN, 118.

⁷⁹ 8.1: Ἐμοὶ (?) δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, καὶ ἔρωσ εἶχέ με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἳ εἰσι Χριστοῦ φίλοι· On the “friends of Christ” see also 2 *Apol.* 12.1–2; 13.1; and GOODENOUGH, *Theology*, 70–74.

⁸⁰ For parallels see Plato, *ep.* 7.341c; *symp.* 210e. See VAN WINDEN, 74; 118–21. Cf. below, note 107. On Justin’s education and conversion, cf. HEID, “Iustinus,” 805–808.

⁸¹ 8.1–2: διαλογιζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφερον. Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.

2.4.2. *The Apologies*

Justin's two works now titled *1 Apol.* and *2 Apol.* were apparently written prior to *Dial.*, but they do not differ with regard to their basic philosophy.⁸² The relationship between the two *Apologies* is controversial. Most scholars assume that they were once combined, but, if so, their separation can be explained in different ways. With our present focus on the eucharist, which is discussed only in *1 Apol.* 65.1–67.8, discussion can be limited to it. There is agreement among most scholars that the date of its origin is 147–154 CE in Rome.⁸³

Concerning the composition of the rather complicated work, scholars have pointed out that the seeming confusion does not rule out a fairly clear structure.⁸⁴ Justin, therefore, presented a petition “to the emperor Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius Augustus Caesar [138–161 CE], his son Verissimus [Marcus Aurelius, 161–180 CE], philosopher, and to Lucius, Caesar’s son by birth, and to Pius by adoption.” (1.1)⁸⁵ The author names himself as Iustinus, son of Priscus, and grandson of Bacchius, from Flavia Neapolis in Syria Palaestina, speaking on behalf of a diverse group of people, to whom he himself belongs, who are “being unjustly hated and abused.” (1.1)⁸⁶

“Justin’s primary purpose was, then, to petition for the relief of what he thought was unjust prosecution of Christians by the state authorities. If it could not be shown that accused Christians had done anything wrong, they should not be punished.”⁸⁷ Apart from refuting the common accusations against the Christians, a secondary purpose of the work was protreptic, “to persuade his readers of the rationality, virtue, and attractiveness of the Christian way of life. For this reason, the *Apology* might have continued to prove a useful tool in gaining and catechizing converts to Christianity.”⁸⁸

As scholars have shown,⁸⁹ the sections, sources, and excerpts, out of which the *Apologies* were composed, served also other purposes: “But account needs also to be taken of the possibility that, after its initial composition, Justin’s work was used by him and by others as an apologetic and catechetical tool, and that it may have been expanded and rearranged to these ends. It is certain, also, that the text that has come down to us is lacunose, even if the extent of the damage the text has undergone in this way cannot be fully or definitely known. It is also highly probable that the text as we have it contains later glosses, and accidental transpositions of material. Even taking into account the likelihood that such exist in the text as we have it, the *First Apology* exhibits a discernible plan, and a logical progression of the line of thought.”⁹⁰

As Minns and Parvis have shown in a rhetorical analysis, the *First Apology* is composed by conforming to the traditional parts of a speech: the *exordium* (introduction), the *narratio* (statement of facts), the *confirmatio* (proofs), the *refutatio* (discrediting the

⁸² Cited according to the text, translation, and commentary by MINNS/PARVIS, *The Apologies* (see above, note 54). This edition refers to textual variations among other editors, esp. Marcovich.

⁸³ *Ibid.*, 44.

⁸⁴ *Ibid.*, 45–56.

⁸⁵ On these persons see MINNS/PARVIS, 34–44.

⁸⁶ *Ibid.*, 81.

⁸⁷ *Ibid.*, 45–46.

⁸⁸ *Ibid.*, 46.

⁸⁹ See BELLINZONI, *The Sayings of Jesus*; HELMUT KOESTER, *From Jesus to the Gospels*, 46–50, 67–70, 155.

⁹⁰ MINNS/PARVIS, 46.

opposite views), and the *peroratio* (conclusion). All these features are present, most of them in the proper place. They are enclosed by two formulaic features belonging to a petition: the identity of the recipients and the author of the petition, and a statement of the specific request.⁹¹

According to the analysis by Minns and Parvis, there is a shift from the defensive to a protreptic part expressly stated by Justin in *1 Apol.* 12.11: “It would then be possible for us to stop at this point, and add nothing more, reckoning that what we ask is just and true, but since we are aware that it is not easy to bring about a sudden change in a soul taken hold of by ignorance, we have been keen to add a few things so as to persuade those who love truth, knowing that it is not impossible to escape ignorance when truth has been presented.”⁹²

The protreptic part comprises three thematic sections: the first being the teaching of Jesus (12.11–22.6);⁹³ the second the proof from prophecy (23.3–60.11); and the third the Christian worship (61.1–67.8). According to Minns and Parvis, the final protreptic section is preceded and followed by lacunae, so that the accounts on baptism (61.1–64.6)⁹⁴ and eucharist (65.1–67.8) represent some kind of excerpt from an unknown source.⁹⁵ This section is followed abruptly by the *peroratio* (67.8–68.2).⁹⁶

2.4.3. The passages on the Eucharist, *1 Apol.*

The passages on the eucharist appear to be originally separate pieces or excerpts, the sources of which are unclear, although Justin ultimately derives the entire section from Christ. A new section begins in *1 Apol.* 61.1 with “baptism,”⁹⁷ and ends with a conclusion in 68.1–2.⁹⁸

2.4.3.1. Sections 61.1–4

The first of the sections (61.1–4) contains an account of the Christian initiation ritual consisting of two ritual acts, the baptismal “ablution,” called λουτρόν, and the eucharist that is part of the initiation.

⁹¹ MINNS/PARVIS, 46–56.

⁹² 12.11 (MINNS/PARVIS, 106–8): ἦν μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτοις παυσαμένους μηδὲν προστιθέναι, λογισαμένους ὅτι δίκαιά τε καὶ ἀληθῆ ἀξιούμεν· ἀλλ’ ἐπεὶ γνωρίζομεν οὐ ῥᾶον ἀγνοία κατεχομένην ψυχὴν συντόμως μεταβάλλειν, ὑπὲρ τοῦ πείσαι τοὺς φιλαλήθεις μικρὰ προσθεῖναι προσευμήθημεν, εἰδότες ὅτι οὐκ ἀδύνατον ἀληθείας παραθεῖσθαι ἀγνοίαν φυγεῖν. On the difficulty of the sentence cf. MINNS/PARVIS, 109 note 1; MARCOVICH, *Apologiae*, 49 note.

⁹³ Justin refers to his source as ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων or εὐαγγέλια (*1 Apol.* 66.3; 67.3; *Dial.* 102.5; 103.6; 104.1; 105.1, 5, 6; 106.1, 3, 4; 107.1; cf. the verb in *1 Apol.* 33.5; *Dial.* 130.1); see above, note 15.

⁹⁴ See ANDREAS LINDEMANN, “Zur frühchristlichen Taufpraxis. Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didaskalia,” 767–815 (on Justin 785–96, 807–15).

⁹⁵ MINNS/PARVIS, 49: “The transition to the third part of the *protreptic*, which deals with baptism and eucharist, has been lost, as has the conclusion of this section.”

⁹⁶ Cf. the notes by MINNS/PARVIS, 237 (on 61.1) and 262–63 (on 67.8–68.2); MARCOVICH, *Apologiae*, 118–19, 130–31.

⁹⁷ Notably, in *1 Apol.* Justin prefers λουτρόν (61.3, 10, 12; 62.1; 66.1; cf. λούειν 44.3; 61.10, 13; 62.1; 65.1). The terminology of βαπτίζειν, βάπτισμα, βαπτίστης occurs mostly in *Dialogus*.

⁹⁸ Translation and text follow the edition by MINNS/PARVIS, 236–63; of great importance are their footnotes, as well as those of MARCOVICH, *Apologiae*, 118–31.

“And just as we dedicated ourselves to God when we were made new through Christ, †...† so all those who are persuaded and believe that these things which we teach and say are true, and who give an undertaking that they are able so to live, are taught to pray and ask with fasting for forgiveness from God for their past sins, and we pray and fast with them. Then they are led by us to where there is water and they are reborn in the kind of rebirth in which we ourselves were also reborn. For at the name of the Father of all and Lord God and of our saviour Jesus Christ and of holy Spirit they then wash in water. And Christ said: ‘Unless you are reborn you shall not enter the kingdom of heaven.’”⁹⁹

[61.1] Ὁν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ † ἐξηγησόμεθα ὅπως μὴ τοῦτο παραλιπόντες δόξωμεν πονηρεῦν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει † [61.2] ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ’ ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑποσχώνται, εὐχεσθαι τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντας παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννησταυόντων αὐτοῖς. [61.3] ἔπειτα ἄγονται ὑφ’ ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννήθημεν ἀναγεννῶνται. ἐπ’ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. [61.4] καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, “Ἄν μὴ ἀναγεννήθητε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.”

2.4.3.2. Sections 61.5–13

The second section contains a commentary on issues concerning the previous ritual, arranged by sentential statements and introduced by the words ὅτι δὲ καὶ ...:

- [61.5]: Sentence to prevent rebirth from being misunderstood¹⁰⁰
- [61.6]: Sentence on forgiveness of sins, based on cross reference to *1 Apol.* 44.3–4
- [61.7]: Restatement of the prophecy of Isa 1:16–20 on cleansing from sins
- [61.8]: Statement of warning against ignoring the divine word
- [61.9–10]: Doctrine learned from the apostles concerning those born in ignorance and necessity (ἀγνοοῦντες καὶ κατ’ ἀνάγκην), so that those to be reborn become those of choice and knowledge (προαίρεσις καὶ ἐπιστήμη)
- [61.11]: Sentence concerning the ineffability of the name of God¹⁰¹
- [61.12]: Sentence concerning the ablution to be called “enlightenment” (φωτισμός) because it “enlightens the mind” (φωτίζει τὴν διάνοιαν)¹⁰²; see also *1 Apol.* 65.1
- [61.13]: Concluding christological formula concerning the holy names upon which the initiation of one getting ablution and enlightenment is confirmed (ὁ φωτιζόμενος λούεται).

⁹⁹ Indicated as a citation, it is not, however, directly taken from the NT; cf. MINNS/PARVIS, 239 note 4.

¹⁰⁰ For this concept cf. *1 Apol.* 66.1; *Dial.* 138.2; and MINNS/PARVIS, 239 note 4.

¹⁰¹ See on this MINNS/PARVIS, 243 note 2.

¹⁰² On the concept of “enlightenment” (φωτισμός, κτλ.) see HANS CONZELMANN, φῶς, φωτίζω, φωτισμός, sections E.III.1–3; F.2; BDAG, s.v. φωτίζω, φωτισμός; MARTIN WALLRAFF, “Licht,” 100–137 (with further literature). Justin’s terms are not evidence of Pauline influence (cf. 2 Cor 4:4–6; 5:17; Eph 1:18; 3:9; also Acts 9:3; 22:6, 9, 11; 26:13; etc.).

2.4.3.3. Sections 62.1–4; 63.1–17; 64.1–6

- [62.1–4]: The third section is a narrative report about how the ablution effected the “demons” (δαίμονες), when they heard the proclamation of the prophet.¹⁰³ They made those engaged in pagan religion enter temples, offer sacrifices, and pray before statues, to take apotropaic measures for self-protection, whereby the demons had learned things from Moses and imitated them, so that they could instruct their own worshipers and priests. However, Christ spoke to Moses out of the thornbush and ordered him to take his shoes off and listen to him. Moses then was given power to lead his people out and to do great miracles, which can be adequately learned from the Scriptures.
- [63.1–17]: An intercalated longer passage on the Jews (Ἰουδαῖοι) arguing that Christ spoke to Moses, but that “the prophetic spirit” (τὸ προφητικὸν πνεῦμα) did not speak through Isaiah to the Jews, so that they could not understand him. As a result, the Jews are disabled from understanding that Jesus is the Christ (Messiah), the Son of the Father. But God’s Son is the Logos (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), also called angel and apostle (ἄγγελος καὶ ἀπόστολος). The Jews think that God spoke to Moses, but they do not understand that it was the Logos who as such is the “first-born of God and therefore also God” (λόγος πρωτότοκος ὦν τοῦ θεοῦ, καὶ θεὸς ὑπάρχει).¹⁰⁴ According to the prophetic tradition this Logos made appearance in a number of instances, especially in the thornbush Exod 3:6, where he reveals himself to Moses as the “the God of Abraham, Isaac and Jacob, all belonging to Christ.”
- [64.1–6]: Following after the Jews, the next passage turns to the demons (δαίμονες) and their fallacious imitations regarding the goddesses Kore and Athena, daughters of Zeus. In this context the notion of πρωτότοκος is not taken in the sexual sense but as “first thought” (ὡς τὴν πρώτην ἔννοιαν τεχθῆναι). After another short comment the passage breaks off.¹⁰⁵

2.4.3.4. Sections 65.1–5

The fourth section returns to the ablution by reporting on the second act of initiation, the so-called “baptismal eucharist” (65.1–5).¹⁰⁶

“But we, after the washing done in this way, lead the one who has been persuaded and has thrown in his lot with us to those who are called the brothers in the place where they are gathered. And, after earnestly saying prayers for ourselves and the one who was enlightened and all others everywhere that, having learnt the truth, we might be judged worthy also to be found through our deeds people who live good lives and guardians of what has been commanded, so that we might be saved in the eternal salvation, we cease from prayer and greet one another with a kiss.¹⁰⁷ Then there is brought to the president of the brothers bread and a cup of wine mixed with water, and the president takes them and sends up praise and glory to the Father of

¹⁰³ For Justin’s demonology, see GOODENOUGH, *Theology*, 189–205; HEID, “Iustinus,” 837–39.

¹⁰⁴ 63.15–16; cf. MINNS/PARVIS, 249 note 2.

¹⁰⁵ See MINNS/PARVIS, 253 note 1.

¹⁰⁶ On this subject see also HANS-ULRICH WEIDEMANN, “Taufe und Taufucharistie, II, 1483–1530, esp. on Justin 1488–92 (with bibliography)

¹⁰⁷ See also 67.5. On the liturgical kiss see KLAUS THRAEDE, “Ursprünge und Formen des ‘heiligen Kusses’ im frühen Christentum,” 124–80; IDEM, “Kuss,” 545–76, esp. 561–62.

all through the name of his Son and of the holy Spirit, and he makes thanksgiving at length for being considered worthy of these things by him. And when he has finished the prayers and the thanksgiving all the people present give their assent saying 'Amen'. Now, in the Hebrew language 'Amen' means 'let it be so'. And when the president has given thanks and all the people have given their assent those called deacons amongst us give to each of those present to partake of the eucharistized¹⁰⁸ bread and wine and water, and they carry it away to those who are not present.¹⁰⁹

The question raised by this section concerns the food served in the Eucharist as compared with the Mithraic cult meal. References to the Christian meal state the "elements" to be bread, wine, wine mixed with water, or water alone. The Mithraic meal possibly included bread and water, or wine mixed with water. The archaeological evidence on the reliefs and wall paintings shows bread and a chalice for water or water mixed with wine.¹¹⁰ Associations of the wine with the sacrificial blood of the bull can be suspected. There is an increasing emphasis on Christ's sacrificial blood on the Christian side, probably as well as on the side of other mystery cults, including Mithraism. This emphasis on the blood may be due to Christian influences in the second and third centuries CE.¹¹¹ The evidence may also result from a growing interest in cultic meals among several mystery cults at about the same time. At any rate, there is no possibility to decide the question of mutual influences with firm credibility. Justin's claim that the Mithraic meal may have gained importance because of the Christian competition is conceivable. At the same time, the differences should also be obvious: The sacrificial bull is not a god, and Mithras is not identical with the bull. The parallelism of flesh and blood with bread and wine indicates a "sacrificial" but not a "sacramental" quality of the food stuffs. Rather, the rituals express a mimetic character. While at their mythical meal Mithras and Sol consume the meat and blood of the bull, the members of the cult consume bread and water or wine. This assessment by Clemens Leonhard and Benedikt Eckhardt conforms to the evidence on hand, and further conclusions represent possibilities at the most.¹¹²

[65.1] Ἡμεῖς δέ, μετὰ τὸ οὕτως λουῖσαι, τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔθνα συνηγμένοι εἰσὶ, καὶ κοινὰς εὐχὰς ποιησάμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως ὅπως καταξιοθῶμεν, τὰ ἀληθῆ μαθόντες, καὶ δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι,

¹⁰⁸ Minns and Parvis, in their translation, have left the ambiguity of the term (*1 Apol.* 65.5; 66.2, 3; 67.5) as "eucharistize." See their comment p. 255 note 1: "Here, and in similar passages we have left the word in its Greek dress, as Justin clearly thinks that something more has been done to the bread than the simple offering of prayers for it and over it." Indeed, the contrast is with ὡς κοινόν ("common," 66.2, cf. 65.1: κοινὰς εὐχὰς, and the note in MARCOVICH, *Apologiae*, 125 *ad loc.*). See PGL, s.v. εὐχαριστέω, 1.d, connoting "consecrate"; HANS CONZELMANN, εὐχαριστέω κτλ. *TWNT* 9 (1973) 401; NIEDERWIMMER, *The Didache*, 144 note 2.

¹⁰⁹ 65.1–5; cf. 67.6. These practices are reminiscent of 1 Cor 11:33, but they describe a further development later called *apophoreta*. See ALFRED STUIBER, "Apophoreton," 514–22; cf. also LEONHARD/ECKHARDT, "Mahl V (Kultmahl)," 1044–45, 1078.

¹¹⁰ See MERKELBACH, *Mithras*, 132–46; CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras*, 108–13.

¹¹¹ The Christian symbolism of the wine as the "blood of Christ" (αἷμα τοῦ Χριστοῦ) originated as part of the earliest interpretations of the death of Christ (1 Cor 10:16; 11:25, 27; Rom 3:25; 5:9; Eph 2:13; Col 1:20; Mark 14:24 *parr.*). See BDAG, s.v. αἷμα, 2.b.; for recent discussion and bibliography cf. DIETER ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 369–80. In Mithraism, the cult meal involves the sacrificial blood of the bull which is somehow related to the mythical banquet of Mithras and Helios, and to its ritual celebrations by the Mithraic community.

¹¹² See their article "Mahl V (Kultmahl)" (see above, note 2), 1039–1044; for the reference see 1041.

ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν, [65.2] ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα, παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. [65.3] ἔπειτα προφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατι κεκραμένον.¹¹³ καὶ οὕτως λαβίων, αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται, καὶ, οὐ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρῶν λαὸς ἐπευφημεῖ, λέγων· Ἀμήν. [65.4] τὸ δὲ ἀμήν τῇ ἑβραϊδὶ φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. [65.5] εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδῶσιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἶνον καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.

2.4.3.5. Section 66.1–3

The fifth section contains rules, regulations, and explanations concerning the meal (66.1–3). The first item explains the food named ‘eucharist’ and its partaking as exclusive to the believers in the teachings who have received the ablution from sins and rebirth, and who follow a Christian lifestyle.

“And this food is called among us ‘eucharist’, of which it is lawful for no one to partake except one believing the things that have been taught by us are true, and who has washed in the washing which is for the forgiveness of sins and for rebirth, and who lives in just the way that Christ handed down.”

[66.1] Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστευόντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.

The next item explains the nature of the bread and drink. Justin contributes the remarkable doctrine of the three-way incarnation of Christ into humanity, into the eucharistic food, and into the nourishment of the partakers.

“For we do not receive these things as common bread or common drink. But, just as Jesus Christ our Saviour was made flesh by means of a word of God, and had flesh and blood for our salvation, just so we have been taught that the food which has been eucharistized through a word of prayer which comes from him is the flesh and blood of that Jesus who was made flesh – from which food our blood and flesh are nourished by metabolic process.”

[66.2] οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ', ὃν πρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου καὶ τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

The following statement clarifies the source, on which this ritual is based. One will have to distinguish between Justin's possible eye-witness account, the witness of the apostles in their “memoirs,”¹¹⁴ and the verbatim citations of the formulae of identification.

¹¹³ In their attempts to clarify the *Parisinus A* (ποτήριον ὕδατι κεκραμένον), the question is whether the chalice contains wine mixed with water or two chalices, one with water and one with wine, both to be mixed. See MARCOVICH, *Apologiae*, 126, *apparatus ad loc.*, who reads the plural ποτήρια; MINNS/PARVIS, 253–54 note 7, have parallels and bibliography.

¹¹⁴ See above, note 15.

“For the apostles, in the memoirs which they caused to be made and which are called gospels, handed down in this way what Jesus had commanded them. Taking bread and giving thanks, he said: ‘Do this in memory of me, this is my body,’ and taking the cup similarly and eucharistizing it he said: ‘This is my blood,’ and he shared it with them.”

[66.3] οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ’ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἃ ἐντετάλται αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λαβόντα ἄρτον, εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, ‘Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τοῦτ’ ἐστὶ τὸ σῶμά μου,’ καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, ‘τοῦτό ἐστὶ τὸ αἷμά μου,’ καὶ αὐτοῖς μεταδοῦναι.¹¹⁵

Surprisingly, a reference to the significance of the mithraic cult-meal concludes this section.

“The evil demons, imitating this in the mysteries of Mithras, handed down that the same should be done, for you either know or are able to learn that bread and a cup of water are presented in the rites of initiation along with some accompanying words.”

[66.4] ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι, μιμησάμενοι, οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουμένου τελεταῖς μετ’ ἐπιλόγων τινῶν, ἧ ἐπιστάσθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.

2.4.3.6. Sections 67.1–8

Commentators have long ago learned to distinguish between two eucharistic services in Justin’s *1 Apologia*, one being part of the initiation of new converts, and the other a part of the regular worship of the community on Sundays.¹¹⁶ As the editors report, the beginning of the next section looks textually defective at several places, but all of 67.1–8 belong to this context.¹¹⁷ At the inception the report recites the triadic blessing.

“But, over everything of which we partake, we bless the Creator of all through his Son Jesus Christ and through the holy Spirit.”

[67.1] Ἡμεῖς δὲ [67.2] ἐπὶ πᾶσι οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

“And on the day called Sunday there is an assembly of those who dwell in cities or the countryside, and the memoirs of the apostles or the writings of the prophets are read, for as long as there is time. Then, when the reader has stopped, †the president, in an address, makes admonition and invitation of the imitation of their good things.† Then we all stand up together and send prayers. And, as we said before, when we have stopped praying, bread and wine and water are brought, and the president sends up prayers and thanksgivings in similar fashion, to the best of his ability, and the people give their assent, saying ‘Amen’. And there is a distribution

¹¹⁵ What is here presented as citations from the “words of the institution” of the Last Supper may be taken from the “memoirs of the apostles.” At any rate, they are textually different from the gospels of the NT (Mark 14:22–24; Matt 26:26–28; Luke 22:19–20), or from Paul (1 Cor 11:23–25). Cf. my analysis in the essay “Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zu 1 Kor 11,17–34,” 401–21; reprinted in *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte*, 1–22.

¹¹⁶ See MINNS/PARVIS, 259 note 3.

¹¹⁷ See the notes by MINNS/PARVIS, 259–60 notes 2 and 4; also p. 54; MARCOVICH, *Apologiae*, 24–25.

and a partaking of the eucharistized elements to each one, and it is sent to those who are not present by means of the deacons.”¹¹⁸

[67.3] καὶ τῆ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται, μέχρις ἐγχωρεῖ. [67.4] ἔπειτα, παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου † τὴν νοθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως †¹¹⁸ ποιεῖται, [67.5] ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν. καί, ὡς πρόεφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ, λέγων τὸ Ἀμήν. καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἐκάστω γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.

The conclusion of the preceding report contains regulations for social services within the Christian community (67.6–7).

“But those who are well-off and are willing give – each what he wishes according to his own choice – and what is gathered together is deposited with the president.”

[67.6] οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι, κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῷ ἀποτίθεται.

“And he assists orphans and widows and those who are in need because of illness or some other cause, and those who are in chains, and the foreigners who are staying with us. And he is the protector of all in general who are in need.”

[67.7] καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὄρφανοῖς τε καὶ χήραις καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι’ ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὔσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὔσι ξένοις, καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὔσι κηδεμῶν γίνεται.

The report as such is ended by a theological summary and a formal conclusion.

“And it is on Sunday that we all make assembly in common, since it is the first day, on which God changed darkness and matter and made the world, and Jesus Christ our saviour rose from the dead on the same day. For they crucified him on the day before Saturday, and on the day after Saturday, which is Sunday, having appeared to the apostles *** and he taught his disciples these things which we have submitted to you for inspection.”

[67.8] τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέτευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ἧ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας, κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῆ αὐτῆς ἡμέρας ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· τῆ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν,¹¹⁹ καὶ τῆ μετὰ τὴν Κρονικὴν, ἣτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανείς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ^{***120} καὶ μαθηταῖς¹²¹ ἐδίδαξε ταῦτα ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀπεδώκαμεν.

2.4.3.7. Section 70.4

In the context of the discussion of proof texts from Old Testament prophecy, Justin returns to his theory that pagan religion in all its forms represents diabolical imitations

¹¹⁸ On this practice of distributing *apophoreta* see above, note 109.

¹¹⁹ For the names of the days see MINNS/PARVIS, 261 note 8.

¹²⁰ At this point Minns and Parvis assume a lacuna; see 263 note 1.

¹²¹ On the expression “apostles and disciples” see MINNS/PARVIS, 263 note 2.

of the true Christian religion. As an important example he again points to the mysteries of Mithras. The tradition that Mithras was born from a rock¹²² and that the mysteries are being performed in a cave¹²³ are imitations of passages in the books of Daniel and Isaiah. By the same manner the Mithraic mysteries are said to imitate the Christian eucharist:

“But that is why it is apparent that also in this prophecy it is about the bread which our Christ gave to us to [ritually] perform in remembrance of him who made himself into a body of flesh for the sake of those who believe in him, and on whose behalf he also became subject to suffering, and about the cup which he gave us in remembrance of his blood to perform with thanksgiving.” (my translation)

[70.4] ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν ταύτῃ προφητείᾳ περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ γε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι’ οὗς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντες ποιεῖν, φαίνεται.

One of the peculiar problems is that in his comparison Justin seems to avoid claiming that in the Mithraic meal there is eating of bread and drinking of wine. Instead, in their meal the Mithraists consume bread and water. Is Justin here intentionally omitting the cup of wine from the Mithraic meal, so that the demons fail in this point from fully imitating the Christian ritual, or is he reporting as a fact that the Mithraic cup contained only water? Does Justin want to say that evil demons cannot be assumed to fully imitate the Christian *sacrament*? Even the recent findings of cultic chalices do not provide a clear answer.¹²⁴

3. Tertullian

3.1. The author

The next Christian author who considered Mithraism was Quintus Septimius Florens Tertullianus (c. 160- after 220 CE), active mostly in Carthage. Born in Carthage as a son of a military man, he studied rhetoric and jurisprudence before converting to Christianity (before 195 CE).¹²⁵ As a Christian he distinguished himself as an eminent theological writer and teacher who envisaged the church as a not yet well-defined entity in competition with a multitude of philosophical and religious movements. He also affirmed as the aim of the Christian message the conversion of the culture of the ancient world as a whole.¹²⁶ In order to pursue this aim, the church had to be clearly defined over against

¹²² Cf. *Dial.* 70.1 παραδιδόντες λέγωσιν ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτόν.

¹²³ *Ibid.*: καὶ σπήλαιον καλῶσι τὸν τόπον ἔνθα μνεῖν τοὺς πειθόμενους αὐτῷ παραδιδούσιν. Cf. also 78.6.

¹²⁴ See, especially, the chalice found at Mainz, and HORN, “Das Mainzer Mithrasgefäß,” 21–66; REINHOLD MERKELBACH, “Das Mainzer Mithrasgefäß,” 1–6; HULD-ZETSCHKE, *Der Mithraskult in Mainz* (see above note 4), with good plates.

¹²⁵ For the major works on Tertullian see TIMOTHY D. BARNES, *Tertullian: A Historical and Literary Study*; ERIC F. OSBORN, *Tertullian, First Theologian of the West*; CRISTEL BUTTERWECK, “Tertullianus,” 93–107; CLAUDIO MORESCHINI, “Tertullian,” 172–74; ET *RPP* 12 (2012) 566–67; LEONHARD/ECKHARDT, “Mahl V (Kultmahl),” 1081–83 (section D.II.8); GORDON, “Mithras,” *ibid.* 24 (2012), section E.II.2.

¹²⁶ See the programmatic work by JEAN-CLAUDE FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*; for the meanings of the term *praescriptio* see pp. 195–234.

fallacious (“heretical”) movements claiming to represent the true church as well as over against all non-Christian philosophy and religion.¹²⁷ Building on the earlier attempts by Justin Martyr and Irenaeus of Lyon (c.135–200 CE) he concentrated his work against the strongest heresies of Gnosticism (*Adversus Valentinianos*),¹²⁸ Marcionism (*Adversus Marcionem*),¹²⁹ and Monarchianism (*Adversus Praxean*).¹³⁰ Following Justin’s concepts he divided non-Christian religions into Judaism (*Adversus Iudaeos*) and “paganism” with its multitude of religious cults.¹³¹ Going beyond Justin and leaning on Paul and Irenaeus, Tertullian traced the entire non-Christian world back to interventions of the devil (*diabolus*) and his evil forces. He took these interventions to have no “real” existence, except as deceptive imitations of the divinely revealed Christian church and its institutions. Thus, “heresy” and “paganism” reach back to the same roots of diabolical mimicry and falsification. The demonstration of this approach is Tertullian’s attack in *De praescriptione haereticorum*. It is also in this work that he furnishes important evidence concerning Mithras; his comments can also be supplemented by some other writings of his (*De baptismo*, *Adversus Marcionem*, and *De corona*).¹³² In the following, the texts and translations are presented first, together with some commentary. Concerning the texts and, especially, the translations, both present serious problems, and circumspection and caution are required. Thus Per Beskow concludes his article with the words: “Tertullian will not be understood properly without some knowledge of his own concepts and especially his understanding of Christian and pagan symbols. Such considerations are always relevant whenever we find that the Mysteries of Mithras or other pagan cults are mentioned in Christian literature.”¹³³

3.2. *De praescriptione haereticorum* 40¹³⁴

3.2.1. *Text and translation*

(1) Sed quaeritur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciunt? (2) A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur. (3) Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; (4) et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. (5) Quid, quod et summum pontificem in unis nuptiis statuit? Habet et virgines, habet et continentes. (6) Ceterum si Numae Pompilii superstitiones revolvamus, si sacerdotalia officia et insignia et privilegia, si sacrificantium ministeria et instrumenta et vasa, ipsorum sacrificiorum ac piaculorum et votorum curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam Iudaicae legis imitatus est? (7)

¹²⁷ IDEM, 235–84.

¹²⁸ See CHRISTOPH MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*; ANSGAR WUCHERPFFENNIG, “Valentinianismus,” 873–75; IDEM, “Valentinus,” *ibid.*, 875–76; ET, 257–59.

¹²⁹ See WINRICH LÖHR, “Markion,” 147–73.

¹³⁰ See THOMAS BÖHM, “Monarchianismus,” 1405–8; ET “Monarchianism,” 477–79.

¹³¹ On the concept of “paganism” see above, note 8.

¹³² Cf. also PER BESKOW, “Tertullian on Mithras,” 51–60.

¹³³ BESKOW, “Tertullian,” 60.

¹³⁴ The edition cited is by DIETRICH SCHLEYER, *Tertullian, De praescriptione haereticorum*; cf. RAYMOND F. REFOULÉ, ed., *Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques*.

Qui ergo ipsas res de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter adfectavit exprimere in negotiis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio gestiit et potuit instrumenta quoque divinarum rerum et sanctorum christianorum, sensum de sensibus, verba de verbis, parabolas de parabolis, profanae et aemulae fidei attemperare. (8) Et ideo neque a diabolo inmissa esse spiritalia nequitiae, ex quibus etiam haereses veniunt, dubitare quis debet, neque ab idololatria distare haereses cum et auctoris et operis eiusdem sint, cuius et idololatria. (9) Deum aut fingunt alium adversus creatorem aut, si unicum creatorem confitentur, aliter eum disserunt quam in vero est. (10) Itaque omne mendacium quod de Deo dicunt, quodammodo genus est idololatriae.

“(1) But then the question is asked by whom the meaning of those [passages] is explained that make sense to heresies? (2) By the devil, if you will, whose business it is to pervert the truth of even the issues of the divine sacraments by imitating them for the mysteries of the idols. (3) He himself also baptizes those who are his believers and faithful; he promises the remission of sins by ablution; (4) and, if I still remember Mithras, he seals in that ritual his soldiers on their foreheads. He also celebrates the oblation of bread and introduces an image of the resurrection, and under the sword he adorns them with a crown. (5) What is it that he ordered that the supreme priest can have only one marriage? He also has his virgins, and his celibates. (6) If we go on beyond this to the superstitions of Numa Pompilius and consider priestly officialdom, symbols of distinction and privileges, the officiating of sacrificers, the instruments, vessels, laborious curiosities practiced by sacrificers, pious operators and vow-takers, is it not obvious that the devil has imitated the scrupulosities of the Jewish law? (7) Consequently, the same one was ambitious to imitate the very issues belonging to the administration of the sacraments of Christ through expressing them by the business of idolatry. In addition, by the same token he made every effort to fake sacred practices by the Christians. He accomplished this by assimilating his ideas to their ideas, his terms to their terms, his analogies to their analogies, so as to substitute profane issues in place of those of faith. (8) Therefore, we should have no doubt that the devil inserted the spiritual evils, from which also came the heresies. No doubt either that in this the heresies are not different from idolatry, since they come from the same originator and his operations, to whom also idolatry belongs. (9) Either they invent another god in opposition to the creator god or, if they confess one creator, their teachings explain it in terms other than what is the truth. (10) Therefore, every falsehood they utter about God is in one way or other a kind of idolatry.”¹³⁵

3.2.2. Annotations

40.2: The term *sacramentum* (pl. *sacramenta*) was first introduced to Christian terminology by Tertullian, whereby the terms are technical referring to baptism and eucharist (*Adv. Marc.* 4.34). He compares Christian baptism with three acts in Mithraic initiations: (1) the *lavacrum* (“ablution”), (2) the sealing on the forehead, and (3) the oblation of bread. Notably, Tertullian distinguishes between what is the *res* (essentials) and the *signa* (signs), which allows him to associate ceremonies that seem similar, but in reality are different (cf. *Adv. Marc.* 4.39.16). See the excursus in Schleyer’s edition (191–200); Franz-Joseph Dölger, “*Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur,” *AuC* 2 (1930) 268–80; Ulrich Köpf, “Sakramente.

¹³⁵ My own translation of the difficult text is tentative. Some of the difficulties will be examined in the annotations below. For other translations cf. the ones offered by DIETERICH SCHLEYER/PIERRE DE LABRIOLLE (see above, note 134), or by STANLEY L. GREENSLADE, *Tertullian, The prescription against the heretics*, 60–61.

I. Kirchengeschichtlich,” *RGG* 7 (2004) 752–55; ET “Sacraments, I. Church History,” *RPP* 11 (2012) 354–56.

40.2: In early Christian literature the Greek term μυστήριον occurs frequently with a variety of meanings, but not to designate the sacraments of baptism and eucharist, and not to refer to pagan mystery-cults. See BDAG, s.v. μυστήριον; Arthur D. Nock, “Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments,” in his *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Zeph Stewart (Cambridge: Harvard University Press, 1972), II, 791–820.

40.3: Tertullian’s term *lavacrum* may be Mithraic, and thus it is different from the Christian terms βαπτίζειν, βάπτισμα See Øyvind Norderval, “Simplicity and Power: Tertullian’s *De Baptismo*,” in Hellholm et al., eds., *Ablution*, 947–72.

40.4: *si adhuc memini Mithrae*, an unclear statement which implies an earlier experience as the source of Tertullian’s inside information. He could refer to his family (his father was a military officer and perhaps a Mithraic initiate), or to his own initiation preceding his conversion to Christianity, or simply to hearsay. Cf. Beskow, “Tertullian,” 51.

40.4: The statement *signat illic in frontibus milites suos* refers to a symbol on the forehead of the Mithraic grade “soldier” (*miles*), another imitation by the Devil. For further explanation see Franz-Joseph Dölger, “Die Sphragis der Mithrasmysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 40,” *AuC* 1 (1929) 88–91. Cf. in the NT Rev 7:3; 9:4; see BDAG, s.v. σφραγίζω, 4.b; σφραγίς; 4.a-b; for baptism see 2 Cor 1:22; also στίγμα Gal 6:17, and Betz, *Galatians*, 323–25.

40.4: *Celebrat et panis oblationem* points to another ritual act. The term *oblatio* (“offering”) does not necessarily imply a sacrificial sense. The ritual consumption of bread is documented by several cult-reliefs (see Merkelbach, *Mithras*, 356 (#118); 381 (#148)). Notably, drink is not mentioned here.

40.4: *imaginem resurrectionis inducit* poses the problem that in Mithraism the concept of resurrection is not used and must therefore be Tertullian’s Christian term. Speaking of an “image” (*imago*) he may have in mind reliefs on which Mithras ascends to heaven on Helios’ quadriga. See Clauss, *The Roman Cult of Mithras*, 84–85, 88, 152–55; Merkelbach, *Mithras*, 343 (#101).

40.4: the phrase *sub gladio* (“under the sword”) refers to a ritual act, perhaps a technical expression in the military as well as in Mithraism. It is part of the Mithraic initiation and may be represented in a wall-painting of the Mithraeum at S. Maria Capua Vetere; see Maarten J. Vermaseren, *Mithriaca I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere* (EPRO 16; Leiden: Brill, 1971), 36–39; plates XXII and XXV; Merkelbach, *Mithras*, 287 (# 28).

40.4: the expression *redimit coronam* (“er setzt einen Kranz aufs Haupt”) follows the text and interpretation by Schleyer, 314–15, with note 116. For discussion see below on *De corona* 15.

40.5: *Quid, quod et summum pontificem...* These words mark the end of the comments on Mithraism, and the change to other religious examples as proofs for diabolical imitation.

3.3. *De corona* 15.3–4¹³⁶

3.3.1. *Text and translation*

1 Erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite.
 2 Qui cum initiatur in spelaeo, in castris uere tenebrarum, coronam interposito gladio
 sibi 3 oblatam quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obuia
 manu a 4 capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithran esse coronam
 suam. 5 Atque exinde numquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui,
 sicubi 6 temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit
 coronam, 7 si eam in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam
 de diuinis 8 affectantis ut nos de suorum fide confundat et iudicet.

(3) “Are you not ashamed, fellow soldiers of Christ, that you will be condemned, not by Christ, but by some soldier of Mithras? At the initiation, deep in a cavern, in the very camp of darkness, a crown is presented to the candidate at the point of a sword, as if in mimicry of martyrdom, and put upon his head; then he is admonished to resist and throw it off and possibly slip it on the shoulder, saying: ‘Mithras is my crown.’ He is at once acknowledged as a soldier of Mithras if he throws the crown away, saying that in his god he has his crown. (4) And thence forward he never puts a crown on his head, and he uses that as a sign of identification, if anywhere he be tested as to his oath of initiation. Let us then recognize the wiles of the Devil, who imitates some of God’s things with no other design than to put us to shame by the faithfulness of his own servants and to condemn us.”

3.3.2. *Annotations*

The passage forms the *peroratio* of the *De corona*. The information is also that of an insider, but different from *De praescr. haer.* 40. Its moral appeal is focused on the Christian soldier and the contrast between the *milites Mithrae* (“soldiers of Mithras”) and the *milites Christi* (“soldiers of Christ”). The argument contains an intriguing interplay between the bestowing of a crown as identifying marker in the military, the related initiation ritual of the Mithraic sacrament of the grade *miles* (“soldier”), and the Christian baptism as “sacrament” making the Christian a *miles Christi*. The case of the *miles Mithrae* who refuses to put a crown on his head serves as another example of devilish mimicry, used here to shame the “soldier of Christ” into confessing to be a Christian by refusing to put the military crown on his head. For the metaphor of the crown cf., especially, 1 Cor 9:24–27; Phil 3:12–15. See Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1905; reprinted Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), esp. 32–40, 58–69, 76, 123; Franz-Joseph Dölger, “Die Sphragis der Mithrasmytherien. Eine Erläuterung zu Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 40,” *AuC* 1 (1929) 88–91; Emilienne Demougeot, “Paganus’, Mithra et Tertullien,” in: *Studia Patristica III* (TU 78; Berlin: Akademie-Verlag, 1961), 354–65; BDAG, s.v. στέφανος, στεφανώω (with further material and literature).

¹³⁶ The text cited is according to the edition by JACQUES FONTAINE, *Q. Septimi Florentis Tertulliani De Corona*, 4–5, 179–82. The translation is by EDWIN A. QUAIN, “The Chaplet,” in: *Tertullian, Disciplinary, Moral and Ascetical Works*, 266–67.

The issue of the “good soldier” (*bonus miles*) as a military metaphor is used also in Christian texts since the Pauline and deuterio-Pauline letters. See 2 Tim 2:3; καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ; στρατεύω κτλ. συστρατιώτης; cf. 2 Cor 10:4–5, 7; Eph 6:10–17; etc.; see BDAG, s.v. στρατεύω κτλ.

Line 1: *commilitones* cf. sing. *commilito*, συστρατιώτης Phil 2:25; Phlm 2. *miles Mithrae* (“soldier of Mithras”) is the third grade of the Mithras hierarchy.

On Tertullian, *De praescr. haer.* 40.2–4; see Clauss, *The Roman Cult*, 119, 134–35; Merkelbach, *Mithras*, 94–100; Fig. 102: a chalice with the signs of ladder of three steps and a scorpion.

Line 2: *initiatum in spelaeo*. That Mithraic initiations take place in underground crypts is evident from excavations, e.g. in Rome, San Clemente, and Santa Prisca. See Clauss, *The Roman Cult*, 22, 42–43, 49, 109; Merkelbach, *Mithras*, 133–34; Michal Gawlikowski, “The Mithraeum of Hawarte and Its Paintings,” *JRA* 20 (2007) 337–61. On initiation see Robert Turcan, “Initiation,” *RAC* 18 (1998) 87–157 (on Mithras 119–21).

in castris uere tenebrarum. Cf. Merkelbach, *Mithras*, 134–40.

coronam interposito gladio sibi oblatam. The statement introduces the intriguing sword ritual, mentioned also in *De praescr. haer.* 40. It has also been suggested that it was the subject of a wall-painting in the mithraeum in Capua Vetere; see Vermaseren, *Mithriaca I*, 35–42 and Plate XXII; Merkelbach, *Mithras*, 95–96.

Tertullian’s description, however, is far from clear to uninitiated readers. Perhaps a crown is offered to the initiate at the tip of a sword and placed on his head.

corona. Crowning the head is the sign distinguishing the military soldier. The Mithraic “soldier” should rather dedicate it to the god, as we see it on an altar at Vindovalva (Rudchester), where it carries the inscription DEO. See Merkelbach, *Mithras*, 95–96, 136–37, 255, 332 with Fig. 86a.

Line 3: *quasi mimum martyrii*. Evidently, the ritual reminds Tertullian and his readers of the Christian martyrs, but it remains unclear what precisely he has in mind.

Lines 3–4: *monetur obuia manu a capite pellere*. Fontaine, 181 ad loc., rightly suggests a “geste de protestation contre cette divinisation prématurée”, and he refers to Rev 4:10. This passage shows the 24 elders in heaven throwing their crowns before the throne of God (4:8–9), while calling out the acclamation of 4:11. The meaning of the act, however, remains obscure. Cf. Paul’s denial that he has already reached the crown of victory, in the example from the sports arena (1 Cor 9:24–27; Phil 3:12–16). Another parallel may be the famous episode at the Lupercalia in Rome (according to Plutarch, *Caes.* 61; *Antony* 12), when Mark Antony as one of the runners three times offers Iulius Caesar the royal diadem tied together with a wreath, but each time Caesar refuses it and orders Antony to deposit it on the Capitol, presumably in the temple of Iupiter.

- Line 4: *dicens Mithran esse coronam suam*. The statement explains the rejection of the crown by his confessing to be an initiate and that Mithras is his crown. In fact, the formula “Mithras is my crown” invokes his *sacramentum*. The confession implies some kind of a tension between the military sign and the Mithraic confession. Cf. 1 Cor 9:25; Phil 4:1; 1 Thess 2:19; 2 Tim 4:8.
- Line 5: *idque in signum habet ad probationem sui*. Since the Mithraic initiate is sacramentally assigned to Mithras, he is in no need for another crowning. See von Harnack, *Militia Christi*, 32–43, 52–69; Fontaine, 181, ad loc.
- Line 6: *sicubi temptatus fuerit de sacramento*. The Mithraic soldier is told what to do when asked to identify himself by the loyalty oath.
- Line 6: *statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam*. Rejecting another crown is at once the proof that he is a soldier of Mithras. See Fontaine, 182 ad loc.
- Line 7: *si eam in deo suo esse dixerit*. He means to say that he has his crown as his god. *Agnoscamus ingenia diaboli*. This appeal sums up Tertullian’s reason for bringing up the matter of the crown. For him it is a sign of the devil’s ingenuity at creating dilemmas for Christians.
- Line 7–8: *idcirco quaedam de divinis affectantis*. Cf. *De praescr. haer.* 40.2 on the *mendacium divinitatis* (“the deceptive imitation of matters divine”) by the devil. See Fontaine, 182 ad loc.
- Line 8: *ut nos de suorum fide confundat et iudicet*. The devil’s clever purpose is to entrap the Christians in the dilemma, in which they can either put on the military crown committing them to loyal service to the emperor, or they can reject the crown and thus confess being Mithraists and *eo ipso* disloyal to the Christian God.

4. Clement of Alexandria

4.1. The author

Coming from Athens, the philosopher Titus Flavius Clemens (Alexandrinus), c. 150–215 CE, was a convert to Christianity.¹³⁷ After some searching for a compatible teacher he became a student of Pantainos, a teacher in the Christian “catechetical school” in Alexandria;¹³⁸ eventually he succeeded him as leader. Clement was the first Christian theologian who had a wide-ranging education in all matters pertaining to Greek literary culture, history, philosophy, and theology. His aim as a scholar and prolific writer was to integrate Christianity with Greek philosophy and literary culture, while refuting paganism and sectarian heresies.¹³⁹ As a Christian Platonist he can be assumed to have had access to

¹³⁷ Cf. also LEONHARD/ECKHARDT, “Mahl V (Kultmahl),” 1080–81 (section D.II.7).

¹³⁸ See CLEMENS SCHOLTEN, “Die alexandrinische Katechetenschule,” 16–37; WOLFGANG A. BIENERT, “Pantaenus,” 852; *RPP* 9 (2011) 484; CHRISTOPH MARKSCHIES, “Lehrer, Schüler, Schule: Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum,” 97–120 (esp. 115–17).

¹³⁹ His works are found in the classic edition, with valuable indices, by OTTO STÄHLIN/LUDWIG FRÜCHTEL/URSULA TREU, *Clemens Alexandrinus*; cited will be the edition by MILAN MARCOVICH, *Clementis Alexandrini Protrepticus*. Of help is also the German translation, with notes and indices, by OTTO STÄHLIN, *Clemens von Alexandria*.

the extant Greek literature and philosophy among the treasures of Alexandria's libraries. This would explain the plethora of quotations throughout his work, especially in the seven Books of the *Stromateis*. As a Christian scholar he was evidently one of the first who could read what was known of Christian and Hellenistic-Jewish literature in Greek (the LXX; Greek-speaking Judaism, especially Philo; the New Testament, Justin Martyr; Marcion, etc.).

In the context of the present study Clement is an important figure because of his knowledge of Greek religion and as part of it, the mystery cults. However, his material does not suggest that he was initiated in any of the mystery rituals, be they Greek or Egyptian; and he never mentions the cult of Mithras. For the following conclusions we are indebted to the thorough study by Christoph Riedweg on the mystery-cult terminology in Clement and his predecessors.¹⁴⁰ Riedweg is convinced that Clement himself was not an initiate (μύστης) of any of the mysteries as far as *ritual experiences* are concerned,¹⁴¹ but that his knowledge of them was entirely *literary* (myths, names, rituals, symbols, terminology, etc.). This material is of immense value for the assessment of mystery-cult *terminology* in Hellenistic culture as a whole. Based on the so-called Presocratics, and continued by Plato and Aristotle, as well as the "schools" of the Platonic, Peripatetic, and Stoic traditions, all these philosophical traditions also influenced the development of Hellenistic and Roman religions.¹⁴²

If Clement's knowledge of the "mystery cults" consists of "literary" information, and if he himself was not an initiate of any of them, the question is how that information is rooted in the cultic realities. The answer is that Clement strongly relies on Plato, who as an Athenian was without doubt initiated in the Eleusinian mysteries, and perhaps others.¹⁴³ Concerning Plato, to be sure, this means that his initiation was far more than a "normal" initiation experienced by ordinary Athenian citizens. Plato, however, remains silent and does not in any way betray any of the "secrets," but he describes his initiation by his portrayal of Socrates, and here it is especially Socrates' "initiation" by the Mantinan prophetess Diotima that provides a profound example.¹⁴⁴ In other words, for Plato his own initiation pertains to his own philosophical development and its mystery-cult metaphorical and allegorical language.¹⁴⁵ This metaphorical and allegorical terminology then became part of the philosophical tradition of Platonism in its later stages. When this tradition reached Clement himself, his own work was already prepared and enriched by middle-Platonic sources, especially those of Philo of Alexandria.¹⁴⁶

¹⁴⁰ CHRISTOPH RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*; see also DIETMAR WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*; JOHN WHITTAKER, *Studies in Platonism and Patristic Thought*; JOHN DILLON, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*.

¹⁴¹ RIEDWEG, *ibid.*, 120–21, 133.

¹⁴² RIEDWEG focuses on Plato (pp. 1–69, dealing with Socrates' initiation by Diotima in *Symp.* 201e5–212a7; the great palinode in *Phaidr.* 243b5–277b), on Philo (pp. 70–115); and Clement (pp. 116–61).

¹⁴³ RIEDWEG, *ibid.*, 68–69, 160–61.

¹⁴⁴ RIEDWEG, *ibid.*, 22–29.

¹⁴⁵ See RIEDWEG, *ibid.*, 30–69, on the great palinode (παλινψόδια) in the *Phaidros*.

¹⁴⁶ RIEDWEG, *ibid.*, 70–115.

4.2. The texts

4.2.1. *Protrepticus and Stromata*

Among Clement's works most important for his treatment of the mysteries is his *Protrepticus*, the "Exhortation to the Greeks." After an introduction, Clement turns to the topic of the Greek mysteries. In his study Riedweg has suggested that Clement made use of a literary source covering *protr.* 12.1–23.1. This section offers a "catalogue" of Greek deities and mysteries, beginning with etymologies¹⁴⁷ and founder figures (*protr.* 13.3–14.1). Then the catalogue lists individual cults, detailing their myths as well as rituals, including Aphrodite, Deo (Demeter), Pherephatta (Persephone), Dionysus, Corybants, and Kore-Demeter (*protr.* 14.2–21.2).¹⁴⁸ Selective as this list is, it is focused on Athens. Clement claims it provides a denouement of sorts, by which he can finally expose the "mysteries" simply as deceptive fabrications. "I will not burlesque them, as Alcibiades is said to have done, but will thoroughly lay bare, in accordance with the principle of truth, the trickery they conceal; and as for your so-called gods themselves, to whom the mystic rites belong, I will display them on the stage of life, as it were, for the spectators of truth" (12.1).¹⁴⁹ The nature of the source Clement used remains a question: What was this source by itself? How was it connected with Heraclitus of Ephesus, to whose prophecy Clement refers in 22.2?¹⁵⁰ Did it appeal also to parodies as in works like Aristophanes' *Clouds* or Euripides' *Bacchants*?

¹⁵¹ As it is, the material in *protr.* 12–21 contains factual references to some cultic matters, such as "symbols" (σύμβολα) belonging to the initiation. The formula of the Phrygians was attributed to Attis, Cybele, and the Corybants: "I ate from the tympanon, I drank from the cymbal, I carried the composite vessel, I slipped under the bedcurtain."¹⁵² It is similar to the one from the Eleusinians: "I fasted, I drank the *kykeon*, I took out the covered basket [*kiste*], I worked and laid back into the tall basket [*kalathos*], and from there into the other basket [*kiste*]."¹⁵³ Statements like these "symbolize" the ritual acts known to the initiates only, but their σύμβολα do not in fact betray any of the "secrets" initiates have sworn to protect from the outsiders. In spite of Clement's promise of a final denouement, these formulae by themselves do not betray but obscure what actually went

¹⁴⁷ Being bogus etymologies, they explain terms like "orgies" (ὄργια), "mysteries" (μυστήρια), but for Clement they all equal "godlessness" and "laughable deceptions;" cf. 23.1: ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια· ἀθέους δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἱ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοῦν κασιν. Cf. also 13.1; 20.1.

¹⁴⁸ RIEDWEG, *ibid.*, 117–23.

¹⁴⁹ The translation is by G. W. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria*, 29–31. The key words are: ἀπογυμνώσω δὲ εὐ μάλα ἀνά τὸν τῆς ἀληθείας λόγον τὴν γοητείαν τὴν ἐγκεκρυμμένην αὐτοῖς.

¹⁵⁰ DK 22 B 14. The polemic is directed against: "night-roamers, magicians, Bacchants, Lenean revellers, and devotees of the mysteries" (νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις μύσταις). Clement explains: "These are the people whom he threatens with the penalties that follow death; for these he prophesies the fire. 'For in unholy fashion are they initiated in the mysteries customary among men.'" (τούτοις ἀπειλεῖσι τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· "τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπου μυστήρια ἀνιερωστὶ μωδῶνται.")

¹⁵¹ Cf. RIEDWEG, *ibid.*, 69, 125 note 41.

¹⁵² 15.3: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. The translation is by WALTER BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, 98; cf. 165 note 44.

¹⁵³ 21.2: κάστι τὸ σύνθημα· Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. The translation is by BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, 94; cf. 163 note 22.

on in the ritual acts.¹⁵⁴ Since Clement was uninitiated, he could not and did not “disclose” the secrets. This is also the reason why any translation of these formulae largely remains guess-work. Did Clement then get fooled himself? Or did he know but not tell? Anyway, what he “disclosed” belonged to *common lore*.

4.3. Clement and the mystery-cults

What can then be said about mystery-cult statements in Clement? There are several answers to be given regarding the evidence:

(1) Like in the cases of Justin, Tertullian, and Firmicus Maternus, Clement uses the literary information about Greek mystery-cults as negative propaganda aiming at the complete repudiation of pagan religion.

(2) In principle, for Clement all pagan religion represents the demonic theft and perversion of primordial biblical truths. In this point Clement shares the theory of “the great theft of the Greeks.” See *strom.* I.100.4–5 (with reference to John 10:8); 101.1–107.6. On this theory see Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung*, 298–316.

(3) Apart from *protr.* 12.1–23.1, Clement’s references to pagan mystery-cults are sparse, so that Riedweg can sum up (p. 133): “Klemens’ Hinweise auf heidnische Mysterien sind ausserhalb von *Protr.* 12–23.1 nicht zahlreich und zeugen nie von einer speziellen Mysterienkenntnis. Somit fehlen allgemein Indizien für eine Einweihung unseres Autors in Mysterien vor der Bekehrung zum Christentum.”

(4) Simultaneously, Clement makes full use of Greek mystery-cult *language and conceptual ideas* in order to transpose them into Christian theological categories.¹⁵⁵ This application presupposes that his mystery-cult terminology originated in the philosophical traditions of Middle-Platonism. Therefore, his own Christian theology is the result of christianizing his Middle-Platonist philosophy and, simultaneously, the platonizing of Christian theological traditions. In effect, this transformation mixes the Christian message of the Bible with Platonism so as to produce what he calls the “true philosophy” as well as the greatest mystery of all.¹⁵⁶

(5) Clement continues partial developments begun by his predecessors and pushes them to completion. He takes the foundation of this hermeneutic to be the biblical texts themselves, and interprets them as philosophical metaphors and allegories.

(6) Taking his clues from Philo,¹⁵⁷ Clement learns to read the language of the Jewish Scriptures (LXX and others) in metaphorical and allegorical ways, and he proceeds to apply the same hermeneutics to the New Testament texts, especially the Pauline corpus of letters and John’s Gospel. Riedweg sums up: “Dass Mysterienterminologie für den tieferliegenden Sinn der Hl. Schrift verwendet wird, haben wir bei Philon kennengelernt. Klemens steht eindeutig in dieser jüdisch-alexandrinischen Tradition, wenn er ebenfalls allegorisch-symbolische Schriftausdeutungen – diese lehnen sich im übrigen allgemein

¹⁵⁴ On similar formulae see BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, 93–101; also my work, *The “Mithras Liturgy”*, 190–93.

¹⁵⁵ See RIEDWEG, *ibid.*, 133–61.

¹⁵⁶ The conclusion of *protr.* 118–123 offers a hymnic glorification of Christ as the mystagogue with references to 1 Cor 2:9 and Euripides’ *Bacchae*. See RIEDWEG, 150 note 102.

¹⁵⁷ See RIEDWEG, *ibid.*, 70–115.

bei Texten aus dem Alten Testament oft sehr eng an Philon an – als μυστήρια bezeichnet.” Riedweg, 133; cf. also 133–137.

(7) In his few references to the Christian Eucharist Clement does not apply mystery-cult concepts. In *strom.* I.5.1–3 he interprets ἀναξίως (1 Cor 11:27) as reflecting a cognitive decision. At *strom.* I.96.1 he argues against heretics who serve bread and water during the Eucharist, notably without mentioning the meals of the Mithras cult. At *strom.* IV.161.3 he points to Melchisedek as prefiguring wine and bread. In *strom.* V.48.5–8 he interprets the words of the tragedian Thespis about the “flaming wine” (Homer, *Il.* I.462) allegorically as “the blood of the vine of the Logos.”

(8) There is no doubt, however, that Clement provides the foundations for the development of the sacraments as Christian “mystery-cult” *rituals*. This development, however, does not at first involve the adoption of pagan *rituals*, but the creative adaptation of mystery-cult *language and concepts* in speaking about the sacraments.¹⁵⁸

5. Firmicus Maternus

5.1. *The author*

The end of the apologetic literature of the 2nd and 3rd centuries, defending Christianity and petitioning the Roman authorities for fair treatment in view of occurring hostilities and persecutions, has come with the emperor Constantine’s conversion to Christ. Faster than one would have expected, the religious situation changed because of the social abandonment of the traditional Roman religion, its deprivation of resources, neglect of the cultic practices, and the transfer of imperial resources to the new Christian officialdom.¹⁵⁹ The new powers changed whatever tolerance existed into hostility between Christianity and “paganism.” A rare voice that reveals the new transition is Iulius Firmicus Maternus Junior, a member of the Senate (*vir clarissimus*),¹⁶⁰ and his work *De errore profanarum religionum*.¹⁶¹ Written in the middle of the 4th century, luckily it survived by a single manuscript, the *Codex Palatinus Latinus 165* of the Vatican Library. The original vellum document, which had to endure a rather tumultuous history, has been dated in the 9th or 10th century; it is incomplete and bound together with other texts.¹⁶² While the *De errore* presupposes Firmicus’ conversion to Christianity, his earlier work *Mathesis* in eight books, a wide-ranging survey of astrology, shows him prior to conversion. The post-conversion Firmicus lost no time for changing from apologetic defense to triumphalist arrogance, condemning all pagan religion as pretentious lies, fraud, and even crimes. He assem-

¹⁵⁸ Understandably, RIEDWEG does not pursue this argument further, but cf. his comments pp. 89, 101, 109, 134, 150, 152.

¹⁵⁹ For an overview see JEAN-CLAUDE FREDOUILLE, “Heiden,” 1113–1149, esp. part “V. Die Väter und die Heiden” (1141–1147).

¹⁶⁰ Little is known about the author except that he was born and raised in Siracusa (Sicily). See KONRAT ZIEGLER, “Firmicus Maternus,” 946–59.

¹⁶¹ Standard text editions are by KONRAT ZIEGLER, *Iuli Firmici Materni V C De errore profanarum religionum*; IDEM, *Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum*; AGOSTINO PASTORINO, *Iuli Firmici De errore profanarum religionum*; ROBERT TURCAN, *Firmicus Maternus, L’erreur des religions païennes*. The translations are taken from CLARENCE A. FORBES, *Julius Firmicus Maternus, The Error of the Pagan Religions, translated and annotated*.

¹⁶² See PASTORINO, pp. xxi–xxvii; ZIEGLER (1953), 20–36.

bled a mythological and ritual showcase of examples for the emperors Constantius and Constans to argue for his goal of persecuting “paganism” by using the political and legal powers of the Roman state.¹⁶³

5.2. *The text De errore profanarum religionum*

Whereas Firmicus wrote *De errore* as a recent convert to Christianity, his general presuppositions are set forth in his earlier comprehensive work on astrology.¹⁶⁴ Accordingly, his approach to religion in *De errore* is rather abstract, based on previous literary and philosophical sources, most of which not identifiable, as well as on the political circumstances of the Constantinian era. Different from defending Christianity against the traditional charges against it, Firmicus keenly acted from the new political position of Christianity, especially in Rome. He seems to be one of the first Christian politicians to recommend the eradication of “paganism” in a systematic fashion. For this purpose he ventured to compile a catalogue of Graeco-Roman myths and rituals, now labeled as idolatry and superstition incompatible with Christianity. His collection of examples is structured in ways to expose the old religions as consisting of irrational, dangerous, and immoral absurdities. He contrasts them with what he propagates as Christian truth, revealed by quotations from scriptures of the Old and New Testaments, and proclaimed as reasonable religion and morality.

In the final chapter (29) Firmicus boldly calls upon the emperors, urging them to accept and realize their obligations to eradicate evil by persecuting and punishing all pagan idolatry and superstition through issuing specific legislation and enforcement.¹⁶⁵ Although we do not know how Firmicus’ request was received, the future shows the gradual implementation of the demand to persecute and destroy paganism.¹⁶⁶

Firmicus’ *De errore* is composed of four parts. The initial introduction was contained on the first two pages, unfortunately lost but partially recoverable in content. It shows that the theory of the origin of paganism, which can be traced to Justin Martyr, Tertullian, and others, has now become commonplace. Accordingly, pagan religion should be treated as a creation of the Devil and his demonic forces who perverted the original truth revealed in the biblical sources.

The second part (chapters 2–5) of Firmicus’ version, however, stipulates that God created the world out of the four elements, but that it was the Devil who confused humanity to worship the four elements as deities which were then combined with mythological traditions mostly of the ancient Near East. The deified element of water became connected with the Egyptian mysteries (*mysteria*) of Isis and Osiris (2), the deified earth with the

¹⁶³ See KARL LEO NOETHLICH, “Heidenverfolgung,” 1149–1190, on the significance of Firmicus’ work: “Speziell für die H.[Heidenverfolgung] gibt es seitens der Kirche im behandelten Zeitraum kaum theologische Rechtfertigungen. Eine Ausnahme bildet hier allenfalls Firmicus Maternus mit seiner Schrift *De errore profanarum religionum*.”

¹⁶⁴ See Iulii Firmici Materni *Matheseos libri VIII*, ed. WILHELM KROLL/FRANZ SKUTSCH; vol. 2 (1913), co-edited with Konrat Ziegler, has valuable indices.

¹⁶⁵ *De errore* 29: Sed et vobis, sacratissimi imperatores, ad vindicandum et puniendum hoc malum necessitas imperatur, et hoc vobis dei summi lege praecipitur, ut severitas vestra idololatriae facinus omnifariam persequatur. Audite et commendate sanctis sensibus vestris, quid de isto facinore deus iubet.

¹⁶⁶ See the important but unpublished dissertation by KARL HOHEISEL, “Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat ‚De errore profanarum religionum‘ des Iulius Firmicus Maternus.”

cult of Magna Mater and Attis among the Phrygians (3), the deified air with the cults of Juno or Venus with the Assyrians and Africans (4), and the deified fire with the cult of Mithras among the Persians and the Magi (*Persae et Magi*) (5). What Firmicus has to say about Mithras is, however, commonplace at best: “The male they worship as a cattle rustler, and his cult they relate to the potency of fire, as his prophet handed down the lore to us, saying: Μύστα βοοκλοπίης, συνδέξειε πατρός αγαυού (‘Initiate of cattle-rustling, companion by handclasp of an illustrious father’). Him they call Mithra, and his cult they carry on in hidden caves, so that they may be forever plunged in the gloomy squalor of darkness and thus shun the grace of light resplendent and serene. O true consecration of a divinity!”¹⁶⁷ The Greek quotation seems to come from a Mithraic hymn, which leads us to conclude that the information has been lifted from an unknown source. Unfortunately, the section ends with a lacuna of two folio leaves.¹⁶⁸

The third part (chapters 6–17) turns to “other superstitions, whose secrets must be revealed.”¹⁶⁹ In Euhemeristic fashion, they include deities or heroes that started out as deified humans: Liber, son of King Iupiter of Crete, and another Liber, a tyrant of Thebes, known as a magician, interpreted as Sol/Sun (6); Persephone/Proserpina-Libera, the daughter of Ceres of Henna (Sicily), interpreted as Luna/Moon (7). The address by Sol scolding the pagan Sun-worshippers (8); Adonis, Venus, and Mars (9); the Cyprian Venus, a prostitute; Iupiter Sebazius, a snake-god (10); fratricide of the Corybants, with Cabirus the victim (11); the criminality and immorality of the Greek gods (12); Serapis, the deified Joseph, son of Jacob (13); the truth of the Penates and of Vesta (14); the Palladium, the bones of the criminal Pelops, from which the Scythian Abaris made a sculpture (15); five goddesses named Minerva (16). Chapter 17 ends this part by bogus etymologies of the names Sol, Luna, Neptune, Dis, Proserpina, Ceres, Mars, Minerva, Venus, and Apollo.¹⁷⁰

The fourth, and we should add, the most valuable part (chapters 18–28), contains a collection of secret signs and liturgical formulae from various mystery cults.¹⁷¹ While not all are relevant to the present study, those important for cultic meals will be mentioned. The first such passage shows Firmicus’ pattern of presentation (18):

“In a certain temple a person (doomed to perdition!) says when seeking admittance to the inner chambers: ‘I have eaten from the tambourine, I have drunk from the cymbal, and I have mastered the secrets of religion,’ – the Greek words being ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.”¹⁷² As one can see, the Greek is quoted

¹⁶⁷ 5.2: Virum vero abactorem bovum colentes, sacra eius ad ignis transferunt potestatem, sicut propheta eius tradidit nobis, dicens: Μύστα βοοκλοπίης, συνδέξειε πατρός αγαυού. Hunc Mitram dicunt, sacra vero eius in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi, gratiam splendidi ac sereni luminis vitent. O vera numinis consecratio!

¹⁶⁸ For the textual condition see ZIEGLER (1953), 25–36; PASTORINO, 64–68.

¹⁶⁹ 6.1: Sed adhuc supersunt aliae superstitiones quarum secreta pandenda sunt.

¹⁷⁰ For detailed commentary, see PASTORINO, 73–183.

¹⁷¹ 18.1: Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. For commentary cf. ALBRECHT DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 213–18, 256–58: “Anhang: Reste antiker Liturgien”; PASTORINO, 183–280.

¹⁷² 18.1: In quodam templo ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: De tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici, quod Graeco sermone dicitur: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως. See the commentary by PASTORINO, 187–90.

presumably correctly, but the translation of the last phrase is Firmicus' interpretation; it should be: "An initiate of Attis I have become."

Firmicus instantly condemns the act, saying that the food was poisonous and will bring death. In stark contrast he then offers the true food of immortality: "Different is the food which bestows salvation and life, different is the food which both commends and restores man to the Supreme Deity, different is the food which revives the languishing, recalls the straying, lifts up the fallen, and gives the tokens of eternal immortality to the dying. Seek the bread of Christ, the cup of Christ, that the substance of man, scorning the frailty of earth, may be sated with immortal nourishment."¹⁷³ This appeal is followed by a collection of proof texts from the Old and New Testament (Prov 9:5; Gen 14:18; Hebr 7:1; Gen 27:37; Isa 65:13, 15; LXX Ps 33:9, 10; Luke 16:19ff.; John 6:35, 53, 63; 7:37). These and other biblical testimonia require an expertise that Firmicus cannot be expected to have had, so that he made use of other scholars.¹⁷⁴

19.1. Another ritual formula is cited next, but the beginning of the passage is lost: ... δὲ νύμφε, χαῖρε νύμφε, χαῖρε, νέον φῶς ("O bridegroom, hail, O bridegroom, hail, new light"). Apparently, Firmicus does not know with which these triple greetings should be associated. A possibility might be the cult of Mithras which has a "nymphos" (νύμφος) as a second grade.¹⁷⁵ Firmicus encounters that there is only darkness, except for those for whom there is only one light, Christ.¹⁷⁶

20.1. Another *sacramenti signum* is cited when Mithras is called θεὸς ἐκ πέτρας ("god from a rock"), whose manifestations as inscriptions and stone sculptures are richly documented. For Firmicus, of course, the main contrasting testimony is 1 Cor 10:4, where Christ is the rock.¹⁷⁷

22.1–2. Firmicus' best *symbol* is presented and provided with extensive commentary disclosing the rule of the devil. According to Firmicus, this rule perverts God's revealed order of things by diabolical imitation. It seems by intention that he does not relate the example to any particular cult;¹⁷⁸ indeed, the scene would fit all cults worshipping the death and revival of a deity. "On a certain night a statue is laid flat on its back on a bier, where it is bemoaned in cadenced plaints. Then when the worshipers have had their fill of feigned lamentation, a light is brought in. Next a priest anoints the throats of all who were mourning, and once that is done he whispers in a low murmur: 'Rejoice, O mystai! Lo the god appears as saved. And we shall find salvation, springing from our woes.'¹⁷⁹

¹⁷³ 18.2: Alius est cibus qui salutem largitur et vitam, alius est cibus qui hominem deo summo et commendat et reddit, alius est cibus qui languentes relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus aeternae immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi poculum quaere, ut terrena fragilitate contempta substantia hominis immortalis pabulo saginetur.

¹⁷⁴ See PASTORINO, 191–97.

¹⁷⁵ See PASTORINO, 197–99; MERKELBACH, *Mithras*, 88–93.

¹⁷⁶ 19.1: Unum lumen est, unus est sponsus: nominum horum gratiam Christus accepit. See PASTORINO, 199–204.

¹⁷⁷ For passages see PASTORINO, 204–14; MERKELBACH, *Mithras*, 86, 96–98, 178, 189–90, 221.

¹⁷⁸ Perhaps the cult of Osiris; cf. 22.3; 27.1; PASTORINO, 256–57.

¹⁷⁹ 22.1: Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur. Deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡ μῖν ἐκ πόνων σωτηρία. For commentary see PASTORINO, 222–26.

The description of the scene is followed by Firmicus' sarcastic address to the potential readers: "Why do you exhort unfortunate wretches to rejoice? Why do you drive deluded dupes to exult? What hope, what salvation do you promise them, convincing them to their own ruination? Why do you woo them with a false promise? The death of your god is known, but his life is not apparent, nor has a divine prophecy ever issued a statement about his resurrection, nor has he manifested himself to men after his death to cause himself to be believed" (22.2). Set as straight refutation, Firmicus then delivers at great length the Christian doctrine which the devil, who is the antichrist, has perverted (chapters 22.2–24.9).

Understandably, Firmicus is not interested in observing similarities between pagan and Christian religion, but regardless of the phenomena he emphasizes the differences. E.g., in 21.3 he addresses even the devil with these words: "We have learned the road leading to your death; we know by what remedies your artful poisons may be overcome. We drink the immortal blood of Christ, and Christ's blood is united with our own. This is the salutary remedy against your crimes, a remedy which daily keeps the deadly poison from the tainted people of God."¹⁸⁰

Bibliography

Sources

Justin Martyr

- BOBICHON, PHILIPPE (ed.), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon* (Paradosis xx), Fribourg, Suisse 2003.
 MARCOVICH, MIROSLAV (ed.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis* (PTS 38), Berlin & New York 1994; repr. 2005.
 — (ed.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47), Berlin & New York 2005.
 MINNS, DENNIS/PARVIS, PAUL (eds.), *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies* (OECT), Oxford 2009.
 MUNIER, CHARLES (ed.), *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr* (Paradosis 38), Fribourg/Suisse 1994.
 OTTO, IOANNES C. T. (ed.), *Iustini philosophi et martyris opera* (2 vols.), Jena 1842, ³1876.

Tertullian

- FONTAINE, JACQUES (ed.), *Q. Septimi Florentis Tertulliani De Corona* (Érasme 18), Paris 1966.
 REFOULÉ, RAYMOND F. (ed.), *Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques. Traduction par Pierre de Labriolle* (SCH 46), Paris 1957.
 SCHLEYER, DIETRICH (ed.), *Tertullian, De praescriptione haereticorum* (FC 42), Turnhout 2002.

Clement of Alexandria

- MARCOVICH, MIROSLAV (ed.), *Clementis Alexandrini Protrepticus* (VigChr.S 34), Leiden/New York/Köln 1995.
 STÄHLIN, OTTO/FRÜCHTEL, LUDWIG/TREU, URSULA (eds.), *Clemens Alexandrinus* (GCS I–IV), Leipzig/Berlin ⁴1985.

Julius Firmicus Maternus

- FORBES, CLARENCE A., *Julius Firmicus Maternus, The Error of the Pagan Religions*, translated and annotated (ACW 37), New York 1970.
 KROLL, WILHELM/SKUTSCH, FRANZ (eds.), *Firmici Materni Matheseos libri VIII* (2 vols.; BT) Lipsiae 1897–1913 (vol. 2 co-edited with Konrat Ziegler).

¹⁸⁰ 21.3: Mortis tuae viam didicimus, scimus quibus remediis artis tuae venena vincantur. Christi immortalem sanguinem bibimus, nostro sanguini Christi sanguis adiunctus est. Hoc est salutare remedium scelerum tuorum, quod cottidie a vitia dei plebe mortiferum virus excludit.

PASTORINO, AGOSTINO (ed.), *Iuli Firmici De errore profanarum religionum* (Biblioteca di studi superiori 27), Firenze 1956.

ZIEGLER, KONRAT (ed.), *Iuli Firmici Materni V. C. De errore profanarum religionum* (BT), Lipsiae 1907.

— (ed.), *Julius Firmicus Maternus De errore profanarum religionum* (Das Wort der Antike 3), München 1953.

Early Christian Texts

ALAND, BARBARA/ALAND, KURT, et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, 27th and 28th ed., Stuttgart 1993; 2012.

LINDEMANN, ANDREAS/PAULSEN, HENNING (eds.), *Die Apostolischen Väter, griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992.

Literary Works

ABRAMOWSKI, LUISE, "The 'Memoires of the Apostles' in Justin," in: PETER STUHLMACHER (ed.), *The Gospel and the Gospels*, Grand Rapids, Mich. 1991, 323–35.

— "Der Logos in der altchristlichen Theologie," in: CARSTEN COLPE (ed.), *Spätantike und Christentum* (see below), 189–201.

ALVAR, JAIME, *Romanizing Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Attis, and Mithras*, trans. Richard L. Gordon (RGRW 165), Leiden & New York 2008.

ANDRESEN, CARL, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (AKG 30), Berlin 1955.

— *Theologie und Kirche im Horizont der Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche* (AKG 112), Berlin 2009.

AUFFARTH, CHRISTOPH, "Mysterien (Mysterienkult)," in: RAC 25 (2013) 422–71.

BARNARD, LESLIE WILLIAM, *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge 1967.

BARNES, TIMOTHY D., *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.

BECK, ROGER, "Mithraism since Franz Cumont," in: ANRW II, 17/4 (1984) 2002–2115.

BELLINZONI, ARTHUR J., *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (NT.S 17), Leiden 1967.

BESKOW, PER, "Tertullian on Mithras," in: HINNELLS, JOHN (ed.), *Studies in Mithraism*, Rome 1994, 51–60.

— "Branding in the Mysteries of Mithras?" in: UGO BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia'*, Roma e Ostia 28–31 Marzo 1978. (EPRO 80), Leiden 1979, 487–501.

BETZ, HANS DIETER, "The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament," in: *Hellenismus und Urchristentum*. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1990, 72–91.

— *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Hermeneia), Philadelphia, Penn. 1979.

— *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (Matthew 5:3–7:27; Luke 6:20–49) (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 1995.

— "Christianity as Religion: Paul's Attempt at Definition in Romans," in: *Paulinische Studien*. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1994, 206–39.

— "Paul's Ideas about the Origins of Christianity," *ibid.*, 272–88.

— "Paul between Judaism and Hellenism: Creating a Space for Christianity," in: *Antike und Christentum*. Gesammelte Aufsätze IV, Tübingen 1998, 244–66.

— "Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl, Überlegungen zu 1 Kor 11, 17–34," in: *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte*. Gesammelte Aufsätze V, Tübingen 2009, 1–22.

— "Mithrasreligion," in: RGG 5 (42002) 1344–47; ET "Mithraic Religion," in: RPP 8 (2010) 442–44.

— *The 'Mithras Liturgy': Text, Translation, and Commentary* (STAC 18), Tübingen 2003.

BIENERT, WOLFGANG A., "Pantaenus," in: RGG 5 (42002) 852; Engl. in: RPP 9 (2011) 484.

BÖHM, THOMAS, "Monarchianism," in: RGG 5 (42002) 1405–8; Engl. "Monarchianism," in: RPP 8 (2010) 477–79.

BURKERT, WALTER, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass. 1986.

BUTTERWECK, CHRISTEL, "Tertullianus," in: TRE 23 (2002) 93–107.

BUTTERWORTH, G. W., *Clement of Alexandria* (LCL), Cambridge, Mass. • London 1919.

CLAUSS, MANFRED, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, trans. Richard L. Gordon; New York 2000.

- *Mithras. Kult und Mysterium*, Darmstadt 2012.
- COLPE, CARSTEN, "Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente," in: IDEM et al. (eds.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 203–28.
- CONZELMANN, HANS, εὐχαριστέω, εὐχαριστία, εὐχάριστος in: TWNT (TDNT) 9 (1973), s.v.
- φῶς, φωτίζω, φωτισμός, in: TWNT (TDNT) 9 (1973), s.v.
- DASSMANN, ERNST, "Christus und Sokrates. Zur Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern," in: *JbAC* 36 (1993) 33–45.
- DEMOUGEOT, EMILIEENNE, "Paganus, Mithra et Tertullien," in: *Studia Patristica* III (TU 78), Berlin 1961.
- DIETRICH, ALBRECHT, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig/Berlin ³1923; repr. Darmstadt 1966.
- DILLON, JOHN, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, London 1991.
- DÖLGER, FRANZ-JOSEPH, "Die Sphragis der Mithrasmysterien, eine Erläuterung zu Tertullian, De praescriptione haereticorum 40, in: *AuC* 1 (1929) 88–91.
- "Sacramentum militiae. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur," in: *AuC* 2 (1930) 268–80.
- DÖRING, KLAUS, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in: [Ueberweg], *Die Philosophie der Antike*, 2/1, Basel 1998.
- ERLER, MICHAEL, *Platon*, in: [Ueberweg] *Die Philosophie der Antike*, 2/2, Basel 2007.
- FREDOUILLE, JEAN-CLAUDE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- "Heiden," in: *RAC* 13 (1986) 1113–49.
- GAWLIKOWSKI, MICHAL, "The Mithraeum of Hawarte and Its Paintings," in: *JRA* 20 (2007) 337–61.
- GOODENOUGH, ERWIN, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923.
- GOODSPEED, EDGAR, *Index apologeticus sive Clavis Iustini Martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*, Leipzig 1912.
- *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen 1914.
- GORDON, RICHARD L., "Mithras (Mithraskult)," in: *RAC* 24 (2012) 964–1009.
- GORDON, RICHARD L./BETZ, HANS DIETER, "Mysterienreligion I. II," in: *RGG* 5 (⁴2002) 1638–42; Engl. "Mystery Religions I. II," in: *RPP* 8 (2010) 652–54.
- GRANT, ROBERT M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia, Penn. 1988.
- GREENSLADE, STANLEY L., *Tertullian, The prescription against the heretics* (LCC 5), London 1956.
- VON HARNACK, ADOLF, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905; repr. Darmstadt 1963.
- *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1960 (repr. of ²1924).
- HEID, STEFAN, "Iustinus Martyr I," in: *RAC* 19 (2001) 801–47.
- HELLHOLM, DAVID, et al. (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity* (BZNW 176, I–III), Berlin 2011.
- HOHEISEL, KARL, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“ des Julius Firmicus Maternus*. Diss. Bonn, 1972.
- HONNEFELDER, LUDGER, "Christliche Theologie als ‚wahre Philosophie‘," in: CARSTEN COLPE, et al. (eds.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 55–75.
- HORN, HEINZ-GÜNTHER, "Das Mainzer Mithrasgefäß," in: *Mainzer Archäologische Zeitschrift* 1 (1994) 21–66.
- HULD-ZETSCHKE, INGEBORG, *Mithras in Nida-Heddersheim* (Museum für Vor- und Frühgeschichte, Archäologische Reihe 6), Frankfurt a.M. 1986.
- *Der Mithraskult in Mainz und das Mithraeum am Ballplatz* (Mainzer archäologische Schriften 7), Mainz 2008.
- HULTGÅRD, ANDERS, "Remarques sur les repas culturels dans le mithriacisme," in: CHRISTIAN GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes* (WUNT 169), Tübingen 2004, 299–324.
- HYLDAHL, NIELS, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (AThD 9), Copenhagen 1966.

- JOLY, ROBERT, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grec du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.
- KLÖCKNER, ANJA, "Mithras und das Mahl der Männer. Götterbild, Ritual und sakraler Raum in einem römischen Mysterienkult," in: ULRIKE EGELHAAF-GAISER/DENNIS PAUSCH/MEIKE RÜHL (eds.), *Kultur der Antike. Transdisziplinäres Arbeiten in den Altertumswissenschaften*, Berlin 2011, 200–25.
- KÖPF, ULRICH, "Sakramente, I. Kirchengeschichtlich," in: *RGG* 7 (42004) 752–55; Engl. "Sacraments, I. Church History," in: *RPP* 11 (2012) 354–56.
- KOESTER, HELMUT, *From Jesus to the Gospels. Interpreting the New Testament in Its Context*, Minneapolis, Minn. 2007.
- LEONHARD, CLEMENS/ECKHARDT, BENEDIKT, "Mahl V (Kultmahl)," in: *RAC* 23 (2010) 1012–1104.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Paulus im ältesten Christentum* (BHTh 58), Tübingen 1979.
- "Zur frühchristlichen Taufpraxis. Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didascalia," in: DAVID HELLHOLM et al. (eds.), *Ablution, Initiation and Baptism*, 767–815.
- LÖHR, WINRICH, "Logos," in: *RAC* 23 (2010) 327–435.
- "Markion," in: *RAC* 24 (2012) 147–73.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, *Valentinus Gnosticus. Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (WUNT 65), Tübingen 1992.
- "Lehrer, Schüler, Schulen: Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum," in: ULRIKE EGELHAAF-GAISER/ALFRED SCHÄFER (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (STAC 13), Tübingen 2002, 97–120.
- IDEM, "Abendmal, II/1," in: *RGG* 1 (41998) 15–21; Engl. "Eucharist / Communion," in: *RPP* 4 (2008) 621–25.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH/SCHRÖTER, JENS (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen 2012.
- MARTENS, MARLEEN/DE BOE, GUY (eds.), *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds*. Papers from the conference at Tienen, November 2001, Bruxelles 2004.
- MERKELBACH, REINHOLD, *Mithras, Königstein/Ts* 1984.
- "Das Mainzer Mithrasgefäß," in: *ZPE* 108 (1995) 1–6.
- MINNS, DENIS/PARVIS, PAUL, *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies* (OECT), Oxford 2009.
- MITCHELL, MARGARET M., "Peter's 'Hypocrisy' and Paul's: Two 'Hypocrites' at the Foundation of Earliest Christianity," in: *NTS* 58 (2012) 213–34.
- MOHR, HUBERT, "Paganismus, I.II," in: *RGG* 6 (42003) 793–97; Engl. in: *RPP* 9 (2011) 444–47.
- MORESCHINI, CLAUDIO, "Tertullian," in: *RGG* 8 (42005) 172–74; Engl. in: *RPP* 12 (2012) 566–67.
- MUNNICH, OLIVIER, "Un christianisme pour les Grecs: L'Apologie pour les chrétiens de Justin," in: ARNAUD PERROT (ed.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identité religieuse et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012, 66–122.
- NIEDERWIMMER, KURT, *The Didache* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 1998.
- NOCK, ARTHUR D., "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments," in his: *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Zeph Stewart, 2 vols., Cambridge, Mass. 1972, II, 791–820.
- NOETHLICH, KARL LEO, "Heidenverfolgung," in: *RAC* 13 (1986) 1149–90.
- NORDERVAL, ØYVIND, "Simplicity and Power: Tertullian's De baptismo," in: DAVID HELLHOLM et al. (eds.), *Ablution, Initiation and Baptism*, 947–72.
- OSBORN, ERIC FRANCIS, *Justin Martyr* (BHTh 47), Tübingen 1973.
- *Tertullian: First Theologian of the West*, Cambridge/New York 1997.
- PARVIS, SARA/FOSTER, PAUL (eds.), *Justin Martyr and His Worlds*, Minneapolis, Minn. 2007.
- PASTORINO, AGOSTINO, *Iuli Firmici Materni. De errore profanarum religionum* (Biblioteca de studi superiori 27), Firenze 1956.
- QUAIN, EDWIN A., *Tertullian, Disciplinary Moral and Ascetical Works*, in: RUDOLPH ARBESMANN et al., (eds.), *The Fathers of the Christian Church*, 40, New York 1959.
- RIEDWEG, CHRISTOPH, *Mysterientheologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (UALG 26), Berlin/New York 1987.
- SCHOLTEN, CLEMENS, "Die alexandrinische Katechetenschule," in: *JAC* 38 (1995) 16–37.

- SCHRÖTER, JENS, "Logienquelle," in: *RGG* 5 (42002) 484–86; Engl. "Logia/Sayings Source Q" in: *RPP* 7 (2010) 581–83.
- SKARSAUNE, OSKAR, *The Proof from Prophecy. A Study of Justin Martyr's Proof-Text Tradition* (NT.S 56), Leiden 1987.
- "Justin der Märtyrer," in: *TRE* 17 (1988) 471–78.
- "Justin and His Bible," in: SARA PARVIS/PAUL FOSTER, *Justin Martyr*, 53–76.
- SNYDER, HARLOW GREGORY, "'Above the Bath of Myrtinus': Justin Martyr's School in the City of Rome," in: *HTR* 100 (2007) 335–62.
- STÄHLIN, OTTO, *Clemens von Alexandria, Ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt* (BKV, 2. Reihe, vols. VII–VIII, XVII, XIX–XX), München 1937–38.
- STANDHARTINGER, ANGELA, "Mahl und christliche Identität bei Justin," in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and religious identity in Early Christianity* (TANZ 56), Tübingen 2012, 279–305.
- "„Dies ist mein Leib.“ Zu Kontext und Entstehung der Einsetzungsworte," in: WOLFGANG WEISS (ed.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur*, Neukirchen-Vluyn 2011, 122–57.
- STUIBER, ALFRED, "Apophoreton," in: *RAC.S* 1 (2001) 514–22.
- THOMA, ALBRECHT, "Justins literarisches Verhältniss zu Paulus und zum Johannes- Evangelium," in: *ZWTh* 18 (1875) 383–412, 490–565.
- THRAEDE, KLAUS, "Ursprünge und Formen des ‚heiligen Kusses‘ im frühen Christentum," in: *JbAC* 11/12 (1968–69) 124–80.
- "Kuss," in: *RAC* 22 (2008) 545–76.
- TURCAN, ROBERT, "Initiation," in: *RAC* 18 (1998) 87–157.
- VERMASEREN, MAARTEN J./ESSEN, CAREL C., *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden 1965.
- *Mithriaca, I. The Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere* (EPRO 16), Leiden 1971.
- WALLRAFF, MARTIN, "Licht," in: *RAC* 23 (2010) 100–137.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, "Taufe und Taufucharistie. Die postbaptismale Mahlgemeinschaft in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts," in: DAVID HELLHOLM et al. (eds.), *Ablution, Initiation and Baptism*, 1483–1530.
- WHITTAKER, JOHN, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984.
- VAN WINDEN, JACOBUS C. M., *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine* (Philosophia Patrum 1), Leiden 1971.
- WITSCHEL, CHRISTIAN/GORDON, RICHARD/HEYNER, ROMY/FRACKOWIAK, DARIUS/CLAUSS, MANFRED in: *Badisches Landesmuseum, Karlsruhe* (ed.), *Imperium der Götter. Isis • Mithras • Christus. Kulte und Religionen im römischen Reich*, Karlsruhe/Darmstadt 2013.
- WUCHERPENNIG, ANSGAR, "Valentinianismus," in: *RGG* 8 (42005) 873–75; Engl. in: *RPP* 13 (2013) 873–75.
- "Valentinus," *ibid.*, 875–76; Engl. in: *RPP* 13 (2013) 257–59.
- WYRWA, DIETMAR, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (AKG 53), Berlin/New York 1983.
- ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.
- ZIEGLER, KONRAT, "Firmicus Maternus," in: *RAC* 7 (1969) 946–59.

The Eucharist in Valentinianism

Einar Thomassen

Abriss

Gnostiker scheinen im Allgemeinen wenig Interesse an der Eucharistie oder an rituellen Mahlzeiten gehabt zu haben. Die übliche Annahme, dass diese Haltung auf der generellen Körperfeindlichkeit der Gnostiker beruht, entspricht der Auffassung des Irenäus, dass die Valentinianer kein Recht haben, die Eucharistie zu feiern, weil sie an die Heilswirkung des Fleisches und Blutes Christi nicht glaubten. Die Valentinianer haben dennoch Eucharistierituale gefeiert und offenbar maßen sie der Eucharistie eine größere Bedeutung zu als andere Gnostiker. Die Hauptquellen dafür sind das Philippusevangelium und die Ausführungen des Irenäus über Marcus Magus. Die Analyse der relevanten Texte zeigt, dass das Valentinianische Eucharistieverständnis mit der Valentinianischen Theologie und ihren zentralen soteriologischen Themen in Einklang steht – das Brautgemach, die Auferstehung des Fleisches, die Inkarnation und die Kreuzigung – und dass ritualtheologische Überlegungen dabei zugrunde liegen, die sich nicht einfach auf einen Gegensatz von Symbolismus und Realpräsenz reduzieren lassen.

1. The “Gnostics” and the Eucharist

“Über das Sakrament der Eucharistie bei den gnostischen Sekten wird sich nicht sehr viel sagen lassen.” With these words Wilhelm Bousset began a section on the Eucharist in his *Hauptprobleme der Gnosis*, published in 1907.¹ Gnostics do not seem to have much celebrated the Eucharist, he noted: “Im großen und ganzen scheint man in gnostischen Kreisen an ihm vielfach vorübergegangen zu sein.” As a matter of fact, Bousset was unable to find much evidence of Gnostic meal rituals in the available sources. Most of the material he dealt with in the few pages he devoted to the topic, was not taken from typically “Gnostic” sources at all: the Pseudo-Clementines and the *Acts of Thomas*. To this he added a couple of sections from the *Pistis Sophia* (chapter 142) and the *Second Book of Jeû* (chapters 45–47) which describe rituals involving wine and bread but otherwise seem to have little in common with the Christian Eucharist. The unsavoury practices of the Phibionites, or Borborites (Epiph., *Pan.* 26.4–5), were not included in Bousset’s survey, nor did he consider the snake coiling up on the loaves of bread offered in the communion of the Ophites (Epiph., *Pan.* 37.5) worthy of attention.²

¹ WILHELM BOUSSET, *Hauptprobleme*, 305.

² The eucharistic associations of these rituals were demonstrated by LEONHARD FENDT, *Gnostische Mysterien*, 3–29. For the older bibliography, see HANS-GEORG GAFFRON, *Studien*, 355, n. 2–3. Most recently on the Phibionites/Borborites: ROELOF VAN DEN BROEK, “Borborites”, with further bibliography; BART D. EHRMAN,

Bousset's observation seems to be largely confirmed by the new sources discovered and published during the more than hundred years that have passed since he wrote his influential book. The Eucharist, or sacred meals in general, are not mentioned in the Nag Hammadi texts, with two important exceptions that will be discussed later.³ Are we to infer from this that Gnostics generally disapproved of the eucharistic rite on grounds of principle? Bousset thought so: "Eine Feier, in deren Zentrum die Idee der κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος mit dem Erlöser stand, mußte den gnostischen Sekten bei ihrer dualistisch-asketischen Grundstimmung fremd und unbrauchbar erscheinen."⁴ Now, sweeping statements about what "must" be the case are generally not to be recommended in historical scholarship. Nevertheless, Bousset's opinion may seem to receive support from the recently published *Gospel of Judas*, where an explicit critique of the Eucharist is in fact made. In the opening scene of that text, Jesus finds his disciples gathered around a ritual meal:

And one day he was with his disciples in Judea, and he found them seated and gathered together practicing their piety. When he [approached] his disciples, gathered together and offering a prayer of thanksgiving over the bread ([ε]ΥΡ̄ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙ ΕΧΗΝ ΠΑΡΤΟΣ), [he] laughed. [And] the disciples said to him, "Master, why are you laughing at [our] prayer of thanksgiving? Or what did we do? [This] is what is right [to do]." He answered and said to them, "I am not laughing at you. You are not doing this because of your own will but because it is through this that your god [will receive] thanksgiving. (CT₃ 33:22–34:11)⁵

The disciples are evidently celebrating a form of the Eucharist, and Jesus laughs at them because of this. It is a matter for debate, however, whether Jesus' scorn is directed against the ritual as such or against the fact that his disciples perform it in worship of the wrong god. Recent studies have suggested that the latter is in fact the case: Jesus is laughing at the ignorance of the disciples because they give thanks to the world ruler, disparagingly referred to by Jesus as "your god."⁶ It is to be noted that it is not the meal as such which is the target of critique, but rather the *eucharistia* "over the bread", a phrase which has to refer to a spoken formula whereby a divine figure was invoked. It is the invocation rather than the ritual meal which is in focus here. It is interesting to note that the notion of *eucharistia* implied in this passage corresponds to that found in second century sources such as the *Didache* (chapter 9), and, to some extent, Justin Martyr (*1 Apol.* 66). In those texts, the term *eucharistia* is especially associated with the prayer of thanksgiving spoken over the bread (cf. especially *Did.* 9:3).⁷ This observation, furthermore, means that no direct relationship is to be assumed between the critique of the Eucharist made at the beginning of *Gos. Judas* and the polemics against sacrifice later in the text (38:1–40:1,

Forgery, 19–24, argues that Epiphanius has made up the whole report. Similarly, Epiphanius' account of the Ophite snake ritual is regarded as an invention by the heresiologist by TUOMAS RASIMUS, *Paradise Reconsidered*, 212–14. These rituals and the heresiological reports on them will not be discussed in the present article.

³ "What does seem conspicuously lacking is any reference or even allusion to anything approximating to a *eucharist* in the texts from Nag Hammadi and related information, primary and secondary, with two significant exceptions, as we shall see: first, texts of Valentinian provenance and second, Epiphanius' account of the practices of what he takes to be a Gnostic libertine sect" (ALASTAIR H. B. LOGAN, *The Gnostics*, 80).

⁴ BOUSSET, *Hauptprobleme*, 305.

⁵ RODOLPHE KASSER et al., *The Gospel of Judas*, 185–87.

⁶ See, in particular, GERARD ROUWHORST, "The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist"; LANCE JENOTT, *The Gospel of Judas*, esp. 37–56; HERBERT SCHMID, "Eucharistie und Opfer", 85–108.

⁷ See the articles by Rouwhorst and Schmid cited in the previous note.

56:11–20), as has been frequently claimed in the recent flurry of scholarship on *Gos. Judas*. The critique of the Eucharist in *Gos. Judas* seems therefore to be directed neither against a sacrificial understanding of the sacrament, nor against the ritual meal itself as a form of worship, but rather against the identity and name of the deity invoked in the sacrament together with the ecclesiastical authorities worshipping that deity, represented by the twelve disciples performing the invocations.⁸ Thus, Bousset's suggestion that the ritual meal of the Eucharist was rejected by Gnostics on grounds of principle is in the end not supported by the criticism of the ritual made in the *Gospel of Judas*.

2. Irenaeus and Valentinian Eucharist

The assumption that Gnostics, as an implication of their world view and their Christology, must be averse in principle to a ritual celebrating the flesh and blood of the Saviour, was shared already by Irenaeus. In *Haer.* 4.18.4–5 he writes:

And how will they be assured that the bread over which thanks have been given, is the body of their Lord and the cup his blood, if they do not say that he is son of the creator of the world, that is his Word (*Quomodo autem constabit eis eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini sui, et calicem sanguinem eius, si non ipsum Fabricatoris mundi Filium dicant, hoc est Verbum eius*) ... And how can they say that the flesh is destined to corruption and has no share in life, while it is nourished with the body of the Lord and with his blood? Let them therefore change their opinion or desist from making the offerings just mentioned. (πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; ἢ τὴν γνώμην οὖν ἀλλαξάτωσαν, ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτησάσθωσαν)

It emerges from this passage that the heretics combatted by Irenaeus do in fact celebrate the Eucharist.⁹ Moreover, they celebrate it in a manner that closely resembles the ordinary Christian practice and understanding of the ritual: there is bread and a cup, regarded as the flesh and the blood of the Lord, and a prayer of thanksgiving is spoken over the bread. All of this is inconsistent, Irenaeus claims, with their heretical views about the created world and the body of Christ.

The heretics Irenaeus speaks about here are undoubtedly the Valentinians, who continue to be the main target of attack throughout his massive anti-heretical treatise.¹⁰ Irenaeus does not, however, provide substantial information about the eucharistic practices and doctrine of the Valentinians of the kind that he offers in his account of their initiation

⁸ Cf. the conclusion of SCHMID, "Eucharistie und Opfer", 108: "Die Eucharistie als Opfer oder die Gemeindeführer als Priester sind nicht der Hauptgegenstand seiner Polemik. Die Eucharistie im EvJd ist Teil eines Diskurses, den auf der einen Seite 'großkirchliche' Amtsträger wie Irenäus und auf der anderen Seite Markioniten und Gnostiker über den Schöpfergott führen ..." Similarly, but with stronger emphasis on the issue of ecclesiastical authority, JENOTT, *The Gospel of Judas*, 41: "The target of the *Gospel of Judas*' criticism is neither the Eucharist, nor the ideology of sacrifice, nor the sacrificial interpretation of Jesus' death, but the twelve disciples and their corrupt moral character. The author takes issue with the form of church leadership which established itself upon the doctrine of apostolic succession."

⁹ On this passage, see JEAN-DANIEL DUBOIS, "Les pratiques eucharistiques", 256–58.

¹⁰ The doctrines and the internal variations among the "followers of Valentinus" (*fl.* ca. 150, in Rome) are extensively described by Irenaeus in Book I and also serve as the prototypical heresy and the foil against which Irenaeus develops his own concept of orthodoxy in the four subsequent books of his *Adversus haereses*. As a distinct form of Christianity, Valentinianism survived at least until the end of the fourth century. I have attempted a general study in EINAR THOMASSEN, *Spiritual Seed*.

rituals in Book I, chapter 21. The one exception to his general silence on the celebration of the Eucharist by the Valentinians occurs in Irenaeus' account of Marcus Magus and his followers (*Haer.* 1.13), about which Irenaeus apparently possessed special information and whose peculiar features he evidently took particular pleasure in exposing. It has been a matter of debate, however, whether the rites described by Irenaeus are to be interpreted as eucharistic at all, and discussion of that evidence will therefore be deferred to a later section of this article. One particular detail in Irenaeus' account may nevertheless be noted here: in *Haer.* 1.13.4 Irenaeus says that the members of Marcus' group cast lots over who would prophesy ἐπὶ τοῖς δεῖπνοις. This formulation not only shows that a sacred meal was a regular part of the communal worship of the Marcosians, but also suggests that Irenaeus understood the celebration of such a meal to be a regular and expected feature of Valentinian worship.

3. The Gospel of Philip

The Nag Hammadi Library contains two texts that explicitly refer to the Eucharist. Both texts are Valentinian. One of these, the *Liturgical Fragments* in Codex XI,¹¹ contains what appears to be a eucharistic prayer over food (τροφή) and drink (XI, 43–44), but is unfortunately in such a fragmentary state of preservation that little useful information can be extracted from it. With the *Gospel of Philip* from Codex II, on the other hand, the situation is very much better. As is well known, the *Gospel of Philip* takes a particular interest in ritual practices and their soteriological significance. Special attention is given to the initiation rites of water baptism and anointing, but the Eucharist is discussed on several occasions as well.¹² We gather that there was a ritual meal consisting of bread and wine mixed with water; the drink was also referred to as “the cup” (ποτήριον).¹³ The ingredients of the meal thus conformed to ordinary Christian practice; there seems to have been nothing unusual about the meal as far as its material components are concerned.

3.1. The Eucharist and the Bridal Chamber

The distinctly Valentinian character of the ritual consisted in the way it was interpreted. Consider the following statement:

He said on that day in the thanksgiving prayer (εὐχὴ τευχάρικτεια): You who have united the perfect Light with the Holy Spirit, unite also the angels with us, the images. (58:10–14 = #26b)¹⁴

¹¹ The Valentinian character of these fragments is not indisputable, since the texts contain no unmistakable Valentinian markers. However, since the other tractates copied by this particular scribe in the Nag Hammadi Library (I,4, XI,1 and XI,2) are all Valentinian, and there is nothing in the fragments which is clearly incompatible with Valentinian ideas, they most probably should be regarded as deriving from a Valentinian context.

¹² An extensive study of the Eucharist in *Gos. Philip* has been made by HERBERT SCHMID, *Eucharistie*. This book is the basis for all further research on the topic.

¹³ 75:1, 75:14–16, 77:3–4. Cf. the description of Marcus' Eucharist in Iren., *Haer.* 1.13.2 ποτήριον οἴνω κεκραμένον.

¹⁴ For easier reference I add the paragraph numbers of HANS-MARTIN SCHENKE, *Philippus-Evangelium*.

The passage alludes to the familiar Valentinian theme of the Bridal Chamber. The union of the perfect Light with the Holy Spirit refers to the union of the Saviour with Sophia;¹⁵ “the images” (εἰκόν) is a name for humans who carry the spiritual seed: the seed was originally brought forth by Sophia after the image of the Saviour and his angels.¹⁶ The union of Sophia with the Saviour serves as a model for the eschatological union of spiritual humans with their angelic counterparts.¹⁷ This is all standard Valentinian doctrine. More unusual is the association of this theme with the Eucharist. It is more common for the idea of the Bridal Chamber to appear in connection with the symbolism of the initiation ritual.¹⁸ Apparently, however, it was also considered fitting to include a prayer for the union of “images” and angels in an invocation spoken over the communally shared bread and cup. It is a characteristic of Valentinian symbolic language in general that signifiers may be given multiple referents, and it is therefore not surprising that a soteriological symbol such as the Bridal Chamber may be associated with a ritual act other than those contained in the initiation ritual, especially if a rationale for such an association can be found in the symbolic connotations of that ritual act itself. The possible association of a sacred meal with nuptial imagery is of course inherently present by the fact that a *deipnon* is a regular feature of a wedding feast. Thus, even though the text does not make the connection explicit, it is reasonable to assume that the Eucharist in the present passage is conceived of as a wedding banquet, proleptically enacting the marital union of humans and angels that will take place in the *apokatastasis*.¹⁹

3.2. The Flesh and the Blood

Associating the Eucharist with the eschatological wedding feast is one way whereby the *Gospel of Philip* manages to make sense of the sacred meal ritual from a Valentinian theological perspective. In another passage the components of the meal themselves are the object of interpretation:

ΠΠΟΤΗΡΙΟΝ ἸΠΠΩΛΗΛ ΟΥἸἸΤΑϞ ΗΡΠ ἸΜΑϞ ΟΥἸἸΤΑϞ ΜΟΟΥ ΕϞΚΗ ΕϞΡΑἸ ΕΠἸΥΠΟϞ ἸΠΕϞϞΟΥ
ΕΤΟΥΡΕϞΧΑΡΙϞΤΕἸ ΕϞΩϞ ΑϞΩ ϞΜΟΥϞ ΕΒΟΛ ϞἸ ΠΠἸἸ ΕΤΟΥϞΑΒ ΑϞΩ ΠΑ ΠΤΕΛΕἸΟϞ ΤΗϞ ϞΡΩΜΕ ΠΕ
ϞΟΤΑΝ ΕΝϞΩΑΝϞΟΥ ἸΠΔΕἸ ΤΗΑϞΙ ΝΑΝ ἸΠΤΕΛΕἸΟϞ ϞΡΩΜΕ

The cup of prayer contains wine as well as water, for it is a representation of the blood over which the thanksgiving prayer is made and is being filled by the Holy Spirit and is that which belongs to the completely perfect human being. When we drink that cup, we receive the perfect human for ourselves. (75:14–21 = #100)

The passage as it stands is not entirely satisfactory. The phrase “the blood over which the thanksgiving prayer is made” is not convincing, and Schenke’s suggestion, that the words “over which the thanksgiving prayer is made” really belong together with the “cup” at the

¹⁵ SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 248. For the Holy Spirit as a designation for Sophia cf. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 484 n. 139.

¹⁶ Iren., *Haer.* 1.4.5 end; *Exc. Theod.* 21; *Tri. Trac.* 90:31–91:1, 92:3–4, 94:10–95:7, 96:24, 116:34–36; *Val. Exp.* 39:13–16. The very phrase ἡμᾶς τὰς εἰκόνας appears in the Marcossian invocation in Iren., *Haer.*, 1.13.6. Cf. SCHMID, *Eucharistie*, 38–39 n. 153.

¹⁷ SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 248; SCHMID, *Eucharistie*, 97–98.

¹⁸ THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 541 s.v. Bridal Chamber; ID., “Baptism among the Valentinians”, 905–8; cf. SCHMID, *Eucharistie*, 101–4.

¹⁹ This is also the conclusion of SCHMID, *Eucharistie*, 103–4, following SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 373.

beginning of the passage and have been displaced in the course of transmission, is rather plausible.²⁰ A further problem is the referent of $\pi\alpha$: what is it that “belongs to” the perfect human being? Syntactically the most natural answer, perhaps, is “the cup”, but this is hardly satisfactory. Again, Schenke offers a better solution, by suggesting to read $\pi\epsilon\sigma\nu\omicron\upsilon\alpha$ as the referent of $\pi\alpha$ and as the implicit subject of the nominal sentence; thus: “... the Holy Spirit, and the blood is (also) that of the completely perfect human being.”²¹ These observations are not in the end decisively important for the overall interpretation of the passage, since the meaning in any case is that those who drink the cup receive from it “the perfect human”, because the wine contained in the cup is a *typos* of “the blood”, which in turn is identified with the Holy Spirit.

The passage will be better understood if it is read alongside a couple of related passages in the *Gospel of Philip*. In 57:4–8 (#23b) we read that,

“Whoever does not eat my flesh and does not drink my blood has no life within him.”²² What does that mean? His flesh is the Word and his blood is the Holy Spirit. Whoever has received these has food, drink and clothing.

Here we are told once more that the “blood” is the Holy Spirit. In addition, we learn that the “flesh” ($\sigma\alpha\rho\chi$) is the Word ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$). In addition, the flesh and the blood are explicitly said to be those of the Saviour himself. They are to be eaten and drunk, and those who “receive” ($\chi\tau$) them in this manner are provided with food, drink and clothing. (Why “clothing” is added here is a question to which we shall return below.)

A second passage that is relevant in this context occurs in 55:6–14 (#15):

Before Christ came there was no bread in the world, just as Paradise, the place where Adam was, had many trees for animal food but no wheat for human food. The human being ate like the animals. But when Christ, the perfect human, came, he brought bread from heaven, that humans might be fed with human food.

Before the advent of Christ the world contained no bread, the proper human food, the text claims. This state of affairs is illustrated by the fact that Paradise provided only food that grew on trees but no grain – in other words it had food fit for animals, but no distinctly human food. Paradise, the Demiurge’s plantation,²³ here typologically represents the cosmos, but also, in temporal terms, the reign of the Demiurge, characterized by psychic and not yet spiritual existence, that lasted until the advent of the Saviour.²⁴ Especially to be noted, however, is the identification of Christ with “the perfect human”, made in combination with the association of the perfect human with bread; this creates a series of connections which brings the passage into close contact with the two passages previously commented on.

Read in isolation, neither 57:4–8 (#23b) nor 55:6–14 (#15) need be understood as containing a reference to the Eucharist.²⁵ The idea of eating the flesh and drinking the blood

²⁰ SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 456. I have not been persuaded by the counterargument of SCHMID (*Eucharistie*, 341) which is based on doctrinal considerations.

²¹ SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 456–57.

²² Cf. John 6:53–54.

²³ Cf. 73:8–15, and LUIS PAINCHAUD, “Joseph le charpentier planta un jardin.”

²⁴ SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 203.

²⁵ Several commentators have in fact denied that the two passages should be read as referring to the Eucharist; for references to such views see SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 203, 234, and SCHMID, *Eucharistie*, 172, who both affirm a eucharistic interpretation.

of Christ in the first text, and the image of the heavenly bread brought by Christ in the second, may both be understood simply as metaphors for receiving Christ in general. However, the shared vocabulary with 75:14–21 (#100) makes it reasonably clear that an allusion to the eucharistic meal is in fact intended in both of these texts.²⁶ This is not to say that the Eucharist is the sole horizon of interpretation for them. On the contrary, the allusion to the ritual meal and its components is made possible only because the notions of wine and bread, eating and drinking, are perceived to be meaningful also as metaphors for a general soteriological idea, *viz.* that of the incarnation of the Saviour in the world and his reception by humans. The “reception” of “the perfect human” in the sacramental meal in the form of the wine and the bread representing his flesh and blood is conceptually homologized with the reception of the incarnated Saviour as a salvation historical event and is seen as a ritual enactment of that event.

The idea of a close correspondence between the incarnation and the Eucharist is of course common in mainstream Christian theology as well. What is distinctively Valentinian about the way this idea appears in the *Gospel of Philip* consists in the peculiar conception of the body in which the Saviour was incarnated. According to common Valentinian doctrine, the Saviour united with Sophia to form a body for his descent into the world. The precise composition of the Saviour’s body was a matter of dispute among the various branches of Valentinianism, but the idea that the Saviour’s body comprised Sophia, she herself being co-extensive with her spiritual seed, is shared by all variants of the theory.²⁷ In the three texts discussed above this theory is applied to explaining the two components of the eucharistic meal: the bread is the flesh of the Saviour himself, the Logos, whereas the wine, the blood, represents Sophia, the Holy Spirit. This application involves some slight tweaking of the theory, since it is usually Sophia/the spiritual seed that is identified with the “flesh” of the Saviour. On the other hand a complete κρᾶσις is said to exist between Jesus, Sophia and the *ekklesia* (of the spiritual seed) according to *Exc. Theod.* 17, so that the liberty taken by the *Gospel of Philip* in identifying the Saviour with the flesh and Sophia with the blood doubtlessly falls within the limits granted by Valentinian theology to creative imagination. Clearly the flesh and the blood are not seen as distinct entities, but as aspects of a single reality, and the idea of distributing these two elements on the figures of the Saviour and Sophia is best explained as arising out of a desire to adapt this feature of Valentinian theology to an existing vocabulary already widely applied by Christians in a eucharistic context.

Thus, the *Gospel of Philip* is perfectly willing to use the language of “flesh and blood” in its development of a Valentinian theology of the Eucharist. It does so by adapting this language to the Valentinian theologoumenon of the Saviour’s body, which the Saviour put on when he descended into the world and through which humans are redeemed by partaking in it. The ritual of the Eucharist becomes meaningful from the perspective of Valentinian soteriology because it can be seen as a representation of this partaking of the Saviour’s body.

²⁶ SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 234. My scepticism in *Spiritual Seed*, 345, was unwarranted. SCHMID, *Eucharistie*, 322–62, argues persuasively and at length for a eucharistic interpretation of these texts.

²⁷ *Exc. Theod.* 1.1: “What Sophia brought forth ... as flesh for the Logos, namely the spiritual seed, that the Saviour put on when he descended.” Cf. ib. 26.1; THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 30–31 and chapters 3–13 *passim*.

What such a “representation” (cf. 75:16 *τύπος*) means more precisely is another question. For Irenaeus, as we saw, there is an intimate relationship between the very physicality of the sacramental elements and the notion of the Lord’s flesh and blood. This physical relationship is what guarantees the transformative efficacy of the ritual; therefore the Valentinians, who denigrate both the physical world, its creator and the body in which the creator’s son was incarnated, cannot celebrate the Eucharist in the proper fashion, in Irenaeus’ opinion. Speaking of the wine and the bread of the Eucharist merely as a “representation” of the flesh and the blood of the Saviour would evidently not have satisfied Irenaeus. To understand the position of the *Gospel of Philip* on this issue, however, the wider context of its discussion of the Eucharist needs to be taken into consideration. It should be observed that the statement in 57:4–8 (#23b) that “His flesh is the Word and his blood is the Holy Spirit” is embedded, like in Chinese boxes, within two larger discourses in the text; first, a discussion about the resurrection of the flesh, and, secondly, a wider discussion concerning the materiality of symbols and their general necessity in the empirical world.

3.3. *The Resurrection of the Flesh*

The discussion about the resurrection of the flesh begins in 56:26–32 (#23a):

Some are afraid to rise from the dead naked. Therefore they want to rise in the flesh. They do not know that it is those who wear flesh who are naked. Those who are [able] to take it off [are the ones who] are not naked.

Obviously, the passage polemicizes against the doctrine of a resurrection of the flesh. Those who hold this doctrine, referred to as “some”, are presumably contemporary proponents of what later became orthodox Christian doctrine on the issue. The argument takes the form of an apparent paradox: the physical body is what constitutes real nudity, to avoid being naked you have to be able to dispense with the body. This highly enigmatic statement is then elaborated upon in the following passage:

“Flesh [and blood will] not inherit the kingdom of God.” What is that (flesh) which will not inherit? That which we are wearing! But what is that flesh which *will* inherit? It is that of Jesus, together with his blood! (56:32–57:3 = 23b first half)

1 Cor 15:50 is quoted as a proof text against the doctrine of the resurrection of the flesh understood as the resurrection of the physical body. Then, however, we are told that there is another flesh (and blood), which will indeed inherit the kingdom of God, which evidently means that it will be resurrected. That is the flesh and blood of Jesus. In order to rise, we must possess that flesh and blood, which, apparently, provides us with the clothing we will need at our resurrection. But how do we acquire them? The answer is that we do so through the Eucharist:

For this reason he said: “Whoever does not eat my flesh and does not drink my blood has no life within him.” What does that mean? His flesh is the Word and his blood is the Holy Spirit. Whoever has received these has food, drink and clothing. (57:3–8 = #23b second half)

The Eucharist provides us with the flesh in which we will rise, and it does so by means of the food and drink offered in the sacred meal, which also provide “clothing.”

It may be thought that we here encounter a thoroughly spiritualized conception of the resurrection as well as of the Eucharist. This is not the case. The text now goes on to criticize a second group of opponents, who deny the resurrection of the flesh altogether:

I also find fault with those²⁸ who say that it [i.e. the flesh] will not arise.

– Really?²⁹ Are both parties wrong, then?

You say that the flesh will not arise. Then tell me what it is that will arise, and we shall praise you.³⁰

You say: “The Spirit.”

– In the flesh!

And then (you say) this: “It is light.”

– In the flesh!

“It is a *logos*.”

– That, too, is in the flesh!

Thus, whatever you say, nothing you mention is outside the flesh. It is necessary to arise in this flesh, since all is in it. (57:9–19 = #23c)

This section has been mistranslated, it seems to me, in all previous translations of the *Gospel of Philip*, and hence largely misunderstood in the commentaries and other secondary literature. It ought to be evident that $\overline{\pi\overline{\pi\overline{\nu\overline{\alpha}}}} \text{ } \overline{\rho\overline{\eta}} \text{ } \overline{\tau\overline{\kappa\overline{\alpha\overline{\rho\overline{\chi}}}}$ 57:14 cannot, in correct Coptic, mean “the spirit in the flesh”, nor $\overline{\rho\overline{\epsilon\overline{\epsilon\overline{\kappa\overline{\epsilon\overline{\theta\overline{\upsilon\overline{\gamma\overline{\omicron\overline{\upsilon\overline{\epsilon\overline{\iota\overline{\nu}}}}$... } } } } } } } } \text{ } \overline{\rho\overline{\eta}} \text{ } \overline{\tau\overline{\kappa\overline{\alpha\overline{\rho\overline{\chi}}}} 57:15 “this other light in the flesh.”³¹ The solution to the difficulties posed by this text disappear, however, if it is read as a dialogue written in the highly elliptic style of an Epictetan diatribe.³² After having denied the resurrection of the flesh in the sense of ordinary human flesh, and affirmed the resurrection in the flesh of Jesus, the author now proceeds to reject the view that there is no resurrection of the flesh, seemingly the opposite position of the one that was rejected initially. At this point an imagined interlocutor is introduced, who expresses surprise that this second position is rejected as well. The author then undertakes to convince the interlocutor that denying the resurrection of the flesh is a mistake, and invites him to state what he thinks will be resurrected if not the flesh. The interlocutor first answers “the Spirit”, and receives the immediate retort: “In the flesh!” As a matter of fact, the author has just stated that the Holy Spirit is part of the flesh of Jesus.³³

The interlocutor then suggests a second candidate for what will arise and is not flesh: “It is light.”³⁴ He receives the same answer: “In the flesh!” Clearly, the light as well is to be

²⁸ $\overline{\lambda\overline{\eta\overline{\nu\overline{\kappa}}}} \text{ } \overline{\dagger\overline{\sigma\overline{\eta}}}$ $\overline{\delta\overline{\rho\overline{\iota\overline{\kappa\overline{\epsilon}}}}$ $\overline{\delta\overline{\eta\overline{\kappa\overline{\omicron\overline{\upsilon\overline{\gamma\overline{\epsilon}}}}$: I take “also ... those” to be the meaning of $\overline{\eta\overline{\kappa\overline{\omicron\overline{\upsilon\overline{\gamma\overline{\epsilon}}}}$ here, that which seems to give a solution to the problem raised by SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 235. As Schenke notes, a contrast is of course intended with “some are afraid ...” in 56:26–27.

²⁹ Accepting Schenke’s interpretation of $\overline{\epsilon\overline{\rho\overline{\tau\overline{\epsilon}}}}$ 57:10 as = $\overline{\epsilon\overline{\iota\overline{\tau\overline{\alpha}}}}$ (*Philippus-Evangelium*, 236).

³⁰ Cf. Epict., *Diatr.* 3.23.24 $\overline{\delta\overline{\iota\overline{\delta\overline{\alpha\overline{\xi\overline{\acute{\omicron}}\overline{\nu}}}}$ $\overline{\mu\overline{\epsilon}}$ $\overline{\k\overline{\alpha\overline{\iota}}}$ $\overline{\epsilon\overline{\pi\overline{\alpha\overline{\iota\overline{\nu\overline{\acute{\epsilon}}\overline{\sigma\overline{\omega}}}}$.

³¹ For this kind of translation to be possible, a relative converter is of course mandatory. SCHENKE (*Philippus-Evangelium*, 236–37) tries to avoid the problem by assuming a lacuna in the text after $\overline{\pi\overline{\pi\overline{\nu\overline{\alpha}}}}$ 57:14 and by adopting an unnecessarily complicated translation of the second phrase.

³² Cf. (with SCHMID, *Eucharistie*, 185 n. 167), BENTLEY LAYTON, “Vision and Revision”, 203–4, who comments on the use of Epictetan diatribe in the *Treatise on the Resurrection*.

³³ Strictly speaking, the Holy Spirit was identified with the blood rather than with the flesh, but in the context of a discussion of the resurrection of the flesh on the basis of the “flesh and blood” of Jesus, “flesh” must here be understood as a general term comprising both the flesh and the blood, which it is only relevant to distinguish in the context of the eucharistic ritual.

³⁴ $\overline{\lambda\overline{\gamma\overline{\omega}}}$ $\overline{\rho\overline{\epsilon\overline{\epsilon\overline{\kappa\overline{\epsilon}}}}$ $\overline{\omicron\overline{\upsilon\overline{\rho\overline{\epsilon\overline{\iota\overline{\nu}}}}$ $\overline{\rho\overline{\epsilon\overline{\epsilon\overline{\kappa\overline{\epsilon}}}}$ is to be implicitly understood as a second object of $\overline{\k\overline{\alpha\overline{\chi\overline{\omega}}}}$ $\overline{\epsilon\overline{\nu\overline{\omicron\overline{\sigma}}}}$, i.e. “You say, ‘the Spirit’ ... and (then) this: ‘it is light’ ...” $\overline{\lambda\overline{\gamma\overline{\omega}}}$ $\overline{\rho\overline{\epsilon\overline{\epsilon\overline{\kappa\overline{\epsilon}}}}$ presumably translates $\overline{\k\overline{\alpha\overline{\iota}}}$ $\overline{\tau\overline{\omicron\overline{\upsilon\overline{\tau\overline{\omicron}}}}$; cf. the Sahidic

found in the flesh of Jesus. “The Light” is in fact a name for the Saviour himself, as, for example, in 58:12 (#26b, quoted above). A third attempt, “it is a *logos*”, is met with the same reply: “That, too, is in the flesh”, this time grammatically phrased, for culminating effect, by means of a focalizing conversion (literally: “it is in the flesh that that, too, is”). Having now won the discussion, the author concludes that nothing can be resurrected without the flesh, that is, the flesh of Jesus (“that flesh”), which comprises everything.

The *Gospel of Philip* thus conducts a polemic on two fronts: against the proto-orthodox doctrine of the resurrection of the flesh on the one side, and against a group that denies the concept of the resurrection of the flesh altogether on the other. The exact identity of this latter group is not immediately evident. The imaginary interlocutor appears to hold the view that what will survive and be saved in the human being is either the spirit, some kind of light spark or an internally deposited *logos*, ideas that are commonly attested across a wide spectrum of “Gnostic” groups in Antiquity. The concern of the *Gospel of Philip* is not really to refute this idea, but rather to insist that this savable component in the human being is contained within the flesh of Jesus the Saviour, which humans can and must “receive” in order to be redeemed. This reception takes place ritually in the meal of the Eucharist as well as, from a salvation historical point of view, in the acknowledgment of the incarnated Saviour by those who are able to recognize him.

3.4. *The Value of Ritual*

The flesh of Jesus, the resurrection and the Eucharist are thus intimately connected. The Eucharist gives access to the resurrection because the flesh and the blood of Jesus is received in it. But is participation in the ritual the only way to partake of the Saviour’s flesh and thus to gain resurrection? If the ritual itself is basically a symbolic enactment of the idea of receiving the Saviour, of being incorporated into his “body”, is the actual performance of the ritual then really indispensable?

Some people – Valentinians according to Irenaeus – in fact considered rituals altogether irrelevant:

But others reject all of this and say that one ought not to perform the mystery of the ineffable and invisible Power by means of visible and perishable created things, nor the inconceivable and incorporeal by means of what is sensible and corporeal. Rather, the perfect redemption is the very act of knowing the ineffable Greatness. (Iren., *Haer.* 1.24.4)

To the *Gospel of Philip*, on the other hand, physical ritual acts are indispensable. The general principle supporting this view is most clearly stated in the following passage:

Truth did not come naked into the world. Rather, it came in symbols and images (ἄντηπος μῆ ἄγκων). It (sc. the world) will not receive it otherwise.

There exists rebirth and an image of rebirth. It is necessary to be truly reborn through the image.

What is the resurrection and the image? Through the image it³⁵ must arise! The Bridal Chamber and the image? Through the image must they enter the truth, that is the restoration (ταποκαταστασις). (67:9–18 = #67a–c)

versions of Lk 3:20, Eph 2:8, Heb 6:3, 10:33. οὐοειν is to be read as οὐοοειν, as the commentators generally assume.

³⁵ The fem. sg. subject (ἐτρεστωοιη) is unexpected here: it does not give good meaning to say that the resurrection itself arises. SCHENKE (*Philippus-Evangelium*, 376) considers emending to the 3rd person pl., as in

The “image” here refers to ritual acts, which are symbolic representations of the salvific experience that will later be realized in the transcendent realm.³⁶ Under the conditions of the material world these representations must necessarily assume a material form, but they are nonetheless necessary for salvation.³⁷

In the *Gospel of Philip* the argument in favour of physical ritual is not explicitly made with regard to the Eucharist and the bread and the wine used in it. Rather, it is the water and the ointment of the initiation ritual that serve to explain the general idea:

By means of water and fire everything is purified – the visible by means of the visible, the hidden by means of the hidden. Some things are hidden by that which is visible. There is water in water; there is fire in ointment (ΧΡΙΣΜΑ). (57:22–28 = #25)

The elements used in the ritual have a visible and a hidden aspect. The hidden aspect operates within the visible. In his extensive study of the sacramental theology of the *Gospel of Philip*,³⁸ Herbert Schmid has uncovered the logic underlying this passage. The sacramental elements, due to their nature as immaterial signs, point to an invisible reality which is not only signified by these elements but actively operates within them during the performance of the ritual. In the passage quoted, the water and the ointment of the initiation rite are mentioned as examples illustrating this general principle, though it applies just as much to the Eucharist, where, as we saw above, the wine is a *typos* of the blood, which in turn signifies the invisibly present reality of the Holy Spirit, while the bread signifies the Logos.

A similar theory of the sacraments is found in the *Excerpts from Theodotus*, according to which “baptism is double (διπλοῦν) ... being partly sensible through the water, which extinguishes the sensible fire, and partly intelligible through the Spirit, which protects from the intelligible fire” (81.2). Here, we are also told that the sacramental elements are transformed during the ritual: “And the bread and the oil are consecrated (ἀγιάζεται) by the power of the Name of God. In their external appearance they are just as they have been taken; but with regard to their power they are transformed into a spiritual power. In the same way the water ...” (82.1). The act of consecration presumably took the form of an invocation. Such an act is not mentioned in the *Gospel of Philip*, but it is reasonable to suppose that the hidden presence of the spiritual agents in the elements was summoned by an invocation of some kind.

the following sentence, or, alternatively, that the pronoun may refer to ‘the soul’ as an implicitly understood subject. In any case the meaning must be that the resurrection takes place through the image.

³⁶ SCHMID, *Eucharistie*, 146–48. Cf. also 84:20–21: “The mysteries of the truth are visible as symbols and images” (ΣΕΟΥΝΤΕ ΔΕ ΕΒΟΛ ἸΣΙ ἸΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ἸΤΑΛΗΘΕΙΑ ΕΥΟ ἸΤΥΠΟΣ ΤΙ ΖΙΚΩΝ).

³⁷ This principle extends beyond the realm of ritual theory to a theory of linguistic representation in general. Although names used in the world are deceptive (53:23 ff. = #11–12), “Truth nevertheless produced names in the world for our sake because we are not able to perceive it without the names. Truth is One, and it is many for our sake in order to instruct about that One as far as possible by means of many” (54:13–18 = #12; the last sentence conjecturally reconstructed). Cf. SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 193–94; SCHMID, *Eucharistie*, 273–78.

³⁸ SCHMID, *Eucharistie*, 224–371.

3.5. Sacraments and Incarnation

It should further be noted that the double character of the rituals and their elements corresponds to the way the incarnation of Jesus is conceived of in the *Gospel of Philip*. The passage quoted above (#25) is immediately followed by the following text:

Jesus assumed all by stealth. For he did not appear in the way that he was, but he appeared in a manner that he might be seen. To all these he appeared: he appeared to the great as great, he appeared to the small as small, he appeared to the angels as angel and to humans as human. For that reason his Logos hid itself³⁹ from everyone. Some saw him thinking that they saw themselves. But when he appeared to his disciples in glory upon the mountain he was not small. He became great. But he also made the disciples great in order that they might see him being great. (57:28–58:10 = #26a)

The position of this passage in the middle of a discussion about rituals, and directly after a statement that the physical elements of the rituals possess a visible and a hidden aspect, strongly suggests that an analogy is assumed to exist between the two aspects of those elements and the way in which Jesus appeared in the world. In other words, he appeared in a visible form, like the ones who saw him, but his Logos-nature was hidden. Moreover, just as the ritual elements are able, through their hidden qualities, to transform those who receive them, Jesus himself transformed his disciples so as to make them share in his “greatness” when he disclosed his inner nature to them at the scene of the transfiguration. The salvific mission of the incarnation is thus understood as an event analogous to the salvific effect of the water, ointment, bread and wine applied in the rituals.

The discussion of whether this view of the incarnation is “docetic”, and, correspondingly, whether the theory of the sacraments unfolded here involves the idea of a “real presence” or the sacraments are seen “merely symbolic”, is best left to those who are able to make sense of such concepts and distinctions. Suffice it here to say that the *Gospel of Philip* argues for the necessity of ritual performance, something which necessarily also means that its physical quality is seen as relevant, just as it assumes that the Saviour’s physical presence in the world was necessary for his salvific mission to be effective.

3.6. The Eucharist and Crucifixion

One final text in the *Gospel of Philip* relevant to the Eucharist needs to be discussed here:

The Eucharist is Jesus. For in the Syrian language he is called *pharisatha*, which means “that which is spread out”. For Jesus became one who was crucified to the world. (63:21–24 = #53)

The word *prīstā*, from the root *prs* ‘divide, break’, is indeed used in Syriac as a name for the eucharistic bread, with reference to the breaking and the distribution of the bread (cf. τὸ κλάσμα in Greek).⁴⁰ The point the *Gospel of Philip* wishes to make consists in the association between the distribution of the bread in communion and the “spreading out” of Jesus’ body on the Cross. Naturally, this also implies an association between the body of Jesus and the eucharistic bread. The last sentence, ἀτ̄ ραρ̄ εῑ εφσταγροϋ̄ ἱπ̄κκοσμοσ̄, is problematic. Most translations have here: “Jesus came and crucified the world.” However,

³⁹ Or: “he hid his Logos.”

⁴⁰ SCHMID, *Eucharistie*, 351, with references. Strictly speaking, *pharisatha* corresponds to the plural form of the noun, “the things which are spread out”, even though the Coptic translates the word in the singular, πετροϋ̄ εβολ̄.

the logic of the association made in the passage presupposes that Jesus is the one being crucified, not the world. In fact, rather strong arguments have been made that the verb $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\varsigma$ is used with a passive meaning in this sentence.⁴¹ Moreover, Schenke has pointed out that $\alpha\chi\epsilon\iota$ $\epsilon\chi$ - is a frequent periphrastic construction in Coptic, which implies that the sentence should most accurately be translated as follows: "Jesus became one who was crucified to the world."⁴² This translation is quite appropriate in the context, for the point of the passage as a whole is not to state what Jesus *did*, but what he *was*.

In the further interpretation of the passage it is important to note that the idea of "spreading out" in connection with the crucifixion appears elsewhere in Valentinian texts. Iren. *Haer.*, 1.4.1 speaks about Christ, who out of pity ($\omicron\iota\kappa\tau\epsilon\iota\rho\alpha\nu\tau\alpha$) for Sophia "extended himself through the Cross" ($\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon$ $\epsilon\pi\epsilon\kappa\tau\alpha\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$) and gave her form. After that, he withdrew and hastened back. This of course refers to an episode in the protological myth, where Christ is an aeonic figure and the "Cross" means the Limit separating the Pleroma from what is below and outside it. It is nevertheless evident that the mythological episode is based on the theme of the crucifixion and implies an analogy between the protological event of an aeonic figure who extended himself, out of compassion, beyond the spiritual world to perform a salvific deed, after which he withdrew, and the incarnation of Jesus, who let himself be fixed to the Cross and then left his body hanging on it while he himself reascended to the spiritual realm. In this construction of ideas, the Cross ambiguously plays the role both of the world itself, that is, of matter (the Cross being made of wood), so that the crucifixion itself is seen as a type of the incarnation, and as that which effects the separation of spirit from matter.

The theme also appears in the *Tripartite Tractate*, where the Son is described as the one who "extended himself and spread himself out" ($\alpha\chi\epsilon\alpha\gamma\tau\eta\bar{\nu}$ $\bar{\mu}\mu\alpha\chi$ $\bar{\mu}\mu\iota\bar{\nu}$ $\bar{\mu}\mu\alpha\chi$ $\alpha\chi\omega$ $\pi\epsilon\tau\alpha\chi\pi\alpha\rho\epsilon\omega\bar{\chi}$ $\alpha\beta\alpha\lambda$), suffering for the aeons of the Entirety in order to give them firmness and the ability to attain knowledge (65:4–17). The notion of "spreading out" thus carries a particular metaphysical significance in Valentinianism: the narrative of the Saviour's descent into the world of matter, represented by the spreading out of his limbs on the Cross, is used to express an abstract idea of ontogenetic emanation, according to which oneness extends itself into plurality in order to form a multiple Pleroma, and then contracts.⁴³

In the present context, the eucharistic ritual is thus given a deeper meaning not only by the association of the breaking and distributing of the bread with the crucified body of Jesus, but also by the implied further association of the crucifixion with the incarnation of the Saviour, which in turn is conceptualized by the Valentinians as having taken place in accordance with the general principle of oneness spreading into plurality in order to allow a multiplicity of beings to share its mode of being. The partaking of the bread in the Eucharist is thus a sharing in the body of Jesus, given to humans in the world of division by his incarnation, and at the same time an image here below of how the aeons partake of the essence of their paternal source in the Pleroma.

⁴¹ SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 329–30, following GAFFRON, *Studien*, 182–84.

⁴² SCHENKE, *Philippus-Evangelium*, 330.

⁴³ For a more extensive treatment of these ideas, as well as of their Neopythagorean sources, see THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 271–83.

4. The Eucharist of Marcus

As was said above, the only substantial source informing us about the celebration of the Eucharist among the Valentinians beside the *Gospel of Philip* is Irenaeus' account of the practices of Marcus "the Magician" in *Haer.*, 1.13.⁴⁴ In this chapter Irenaeus describes three distinct ritual situations containing Eucharist-like components. The first is the famous colour transformation miracle (1.13.2). Over a cup mixed with wine Marcus pretended, Irenaeus says, to speak a eucharistic prayer (προσποιούμενος εὐχαριστεῖν). This made the contents of the cup turn purple and red, because the aeon Grace dropped her blood into the cup in response to the invocation. By drinking from the cup the participants received Grace "raining down" (ἐπομβρήση) upon them.

A second ritual situation is described by Irenaeus immediately after the first (πάλιν δέ). Now cups filled with wine are in the hands of women, and Marcus encourages them to εὐχαριστεῖν. As soon as one of them has finished her prayer, Marcus produces another, much larger vessel into which he pours the contents of the cup the woman has prayed over while he prays for the aeon Grace to fill the inner human being and multiply her *gnosis*.⁴⁵ In consequence, the larger cup overflows with the contents poured into it from the smaller one.

Irenaeus then (1.13.3) goes on to describe how Marcus teaches the women of his congregation to prophesy, a very suggestive account whose several piquant details may be passed over here. In the subsequent text, however, a third and often neglected passage occurs which is directly relevant for a discussion of the Eucharist. We are told (1.13.4) that during their meals (ἐπὶ τοῖς δεῖπνοις) Marcus and his followers cast lots over who should prophesy.

What are we to make of these reports? There has been disagreement over whether the practices described by Irenaeus are to be regarded as eucharistic at all. Most recently, Niclas Förster has argued against such an interpretation, claiming that what we have here is rather "ein gnostisches Tranksakrament mit einer anderen, besonderen Bedeutung."⁴⁶ As Herbert Schmid has shown, however,⁴⁷ it is, first, unlikely that Irenaeus would have written that Marcus "pretends to perform the Eucharist" unless Marcus himself actually represented the ritual as a version of the Christian Eucharist.⁴⁸ Second, the form of the Eucharist was not yet standardized in the second century, and the apparent absence of a reference to the institution narrative and of an anamnesis formula in Marcus' version of the ritual are inadequate criteria for determining its eucharistic character.⁴⁹ Finally, the

⁴⁴ Irenaeus' rather sensationalist account has attracted much attention over the centuries. The more recent studies are JANNES REILING, "Marcus Gnosticus and the New Testament"; R. JOSEPH HOFFMANN, "The 'Eucharist' of Marcus Magus"; J. MICHAEL JONCAS, "Eucharist Among the Marcosians"; DUBOIS, "Les pratiques eucharistiques", 259–61; and in particular NICLAS FÖRSTER, *Marcus Magus*, 64–131 and SCHMID, *Eucharistie*, 394–405.

⁴⁵ For this epiclesis performed by Marcus, which is separate from the *eucharistia* spoken by the women, parallels in the early Syrian tradition (*Acts of Thomas*, 49–50, 133; etc.) have been pointed out by REILING, "Marcus Gnosticus", 166–68, and JONCAS, "Eucharist Among the Marcosians", 108–11.

⁴⁶ FÖRSTER, *Marcus Magus*, 66–69, at 68. See also ID., "Die Bedeutung."

⁴⁷ SCHMID, *Eucharistie*, 399–403.

⁴⁸ Cf. REILING, "Marcus Gnosticus", 163: "Marcus wanted what he did to pass for a eucharistic celebration." Similarly, JONCAS, "Eucharist Among the Marcosians", 105–6.

⁴⁹ In fact, these features of the eucharistic liturgy are not positively attested for the second century: SCHMID, *Eucharistie*, 402, with the references to recent research on the issue in n. 103.

lack of any mention of bread in Irenaeus' account does not necessarily mean that bread was not eaten during these rituals, but is best explained by the fact that the account selectively focuses upon Marcus' extravagant performance with the cup. Moreover, the third passage referred to above speaks about "meals", so that the celebration of a meal consisting of food and drink was most probably part of the Marcosian practice.⁵⁰

The three ritual situations described by Irenaeus seem to be connected by an internal logic which invites a reconstruction of the relations between them as a sequence. The "colour transformation miracle" performed by Marcus himself may easily be seen as the introductory phase of the ritual process: Marcus invokes Grace over the cup and asks her to be present among the participants. Her assent and presence are then dramatically visualized by the contents of the cup turning purple.⁵¹ The presence of Grace is evidently the precondition for the following ritual situation, the "overflowing miracle", whereby the individual participants are "filled" and their *gnosis* grows. From Irenaeus' report it can be surmised that this experience of being filled and growing internally expresses itself especially in prophetic enthusiasm. Irenaeus describes in particular how novices are given the confidence to prophesy under Marcus' encouraging direction (1.13.3). But it is clear from the third passage that prophetic activity was also a regular feature of the group's meetings, being performed in the course of a meal. Presumably the presence of Grace would first have to be ritually secured on these occasions as well, though not always, perhaps, by such spectacular means as those described by Irenaeus.

A striking feature of the Marcosian Eucharist is the central role that prophecy plays in it. This is not unusual in a Valentinian context, where prophetic manifestations certainly had a place.⁵² It is not explicitly associated with a communal meal elsewhere in our evidence, but nothing speaks against the assumption either that prophetic acts normally belonged in such a context. This, at any rate, would not have been an invention either by Marcus or the Valentinians generally, since such practices are attested from the earliest phase of Christianity. The prophecy and glossolalia dealt with in 1 Cor 14 must have taken place during assemblies of which the sacred meal was a regular component, and *Didache* 10.7 explicitly grants prophets the freedom to speak freely ὅσα θέλουσιν during the Eucharist. In this sense, Marcus and other Valentinians may be said to be continuing an archaic Christian practice.

Evidently, Marcus also displays a strong talent for invention. His impressive staging of the Eucharist owes not a little, it would seem, to the dramaturgical techniques applied in the mystery cults. The main aim of his eucharistic liturgy appears to have been the creation of a strong emotional experience among the participants. As a result, the character of the Eucharist as a meal becomes somewhat less prominent. We hear nothing about the bread. The "cup" retains a central position because it can be used to visualize the presence of Grace and the pouring out of her spiritual gifts. Still, beneath the apparent antics of Marcus' performance a coherent set of ideas can be found that are recognizably Valentinian. The spirit-granting aeon Charis is known from other Valentinian texts as a name

⁵⁰ Cf. SCHMID, *Eucharistie*, 403: "Weissagen aber geschieht nach Irenäus' Notiz in haer. I 13,4 bei den 'Mählern' (δείπνοις). Die in haer. I 13,2 geschilderten Kelchhandlungen hat man sich also während eines Mahl vorzustellen."

⁵¹ For the conceivable technologies involved in effecting the colour change and overflowing "miracles" (the use of colouring agents and carbon dioxide), see FÖRSTER, *Marcus Magus*, 77, 90–91.

⁵² Cf. *Exc. Theod.* 24; *Interp. Knowl.* (NHC XI,1), 15–16.

for the female aspect, or syzygic consort, of the Father himself.⁵³ That she represents the pouring out of spirit in the context of the ritual is consistent with her role as the Father's Thought, through whom the Pleroma is generated and *gnosis* communicated. From the point of view of the ritual itself, she structurally corresponds to the role of the Holy Spirit, or Sophia, in the Eucharist of the *Gospel of Philip*. Whereas the Holy Spirit represents the blood of Jesus in *Philip's* Eucharist, Marcus' cup is filled with the blood of Grace sending down her spirit. In Marcus' Eucharist the underlying soteriological idea is perceived from the perspective of the Pleroma, with the Father spreading out his essence by means of Grace to his aeonic offspring, while the *Gospel of Philip* sees the salvific act from the point of view of the descent of the Saviour into the world of humans, but fundamentally the process is the same, seen from two distinct points of view.

The latter aspect is not, however, alien to Marcus either. Teaching the novices to prophesy, apparently after having effected the "overflowing miracle" with their individual cups (1.13.3), Marcus tells them to receive their bridegrooms in their bridal chambers. This is a direct reference to the familiar Valentinian theme that humans need to be joined with their "angels", whose images they are,⁵⁴ in order to become complete. These angels were, according to the Valentinian myth, brought by the Saviour in the course of his mission and descent to save Sophia and her offspring. This element of the myth is thus presupposed by Marcus and is applied to his prophetic instruction: by means of the union with their angels, the adherents acquire the power to prophesy. It is notable that this empowerment is thought to take place as part of a eucharistic celebration, in which the overflowing cup seems symbolically to represent the reception of the spirit brought about by the union with the angel. Here, then, is another point of contact with the *Gospel of Philip*, which also invokes the union with the angels in connection with the Eucharist, as was shown above. The motives for the association of Eucharist and bridal chamber seem to be different in the two cases, since the *Gospel of Philip* has nothing to say about prophetic gifts in this connection (or elsewhere). (Its silence on the issue does not necessarily mean, however, that charismatic features were absent from *Philip's* community.) Obviously, the central themes of Valentinian theology were susceptible to be accommodated to a shared repertoire of rituals by means of a variety of interpretations depending on the particular interests of local communities.

Bibliography

- BOUSSET, WILHELM, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1907.
- VAN DEN BROEK, ROELOF, "Borborites", in: WOUTER J. HANEGRAAFF, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden 2006, 194–196.
- DUBOIS, JEAN-DANIEL, "Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens", in: MICHEL QUESNEL ET AL., *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité* (Lectio Divina 178), Paris 1999, 49–60.
- EHRMAN, BART D., *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford/New York 2013.

⁵³ It should be noted that the invocation of Grace in a eucharistic context also has a precedent outside of Valentinianism in *Didache*, 10.6, as has been pointed out by JONCAS, "Eucharist Among the Marcosians", 108. This tradition may have facilitated the application of the Valentinian aeon to the eucharistic function given to her by Marcus.

⁵⁴ As was noted above (n. 16), the phrase "we the images" is attested for Marcus in *Iren.*, *Haer.* 1.13.6.

- FENDT, LEONHARD, *Gnostische Mysterien*, Munich 1922.
- FÖRSTER, NICLAS, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischer Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar* (WUNT 114), Tübingen 1999.
- “Die Bedeutung des sogenannten Eucharistiesakramente der Markosier und die Texte aus Nag Hammadi”, in: STEPHEN EMMEL ET AL., *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–26. Juli 1996*, Wiesbaden 1999, vol. 2, 465–474.
- GAFFRON, HANS-GEORG, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*; Diss. Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1969.
- HOFFMANN, R. JOSEPH, “The ‘Eucharist’ of Marcus Magus: A Test-Case in Gnostic Social Theory”, in: *Patristic and Byzantine Review* 3 (1984) 82–88.
- JENOTT, LANCE, *The Gospel of Judas* (STAC 64), Tübingen 2011.
- JONCAS, J. MICHAEL, “Eucharist Among the Marcossians: A Study of Irenaeus’ *Adversus Haereses* I, 13:2”, in: *Questions Liturgiques* 71 (1990) 99–111.
- KASSER, RODOLPHE ET AL., *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos, Critical Edition*, Washington, D.C. 2007.
- LAYTON, BENTLEY, “Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection”, in: BERNARD BARC, *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (BCNH.Études 1), Québec and Louvain 1981, 190–217.
- LOGAN, ALASTAIR H. B., *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult*, London 2006.
- PAINCHAUD, LOUIS, “‘Joseph le charpentier planta un jardin ...’ (EvPhil 73,8–9): Sens apparent et sens caché dans l’Évangile selon Philippe”, in: CHRISTIAN H. BULL ET AL., *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices* (NHMS 76), 107–117.
- RASIMUS, TUOMAS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking* (NHMS 68), Leiden 2009.
- REILING, JANNES, “Marcus Gnosticus and the New Testament: Eucharist and Prophecy”, in: TJITZE BAARDA ET AL., *Miscellanea Neotestamentica*, vol. I (NovTSup 47), Leiden 161–179.
- ROUWHORST, GERARD, “The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist”, in: JACOB ALBERT VAN DEN BERG ET AL., *‘In Search of Truth’: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism, Studies for Johannes van Oort at Sixty* (NHMS 74), Leiden 2011, 611–625.
- SCHENKE, HANS-MARTIN, *Das Philippus-Evangelium (Nag Hammadi-Codex II,3)* (TU 143), Berlin 1997.
- SCHMID, HERBERT, *Die Eucharistie ist Jesus: Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium* (NHC II 3) (VCS 88), Leiden 2007.
- “Eucharistie und Opfer. Das ‚Evangelium des Judas‘ im Kontext von Eucharistiedeutungen des zweiten Jahrhunderts”, in: *Early Christianity* 3 (2012) 85–108.
- THOMASSEN, EINAR, *The Spiritual Seed: The Church of the “Valentinians”* (NHMS 60), Leiden 2006.
- “Baptism among the Valentinians”, in: DAVID HELLHOLM ET AL., *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176), Berlin/Boston 2011, vol. II, 895–915.

Aliments of Immortality in the Afterlife

Apocalyptic and Eschatological Notions of Eternal Life¹

David Hellholm

Abriss

Im Zusammenhang mit seinem letzten Mahl mit den Jüngern erzählt Jesus ihnen, dass er nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken werde, bis zu dem Tag, an dem er (mit ihnen) von neuem davon trinke im Reich seines Vaters. Diese eschatologische Vorhersage trifft sich mit ähnlichen Jenseitsaussagen in nahöstlichen, griechisch-römischen, jüdischen und christlichen Religions- und Kulturtraditionen. Dabei handelt es sich nicht nur um einzelne Personen, sondern auch um Teilnehmer der Gemeinschaftsmähler im Paradies. Die Nahrungsmittel, die im Jenseits als Unsterblichkeitsspeise und -trank gereicht werden, sind hauptsächlich, aber nicht ausschließlich Brot und Wein. Besonders auffallend ist die laufende Korrespondenz zwischen immanenten und transzendenten Kultmanifestationen in allen erörterten Religionsgemeinschaften. Die Nahrungsgüter im Paradies, welche Unsterblichkeit bewirken, sind im Wesentlichen dieselben in Hin- und Rückfahrts- wie in Einwegserzählungen. Bei der Himmelsreise mit Rückfahrt bringt der Visionär eine ermahrende, ermutigende oder drohende Botschaft an die irdischen Bewohner(gruppen) vom Paradies mit, was bei Einwegfahrten der Seelen so nicht der Fall sein kann.

*Noch bedeutungsvoller als Taufe
und Salbung ist die Kommunion. ...*

*Die Abendmahlselemente sind
die Früchte vom Baum des Lebens.*

(Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, 386, 319).

1. Introduction

In this essay I will deal with aliments of immortality in the Afterlife as it is depicted in apocalyptic and eschatological traditions according to Mesopotamian, Iranian, Jewish, Greeco-Roman as well as New Testament sources of a representative selection.

A short definition of apocalyptic and eschatological concepts is necessary to warrant the usage of material from different times, locations and traditions. As a consequence this

¹ This essay is dedicated to my long-time friend and colleague Prof. Anders Hultgård. For support in various ways I thank Vemund Blomkvist, Karin & Jerker Blomqvist, Berit Hellholm, Anders Hultgård, Michael Lattke, Christa Müller-Kessler and Tor Vegge.

means that this study is primarily phenomenological in character leaving the difficult question of generic influences aside.

Apocalypticism is a religious phenomenon and as such a kind of revelatory communication from the transcendent world. It is not limited to the Jewish and Christian conception of revelations but occurs likewise in Indo-Iranian-Germanic, Mesopotamian and Greco-Roman religious traditions.²

Conceptually one has to distinguish between apocalypticism and eschatology. Eschatology is concerned with events occurring at the end of time, while apocalypticism discloses the various epochs of world history from the beginning till the end. Apocalypticism is thus a wider concept than eschatology, entails, however, the latter as its culmination.³

Apocalypses are primarily of two kinds, revelations with “other-worldly journeys” and revelations by means of dream-visions and dream-auditions without other-worldly journeys.⁴ The “other-worldly journeys” are themselves of two kinds, the “Round-trips” in bodily form or outside of the body on the one hand, and the “One-way-trips” of the “Himmelsreise der Seele”⁵ after death on the other.

In what follows I will first deal with the “Round Trips” material and then turn to that of the “One Way Trips”. In the “Conclusion” the results will be summarized in respect of similarities as well as differences between Near Eastern, Graeco-Roman, Jewish, and Christian understandings of the various ailments granting immortality in the Afterlife.

2. Heavenly Journeys – Round Trips

2.1. A Mesopotamian Text

2.1.1. *The Epic of Adapa (Accadian text from El Amarna 14th century BCE) Fragm. B 63–65*⁶

The prehistoric hero Adapa⁷, who had been created by Ea (the god of fresh water, and of wisdom) “as a model of man” (A 6; B 11), was fishing for the temple in the city of Eridu, when “the South Wind b[lew and submerged him]”⁸. Adapa having magic powers cursed

² See DAVID HELMHOLM, “Apokalyptik. I. Begriffsdefinition”, 590f.; IDEM, “Apokalypse. I. Form und Gattung”, 585–588; cf. HELMHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*; JOHN J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*.

³ HELMHOLM, “Religion und Gewalt”, 413–438: 413f.; JOHN J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 9: “Apocalyptic Eschatology.”

⁴ See JOHN J. COLLINS, “Introduction. Towards the Morphology of a Genre”, 1–20.

⁵ Cf. WILHELM BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele*; WILHELM BRANDT, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode*. See further GEO WIDENGREN, *Religionen Irans*, 37–40, 103–105, 193–196; CARSTEN COLPE, “Die ‚Himmelsreise der Seele‘”, 109–128; MARTHA HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*; EADEM, *Tours of Hell*.

⁶ Text and/or trans: EPHRAIM R. SPEISER, “Adapa”, in: JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 101–103; SHLOMO IZRE’EL, *Adapa and the South Wind*, 9–46; Fragm. B, 16–33; BENJAMIN R. FOSTER, *Before the Muses*, 525–531. Litt.: GEO WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 386; IDEM, “Heavenly Enthronement”, 551–582: 580; HELGE KVANVIG, *Roots of Apocalyptic*, 202ff., 245f.

⁷ Adapa was evidently a creation of the god Ea as of “human offspring” (Fragm. D 12) with knowledge but without immortality (A 4).

⁸ Text according to Speiser. FOSTER, *Before the Muses*, 525 n. 1: “The south wind was considered especially powerful. According to a Sumerian proverb: ‘The south wind knocks over the man it hits’ (Alster, *Proverbs*, I:114).”

the South Wind saying, “I will break thy wi[ng]!” (B 5) and as soon as he had uttered these words, “the wing of the Sou[th Wi]nd was broken” (B 6) and as a consequence for seven days “the [South Win]d blew not upon the land” (B 7). When the supreme heavenly god Anu (cf. Epic of Gilgamesh: Anu the father of the universe) heard about this, he gave the command to bring Adapa to heaven (B 13–14).

After this narrative introduction the text falls into two parts: (1) the instructions that the subordinate (earthly) god Ea gives to Adapa (14–34), i.e., how to dress and behave in heaven when he stands before Anu: “When they [i.e. the earthly gods Tammuz and Gizzida, who had gone up to heaven] offer thee *Bread/Food of Death*, thou shalt *not* eat (it). When they offer thee *Water of Death*, thou shalt not drink (it). When they offer thee a garment, put (it) on. When they offer thee oil, anoint thyself (therewith)” (B 29–32).

(2) Having ascended to heaven (37–70), Adapa was offered four ritual acts predicted by Ea: anointing with oil, investment with garment and participation in *Food* and in *Water of Immortality*.⁹ When encountering Anu, the heavenly god, after rebuking Ea for his disclosure, asks:¹⁰

“... ‘As for us, what shall we do about him? *Bread of life fetch for him and he shall eat (it).*’ When the *bread/food of life* they brought him, he did *not* eat; when the *water of life* they brought him, he did *not* drink. When a garment they brought him, he put (it) on; when oil they brought him, he anointed himself (therewith). As Anu looked at him, he laughed at him: ‘Come now, Adapa! Why didst thou neither eat nor drink?’ Thou shalt *not* have (eternal) life! Ah, per[ver]-se mankind!’ ‘Ea, my master, commanded me’ [Adapa replied]: ‘Thou shalt not eat, thou shalt not drink’” (B 60–68).

Why, however, did Adapa reject the offer by Anu of receiving *immortality*? This question has recently been dealt with by Shlomo Izre’el in ch. 4 of his monograph.¹¹ The answer lies in my opinion in the contrast between the aliments predicted by Ea:¹² “Bread/Food of *Death*” and “Water of *Death*” on earth and in the netherworld over against Anu’s offer of “Bread/Food of *Life*” and “Water of *Life*” in heaven. When Ea urges Adapa to hold fast to the admonitions he had given him (B 33–34), he refers to the *deadly* aliments, while Anu refers to the *life-giving* aliments. Anu wants Adapa to receive eternal life and consequently to remain in Paradise, while Ea, who had given Adapa “wisdom” but not “eternal life” (A 4), wanted Adapa to reject this *life-giving* offer in order for him to be sent back

⁹ See the commentary in IZRE’EL, *Adapa and the South Wind*, 31f.: “immortality.” Cf. WIDENGREN, “Heavenly Enthronement”, 580: “... we have here a scene in heaven with three ritual actions referred to: anointing with oil, investment with a garment, and partaking of food of immortality and water of immortality – probably for purification”. Water is, however, not for the purpose of purification, against WIDENGREN; see below ad n. 15.

¹⁰ Cf. Zeus in Lucian’s *Icaromenippos*, 23: τίς πόθεν εἷς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἦδὲ τοκήεις; (Who are you? From where do you come? From what city? And where did your parents live?), a quotation from the *Odyssey*.

¹¹ IZRE’EL, *Adapa and the South Wind*, 107–149: “Language has the Power of Life and Death: Structure and Meaning.”

¹² See now hereto esp. IZRE’EL, *Adapa and the South Wind*, 110: “The essence of the myth of Adapa is dealing with dichotomies: the dichotomy between life and death and the dichotomy between wisdom (or human intelligence) and death.”; *ibid.*, 115: “There are five major structural oppositions that serve as axes on which the narrative of Adapa is built: (1) heaven ≠ earth, (2) divine ≠ human, (3) life ≠ death, (3) wisdom ≠ eternal life, (5) good ≠ bad.”

to the earthly realm, where Ea rules.¹³ In this way, Ea deceives Adapa by referring to the aliments as “Bread of *Death* and Water of *Death*”, and Adapa mistrusts Anu by rejecting his offer of “Bread/Food of *Life* and Water of *Life*”, while accepting “Garment” and “Oil”.¹⁴ Accordingly, it is not the *external* but the *internal* elements that bring *eternal life* in heaven or *eternal death* on earth.¹⁵

As a consequence Adapa cannot remain in Paradise and therefore Anu gives the command: “*Take him away and return him to his earth*” (B 70).¹⁶ Adapa’s heavenly journey evidently took place in the body, since he is not being returned to his body on earth. In fragm. A D 9–10, where Adapa remains in heaven it is said: “Anu se[t] Adapa at his service, [...] he established his *freedom from Ea*.”¹⁷

From this epic text we learn that already in Accadian times *immortality* in Paradise is provided by two nourishments “*Bread/Food of Life*” and “*Water of Life*”.

2.2. Iranian Texts

Pazand/Pahlavi

2.2.1. Inscriptions of the Magus Kirdīr/Kartēr/Kartīr: Sar-e Mašhad (KSM) and Naqš-e Rostam (KNRm)

The High-priest Kirdīr/Kartēr/Kartīr¹⁸ was in modest service during the reign of Šāhpuhr I (242–273 CE) with the title Herbad (so Ka’be-ye Zardošt [KKZ 3.17]), later under the reign of Ōhrmazd I (273–274 CE) and Bahrām/Vahrām I (274–276/77 CE) he gained a higher rank and received the title “Mōbad of Ōhrmazd”.¹⁹ The culmination of his career occurred though during the reign of Bahrām/Vahrām II (276/77–293 CE), who appointed him “Mōbad of the entire country.”²⁰ He was also appointed “Lord of the rites and head of the Anāhitā-Firetemple of Artaxšēr in Istaxr and of the lady Anāhitā.”²¹ During his influential periods under Bahram/Vahrām I and II he persecuted combatting religions,

¹³ Cf. also FOSTER, *Before the Muses*, 525: “When Adapa declined the food and drink, which would have made him a god and released him from Ea’s service, Anu was vastly amused by Ea’s cleverness and his sage’s stupidity, and so sent the swindled mortal back home.”

¹⁴ On deception in the myth of Adapa see also IZRE’EL, *Adapa and the South Wind*, 120, 124.

¹⁵ Cf. IZRE’EL, *Adapa and the South Wind*, 122.

¹⁶ Cf. *Ardā Wirāz Nāmag*, 56; Lucian, *Icar.*, 34; 1 *Enoch* 81:5; 87:3–4; 2 (*Slavonic*) *Enoch*, 38:1–3; 3 (*Greek*) *Baruch*, 17:2; *T. Levi* V.3; *LAE*, 29:1–3; Plato, *Resp.* 10.621b.

¹⁷ See the interpretation in IZRE’EL, *Adapa and the South Wind*, 42 #14 (italics mine) and 132.

¹⁸ On the various spellings see PRODS OKTOR SKJÆRVØ, “Kartīr”, 609–611.

¹⁹ Regarding the two classes of priests see WIDENGREN, *Religionen Irans*, 259ff.: “Die beiden Priesterklassen, auf die wir in vorsassanidischer Zeit stoßen, sind die Magier [von Šiz] und die Feuerpriester von Istaxr. In der sassanidischen Epoche bilden die Mobads und die Herbads die entsprechenden Kategorien” (259). “Die Vereinigung der Šiz- und der Istaxr-Überlieferung stellt nicht nur einen literarischen Prozeß dar, sondern bedeutet zugleich eine Fusion der beiden mächtigen Priesterklassen, der Magier von Šiz und der Herbads von Istaxr” (260). See further STIG WIKANDER, *Feuerpriester*, 23–51. The classification of Mobads as an aristocratic clan is pointed out by WIKANDER, *ibid.*, 44 and WIDENGREN, *ibid.*, 260.

²⁰ Kirdīr/Kartēr belonged evidently to the two classes of priests, the Herbads and the Mobads; hereto WIDENGREN, *Religionen Irans*, 259–265: “Die Fusion zwischen den Mobads und den Herbads hat anscheinend um die Mitte des 3. Jahrhunderts ihren Anfang genommen” (261).

²¹ WIDENGREN, *Religionen Irans*, 274 (my trans.). Regarding the cult of Anāhitā see WIKANDER, *Feuerpriester*, 52–101, 102–124.

especially Mani (*216 – †276 CE),²² who had been in favour under the reign of Šāhpuhr I, and the Manichaeans but also Jews, Christians and Buddhists.²³

On four inscriptions Kirdīr has pointed out his overarching position as Herbad and Mobad; on two of them located in the vicinity of Persepolis, Sar-e Mašhad (KSM) and Naqš-e Rostam (KNRm), the inscriptions contain a visionary account of Kirdīr's soul's (Kirdīr's likeness/double/sosie [*xnglpy*²⁴]) *heavenly journey*.²⁵ These two inscriptions are practically identical. The oldest of all inscriptions is KKZ followed by KSM being most likely prior to KNRm and then to KNRb.²⁶ These are "the earliest indigenous written testimonies to the basic tenets of Mazdayasnianism (Zoroastrianism) since the Achaemenid inscriptions (6th–4th cent. BCE) and antedate the written Pahlavi literature by some six hundred years (and the earliest manuscripts by some 1,000 years)."²⁷ The structure of the narration of the other-worldly journey has been identified by Prods Oktor Skjærvø²⁸ and turns out to be very similar to the narrative structure of the genre apocalypse:²⁹

Kirdīr's Inscriptions (KSM)/(KNRm)	Apocalyptic Narrative
I. Background and Introduction of the vision (§§ 1–4)	I. Orientation <i>res praesens</i>
II. Preparation for the vision: description of Kirdīr's prayer, and the setting down of the lysyk's, the narrators of the vision in a 'dwy'n mhly (§§ 5–10)	II. Complication <i>res praesens</i>
III. The vision (§§ 11–28)	III. Evaluation and Resolution
1. Journey past the judges to the pit of Hell (§§ 11–20)	<i>res supra-naturalis et res futura</i>
2. Crossing of the bridge over the pit of Hell (§§ 21–22)	

²² On the persecution of Mani see GEO WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, 43–47; IDEM, *Religionen Irans*, 278 states: "Kartēr selbst hat laut der manichäischen Überlieferung, in der er „Kartēr, der Möbad“ heißt, eine Hauptrolle bei der Verhaftung und Verurteilung Manis gespielt." MICHAEL STAUSBERG, *Die Religion Zarathushtras I*, 220–226. On the similarities and differences between Mani and Kirdīr see SKJÆRVØ, "Counter-Manichean Elements", 313–342. On Mani and Manichaeism, see the essay by NILS ARNE PEDERSEN, "Holy Meals and Eucharist in Manichaean Sources", in this publication, 1265–1295.

²³ See the historical development of Kirdīr/Kartēr in WIDENGREN, *Religionen Irans*, 245, 261–263, 274–278, and SKJÆRVØ, "Kartēr", 608–628.

²⁴ DAVID M. MACKENZIE, "Kerdīr's Inscription", *passim*: "double"; PHILIPPE GIGNOUX, *Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdīr*, 96 n. 219 and *passim*: "sosie". SKJÆRVØ, "Afterlife", 323: "It is not Kerdīr himself who travels, but a look-alike accompanied by at least two narrators (his charioteers?), who give a running description of what they see happen."

²⁵ See GIGNOUX, *Les Quatre Inscriptions*. SKJÆRVØ, "Kirdīr's Vision", 269–306.

²⁶ So SKJÆRVØ, "Kirdīr's Vision", 271; IDEM, "Review of Gignoux 1991", 690–700: 693. Otherwise MACKENZIE, "Kerdīr's Inscription", 271–273: KNRb, KKZ, KNRm, KSM; GIGNOUX, *Les Quatre Inscriptions*, 27: KKZ, KNRm, KSM, KNRb. On the chronology of the inscriptions see GIGNOUX, *Les Quatre Inscriptions*, 23–27 and SKJÆRVØ, "Review of Gignoux 1991", 690–700: 692f.: KKZ is probably the oldest since Kirdīr calls himself only Herbad [3.17] and Ardašīr is not yet mentioned. So also WIDENGREN, *Religionen Irans*, 261.

²⁷ SKJÆRVØ, "Kartēr", 609. Regarding the Iranian epochs see below n. 56.

²⁸ SKJÆRVØ, "Kirdīr's Vision", 272.

²⁹ See, e.g., HELLHOLM, "Lucian's Icaromenippos", 61–63 with lit., further 66f., 68f.

Kirdīr's Inscriptions (KSM)/(KNRm)	Apocalyptic Narrative
------------------------------------	-----------------------

3. Journey through the realm of the blessed up to the throne of Ohrmazd (?) (§§ 23–28)

IV. Conclusion: results and consequences of the vision (§§ 29–31)

IV. Coda
res praesens

(I.) The *Background and Introduction* deals with Kirdīr's *prayer* to the gods to grant him a journey to the Beyond in order for him to ascertain the existence of "Paradise and Hell" and to get to know what *will await his soul after death* (§ 2) in order for him to "become more confident and better in the matters after death than other [men]" (§ 3) and in order that whoever reads this document "may be more confident about these sacrifices and works and the Mazdayasnian faith that are performed now in this life" (Naqs-e Rajab [KNRb] 13–16;³⁰ § 4 damaged).³¹ (II.) The *Preparation for the vision* entails the content of Kirdīr's prayer: "If it is possible for [you] gods, then show me a way (to know) Paradise and Hell" (§ 5).³² This is a reference to one of the *Nasks* (probably *Vidēvdād*). The *dēn* [av. *daēnā*] will come to meet the just soul and lead it to Paradise while the *dēn* of the unjust leads the wicked soul to Hell (§ 6). This is also what the just Kirdīr hopes for in his Afterlife if he is just (§ 7). His merits for being granted the vision are the pious works he has performed (§ 8). The means for obtaining the vision is a "ritual manthra" (*'dwyn mhly*) spoken at a special ritual, *ēwēn mahr* (§ 9),³³ and most likely in contrast to the narcotic trance in *Ardā Wirāz Nāmag* [AWN].³⁴ This section concludes with a reiterated prayer to the gods (*inclusio* with an amplifying function) promising the continued practice, if he is found just, and with an everlasting repentance according to the teaching of the gods, if he is found wicked (§ 10). (III.) The *Vision* is delimited in three parts, the first of which is the journey past the judges to the pit of Hell (§§ 11–20), the second is the crossing of the Činwad-bridge (§§ 21–22) and the third is the journey through the realm of the blessed up to the throne of Ohrmazd or Vahram (§§ 23–28).³⁵ (IV.) A *conclusion* entailing the results

³⁰ Trans. of the end of KNRb according to SKJÆRVØ, "Counter-Manichean Elements", 318: "And whoever sees this document and reads it, let him be generous and truthful with regard to the gods and the lords and his own soul. And let him be more confident about these sacrifices and works and the Mazdayasnian faith that are performed *now in life*. And let him not disbelieve what comes hereafter. For let him know well that Paradise and hell exist. And he who does good will go to Paradise, and he who does evil will be thrown into hell." The full text in trans. in SKJÆRVØ, *ibid.*, and in IDEM, "Afterlife", 323. Cf. AWN below section "2.2.2. Ardā Wirāz Nāmag [AWN] (The Book about the Righteous Wirāz) 10:3–6" on page 1859.

³¹ SKJÆRVØ, "Kirdīr's Vision", 289.

³² Cf. AWN on Heaven and Hell p. 12–20 and 21–54.

³³ SKJÆRVØ, "Kirdīr's Vision", 279, 292f.; IDEM, "Kartir", 612–613; SHAUL SHAKED, *Dualism in Transformation*, 36. Otherwise MACKENZIE, "Kerdīr's Inscription", 266f.: "'*dwyn mhly*' ("designating the trance itself"); "*ēwēn mahr*" ("a kind, manner of death"); see the overview in FRANTZ GRENET, "Pour une nouvelle visite", 5–28: 14–19.

³⁴ See below section "2.2.2. Ardā Wirāz Nāmag [AWN] (The Book about the Righteous Wirāz) 10:3–6" on page 1859. On *mang* see ALAN V. WILLIAMS, *Pahlavi Rivāyat II*, 225: "[M]ang seems to be a narcotic or hallucinogenic drug, not a lethal poison." So also WIDENGREN, *Religionen Irans*, 71 n. 59. See esp. ANDERS HULTGÅRD, "Forms and Origins of Iranian Apocalypticism", 400–405: "5. The Apocalyptic Media".

³⁵ Cf. GEO WIDENGREN, "La rencontre avec la *Daēnā*", 54: "Le trône d'or est fort probablement le trône de Vohu Manah – mais nous verrons plus tard que le trône d'or est aussi un des attributs de la *daēnā* – et le cas examiné ici revêt un aspect eschatologique." See *ibid.*, 60f. with text and French trans. of Vd. 19:31–32. Regarding the throne see esp. ANDERS HULTGÅRD, "Throne de Dieu", 1–18.

and consequences of the vision ends the inscriptions (§§ 29–31).³⁶ The *return of his “soul”* (*xnglpy*) to his earthly body is not mentioned but certainly presupposed, since otherwise he would not have been able to erect his inscriptions with the divine message about the effectiveness of the Mazdeans’ prayers and rituals.³⁷

The “visionary section” is introduced by a meta-communicative sentence:³⁸

“[Then] the *lysyk*’s whom I [installed, i.e. invoked³⁹] in that *’dwyyn mhy* [‘ritual manthra’], they spoke thus” (§ 11).

Hence the narrators of the events during the journey are the *lysyk*’s who are referred to in 1 pers. pl. These *lysyk*’s are probably the “deadly pages” functioning as “charioteers” of the chariot,⁴⁰ in which Kirdīr’s likeness (*xnglpy*) presumably is travelling.⁴¹ “[T]heir job is to report what they see” (§ 20: “But you just tell what you see!”).⁴²

After having encountered the most beautiful girl, i.e. his own *dēn/daēnā*, crossed the Āinwad-bridge and arrived at the highest place Kirdīr’s likeness sits down in the window of Warahrān, the god of victory, who saved Kirdīr’s soul.⁴³ Thereupon *someone brings(?)* Kirdīr *bread, meat and wine*, which in comparison with other texts dealt with in this essay seems to be the most likely interpretation.

Four different translations of the aliments in the Afterlife, which for the most part is due to the damaged condition of the inscriptions:

Skjærvø, “Kirdīr’s Vision” 1985, 288.

“And now the man, Kirdīr’s likeness, *takes* bread and wine [... ...] in great number comes forward, and that man, Kirdīr’s likeness, is *portioning out and gives (it) to them*.”⁴⁴

MacKenzie, “Kirdīr’s Inscription” 1989/99, 254.

“And now that man, Kirdīr’s double, [*?* *takes*] bread and *meat* and wine [7–8 *ww.*] he on a throne [3–4 *ww.*] much [4–5 *ww.*] much [1 *w.* ?] comes forth and presents [*it ? to*] that man, Kirdīr’s [sic!] double, and gives [] to them ...”

Gignoux, *Les Quatre Inscriptions* 1991, 98.

“Et maintenant cet homme, sosie de Kirdīr, [*prend ?*] du pain, de la *viande* et du vin l’est ... beaucoup (de gens ?) viennent au-devant et cet homme sosie de Kirdīr *distribue* sans cesse *et il leur donne* ...”

Skjærvø, “Kartīr” 2014, 613.

³⁶ See above ad and in n. 24 and below ad and in n. 51.

³⁷ See below ad and in n. 51. Cf. *T. Levi* V.3.

³⁸ Hereto HELMHOLM, *Visionenbuch*, 80–84 (with Lit.).

³⁹ So SHAKED, *Dualism in Transformation*, 133.

⁴⁰ Cf. 2 Kings 2:11; Sir 48:9; 1 Enoch 70:1; LAE 25:3; GLAE/Apc. Mos. 33:2; Parm., *Fr.* 1 (= HERMANN DIELS/WALTHER KRANZ, *Fragmente* [DK 28 B 1]: “chariot (ἄρμα) ... Young man, you who come to my house in the company of immortal charioteers with the mares which bear you, greetings” (ὦ κοῦρ’ ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν, ἴπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, χαῖρ’). Text, German trans., and introduction (284–308) in JAAP MANSFELD, *Die Vorsokratiker*, 314f.; see further below in n. 104.

⁴¹ SKJÆRVØ, “Kartīr”, 615: § 25; SHAKED, *Dualism in Transformation*, 35, 132f.

⁴² SKJÆRVØ, “Kartīr”, 613; IDEM, “Kirdīr’s Vision”, 298.

⁴³ SKJÆRVØ, “Kartīr”, 613 and 615.

⁴⁴ SKJÆRVØ, “Afterlife” [2011/2013], 324: “Kirdīr’s likeness *takes* [! –DH] meat, bread and wine and *portions out* to a throng that approaches, while an anonymous deity keeps pointing at Kirdīr’s likeness and smiling.”

“... someone *brings*(?) Kartīr’s likeness bread, *meat* and wine ...”, [*which *he* or that ‘*someone*’ is *portioning out* and *gives to a great number* of ‘blessed souls’*.⁴⁵]

Two distinct differences can be noted: (1) the number of aliments is somewhat difficult to discern due to a large lacuna: with or without “meat”,⁴⁶ Bread, meat and wine “probably *correspond* to the ritual offerings in the sacrifice for the souls, as described in Šāpūr’s inscription: daily ‘*one lamb* ... , one and a half *modios* ... *of bread*, four *pās* of wine.”⁴⁷ (2) Even more problematic is whether Kirdīr’s double (a) *took* the aliments⁴⁸ and distributed them to the hosts of blessed souls, alternatively in a “miraculous way” was able to offer them as daily offerings corresponding to “what Šāpūr ordained in his trilingual inscription on the Ka’ba-i Zardušt [KKZ], as daily offerings to the fires he had established;”⁴⁹ (b) or – since the verb is missing – whether he himself “partook of bread, meat and wine”, that *someone else brought* him⁵⁰

Skjærvø rightly observes that “[a]fter the vision is ended, the text [i.e. the conclusion] corresponding to KNRb starts immediately, without any room for the mention of an awakening from the trance.”⁵¹

Even though the term *immortality* is not mentioned, the aliments of bread, meat and wine serve that function, since Kirdīr is praying to the gods to show him what will be for his soul after death (§ 2 [Skjærvø]/§ 24 [MacKenzie]). The same fate of man in the hereafter including the consumption of aliments of immortality is found in the Avesta (*Vd.* 19; *HN* 2–3) and in the Pahlavi literature (*MX* II; *GBd* 34; *AWN* 13–14), as will be demonstrated below.

As in most apocalypses the reason for the heavenly journey is caused by some kind of crisis. Here, as also in *AWN*, the crisis consists of doubts about the correctness of the Mazdayasnian religious beliefs, appropriate rituals and ethical conduct of “good thoughts, good words and good deeds.” This is the concern of Kirdīr’s prayer to the gods for disclosing the destiny in the Afterlife: “for Kirdīr to improve and become more confident in religious matters and the same for those who read the record of the vision.”⁵² The focus is on ritual and ethics: “reward for the good, punishment for the wicked.”⁵³ At the same time his journey to the Beyond brings *divine authorization* to his *exhortations* in *KNRb* 14–15⁵⁴ on the one hand and his message about the effectiveness of the Mazdeans’ prayers and rituals in *KNRm* and *KSM* on the other.

⁴⁵ [*...*] my interpretation. Cf. SKJÆRVØ, “Kirdīr’s Vision”, 288 § 27d.

⁴⁶ See MACKENZIE, “Kerdir’s Inscription”, 270.

⁴⁷ SKJÆRVØ, “Kartīr”, 613 (italics mine); MACKENZIE, *ibid.*; GIGNOUX, *Les Quatre Inscriptions*, 98 n. 232; GRNET, “Pour une nouvelle visite”, 24. Cf. the *correspondence* between what happens on earth and in heaven in the *Gold-tablets*, in *GLAE/Apc. Mos.* 28:1–4; *T. Levi* 8:5 18:11 as well as in Matt 26:27–29 and Luke 22:28–30.

⁴⁸ SKJÆRVØ, “Kirdīr’s Vision”, 303: “probably the food of Paradise.”

⁴⁹ MACKENZIE, “Kerdir’s Inscription”, 270. In that case Kartīr’s offering must have taken place in the heavenly realm. See also n. 44 above.

⁵⁰ Cf. MACKENZIE, “Kerdir’s Inscription”, 270. SKJÆRVØ, “Kartīr”, 613. See below on *MX* II. 156 with n. 201.

⁵¹ SKJÆRVØ, “Kirdīr’s Vision”, 292; MACKENZIE, “Kerdir’s Inscription”, 270: “Kerdir’s vision ends as abruptly as it began.”

⁵² SKJÆRVØ, “Kirdīr’s Vision”, 289.

⁵³ SKJÆRVØ, “Kartīr”, 609, 616.

⁵⁴ GIGNOUX, *Les Quatre Inscriptions*, 35–38; SKJÆRVØ, “Kartīr”, 617. See the quotation above ad and in n. 30; further also HULTGÅRD, “*Bahman Yasht: A Persian Apocalypse*”, 114–134: 130.

2.2.2. *Ardā Wirāz Nāmag* [AWN] (*The Book about the Righteous Wirāz*) 10:3–6

This late Pahlavi-apocalypse of the type other-worldly journey⁵⁵ was composed in Pars in the 9th or 10th century CE,⁵⁶ but goes back in part to Avestan traditions.⁵⁷ A part of the text (10, 11, 12) is an amplified version of a portion of the 19th chapter of the Avestan tractate *Vidēvdāt* (*Vendidād* [Vd.] [The Law against the Demons]) which deals with the destiny of the soul in the other-world.⁵⁸ Due to the doubts among the Mazdeans about the effectiveness of their prayers and rituals, the priests assembled the Mazdeans and by means of an ordeal, decided to send the pious Wirāz to the gods of the other-world.⁵⁹ After having sat down on the clean couch and bedding, having consecrated the *drōn* (“bread”), eaten that food and drunk three golden cups of wine mixed with *mang*/hanbane,⁶⁰ Wirāz finally arrived at the “radiant, ever blissful Paradise” (10,1).⁶¹

“The souls of the deceased came to receive us (*viz.* Wirāz, the pious Srōš and the god Adur). They gave greetings and offered praise and said: ‘How did you come, O righteous one, from that troubled and harmful world to this world (which is) free from danger and adversity?’⁶² *Eat (the food) of immortality*, because for a long time you shall enjoy peace here” (10,3–6; pp. 13–14).⁶³

This scene clearly presupposes a *banquet* in Paradise. The deceased souls though are evidently mistaken in believing that the pious Wirāz is dead and in need of aliments of immortality. In this apocalypse (as in Matt 8:10b–12 // Luke 11:28f.; see below section

⁵⁵ For the narrative structure of AWN see HELMHOLM, “Lucian’s Icaromenippos”, 67–69.

⁵⁶ See DAVID HELMHOLM, “Religion und Gewalt”, 415: “Da die iranischen Texte zeitlich und traditions-geschichtlich am schwierigsten einzuordnen sind, gebe ich hier die persischen Zeitperioden an: (1) Die achämenidische Periode reichte von ca. 550 bis 331 v. Chr., (2) die parthische oder sasanidische Zeit von ca. 248 v. Chr. bis 226 n. Chr. und (3) die sassanidische Periode von 226 bis 652 n. Chr.”

⁵⁷ Trans. and commentary by FEREYDUN VAHMAN, *Ardā Wirāz Nāmag*; PHILIPPE GIGNOUX, *Le Livre d’Ardā Virāz*. VAHMAN, *ibid.*, 11, says: “A part of AWN (Text p. 10, 11, 12) is a clear and amplified version of a portion of the 19th chapter of Vendidad, and the main features about the destiny of the soul in the other world have their origin in the Avesta.” WIDENGREN, “La rencontre avec la Daēnā”, 41–79, *passim*.

⁵⁸ See below on *Hadoxt Nask*, *Aogemadaēcā*, *Mēnōg i Xrad*, *Bundahišn* and above *Kirdār’s Inscriptions* (KSM)/(KNRm). VAHMAN, *Ardā Wirāz Nāmag*, 8: “Both in content and technique AWN represents the culmination of all the Middle Iranian apocalyptic traditions.”

⁵⁹ Cf. STAUSBERG, *Die Religion Zarathushtras I*, 226–230.

⁶⁰ On inebriation techniques in Indo-Iranian traditions in connection with heavenly journeys see WIDENGREN, *Religionen Irans*, 67–74.

⁶¹ Cf. *Dēnkard* [The work of Religion] VII. 4:84–86 where the visionary Vištāspa (king and patron of Zarathustra) was offered “a beverage consisting of the sacred juice (*hom*) and henbane (*mang*). Vištāspa drank it and afterwards he lay as ‘a dead corpse.’” In *Pahlavi Rivāyat* [PRDD] 47:15–19 [139:13–18] it is said that “when he [Vištāspa] had consumed the drink he fell unconscious on the spot and they led his soul to Paradise (*garōdmān*).” The quotations are from ANDERS HULTGÅRD, “Persian Apocalypticism”, 39–83: 63. German trans. in GEO WIDENGREN, “Leitende Ideen”, 103f.: “Und Öhrmazd sandte Nērōsang (sagend): ‚Gehe eifrig hin!‘ Und er sagte dies: ‚Mische *mang* in den Wein! Gib‘ zu Vištāsp!‘ Eifrig tat er in solcher Weise. Als (Vištāsp) geschluckt hatte, wurde er auf der Stelle bewußtlos, und seine Seele wurde zu Garōdmān geführt.” See also WILLIAMS, *Pahlavi Rivāyat II*, 225, and already WIDENGREN, *Religionen Irans*, 69–72, IDEM, “Révélation et prédication”, 347–349, and HULTGÅRD, “Form and Origins of Iranian Apocalypticism”, 400–405: “The Apocalyptic Media”, and IDEM, “*Bahman Yasht*: A Persian Apocalypse”, 128–134.

⁶² Cf. *Hadoxt Nask* 2:16. *Vidēvdāt* 19:31–32: “Vohu Manah stieg auf vom goldenen Thron. Vohu Manah sprach: ‚Wann bist Du hierher gekommen, Du frommer, aus der vergänglichen Welt zur unvergänglichen?‘ Und er führt zufriedene die Seelen zu Ahura Mazdāh, zu den Ameša Spentas, zu den Goldenen Thronen.” Text and trans. in STIG WIKANDER, *Vayu*, 26–28: 26f.; Text and French trans. in WIDENGREN, “La rencontre avec la Daēnā”, 60f.; Engl. trans. in WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, 54–55.

⁶³ See WIDENGREN, *Religionen Irans*, 104; see further n. 198 below.

3.3.3 on page 1894) no dishes to be served at the heavenly *banquet* are mentioned, merely the abstract aliments of immortality. Noteworthy is that Ōhrmazd is *not offering Wirāz the food of immortality* which the souls of the deceased wanted him to have. If Ōhrmazd had given Wirāz food of immortality, Wirāz would not have been able to return to the Mazdeans with his message from his visions in Paradise.

Vahman (av. Vohu Manah) introduced Wirāz to the supreme deity whereafter

“Ōhrmazd ordered righteous Srōš and god Adur saying: ‘Take pious Wirāz and show him the places and the rewards of the righteous and also the punishments of the wicked’” (11:3–6).⁶⁴

After having seen the stations of the rewarded pious (Heaven: 12–15; pp. 12–20) and the punishment of the wicked (Hell: 18–100; pp. 21–54), Wirāz was received by Ōhrmazd, who greeted him saying:

“Welcome, pious Ardā Wirāz, messenger of the Mazdeans, return to the material world and tell truthfully to the inhabitants of the world what you saw and understood. ... You Ardā Wirāz, say to the Mazdeans of the world: ‘There is only one way of righteousness ... And practise ‘good thoughts’, and ‘good words’ and ‘good deeds.’ And be steadfast in that same religion which Spitāma Zoroaster received from me, and which Wištāsp spread in the world’” (101:2, 7–9; pp. 54–55).

Hence, the purpose of the other-worldly journey is *paraenetic*, admonishing the Mazdeans to continue their religious practices. What the pious Wirāz experienced during his journey serves as consolation on the one hand and as warning on the other.⁶⁵ “Then Srōš the pious, *translated me victoriously and bravely to this bedding place*” (101:15; p. 56),⁶⁶ from which Wirāz’s “*soul ... went from his body to the ‘lawful summit’ <on> the Činwad bridge, and on the seventh day returned and entered his body*” (3:1–2; p. 6).⁶⁷

“Die Schilderung der Himmelsreise des iranischen Visionärs Ardāy Virāz stimmt in allen Einzelheiten sowohl mit den Erzählungen von dem Empfang überein, den die Seele nach dem Tode erhält, wenn sie gemäß dem Avesta von Vohu Manah begrüßt wird (*Vendidād*/[*Videv-dād*] 19,31⁶⁸), als auch mit den Schilderungen, die in den Upanishaden von der Himmelfahrt der Seele gemäß indischen Vorstellungen gegeben werden.”⁶⁹

Wirāz’s heavenly journey brings *divine authority* to his message about the effectiveness of the Mazdeans’ prayers and rituals.

⁶⁴ See HULTGÅRD, “Persian Apocalypticism”, 60–62: 61.

⁶⁵ Cf. the purpose of 2 *Enoch* and of Plato’s myth of Er.

⁶⁶ Cf. VAHMAN, *Ardā Wirāz Nāmag*, 56 with n. on p. 248; Further HELLHOLM, “Lucian’s Icaromenippos”, 56–82: 63–64.

⁶⁷ Cf. *Adapa* B 70; *Ardā Virāz Nāmag*, 56; 1 *Enoch* 81:5; Lucian, *Icar.* 34; *T. Levi* V.3; *LAE*, 29:1–3; Plato, *Resp.* 10.621b.

⁶⁸ See above n. 62.

⁶⁹ WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 169f. with reference to WIKANDER, *Vayu*, 43–50. Cf. the quotation below ad nn. 197 and 198; further IDEM, “Die religionsgeschichtliche Schule”, 533–548: 544f.

2.3. Jewish Texts

2.3.1. Ethiopic 1 Enoch 24:1–25:4–6^o

This text-segment is a part of the *Book of Watchers* (chaps. 1–36 + 81:1–82:4 + 91 + parts of 92–105⁷¹) from the first half of the second century BCE, and is probably the oldest of the Jewish apocalypses.⁷² Its localization is either seen in South Galilee, in Samaria or in Eastjordan.⁷³

This is an Apocalypse with an other-worldly journey.⁷⁴ An introduction is given in chaps. 1–5, which is followed first by the story about the fall of the angels in chaps. 6–16 and second by the narrative about Enoch’s ascent to Heaven by means of winds making him fly up [on wings⁷⁵] (14:8) and his journeys to the Northwest and to the East in chaps. 17–36. The end of his long journey to Heaven with interpreting angels occurs when Enoch is returned to earth by the seven holy ones in order to “transmit the record of his cosmic journeys and visions” (81:5).⁷⁶ This transmission is called “testament” (81:5b–82:4c).⁷⁷ After having first travelled to the Northwest (17–19), Enoch in his second journey travels from the Northwest edge to the East edge of the earth (20–36). The list of interpreting angels as watchers is given in 20:1–8.

In chaps. 24:1–25:7 the seven mountains of God and the *Tree of Life* are depicted with a detailed description of the *Tree of Life* with its fragrance and beauty in God’s Paradise. God though has transplanted the *Tree of Life* from the east (Eden) to his other-worldly Paradise and the fruit of the fragrant tree cannot be touched until the great judgment after which the fruit “will be given to the righteous and the pious, and its fruit (for life) will be as food for the chosen.”⁷⁸ (Cf. GrP: ὁ καρπὸς αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν⁷⁹). “Verses 4d–6 are in poetic form” as George Nickelsburg has shown and that section has the following structure:⁸⁰

“Then it [sc. the Tree of Life] will be given to the righteous and the pious,
and its fruit will be as food (for life) for the chosen.
And it will be transplanted to the holy place,
by the house of God, the King of eternity.
Then they will rejoice greatly and be glad,
and they will enter into the sanctuary.

⁷⁰ Greek Text: MATTHEW BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*. Trans., introduction, notes and commentary; GEORGE W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1*; SIEGBERT UHLIG, *Das Äthiopische Henochbuch*; EPHRAIM ISAAC, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch”, 5–89; GEORG BEER, “Das Buch Henoch”; MATTHEW BLACK, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (Intr., Trans., Comm.).

⁷¹ See NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 25.

⁷² NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 5f.; UHLIG, *Henochbuch*, 506; MARTHA HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 29.

⁷³ UHLIG, *Henochbuch*, 506 with references.

⁷⁴ Cf. JOHN J. COLLINS, “Introduction”, 1–20: 15; IDEM, “The Jewish Apocalypses”, in: *ibid.*, 21–59: 37.

⁷⁵ “Flying on wings”; cf. 2 *Enoch* 3:1; 3 (*Greek Baruch* 2:2; *Apc.Ab.* 12:10 and 15:2; Lucian, *Icar*. 3.

⁷⁶ NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 336. Cf. 2 *Enoch* 38:1–2; *Adapa* B70; *AWN* 101:15; Lucian, *Icar*. 34.

⁷⁷ See NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 335f.

⁷⁸ Trans. NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 312. Cf. UHLIG, *Henochbuch*, 561; BEER, “Das Buch Henoch”, 254. WILHELM BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, 453; ANDERS HULTGÅRD, “Das Paradies”, 32–34; IDEM, *L’eschatalogie I*, 284f. On the conception of the “Tree of Life” see below n. 312.

⁷⁹ GrP = Greek Codex Panopolitanus; see the Greek text in BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece* 35; cf. UHLIG, *Henochbuch*, 561 n. 5a.

⁸⁰ NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 314 and 312 (text).

Its fragrances will be in their bones,
and they will live a long life upon the earth,
such as your fathers lived also in their days,
and torments and plagues and suffering will not touch them.”

A few important issues have to be commented upon: (1) Is the “fruit of the Tree of Life” for eternity (5b–6b) or only for a prolongation (V. 6d–e) of human life? In view of the syntagma “Tree of Life” in a number of eschatological texts referring to “eternal life”, the addition of εἰς ζῶην in the Greek Codex Panopolitanus, the allusion to Dan 12:2 with its reference to “eternal life” (εἰς ζῶην αἰώνιον) and “eternal contempt” (εἰς αἰσχύνην αἰώνιον), as well as the connection to “immortality” (ἀθανασία) in *Sap* 3:1ff.;⁸¹ *4 Ezra* 7:13, 123; 8:6, 52⁸² all lead to the assumption that the reference here most likely is to “eternal life”;⁸³ (2) Contrary to a number of apocalyptic texts referring to the “Tree of Life” a life-giving drink is not mentioned; (3) What kind of fruit the “Tree of Life” is bringing is not revealed; (4) In our text the most elaborated topic is the tree’s fragrance; here the wonderful smell of the tree is of utmost importance; (4) Since the righteous eat the fruit of the aromatic tree, the fragrances are in their bones, which might be an indication of the resurrection of the body as in *Ezek* 37:5, 7–10. “In any event, the use of the term [sc. their bones] here suggests *bodily life* in the new Jerusalem.”⁸⁴

2.3.2. Slavonic 2 Enoch 8:1–5

The original language of 2 (*Slavonic*) *Enoch* was Greek;⁸⁵ its local origin in the Diaspora is most likely Alexandria⁸⁶ but influences are not exclusively to be derived from Egyptian or general Hellenistic ideas⁸⁷ but also from Iranian traditions presumably partly via the older text of 1 (*Ethiopic*) *Enoch*.⁸⁸ 2 *Enoch* was evidently composed before the year 70 CE.⁸⁹

2 *Enoch* is as the Book of Watchers in 1 *Enoch* an apocalypse with an other-worldly journey. Enoch is in his house resting on his bed (1:2), when two huge men standing at the head of his bed,⁹⁰ tell him that they had been sent by the eternal God to bring Enoch

⁸¹ Cf. on the one hand HELMUT ENGEL, “Sapientia”, 2135: “Ψυχαί, Seelen im Sinne von ‚Leben‘ umfasst die ganze Existenz; ebenso wenig wie in 1,4 und 2,22 wird eine körperbefreite Existenz in griech.-philosophischer Denkweise vorgestellt, vielmehr wird mit diesem Ausdruck der ganze Mensch bezeichnet im Blick auf das, was ihn persönlich-geistig ausmacht”; and on the other HANS HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, 50: Regarding the ψυχαί it is in 1:4 already clear that the platonic dualism of body and soul is present: “Hier dürfte nun tatsächlich in dieser anthropologischen Denkweise von den vom Leibe gelösten Seelen die Rede sein, die sich in der himmlischen Herrlichkeit befinden.” In 3:4 the hope is set to the immortality (ἀθανασία) of the righteous (*ibid.*, 51). Cf. hereto also HANS CAVALIN, “Leben nach dem Tod”, 240–345: 285–288.

⁸² See MICHAEL STONE, *Fourth Ezra*, 198f., 259, 266, 286f.

⁸³ See, e.g., NICKELSBURG, 1 *Enoch* 1, 315; IDEM, *Resurrection*, 19–23; UHLIG, *Henochbuch*, 561 n. 5a; BEER, “Das Buch Henoch”, 254 n. s: “Daß durch den Genuß der Früchte des Lebensbaums den Gerechten der Endzeit das ewige Leben vermittelt wird, s. 4 Esr. 8,[6]; Offenb. 2,7; 22,2.14; Test. Levi 18.”

⁸⁴ So NICKELSBURG, 1 *Enoch* 1, 315.

⁸⁵ See FRANCIS I. ANDERSEN, “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, 91–213: 94; CHRISTFRIED BÖTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, 808–810.

⁸⁶ BÖTTRICH, *ibid.*, 810–812; HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 38–44.

⁸⁷ Thus BÖTTRICH, *ibid.*, 811; cf., however, HULTGÅRD, “Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion”, 512–590, esp. 566–569; ANDERSEN, 2 *Enoch*, 95–96: 2 *Enoch* might preserve ideas from an early setting in Palestine or nearby.

⁸⁸ See esp. WIDENGREN, “Iran and Israel”, 139–177: 157–158; HULTGÅRD, *ibid.*, 569.

⁸⁹ BÖTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, 812f.; Undecided ANDERSEN, 2 *Enoch*, 94–95.

⁹⁰ Cf. Hermas, *Vis.*, V,1–2.

to heaven the same day (1:8). After having informed his sons, Enoch is taken to heaven riding on the wings of these two men (3:1).⁹¹ The end of Enoch's two journeys takes place when he is returned to earth to bring admonishing instructions to his sons and to deliver the books he with his own hands had written down (23,3–6)⁹² to his sons: from children to children and family to family and kinsfolk to kinsfolk (33:6–9). The Lord summoned one of the senior terrifying angels with hands like ice to chill Enoch's *bodily* face so that he could be seen by human beings at his return. The text with the command of the Lord to those men who had brought Enoch up to Heaven reads, "Let Enoch descend onto the earth with you. ... And they placed me at nighttime on my bed" (38:1–2).⁹³

In chap. 8 it is related that the angels brought Enoch from the second heaven to the third heaven in the middle of the Paradise.⁹⁴

^(8:1–3) And that place is of indescribable beauty. And I saw the trees in full flower and their fruits were ripe and pleasant-smelling with every food in yield and giving off profusely a pleasant fragrance. And in the midst (of them was) the *Tree of life*⁹⁵ ... and that tree is indescribable for pleasantness and fine fragrance and more beautiful than any (other) created thing that exists. ... ^(8:4) And its root is in Paradise at the exit that leads to the earth. ^(8:5) And Paradise is in between corruptible and incorruptible.⁹⁶ And two streams/springs come forth, one a source of honey and milk, and (the other) a source which produces oil and wine."⁹⁷

The aliments from the *Tree of life* that bring incorruptibility and immortality are all located in the heavenly Paradise but from two springs: *honey and milk* from one and *oil and wine* from the other; this is also testified in *DispPanAz* (Sokolov 1910, II p. 138): "εις την ρίζαν αὐτοῦ εἰσὶν βρύσας [⁹⁸] δύο, ἢ μία βρύση ἔχει μέλι καὶ γάλα, ἢ δὲ ἑτέρα ἐστὶν ἢ ἀθάνατος πηγὴ, ἐξ ἧς ἐξέρχονται ποταμοὶ τέσσαροι: ... (At its root there are two fountains, one fountain has honey and milk, the other is the fountain of immortality from which four rivers stream: ...)" ; here, however, the symmetry is broken. "Honey and milk"

⁹¹ "Flying on wings"; cf. 1 *Enoch* 14:8; 3 (*Greek Baruch* 2:2; *Apc. Ab.* 12:10 and 15:2; Lucian, *Icar*. 3.

⁹² Cf. Hermas, *Vis*, II,1.3–4.

⁹³ Cf. *Adapa* B 70; *Ardā Wīrāz Nāmag*, 56; 1 *Enoch* 81:5; Lucian, *Icar*. 34; *T. Levi* V.3; *LAE*, 29:1–3; Plato, *Resp.*, 10.621b.

⁹⁴ See BÖTTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, 846 n. VIII 1c,d,e; *ibid.*, 849 n. VIII 4f.

⁹⁵ Cf. *Gen* 2:9; 3:22–24; 1 *Enoch* 24:4–25:7; *Apoc. Mos.* 24–39; *Gr. Apc. Ezra* 2:11f. Other texts concerning everlasting life in the future are, e.g., *T. Levi* 18:11; 4 *Ezra* 8:52; *Rev* 22:1–2, 14, 19.

⁹⁶ BÖTTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, 849 n. 8:4f.: "Damit wird erneut das doppelte Paradies ins Bild gesetzt: der Baum wurzelt im irdischen Garten und ragt hinauf bis in den 3. Himmel, wo er mit seinen Zweigen das jenseitige Paradies bedeckt"; see further *ibid.*, 847f. and 849f., n. 8:5a–d. Cf. also 4 *Ezra* 4:11: "How can one who is corrupt in the corrupt world understand the way of the incorruptible?"; see MICHAEL STONE, *Fourth Ezra*, 25, 85f. Cf. MATTHIAS HENZE, *Syriac Apocalypse of Daniel*, 110 n. 230: "Corruptibility, ..., is synonymous with mortality. ... [T]he eschatological age will bring about the removal of human corruptibility, i.e. the resurrection and restoration of the body and the gift of immortality."

⁹⁷ ANDERSEN, 2 *Enoch*, 91–213: 114–117; BÖTTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, 846–850; HULTGÅRD, "Paradies", 38.

⁹⁸ "βρύσας is a misspelled variant of the late Greek plural form βρύσες. Other instances of this variant is to be found in TLG," (Courtisy of Jerker and Karin Blomqvist).

most likely have to do with fertility and thus seem to provide nourishment⁹⁹ while “oil and wine” constitute the source of *immortality*.¹⁰⁰

In the passage 42:3–5 Enoch reports that from the second heaven he

“(3)ascended to the east, into the Paradise of Eden, where *rest* is prepared for the righteous. And it is open as far as the third heaven; but it is closed off from this world.

(4)And the guards are appointed at the very large gates to the east of the sun, angels of flame, singing victory songs, never silent, rejoicing at the arrival of the righteous.

(5)When the last one arrives, he will bring out Adam, together with the ancestors; and he will bring them in there, so that they may be filled with joy, just as a person invites his best friends to have *dinner* with him and they arrive with joy, and they talk together in front of that man’s palace, waiting with joyful anticipation to have *dinner* with delightful enjoyment and riches that cannot be measured, and joy and happiness in *eternal light and life*”

This passage is about the eschatological hope for a *rest* (ἀνάπαυσις, κατάπαυσις, *requies*; cf. 4 Ezra 8:52 below; Heb 3:7ff.) *implying eternal light and life* in the Beyond. However, it does so not by a direct report but by means of a *simile* of a *joyful banquet* in this life. The enjoyable heavenly banquet with Adam, the ancestors, and all the righteous will take place in the third heaven. Noteworthy is that no aliments served are referred to except for the mentioning of “boundless riches”; instead the emphasis lies entirely on conversing, singing, rejoicing, and feasting which has a close parallel in Lucian’s *Icar*. It also entails a strong *admonishing* character through the subsequent series of ninefold conditional macarisms spoken by Enoch to his sons in vv. 6–14.

2.4. Greek Texts

2.4.1. Plato, *Respublica* X. 614b–621d (*The Myth of Er; The Orphic-Dionysiac Gold Plates*)¹⁰¹

In his “middle dialogue” on the *Republic* (ca. 388–366 BCE) Plato in Book X depicts the myth (μῦθος¹⁰²; 621b) about the brave man “Er” from Pamphylia.¹⁰³ The son of Armenios was slain in battle but when the dead after 10 days were gathered, Er’s body had not decayed and he revived on the 12th day on the funeral pyre. After his revival he declared that his soul had left his body and encountered the judges who told him that he should be *a messenger to the humans of the conditions in the world Beyond and its implication for the conduct in this world* (614d).¹⁰⁴ What happened during his journey is not told during

⁹⁹ Cf. Lucian, *Necyomantia [Menippus or the Descent into Hades]* (AUSTIN MORRIS HARMON, LCL IV, 7): “We ate nuts (ἀκρόδρυα), drank milk (γάλα), honey-mixed milk (μελίκρατον), and the water (ὕδωρ) of the Choaspeis and slept out of doors on the grass.” (i.e. a *viaticum*!). A longer quotation is found in WIDENGREN, “The Mithraic Mysteries”, 433–455: 440 n. 48. Cf. STAUSBERG, *Die Religion Zarathushtras I*, 227.

¹⁰⁰ BÖTTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, 849 n. 8:5b: “...; die Wendung ‚Quelle der Unsterblichkeit‘ läßt sich als Interpretation von ‚Öl und Wein‘ verstehen.” This implies that “oil” here is understood as nourishment not as ointment. On the notion of “rest” as an eschatological reward see below n. 225.

¹⁰¹ Text and trans. *Platon, Der Staat* by EMILE CHAMBRY (text) and FRIEDRICH SCHLEIERMACHER/DIETRICH KURZ (trans.). See the treatment of “Differentiated Fates in Greco-Roman Sources” in OUTI LEHTIPUU, *After-life Imagery*, 55–97.

¹⁰² See FRITZ GRAF, “Mythos”, 633–635: “eine traditionelle Erzählung von kollektiver Bedeutsamkeit” (633); On Plato’s specific understanding see below n. 106.

¹⁰³ The name “Er” is oriental. Curious, however, is that his origin is said to be Pamphylia, lest his father, Armenios, was an immigrant from Armenia or of Armenian descent.

¹⁰⁴ See above n. 40 with regard to the other-worldly journey, and further Parm. *Fr.* 6 (DK 28 B 2) with the message of the other-worldly goddess: “Come now, I shall tell but you must pass on the words you have heard

the journey itself but only after the descent just as is the case in the Iranian *Ardā Wirāz Nāmāg* and in Lucian's *Icaromenippos*.

In this last book of the *Republic* Plato deals in particular with the reward of justice (μισθὸς τῆς δικαιοσύνης) in this life and that beyond.¹⁰⁵ From 612a till 613e he deals with the reward during the earthly life and does so with logical-rational arguments (λόγος); from 614a till 621d he then turns to the eschatological reward after death using the mythical story (μῦθος in sensu bono) about the heavenly journey of Er.¹⁰⁶ This "myth" is presented in form of an apocalypse with an other-worldly journey, i.e. to the netherworld.¹⁰⁷ Using the story of the other-worldly journey of the soul of Er is the only way to reveal the destiny of the soul after death (cf. 365a). At the same time it has the power to persuade humans to live an honest and good life (esp. 619a/b) not only in this world but also in the Afterlife.¹⁰⁸ This is done in two ways: firstly by means of φόβος because of the sufferings and punishments of the wicked that Er observed in the netherworld (615b–616a; cf. *Gorg.* 522e; 527e) and secondly through the intercalated *paraenetic* sections, particularly in his dialogue with Glaukon admonishing the souls to live a virtuous life in order to obtain the final stage of happiness.

"Plato teaches the eternity of the individual soul" (cf. 621c: νομίζοντες ἀθάνατον ψυχῆν).¹⁰⁹ The soul has though to be reincarnated for purification but only three times in a thousand years; thereafter it is for ever freed from the body and enters the race of the gods (619d; *Phaedr.* 248c–249a; *Gold Tablets* L 9¹¹⁰ from Thuri = Zuntz, *Persephone* A 1, 300–301). In spite of the casting of lots in the presence of Lachesis, the daughter of Ananke, Plato emphasizes throughout each person's own responsibility.¹¹¹

After the lot-casting and the choice of manner of living (*Resp.* 620a) the souls after passing by Ananke's throne arrive according to the myth of Er (Plato) at the desolate *field*

[to humans] ..." (εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας κτλ.); see below ad nn. 65 and 156. Text, German trans., and introduction (284–308) in MANSFELD, *Die Vorsokratiker*, 314f. The texts from Parmenides are referred to and discussed by CHIARA FERRELLA in her paper "Paths of Wisdom: Some Pre-Socratic Metaphors to Choose the Truth and a Better Life" at the Workshop "Metaphors and Other Ways We Choose by. A Workshop in the Study of Metaphors in Ancient and Medieval Texts" (Excellence Cluster / TOPOI), Berlin, Nov. (6)–7, 2015.

¹⁰⁵ See HANS DIETER BETZ, "Apocalyptic Genre", 577–597: 586: "The Myth of Er ... is set in the context of the theodic argument."

¹⁰⁶ Cf. GRAF, "Mythos. I.", 634: "Platon übernimmt und systematisiert den Gegensatz zw. *m[ythos]* als unbeweisbarer Erzählung und *lógos* als logisch-rationalem Argument." WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 183: "Am Wahrheitscharakter des Mythos wird ja nicht gezweifelt." Further BETZ, "Apocalyptic Genre", 587–588: "The genre of *mythos* can do what *logos* cannot do: *mythos* can speak in human words about things that go beyond the human world and language. While *logos* must be understood rationally *mythos* is to be believed."

¹⁰⁷ For a brief overview, see HUBERT CANCEK, "The End of the World", 84–125: 92–94: "The Otherworld: Katabasis and Necromancy."

¹⁰⁸ Cf. BETZ, "Apocalyptic Genre", 588: "No rational argument (λόγος) alone can motivate a person to live a good life. The *mythos*, however, has the power to persuade the soul" by revealing that the soul has to make a choice over and over again, since αἰτία ἐλομένου· θεός ἀνάιτος ("The one who has chosen is guilty; God is innocent" 617e).

¹⁰⁹ CANCEK, "The End of the World", 84–125: 115.

¹¹⁰ The Gold Tablets are quoted according to ALBERTO BERNABÉ/ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions*. The corresponding number in GÜNTHER ZUNTZ, *Persephone*, is also given when available. See the *Lamellarum aurearum editionum comparatio numerorum* in BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 242–244.

¹¹¹ *Phaedr.* 248c. Cf. CHRISTOPH RIEDWEG, "Seelenwanderung", 329: "Eigenverantwortung."

of Λήθη (Forgetfulness), where they lie down by the river Ἀμέλης (Insouciance).¹¹² From its water the souls had to drink to forget everything. Er, however, was neither allowed to pick up the lots nor to drink, otherwise he would have lost his identity¹¹³ and forgotten all he had experienced and would have had nothing to report after his decent.¹¹⁴ How and in what way he had *returned to his body*, he did not know (621b).¹¹⁵ With his return the journey to the netherworld had come to an end. Plato, however, “prefers a soul with good memory.”¹¹⁶ For him (*Resp.* 621ab), to drink from *Lethe* means to lose the memory of eternal truths.” “Whereas Forgetfulness is the water of death,” ... “Memory, by contrast, is the fount of immortality, since he who conserves the memory of things in Hades transcends the mortal condition.”¹¹⁷

Because Plato evidently uses i.a. Orphic traditions,¹¹⁸ I quote in this connection first of all one of the *Orphic*¹¹⁹ *Gold Tablets* (L 4 = Zuntz, *Persephone*, B 2, 355–361), from Pharsalus (ca. 350–330 BCE):¹²⁰

“You will find in the mansion of Hades, on the right, a fountain
and next to it, a *white cypress* erect,

¹¹² Regarding the fountain of Lethe, see the remarks by BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 30 n. 94: “The Classical period knew no fountain of Lethe, but the country or house of Lethe. Wagenvoort (1971) [“Journey of the Souls”], 130f. believes that the plain of forgetfulness (τὸ Λήθης πεδίον) that constantly appears in the texts cannot be anything other than a plain traversed by the river Lethe” or in my view possibly the river called Ἀμέλης.

¹¹³ See *Resp.* 621ab. Cf. BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 30. On Lethe as the stream of forgetfulness see further Vergil, *Aeneis*, 6.713–715: “*tum pater Anchises ‘animae, quibus altera fato corpora debentur, Lethaei ad fluminis undam securos latices et longa oblivia potant, ...’* (Da sprach Vater Anchises: ‚Die Seelen, denen das Schicksal neue Verkörperung schuldet, sie trinken an Lethes Gewässern sorgenlösendes Naß und langes, tiefes Vergessen‘).” Further 748–751: “*has omnis, ubi mille rotam volvere per annos, Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno, scilicet inmemores supra ut convexa revisant rursus et incipiant in corpora velle reverti.* (Alle hier, wenn sie ihr Rad durch tausend Jahre hin wälzten, ruft zu Lethes Strom der Gott in mächtiger Heerschar: denn sie sollen erinnerungslos die obere Wölbung wiedersehen, gewillt zurückzukehren in Körper).” (Text and German trans. JOHANNES GÖTTE, *Vergil, Aeneis*, 260–263.) In an epitaph from Milet (ca. 2nd century CE) the dead soul can enjoy the banquet with the immortal Gods in Olympos, “because you did not drink the water of Lethe” (μὴ πῶν Λήθης ὕδωρ), Text and German trans. in IMRE PERES, *Griechische Grabinschriften*, 229f.; MATYLD A OBRZYK, *Unsterblichkeitsglaube*, 118f. with n. 12.

¹¹⁴ In the Orphic Gold Tablets the water of forgetfulness is mentioned regularly.

¹¹⁵ Cf. *Adapa* B 70; *Arđā Virāz Nāmag*, 56; 1 *Enoch* 81:5; Lucian, *Icar*. 34; 2 *Enoch* 38:1–2; *T. Levi* V.3; *LAE*, 29:1–3. Cf. Paul in 2 *Cor* 12:2–4 and hereto HELLHOLM, “Icaromenippos”, 78–82.

¹¹⁶ *Resp.* 6.486d: Ἐπιλήθμονα ἄρα ψυχὴν ἐν ταῖς ἱκανῶς φιλοσόφοις μὴ ποτε ἐγκρίνωμεν, ἀλλὰ μνημονικὴν αὐτὴν ζητῶμεν δεῖν εἶναι (“Hence we will never compare a forgetful soul with thoroughly philosophical [ones], but look for [a soul] that must be of good memory”).

¹¹⁷ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 17, also *ibid.*, 33.

¹¹⁸ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 29.

¹¹⁹ Regarding the narrative structure lying behind the Gold-Tablets see CHRISTOPH RIEDWEG, “Initiation – Tod – Unterwelt”, in: FRITZ GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale*, 359–398: esp. 375–384 [Revised and expanded Engl. trans. in: RADCLIFFE G. EDMONDS III (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, 219–256]. On the Orphic background of the Gold Tablets, see REINHOLD MERKELBACH, “Totenpässe”, 1–13: 6–12. See now also the deliberations as to the descriptions of different moments of varying perspectives by RIEDWEG, “Initiation”, 366: “1) die Weihe, 2) der Tod, 3) der Gang in der Unterwelt.” Riedweg in his rev. version has attempted a reconstruction of the *Hieros Logos* (in Hexameter): “I. Death and katabasis of the soul; II. Description of the topography in the Palace of Hades; III. Meeting with Persephone and the other gods; IV. Exchange of the oral symbols; V. Description of the situation of the blessed; VI. Final admonition of the initiated.” (247); Text and trans. *ibid.*, 248–252. Further BERNABÉ/JIMÉNEZ, “Are the ‘Orphic’ gold leaves Orphic?”, 68–101: esp. 85f.; MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI, “Orphic Ideas of Immortality”, 289–313, esp. 298–304.

¹²⁰ Text and trans. in BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 11 (trans.), 252 (text with lit.); italics mine.

Don't get anywhere near the fountain!
 Further on you will find, from the *lake of Mnemosyne*,¹²¹
*water freshly*¹²² flowing. On its banks there are *guardians*¹²³
 who will ask you what necessity brings you to them.
 And you will tell them absolutely all the truth;
 say: *I am the son of earth and starry Heaven.*¹²⁴
 My name is Asterius. I am *dry with thirst*;
 give me, then, to drink from the fountain.”

Here I can only make a few comments.¹²⁵ In the myth of Er Plato is only mentioning one river, Ἀμέλης (Insouciance) in the field of Lethe, that brings *forgetfulness*, while in the *Gold Tablet L 4* two fountains are mentioned: the unnamed fountain on the right, which many scholars take to be the *fountain of Lethe*, next to which is a *white cypress*, which is the counterpart to the “Tree of life”, since it does not bring any edible fruit but is the “tree of corrupt life, a symbol of duration on earth and cyclic regeneration for which reason it was associated with resurrection to terrestrial life, which the initiate seeks to avoid.”¹²⁶ The water of Forgetfulness is a symbol for the return to earthly life, i.e. a new incarnation, which for the soul is the most terrible thing to happen and therefore the prohibition not to come close to this fountain. A bit further on the way the initiates encounter another *lake*, called *Mnemosyne*, filled with fresh water. The lake *Mnemosyne* is the direct counterpart to the stream of Lethe, since it is the *source of immortality*. In the words of Bernabé and Jiménez San Cristóbal, “To drink from the fountain of Mnemosyne is the indispensable prerequisite for the initiate’s salvation, since the soul thus concludes its pilgrimage and achieves definitive death, enabling it to free itself from the cycle of reincarnation, and to participate in the privileged destiny enjoyed by the *beati*, among whom it henceforth be-

¹²¹ τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.

¹²² ψυχρὸν ὕδωρ.

¹²³ φύλακες. Cf. the guardians in the Egyptian *Book of the Dead* and hereto MERKELBACH, “Totenpässe”, 4.

¹²⁴ Γῆς παῖς εἶμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος. Besides L 4, see also L 1, 2, 3, 5, 6. On this formula see HANS DIETER BETZ, “Der Erde Kind”, 222–243. [= in: FRITZ GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale*, 399–419; Engl. trans. in: RADCLIFFE G. EDMONDS III, (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, 102–119.] Regarding the syntagma “starry Heaven”, see also *OrSib*, *Fragm. 3* and *Oracle 3* referred to below in sections “3.2.3.1. Oracula Sibyllina, 3. 46–49; *Fragm. 3: Theophilos-Fragment*” on page 1887, “3.2.3.2. Oracula Sibyllina: 3. 619–623 and 744–759” on page 1887, and in n. 299, and the epigraph from Smyrna quoted in the same note.

¹²⁵ See also L 1 from Hipponion (ca. 400 BCE), L 2 from Entella (4th cent. BCE) and L 3 from Petelia (mid-4th cent. BCE) in BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 9–11; hereto also MERKELBACH, “Totenpässe”, 1–6; WALTER BURKERT, *Griechische Religion*, 436–447. These texts are also referred to and printed in PERES, *Griechische Grabinschriften*, 56f. Regarding the thirst of the souls, see PERES, *ibid.*, 54. See fruther OBRYK, *Unsterblichkeitsglaube*, 117–132: “Das kalte Wasser des Lebens.” Cf. *ibid.*, 119f.: “Das kühle Wasser war für die Anhänger des [Osiris-]Kultes der sicherste Garant der Unsterblichkeit. Mit dem Wasser, das ihnen gewährt wurde hatten sie Teil an der Unsterblichkeit des von ihnen verehrten Gottes.”

¹²⁶ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 27–28. When MERKELBACH, “Totenpässe”, 3 points to the sycamore tree in the Egyptian *Book of the Dead* 58 as a parallel to the cypress tree in L 1, 2, 3, 4 he misses the difference, namely that the white cypress does not bring life but is a “tree of corrupt life”, while the sycamore tree is a life-bringing tree. The reading of the sycamore as deified is only established for Egypt, see KIRSTEN NIELSEN, “Sycamore”, 822f. See also Vergil, *Aeneis*, 6.540–544. “... *hic locus est, partis ubi se via findit in ambas. dextera quae Ditis magni sub moenia tendit, hac iter Elysium nobis; at laeva malorum exercet poenas et ad inpia Tartara mittit.*” “... Hier ist der Ort, da der Weg nach beiden Seiten sich spalten: wo der rechte zur Burg hinstrebt des mächtigen Pluto, führt zum Elysium uns die Bahn; der linke dort aber straft die Bösen und schickt sie hinab zum Pfuhl der Verruchten.” Cf. JAN BERGMAN, “Zum Zwei-Wege-Motiv”, 27–56: 49–51: “Die beiden Wege in der Unterwelt”.

longs.”¹²⁷ What the initiates have to remember is directly spelt out in this lamella when it says, “*I am the son of earth and starry Heaven*” (Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος). It functions as a ‘password’, which “enables the soul of the deceased to identify itself as an initiate”¹²⁸ and thereby allowing the guardians to let it proceed on its way towards Elysion. What the soul is requested to remember is what it learnt during its initiations and what it has experienced during its earthly lives.¹²⁹ Hans Dieter Betz has doubts about the continuation of the soul according to the Gold Tablets and suggests a difference between an older notion in the Gold Tablets compared to the “Seelenlehre” of Pindar and Plato. He sets the immortality of the soul up against the ending and the new beginning in the Pelinna texts.¹³⁰ In the Tablet L 9 (= Zuntz, *Persephone* A 1, 300–301) from Thurii (4th century BCE), however, we read:¹³¹

“I come from among the pure, pure, queen of the subterranean beings,
Eucles, Eubouleus, and the other *immortal gods*.
Since I too, boast that *I belong to your blessed race*,¹³²
but fate subdued me, and he that wounds from the stars with lightning.
I flew forth from the *painful cycle* of deep sorrow,
I launched myself with agile feet after the *longed-for crown*,
and I plunged beneath the lap of my lady, the subterranean queen:
*‘Happy and fortunate, you will be a god, from the mortal you were.’*¹³³

¹²⁷ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 33f.; further IDEM/EADEM, “Are the ‘Orphic’ gold leaves Orphic?”, 75f.

¹²⁸ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 47.

¹²⁹ Cf. FRITZ GRAF, *Magic*, 98: “... in a Euripidean tragedy, Heracles explained to his father why he was able to brave the dangers of the beyond in order to fetch up Cerberus: ‘I have been initiated in Eleusis’” (Euripides, *Hercules* 613); further see Graf’s reference *ibid.* to the “‘Orfic’ gold leaves.” On the differences between Plato and the Gold Tablets, see BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 53–55.

¹³⁰ BETZ, “Der Erde Kind”, 227–235, esp. 235. See though the deliberations by SARAH ILES JOHNSTON, “Eschatology”, 94–136: esp. 102f.

¹³¹ Text and trans. in BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 100 (trans.), 259f. (text with lit.); italics mine. Cf. L 10a–b in *ibid.*, (trans. 100), 260–262 (text with lit.).

¹³² See also L 2 from Entella (4th cent. BCE) and L 3 from Petelia (mid-4th cent.; = ZUNTZ, *Persephone*, B 1, 358–359), where after the ‘password’: “I am the son of Earth and starry Heaven” the emphasis is on the “starry Heaven” expressed in an additional reference to the basic declaration, when it says: “but my race is heavenly, know this, you too” (αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ’ ἴστε καὶ αὐτοί). Cf. the *Book of the Dead*, *passim*; see MERKELBACH, “Totenpässe”, 5: “Auch der tote Ägypter war ein Sohn von Himmel und Erde. Jeder Tote ist Osiris (NN), und des Osiris Eltern sind der Erdgott Geb und die Himmelsgöttin Nut. ... Mehrfach sagt der Ägypter, *Ich bin einer von euch*” (58,3; italics mine). See further the adaptation of Plato’s “Myth of Er” in Cicero’s (*De re publica* 6: *Somnium Scipionis*) account of Scipio’s heavenly journey, 175–177: “... *non esse te mortalem sed corpus hoc; nec enim tu es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, Deum te igitur scito esse* ...” [...] “not you are mortal but your body here; for you are not the one that this shape indicates, but the soul, that of each and everyone ... Hence know that you are a god.” Text, German trans. and commentary by KARL BÜCHNER, *Somnium Scipionis*: “Neu und überraschend ist die Folgerung: *deum te igitur scito esse*. Der Mensch ist sein Geist. Der Geist ist unsterblich. Der Mensch ist also Gott” (pp. 14–15 and 43). In early Christianity the notion of θεοποίησις is known, see, e.g., Irenaeus, *Adv. haer.*, IV. 38, 4: God did not make us to gods at the beginning “but originally to humans, only then to gods” (*sed primo quidem homines, tunc demum dii*); Hippolytos, *haer. sive philos.*, X, 34,4: “Since you have become a God; ... when you were made immortal you were deified” (γέγονας γὰρ θεός ... ὅταν θεοποιηθῆς ἀθάνατος γεννηθείς); Ps-Hippolytos, *Theoph.*, 8: εἰ ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ θεός (“If man has become immortal, he shall also become a god”); hereto ADOLF VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, 257f.: “Das ist die Botschaft, die ein jeder verstand und die nicht überboten werden konnte” (258).

¹³³ ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ’ ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ. Cf. L 8, 4 (= ZUNTZ, *Persephone*, A 4, 328–329): “Happy and blessed, you have been born a god from the man that you were.” RIEDWEG, “Initiation – death – underworld”, 239: This macarism “can be counted among the λεγόμενα of the initiation ritual with some confi-

A kid, I fell into the milk.¹³⁴

Here we encounter first a statement about the immortal gods to which race also the soul of the deceased belongs and which is confirmed by the subterranean queen, Persephone, in a macarism (ὄλβιε καὶ μακαριστέ) pronouncing the soul to be a god now that the circle of reincarnation is broken. The soul's flight from the *painful circle* is a metaphor for the soul's reincarnation. "For the Orphics ... the series of reincarnations is not seen merely as an abstract circle, but as a metaphor of the wheel of torture."¹³⁵ The soul's strive for release is expressed by the "agile feet after the longed-for crown."¹³⁶ On this expression Bernabé and Jiménez San Cristóbal make the following comment: "The initiate's liberation from the cycle of rebirths is conceived as a triumph, and the achievement of a goal obtained after many efforts. In this sense, the crown is a symbol of victory over reincarnations. It is also a funerary symbol, insofar as the triumph does not take place in this world, but in the Beyond, since the victors do not have to return to a mortal life, but will remain as eternal residents in the other world."¹³⁷ Nowhere is there any sign of restart, except for the same soul to be reincarnated, nor of different souls replacing each other. In Plato and precisely also in the Er-myth we encounter a series of the soul's reincarnations (*Resp.*, esp. 619d) and its final escape.

In the interpretation at the very end of the myth of Er (621b–d), as Hans Dieter Betz points out, "Socrates takes over as the mystagogue: 'But if we are guided by me we shall believe that soul is immortal and capable of enduring all extremes of good and evil, and

dence." Also: the epitaph in EDMÉ COUGNY (ed.), *Anthologia Palatina* III 2 nr 87: "πρόσθεν μὲν θνητοί, νῦν δὲ θεῶν μέτοχοι (Former you were mortal, but now you are members/sharers of/with the gods)"; quoted from PERES, *Griechische Grabinschriften*, 210. Cf. *Ps.-Phoc.* 104–106: "For in fact we hope that soon from the earth to the light will come the remains of the departed; and then they become gods (ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται)"; 115: "But the soul lives immortal and ageless forever (ψυχή δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ζῆ διὰ παντός)." See WALTER T. WILSON, *Sentences of Pseudo-Phocylides*, 141–151 (trans. & comm.), 217–222 (text); "[T]he soul (i.e., spirit) survives bodily death because (γάρ) its origin and image are divine" (146); "The text projects a scenario in which the remains of all people, not just the worthy, are deified (145). PIETER W. VAN DER HORST, *Sentences of Pseudo-Phocylides*, 94f. (text, trans.), 185–189 (comm.), IDEM, "Pseudo-Phocylides on Afterlife", 93–97. NIKOLAUS WALTER, *Pseudo-Phocylides*, 207 with n. 106a. CAVALLIN, *Life after Death, passim*, esp. 203–205. Further, see esp. ch. 5 "Die Vergöttlichung" in PERES, *Griechische Grabinschriften*, 196–217 (but with no ref. to *Ps.-Phoc.*!). No direct parallels are to be found in the New Testament but in hellenistically influenced passages such as 2 Pet 1:4 (γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως), 1 John 3:1–2 (ὅμοιοι αὐτῷ [sc. θεῷ] ἐσόμεθα) and perhaps also 1 Cor 15:44 (ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν) similar conceptions of divinization occur.

¹³⁴ See the interpretation of the phrase "ἐριφος ἐς γάλα ἔπετες" in RIEDWEG, "Initiation", 386 note 127: "mag eine Reminiscenz an das Initiationsritual sein, welches die jetzt im Tode sich vollendende Vergottung begründete." Further JOHNSTON, "Eschatology", 128f.: "To 'fall into milk,' or 'leap into milk' means to be in the midst of abundance, or to make a new beginning." BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 173: "The formula of the animal fallen into the milk emphasizes the *mystes'* identification with the god, and his rebirth to a new happy life." A different although not necessarily contradictory interpretation can be found in MICHAEL JANDA, "Jenseitsbilder", 301: "Das für die ‚Milch‘ gebrauchte Wort γάλα ist gleichzeitig die älteste griechische Bezeichnung der Milchstraße." Cf. the "starry heaven" in the password referred to above!

¹³⁵ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 120f. On reincarnation as punishment see also Lucian, *Necyomantia*, 20.

¹³⁶ See JOHNSTON, "Eschatology", 227f.

¹³⁷ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *ibid.*, 126f.; RIEDWEG, "Initiation", 381: "Von der Moira überwältigt werden' muß hier einen ... Abschied von der Teilhabe am seligen Geschlecht der Götter bedeuten; μοῖρα meint dann nicht das traurige Los des Todes, sondern vielmehr das der Sterblichkeit: die Trennung von den Göttern und das Eintreten in den (im unmittelbar folgenden Vers genannten) ‚schmerzlichen‘, von den Orphikern offenbar als Tod gedeuteten ‚Kreislauf‘ der Wiedergeburten."

so we shall hold ever to the upward way and pursue righteousness with wisdom always and ever, that we may be dear to ourselves and to the gods both during our sojourn here and when we receive our reward¹³⁸

What the reward will be is in the myth of Er not explicitly stated except in general terms like “happiness” – οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος. This is not astonishing, since the function of the myth of Er is told in order first of all to *terrify* humans from evildoing in this life on the one hand and on the other to *admonish* them to do good in order to obtain the reward of happiness as quickly as possible.

In an earlier section of the *Resp.* (2.363cd), however, Plato in a scene is mocking the Dionysic and Orphic excessive drinking in the hereafter:¹³⁹

“Musaeus and his son concede to the just on the part of the gods’ gifts that are even more splendid than the ones mentioned, since they transport them in imagination to Hades, and there they *seat them at the table and organize a banquet of the just* (καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων), in which they make them spend their whole lives *crowned and inebriated* (ἔστεφανωμένους ... μεθύοντας), as if there were no better reward for virtue than perpetual *intoxication* (ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον).”

Here the *longed-for crown* (L 9 above) is set in relation to the *banquet with wine* as an everlasting drink.¹⁴⁰

In their commentary on the *Orphic Gold Tablets*, Bernabé and Jiménez San Cristóbal point out that “... alongside the testimonies that relate wine to initiatory rites ... we also have others that show that *this wine that the initiate has already enjoyed in life, is that which he hopes to enjoy in the Beyond.*”¹⁴¹ Hence, there is an obvious *correspondence* between immanent and transcendent entities. “Wine ... must have formed an essential part of the initiatory ceremonies that the deceased carried out during his life However, it is also clear that wine appears as the finest of the excellent things the initiate would enjoy in

¹³⁸ Plato, *Resp.*, 10.621c. Cf. BETZ, “Apocalyptic Genre”, 587: “Then the souls depart to the Plain of Lethe and to the river Forgetfulness, where all take a drink (621A), *in order then to ascend to the stars* (621B)” (italics mine). See, however, the opposite interpretation by BURKERT, *Griechische Religion*, 437: “[I]n Platons Mythos erscheint die Ebene der Lethe, wo die Seelen vor der *Wiederverkörperung* vom Fluß Ameles, ‚Gleichgültigkeit‘, trinken” (italics mine), and by BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 17: “Even Plato speaks of how he prefers a soul with a good memory [Mnemosyne; *Resp.* 486d]. For him (*Republic* 621ab), to drink from Lethe means to *lose the memory of eternal truths*” (italics mine). See also above n. 113. The concluding interpretation by Socrates in 621c is not a consequence of drinking from the river Ἀμέλης/Λήθη which causes forgetfulness (621a) but a result of following the narrated myth of Er, i.e. by drinking from the fountain of Μνημοσύνη. It is essential to realize that Socrates’ concluding interpretation refers to the entire “myth of Er”! This is also indicated by the “substitution on the level of abstraction”: Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπόλετο κτλ., which is rightly trans. by FRIEDRICH SCHLEIERMACHER/DIETRICH KURZ, *Der Staat*, 873 as “*diese Rede, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen ...*” (621b fin; italics mine). Regarding “substitutions on abstraction-level” see HELLHOLM, *Visionenbuch*, 86f.; IDEM, “Gliederungsmerkmale”, 31–39.

¹³⁹ See BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 88f. (italics mine) with further examples. Cf. Lucian’s *Icar.*, 27 (see below!) and 3 *Baruch* 4:16–17 referred to below ad and in nn. 180, 183.

¹⁴⁰ BERNABÉ/JIMÉNEZ, “Are the ‘Orphic’ gold leaves Orphic?”, 81–85. Cf. Luke 22.30 (see below!).

¹⁴¹ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 87 (italics mine). Cf. Diogenes Laertius, *Vitae*, 2.46: “Drink Socrates, now that you are with Zeus”; Matt 26:27–29 (see below!).

the Beyond,¹⁴² as an essential component of post-mortem happiness.”¹⁴³ This is expressed clearly in L 7a and b from Pelinna (4th century BCE) line 2 and 6:¹⁴⁴

(1) “You have died and have just been born, thrice happy, on this day.

(2) Tell Persephone that *Bacchus* himself has liberated you.

...

(6) You have *wine*, a happy privilege”¹⁴⁵.

This is a privilege in the *banquet* in the Afterlife, when the souls are drinking wine together, which cannot be lacking, “[W]ine was converted into a liquor of immortality.”¹⁴⁶ This is not an exclusive reward in the Beyond, but Orphism gives the “best parallels for an adequate interpretation of the mention of wine in the tablets.”¹⁴⁷

2.4.2. Lucian of Samosata, *Icaromenippos*

Lucian was born between 115 and 125 CE in Samosata on the river Euphrates in the Roman province Commagene. He died around the year 190. In his *Bis Accusatus* 33 and *Piscator* 26 Lucian mentions that he has made use of the dialogues of Menippos of Gadara (1st half of the 2nd century BCE).¹⁴⁸ He even made Menippos the main figure in two of his works, *Icaromenippos*¹⁴⁹ and *Necyomantia*.¹⁵⁰ In *Icar*. Lucian in his parody of an apocalypse of an other-worldly journey¹⁵¹ tells how Menippos takes on a trip to heaven by means of wings from an eagle and a vulture tied to his shoulders with stout straps. (10) This round-trip is undertaken in order to obtain information from on high about what to do with the phi-

¹⁴² Note: not nectar and ambrosia as in Lucian’s *Icar*.

¹⁴³ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 89; RIEDWEG, “Initiation”, 374 n. 65: “Der Vers [6] ist dabei zugleich auf die Vergangenheit und auf die Zukunft hin offen, spielt doch der Wein sowohl in der (zurückliegenden) bakchischen Initiation wie auch im künftigen συμπόσιον τῶν ὁσίων, welches die Frommen im Jenseits feiern (vgl. Plat. *Resp.* 2.363c ...), ... eine zentrale Rolle.” See further Plato, *Resp.* 2.363d: “... saying that the most pleasant reward for virtue is the eternal intoxication” (ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον).

¹⁴⁴ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 62.

¹⁴⁵ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 85: “Here, wine drinking was no simple pastime or pleasure, but a solemn sacrament in the course of which the *wine was converted into a liquor of immortality*. ... In a sense, drinking wine entails *drinking the god*: thus Cicero (*Nat. deor.* 3,41) does not consider it an exaggeration that some should believe they were drinking the god when they brought the cup to their lips given that the wine was called Liber” (italics mine); cf. below Ptolemaios in n. 155. “The honey-sweet wine (μελιηδῆς οἶνος) is in the Beyond for all humans the harship-ending drop (παυσίπνονος σταγών); see WERNER PEEK, *Griechische Versinschriften I* [GVI], 1544 and hereto OBRYK, *Unsterblichkeitsglaube*, 127f. with Greek text, German trans., and commentary.

¹⁴⁶ Thus BERNABÉ/JIMÉNEZ, *ibid*.

¹⁴⁷ BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 189; IDEM/EADEM, “Are the ‘Orphic’ gold leaves Orphic?”, 68–101: “The evident conclusion ... is that the gold leaves can only be Orphic” (101). Cf. also HERRERO DE JÁUREGUI, “Orphic Ideas of Immortality”, 289–313, esp. 298–304.

¹⁴⁸ See HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH, “Lukianos”, 493–501; IDEM, “Lukian, Leben und Werk”, 11–31: 12, 23; further EUGEN BRAUN, *Lukian*, 331–339.

¹⁴⁹ Text and Engl. trans.: HARMON, *Lucian Vol. II*, 268–323; text and German trans. KARL MRAS, *Hauptwerke des Lukian*, 282–327, 520–526.

¹⁵⁰ Text and English trans. HARMON, *Lucian Vol. IV*, 71–109. In chap. 6 Lucian writes: “I resolved to go to Babylon and address myself to one of the magi, the disciples and successors of Zoroaster (τίνας τῶν Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων), as I had heard that with certain charms and ceremonials they could open the gates of Hades [...]” On Jewish and Christian journeys to Hades, see MARTHA HIMMELFARB, *Tours of Hell*.

¹⁵¹ See HELLHOLM, “Icaromenippos”, 56–82. On the possible influences from Iranian traditions in Commagene see *ibid.*, 75–77.

losophers. After having brought the accusation of the semi-divine Moon-goddess Menippus arrives in Heaven and upon arrival he is asked by Zeus:

“(23)What is your name, sir, whence do you come, and where is your city and hearth-stone?”

After this inquiry of Zeus, Lucian continues his narration:

“(27)By this time he (sc. Zeus) had pretty well settled everything, and we went away to the dining-hall (συμπόσιον), as it was time for dinner (δείπνον).¹⁵² Hermes took me in charge and gave me a place beside Pan and the Corybantes and Attis and Sabatios, those alien gods of doubtful status.¹⁵³ Demeter gave me *bread* (ἄρτος), Dionysos *wine* (οἶνος), Heracles *meat* (κρέας), Aphrodite *myrtle* (μύρτα), Poseidon *sprats* (μαϊνίδες). But I also had leisurely tastes of the *ambrosia* (ἀμβροσία) and the *nectar* (νέκταρ), for Ganymede,¹⁵⁴ bless his heart, had so much of human kindness about him that whenever he saw Zeus looking another way he would hastily pour me out a mouthful (κοτύλη) or two of the *nectar*. ... the gods themselves, however, neither eat bread nor drink fiery wine but have *ambrosia*¹⁵⁵ set before them and get drunk on *nectar*; and they are especially fond of dining on the smoke from the sacrifices, which comes up to them all savoury, and on the blood of the victims that is shed about the altars when people sacrifice. ... When we had had enough we composed ourselves for the night without any ceremony, being pretty well soused (ὑποβεβρεγμένοι).”

The end of Menippus’ journey to Heaven is brought about by Zeus, who first gives the command to take off Menippus’ wings so as to prevent him from returning in *his body* to Heaven and then to command *Hermes to bring Menippus back to Kerameikos*¹⁵⁶ in order that Menippus proclaim the “good news” (εὐαγγελιούμενος) of the verdict of eternal damnation by Zeus and the Assembly of gods to the philosophers, who “pace about in the porch” (34fn).

In contrast to the many other texts this parodic apocalypse neither mentions the “Tree of life”, nor any “aliments of immortality.” Even though Menippus tasted the godly

¹⁵² The dinner to which Menippus is invited is in fact a *heavenly banquet*.

¹⁵³ MRAS, *Hauptwerke des Lukian*, 521 n. 27: “Der Satiriker Menipp bekommt bezeichnenderweise den Platz neben Gottheiten der Zügellosigkeit.”

¹⁵⁴ See ERWIN ROHDE, *Psyche*, 74: “Ganymed, den schönsten der sterblichen Menschen, haben die Götter in den Olymp entrückt, damit er als Mundschenk des Zeus unter den Unsterblichen wohne (Il. 20.232ff).” Cf. BRIGITTE SÖLCH, “Ganymedes”, 292–296; OBRYK, *Unsterblichkeitsglaube*, 39–44.

¹⁵⁵ See Aristotle, *Metaphysics*, III. 4. 1000a, 9–14 (Text and trans. HUGH TREDENNICK, *Aristotle. The Metaphysics*, 126–129): To the question of first principles regarding mythology (μυθικῶς) Aristotle says: “For they (sc. those of the school of Hesiod) make the first principles Gods or generated from Gods, and say that whatever did not taste of the *nectar* and *ambrosia* became mortal (τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι) ... but as regards the actual application of these causes their statements are beyond our comprehension. For if it is for pleasure that the Gods partake of them, the *nectar* and *ambrosia* are in no sense causes of their existence; but if it is to support life, how can Gods who require nourishment be *eternal* (εἰ δὲ τοῦ εἶναι, πῶς ἂν εἶεν αἰδίοι δεόμενοι τροφῆς)? (12–13)”; Further see the epigram ascribed to Klaudios Ptolemaios (ca. 87–150 CE) in: *Anthologia Palatina*, IX, 577 (quoted from WILLIAM ROGER PATON, *Greek Anthology*, Vol. III, 322); *Ambrosia*, the godly food:

<p>Οἶδ’ ὅτι θνατὸς ἐγὼ καὶ ἐφάμερος ἄλλ’ ὅταν ἄστρον μαστεύω πικινᾶς ἀμφιδρόμους ἑλικας, οὐκέτ’ ἐπιγαύω γαίης ποσίν, ἀλλὰ παρ’ αὐτῷ Ζανὶ θεοτρεφέος πίμπλαμαι ἀμβροσίης.</p>	<p><i>I know that I am mortal, the creature of one day; but when I explore the winding courses of the stars I no longer touch with my feet the Earth: I am standing near Zeus himself, drinking the food of the gods.</i></p>
--	---

Cf. ROHDE, *Psyche*, 73: “Die Unsterblichkeit der Götter ist durch den Genuss der Zauberspeise, der *Ambrosia* und des *Nektar*, bedingt.” See furthermore above ad and in n. 145.

¹⁵⁶ *Arđā Wirāz Nāmag*, 56; Lucian, *Icar*, 34; 1 *Enoch* 81:5; 87:3–4; 2 (*Slavonic*) *Enoch*, 38:1–3; 3 (*Greek*) *Baruch*, 17:2; *T. Levi* V:3; *LAE*, 29:1–3; Plato, *Resp.* 10.621b.

aliments of ambrosia and nectar he did not obtain immortality, which, of course, fits well into this kind of satiric narration. Instead he was deprived of his wings and sent back to earth. In Lucian's text there is no positive message or admonition either, only the extreme negative threat over against the philosophers. Menippos has nothing positive to communicate as a result of his Heavenly journey,¹⁵⁷ lest in this satirical text the philosophers' eternal damnation should be a positive *warning* for the rest of mankind. What we learn, in addition to the verdict, however, is that during the *heavenly banquet* food was served, drinks poured, music played, singing performed, and dancing enacted (29).¹⁵⁸

At the end of our survey through the Greek material we can firmly concur with Walter Burkert's observation: "Goldblättchen, Inschriften, literarische Texte fügen sich zusammen."¹⁵⁹

2.5. Jewish and/or Christian Texts

2.5.1. 3 (Greek) Baruch 4:9–15

3 *Baruch* is preserved in Greek and Slavonic recensions.¹⁶⁰ The original language of both versions was Greek, based on a no longer existing Greek "Urtext".¹⁶¹ As a result of its complicated textual history the interpretation becomes very difficult. In this apocalypse with an other-worldly journey we encounter a Jewish text presumably from around 117 CE composed in connection with the turmoils in Alexandria.¹⁶² In this apocalypse Baruch is depicted as sitting by the river Gel (Kidron) weeping over the captivity of Jerusalem by Nebuchadnezzar, when the Lord sends his angel Phamael to comfort him and guide him through the heavens. After Baruch's visions in the five heavens Phamael is told by a "voice from heaven" (Slavonic) *to bring Baruch "back to the face of the earth"* (Slavonic text), *"to where he was at the beginning"* (Greek).¹⁶³ At least the Greek version intimates that the

¹⁵⁷ See HELLHOLM, "Icaromenippos", 70.

¹⁵⁸ Regarding the Greek Olympic banquets see, e.g., PERES, *Griechische Grabinschriften*, 234–235 with n. 612 and n. 615f. Further see also the heavenly banquets related on epitaphs, *ibid.*, 229–232. Cf. Hesiod, *Theogonia*, 3f.; 37; 67–71; 916–917; 1021–1022. See also the epitaph from Smyrna 2nd or 3rd cent. CE (REINHOLD MERKELBACH/JOSEF STAUBER, *Steinepigramme* [SGO] 05/01/64 = PEEK, *GVI* 1765): "At the *meal* the Gods consider me a friend, who takes pleasure at the tripod and the *ambrosial tables*, smiling at me with the cheeks of their immortal faces, when I pour *nectar* in the cups of the blessed. (καί με παρά τριπόδεσσι και ἀμβροσησι τραπέζαι[ς] ἡδόμενον κατὰ δαίτα θεοὶ φίλον εἰσρῶσιν, κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο πα[τ]ρη[ς] μειδιώντες [νέκταρ δ' ἐν] προχοαῖσιν ἐπισπένδω μακάρεσσι."); Text, German trans. and commentary in OBRÝK, *Unsterblichkeitsglaube*, 42–44.

¹⁵⁹ BURKERT, *Griechische Religion*, 438.

¹⁶⁰ See JEAN-CLAUDE PICARD, "Apocalypsis Baruchi Graece", 81–96; LEIF CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 275–372; ALEXANDER KULIK, 3 *Baruch*; HARRY E. GAYLORD, "Greek Apocalypse of Baruch", 653–679; WOLFGANG HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*, 15–44.

¹⁶¹ See GAYLORD, "Greek Apocalypse of Baruch", 655: "There is no convincing argument that the Greek is a translation from another language." Cf. KULIK, 3 *Baruch*, 19–20.

¹⁶² See CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 301–302; JOHN J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, 140–143; HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*, 19: "Außerhalb Palästinas"; KULIK, 3 *Baruch*, 12: "There are no decisive data indicating the dating of 3 *Baruch*"; *ibid.*, 15: Egyptian or even Palestinian provenance.

¹⁶³ Chapter 17. Cf. *Adapa* B 70; *AWN*, 56; 1 *Enoch* 81:5; Lucian, *Icar*. 34; 2 *Enoch* 38:1–2; *LAE*, 29:1–3; Plato, *Resp.* 10.621b.

journey took place outside the body by adding: “And having come to myself, I gave glory to God” (Καὶ εἰς ἑαυτὸν ἔλθων δόξαν ἔφερον τῷ θεῷ).¹⁶⁴

Alexander Kulik in his recent commentary opts along with many other scholars for a Jewish original, since the Slavonic version “serves as a witness to a pre-Christianized stage: the Slavonic version does not contain the Christian materials of the Greek reworking and preserves clues to an earlier redaction.”¹⁶⁵ He admits, however, that “[b]oth G and S show indications of independent Christian reworking.”¹⁶⁶ The Greek text has as far as we know only been preserved and transmitted in Christian circles.¹⁶⁷ The Christian interpolations some of which are lacking in the Slavonic version¹⁶⁸ undoubtedly point to the extant Greek text as being Christian.¹⁶⁹ On account thereof two different interpretations of the entire text are possible, one Jewish and one Christian.¹⁷⁰ For my purpose I will restrict my deliberations on the question of how to interpret those parts that are dealing with the understanding of vine and wine.

This text-sequence 4:8–17 in the Greek version including verses *6–7* from the Slavonic version, which is missing in the Greek manuscripts, reads as follows:¹⁷¹

“(6)*And I Baruch said to the angel, ‘Show me the *tree* which deceived Adam.’ (7)And the angel told me, ‘When God made the Garden and commanded Michael to gather 200,003 angels to plant the Garden, Michael planted the olive and Gabriel, the apple; Uriel, the nut; Raphael, the quince; and *Satanael*¹⁷² (Gr. Sammael) the *vine*.¹⁷³ And similarly all the angels planted the Garden in order.”*¹⁷⁴ [(8)And I said, ‘I pray you, show me which is the *tree that led Adam astray*.’ And the angel said, ‘It is the vine, which the angel Sammael planted, for which the Lord God became angry and cursed him and his plant. That is why he did not permit Adam to touch it, and that is why the devil being envious deceived him through vine.’ (9)And I Baruch said, ‘Since also the vine has been the cause of such great evil, and is under the judgment of the

¹⁶⁴ KULIK, 3 *Baruch*, 387. Regarding ἑαυτὸν see JERKER BLOMQUIST/POUL OLE JASTRUP, *Grammatik*, 76 (§ 117:4–6).

¹⁶⁵ KULIK, 3 *Baruch*, 13–14. Cf., however, DANIEL C. HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch*, 77–79.

¹⁶⁶ KULIK, 3 *Baruch*, 20.

¹⁶⁷ On the manuscript evidence see PICARD, “Apocalypsis Baruchi Graece”; KULIK, 3 *Baruch*, 7–8.

¹⁶⁸ The suggested Christian interpolations are listed in KULIK, 3 *Baruch*, 20–21; HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*, 18; HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch*, 79–80; GAYLORD, “Greek Apocalypse of Baruch”, 656.

¹⁶⁹ HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch*, 4 and 77–79; Further HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*, 18: “Die jetzigen Schlußkapitel (11–17) erweisen sich zudem als christlich redigiert (zumindest 13,4; 15,2.4; 16,4; vielleicht auch 12,6). Christliche Interpolationen finden sich ferner im Kapitel 4,15 und vielleicht in 4,17; 8,5.”

¹⁷⁰ HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch*: “3 Baruch as a Jewish Text” (109–162); “3 Baruch as a Christian Text” (163–205).

¹⁷¹ The Greek text is from PICARD, “Apocalypsis Baruchi Graece”; trans. of the Greek and Slavonic is from KULIK, 3 *Baruch*, 187–188 in parallel columns.

¹⁷² Satanael (Gr. Sammael): KULIK, 3 *Baruch*, 209: “one of the names for the leader of evil forces.”

¹⁷³ These *five trees* have parallels, e.g., in Jewish and Gnostic traditions: Philo, *Plant.* 8:32–9:36: The trees are here understood allegorically as virtues: “trees of Life, of Immortality, of Knowledge, of Apprehension, of Concept of Understanding of good and evil” (ζωῆς, ἀθανασίας, εἰδήσεως, καταλήψεως, συνέσεως καλοῦ καὶ πονηροῦ φαντασίας); KULIK, 3 *Baruch*, 205: “Gk συνέσεως φαντασία means rather ‘the concept of understanding’ than two different ‘plants’”; further examples from Philo, *ibid.*, 206. When UWE-KARSTEN PLISCH, *Thomasevangelium*, 82 states that “Für die fünf Bäume des Paradieses scheint ... *EvThom* 19,3–4 [‘For there are *five trees in Paradise for you*: they do not change summer or winter, and their leaves do not fall. Whoever knows them *will not taste death*’] der früheste Beleg zu sein”, so is this hardly true since 3 Baruch with its five trees probably is older, see above ad n. 162.

¹⁷⁴ The text within *...* is derived from the Slavonic version.

curse of God, and [was] the destruction of the first created, how is it so in use now?' ⁽¹⁰⁾And the angel said, 'Rightly you ask. When God caused the Flood on earth, and destroyed all flesh and 409, 000 giants, and the water rose 15 cubits, above the heights, the water entered Paradise and destroyed every flower; but it removed the shoot of the vine completely and brought it outside. ⁽¹¹⁾And when earth appeared out of the water, and Noah came out of the ark, he began to plant [some] of the found plants. ⁽¹²⁾And he found also the shoot [of the vine]; and having taken it, he considered in his mind, 'what is it?' And I came and spoke to him about it.' ⁽¹³⁾And he said, 'Shall I plant it, or what [shall I do]? Since Adam was destroyed because of it, let me not also encounter God's anger because of it.' And saying these things he prayed that God would reveal to him what he should do about it. ⁽¹⁴⁾And when he had completed the prayer of 40 days, and having begged much and wept, he said, 'Lord, I entreat you to reveal to me what I should do with this plant.' ^(15a)And God sent his angel Sarasaël, and told him, 'Arise Noah, and plant the shoot [of the vine],' for thus the Lord says, 'Its bitterness shall be changed into sweetness, and its curse shall become a blessing. ^(15b){and that which is begotten from it shall become the *blood of God* (καὶ τὸ παρ' αὐτοῦ γεννώμενον γενήσεται αἷμα θεοῦ), and as the human race obtained condemnation through it, *so again through Jesus Christ the Emmanuel* (πάλιν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ Ἐμμανουήλ) [and] *in him/[it]*¹⁷⁵ *is the receipt of the future invocation/upward calling*,¹⁷⁶ *and the entry into Paradise.*}¹⁷⁷ ⁽¹⁶⁾Know therefore, Baruch, that as Adam through this *tree* obtained condemnation, and was divested of the Glory of God, so also now the men *drinking insatiably* the wine which is begotten of it, make a transgression (παράβασις) worse than Adam, and become far from the Glory of God and commit themselves to the eternal fire (καὶ τῷ αἰωνίῳ πυρὶ). For [no] good comes through it. ⁽¹⁷⁾For those who *drink it in excess* (εἰς κόρον) do these things: brother does not have mercy on his brother, nor father on his son, nor children on their parents,¹⁷⁸ but through the calamity of wine (διὰ τῆς πτώσεως τοῦ οἴνου) come into being all [these]: murders, adulteries, fornications, perjuries, thefts, and such like. And nothing good is established through it."¹⁷⁹]]

In the Greek manuscripts the story of the Vine breaks into the description of the dragon (4:1–5 [Greek]), the story of which is resumed in 5:1–3.¹⁸⁰ Thus the text-sequence regarding the heavenly Beasts is evidently interrupted by a section on the Vine (4:6–17 [Slavonic]; 4:8–17 [Greek]). According to quite a few scholars the section on the Vine beginning

¹⁷⁵ Whether ἐν αὐτῷ refers to the "Blood of God" or to "Jesus Christ the Emmanuel" is difficult to determine. H. MALDWIN HUGHES, "The Greek Apocalypse of Baruch", 527–541: 536 ("in Him"); HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*, 26: "in ihm"; KULIK, 3 *Baruch*, 188: "in him"; GAYLORD, "Greek Apocalypse of Baruch", 669 ("in it").

¹⁷⁶ PICARD, "Apocalypsis Baruchi Graece", 86 reads ἀνάκλησιν; MONTAGUE RHODES JAMES, "Apocalypsis Baruchi tertia Graece", 86 reads ἄνω κλήσιν (upward calling); HUGHES, "The Greek Apocalypse of Baruch", 536 (upward calling); HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*, 26: "nach oben". Cf. Phil 3:14 (βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως).

¹⁷⁷ The text within {...} is by all scholars regarded as a Christian interpolation. The text within <...> is by some scholars regarded as a larger Christian intercalation.

¹⁷⁸ These motifs of disintegration in society and family is a distinctive feature in apocalyptic traditions, see HELLMHOLM, "Religion und Gewalt", 430–432.

¹⁷⁹ The Greek text within [...] is by HAGE, *Die griechische Baruch-Apokalypse*, following James, of a secondary character: "Die hier [v. 8] beginnende und bis zum Ende des Kapitels reichende Abhandlung über den Weinstock reißt die Beschreibung des Hades (Fortsetzung 5,1) auseinander und trägt damit sekundären Charakter." JAMES, *Apocrypha anecdota*, LXIf. surmises that as in 1 *Enoch* 8 and *GLAE/Apc. Mos.* 40, where the Paradise was located in the third heaven (Καὶ τότε ἐλάλησεν τῷ ἀρχαγγέλω· ἄπελθε εἰς τὸν παράδεισον ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ) also here originally the Paradise was mentioned and led to the question of the fall of man and its consequences.

¹⁸⁰ Cf. CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 319; KULIK, 3 *Baruch*, 192 and 224.

in 4:6 (Slavonic) and in 4:8 (Greek) contains in itself an intercalation consisting of 4:9–15.¹⁸¹ This whole text-sequence dealing with the change of the vine-tree from cursed to blessed (V. 9) has by many scholars been viewed as Christian, primarily because of the obvious Christian formulations in v. 15b (see below) but also because its presumed Christian redactor “felt it necessary to modify the condemnation of wine, on account of its use in the Eucharist.”¹⁸² In addition the negative section regarding the vine planted by Satanael/Sammael by which Adam was led astray is interrupted by Baruch’s question regarding the present positive use of the vine and its fruit ending with the clearly Christian formulation in v. 15b, and only resumed in v. 16 referring to the condemnation of Adam and ending with the warning for excessive use of wine, since “no good comes through it” (καὶ οὐδὲν ἀγαθὸν δι’ αὐτοῦ κατορθοῦται).¹⁸³ The contrast between vv. 9–15 and the surrounding context is indeed striking.

As has been pointed out especially by Alexander Kulik, except for v. 15b, most of the motifs of the vine-tree and its fruit including its positive aspects have parallels in Jewish tradition.¹⁸⁴ These features, however, are also distinctive Christian with and apart from the formulations in v. 15b. When interpreting a text, the macrostructural organization of that text-unit has priority over against the microstructural syntax and the intertextual parallels.¹⁸⁵ The extant text is Christian – although Jewish in origin.

The bitterness which has been changed into sweetness and the curse which has become a blessing is in v. 15b made explicit through the reference to the wine becoming the “*blood of God*” and the “*calling upwards through Jesus Christ the Emmanuel and in him/it the entrance into Paradise.*” The reference is clearly to the *Christian Eucharist*. This explanation is first of all given in the third heaven by the angel Phamael and secondly with the promise of entrance into Paradise. This is by all likelihood indirectly an indication of the life-giving wine to be consumed not only on *earth* but also after the entrance into *Paradise*.¹⁸⁶ If this interpretation is confirmed, then the Eucharist is indeed understood as a *proleptic* act of the heavenly consummation of aliments resulting in immortality as we have it in a number of other texts dealt with in this article, see esp. Matt 26:29 par.¹⁸⁷ Thus, the eucharistic wine in the Christianized text-sequence has the opposite effect to the excessive consummation of wine, which leads to “eternal fire.” Louis Ginzburg according to Kulik even suggests “that the vine identification belongs to the oldest view, as the most widely spread and going back to a mythological idea that wine is the beverage of

¹⁸¹ So JAMES, “Apocalypsis Baruchi tertia Graece”, LXII, referred to also by KULIK, 3 *Baruch*, 211.

¹⁸² HUGHES, “The Greek Apocalypse of Baruch”, 527–541: 536; Quoted also in KULIK, 3 *Baruch*, 217. So already JAMES, “Apocalypsis Baruchi tertia Graece”, LXII; MARY DEAN-OTTING, “III Baruch”, 98–174: 158.

¹⁸³ KULIK, 3 *Baruch*, 217: “... verses 4:16–17 contain one of the most severe condemnations of excessive drinking that we find in early Jewish literature.” Cf. Plato, *Resp.* 2.363d quoted above ad n. 139.

¹⁸⁴ KULIK, 3 *Baruch*, *passim*, esp. 217: “Jewish literature is abundant with positive references to wine.”

¹⁸⁵ On the macrostructure of 3 *Baruch* see HELMHOLM, “Icaromenippos”, 66f.; Otherwise KULIK, 3 *Baruch*, *passim*, esp. 192–227.

¹⁸⁶ Cf. PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 82: “Entsprechend der zeitgenössischen Paradiesvorstellung ist hier (*EvThom.* 19:3–4) wohl anders als in 1. Mose 2 und 3, an einen nicht irdischen, transzendenten Ort gedacht (vgl. Lk 23,43 und für die hiesige Stelle vor allem Offb 2,7 und 22,1–29). Die fünf Bäume fungieren als eine Art transzendente, absolut verlässliche Erlösungsgarantie.”

¹⁸⁷ See below section “3.3.1. Mark 14:25 // Matt 26:29 // Luke 22:16,18” on page 1892. Cf. also the Orphic purification of injustice “both during life and after death” indicating “that these rites claimed to project their validity to the Beyond” (BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 91).

the gods.”¹⁸⁸ “Although 3 *Baruch* lacks the explicit motif of the *eschatological banquet*, it does feature common elements of this banquet ...” as Kulik has rightly noticed.¹⁸⁹

3. The Destiny of the Soul (and Body) after Death – One Way Trips

3.1. Iranian Texts

Avesta-Texts

3.1.1. *Hādōxt Nask [HN] 2:18 (The 6th of the 21 nasks in Avesta ≈ Yašt 22 ≈ Vidēvdāt 19:31)*

This *Nask* (Bundle of Scriptures) deals with the destiny of the soul after death. In a conversation (“*hampursagih*” – evidently in Heaven¹⁹⁰) between Zarathustra and Ahura Mazda,¹⁹¹ the Most High gives the following command to an earlier deceased righteous with regard to the soul of the newly deceased righteous:¹⁹²

“[Let him eat] of the food brought to him, of the oil of *Zaramaya* [*spring-butter*]:
 this is the food for the youth of good thoughts, of good words,
 of good deeds, of good religion [*Daena*],
the aliment after death;
 this is the food for the holy woman, rich in good thoughts,
 good words, and good deeds, well-principled
 and obedient to her husband,
the aliment after death.”

This section is clearly divided into three parts all dealing with the aliments for the soul after death. In the first line Ahura Mazda gives the command to bring the aliment of immortality to the soul, defining its substance as being “the mid-spring butter” (*zaramaya raoyna*). Thereafter follow two parts both ending with the phrase “the aliment after death.” In the first of these two parts the recipient is disclosed as a young man with “good thoughts”, “good words”, “good deeds”, and “good daena”.¹⁹³ The second part begins with

¹⁸⁸ LOUIS GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Vol. V, 97; KULIK, 3 *Baruch*, 198.

¹⁸⁹ KULIK, 3 *Baruch*, 195 (italics mine); cf. 2 Bar. 29:2–30:5 and hereto MATTHIAS HENZE, *Jewish Apocalypticism* 294f. referred to below in n. 291.

¹⁹⁰ Cf. ANDERS HULTGÅRD, “Forms and Origins of Iranian Apocalypticism”, 367–411: 402 and 405.

¹⁹¹ Cf. HULTGÅRD, “Persian Apocalypticism”, 43: “The *hampursagih* form (‘consultation’ with Ahura Mazda) is characterized by its setting as an oracular encounter between Ahura Mazda and Zoroaster. Extensive passages of the *Dēnkard* book 7, the *Bahman Yašt*, the *Bundahišn*, and the *Wizīdagihā ī Zādspram* are cast in the *hampursagih* form.” See also the previous note *ibid.*, 395–398: “... a kind of dialogue between the prophet and God ...” (395).

¹⁹² Trans. JAMES DARMESTETER, *Sacred Books of the East* (italics mine); German trans. WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt*, 171–175: 175; cf. IDEM, *Religionen Irans*, 102–105. Text with Italian trans. in the recent edition by ANDREA PIRAS, *Hādōxt Nask* 2, 55: “Che si porti a lui il burro de primavera: questo, per il giovane dai buoni pensieri, dalle buone parole e dalle buone azioni, è il nutrimento dopo il trapasso; questo, per la fanciulla ricca di buoni pensieri, di buone parole e di buone azioni, propensa alla dottrina, soggetta a un giudice, giusta, è il nutrimento dopo il trapasso.”

¹⁹³ The counterpart is found in *GBd* XXX, 10 where in connection with the Činwad-bridge the destiny of the wicked is depicted: “If that soul is wicked, then when it comes over that yoke to the top, then that sharp ridge becomes like a razor’s edge and permits no crossing. And he has to go over that razor’s edge though he does not want to. And taking three steps forward, corresponding to the *evil thought*, *evil speech* and *evil*

the recipient being specified as a holy woman rich in “good thoughts”, rich in “good words”, rich in “good deeds”, who is easy to manage, who is submissive to the dominion of her master, a righteous woman.

Noteworthy, in spite of the similarities regarding the structure and the allowance of the aliments of immortality in both parts, are the differences regarding the description firstly of the explicit qualification of the young girl’s thoughts, words and deeds as “rich”, secondly the lack of the adverbial phrase good religion [*Daena*],¹⁹⁴ and thirdly the emphasis on her submissiveness under her husband.¹⁹⁵

Geo Widengren makes the following comment: “Die Bedeutung der ‚Frühlingsbutter‘, *zaramaya raoyna*, ist hier undurchsichtig, weil alle konkreten Angaben fehlen.¹⁹⁶ Unbezweifelbar ist aber, daß wir es hier mit einer Art Unsterblichkeitsspeise zu tun haben. Wenn wir die Pahlavi-Übersetzung zu *Vd. [Vidēvdāt] 19:31* und *AVN [= AWN] X 3–5* vergleichen,¹⁹⁷ finden wir, daß hier zu der Seele gesagt wird: ‚Trinke Unsterblichkeit‘, *anōš xvar*. Es ist also denkbar, daß *zarmāi i rōyn*, der Pahlaviausdruck für *zaramaya raoyna*, eine Bezeichnung dieser Unsterblichkeitsspeise ist. Möglicherweise hat Zarathustra *Y[asna] 34:11* angedeutet, daß die *Haurvatāt* und *Amərətāt* als *Unsterblichkeitsspeise und -trank* dienen sollen. ... Daneben treten auch andere Symbole des Unsterblichkeitstrankes auf, vor allem natürlich *Haoma*.“¹⁹⁸

deeds which he has performed, he is cut down and falls headlong down from the bridge and experiences all suffering.” (Trans. in PRODS OKTOR SKJÆRVØ, “Kirdīr’s Vision”, 300; German trans. in WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt*, 179f.) This counterpart is found also in the confession formula of mortal sins ascribed to the Sasanian theologian Āturpāt ī Mahraspandān: “Alle Arten von Sünde, alles verkehrte Denken, alles verkehrte Sprechen, alles verkehrte Handeln, alle Todessünden, ... reuig tue ich Buße, verzeihe!” (nach WIDENGREN, *Religionen Irans*, 266).

¹⁹⁴ Cf. on *Daena* also *MX 2.125–139* and hereto WIDENGREN, *Religionen Irans*, 103f.; IDEM, “La rencontre avec la *Daēnā*, 41–79.

¹⁹⁵ See also the late *AWN* p. 16 in VAHMAN, *Ardā Wirāz Nāmāg*, where a similar vision regarding women is told: “Then I [Wirāz] saw the souls of those women of many ‘good thoughts’, many ‘good words’ and many ‘good deeds’, and of obedience, who considered their husbands as lords, in garments adorned with gold, adorned with silver, adorned with jewels. And I asked: ‘What souls are they?’ They, Srōš, the pious, and the god Ādur said: ‘These are the souls of those women who, in the world propitiated the Water, propitiated the Fire, and propitiated the Earth and the Plants and the Cattle and other good creatures of Ōhrmazd. They worshipped and observed the *drōn* and propitiated the gods and worshipped them. And they ⟨performed⟩ the sacrifices and the votive offerings and propitiated the divinities of the spiritual ⟨world⟩ and the divinities of the physical ⟨world⟩. And satisfied their husbands and lords, ⟨and were⟩ submissive, respectful, and obedient ⟨to them⟩. And they were firm in the Mazdean religion and were diligent in performing virtuous works and were abstainers from sin.” Cf. above ad nn. 192f.

¹⁹⁶ See, however, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg [PRDd] 23:17*: Ōhrmazd’s reply to the question of the departed souls: “Give (him) mares’ milk, and cream and butter and sweet wine or butter which is made in spring. First give him the *spring-butter*, because for the souls of the righteous when they depart from the material world, then this is the food for them until the Future Body.” Text, trans. and Comm., WILLIAMS, *Pahlavi Rivāyat II*, 49 (trans.; italics mine), 174 (comm.): “In *Dd. 30.13* it is explained that the produce of cattle is the best material food, and that spring butter is the most excellent.”

¹⁹⁷ WIDENGREN, “Die religionsgeschichtliche Schule”, 544: “Die Sprache und die speziellen sprachlichen Wendungen in HN zeigen Übereinstimmungen vor allem mit dem *Vd.*, dann aber auch mit der Todesliturgie *Aogemadaēčā* und mit gewissen *Yašts* ...”

¹⁹⁸ WIDENGREN, *Religionen Irans*, 104–105 (italics mine). *Ibid.*, 29f.: “*Haoma*, der Opfertrank, der dem vedischen *Soma* genau entpricht, war ursprünglich ein wirklicher Rauschtrank” (29); further *ibid.*, 105 n. 8: A possible trans. of *Y[asna] 34:11* would be: “... , und deine beiden, *Haurvatāt* und *Amərətāt*, werden zur Nahrung;” cf. PIRAS, *Hadox̄t Nask 2*, 111. LAWRENCE HEYWORTH MILLS in *Sacred Books of the East*, American Edition, 1898 translates *Haurvatāt* und *Amərətāt* with ‘nectar and ambrosia’. See further n. 209.

3.1.2. *Aogemadaēčā* [Aog.] 15–16 (An Ancient Death Liturgy or A Mazdean Liturgy)

This ancient text was by James Darmesteter designated as a “sermon on the death”¹⁹⁹ and by Henrik S. Nyberg and Geo Widengren as a “Totenliturgie”,²⁰⁰ by Robert Charles Zaehner and recently by Kaikhusroo M. JamaspAsa as a “Mazdean or Zoroastrian Liturgy”.²⁰¹

Aogemadaēčā is preserved in two versions: (1) the *Pāzand* version,²⁰² and (2) the *Pahlavi* version. Interwoven are several Avesta quotations. In the translation below the Avesta quotation in v. 16 is given in *italics*. The text with the admonition by Ahura Mazdā reads as follows:

“May the Fravahrs of the righteous offer to the soul of the deceased, food consisting of nectar from that which has been prepared at the time of spring (*Maidyo-zarm*): ‘As food let them bring unto him (sc. the soul) the spring butter (*Maidhyoi-zaremaya*).’ [Pazand-version]²⁰³

The Pahlavi-version brings the following addition:

“Aliments of water, wine, milk, and honey.”

In the notes to his translation JamaspAsa brings several parallels to §§ 15–16 from Avestan and Pahlavi texts. I quote here, in addition to *HN* 2.18; *AWN* 10.5; *MX* 2.152, those texts that are relevant but for lack of space find no treatment in this essay: *Vištāsp Yašt* 64: “... they shall carry food, that of the *spring butter*, because that is the *food after the passing away* (for) the youth of good thought, good word, good deed, good conscience”; the *Dātestān ī Dēnīg* 30:13: “... that also is the spiritual completion of the soul’s pleasure, attaining in like proportion, and in its appearance to the worldly beings, (it is) named the *spring butter*.”²⁰⁴

Widengren makes the following comment: “Der Terminus *raoyna-* ‚Butter‘ [in *HN* 18] kehrt zusammen mit der ganzen Aufforderung Ahuramazdas: ‚Als Nahrung bringet ihm etwas Frühlingsbutter‘ in *Aogem*. § 16 wieder, dort in Pahlavi glossiert, ... mit Wasser versehen, mit Wein versehen, mit Milch versehen, mit Honig versehen. Diese Aufzählung von Wasser, Wein, Milch und Honig als Speisen der Hingeschiedenen hat eine interessante, schon indogermanische Geschichte Wie sich diese Speisen eigentlich zu de[r] ‚Frühlingsbutter‘ verhalten wissen wir leider nicht. Jedenfalls hat aber der Tote im Himmel eine Art von *Unsterblichkeitsspeise* bekommen”²⁰⁵ Already on the way to the Beyond, however, the soul has a need for a *viaticum* in order to arrive safely in Paradise as

¹⁹⁹ JAMES DARMESTER, *The Zend-Avesta*, Vol. I, 372ff. Cf. HULTGÅRD, “Persian Apocalypticism”, 43: “The *zand* is an Avestan tradition that has been summarized or paraphrased into Pahlavi and enlarged with glosses and other interpolations.”

²⁰⁰ HENRIK SAMUEL NYBERG, *Religionen des alten Iran*, 19, 301, 321; WIDENGREN, *Religionen Irans*, 4.

²⁰¹ ROBERT CHARLES ZAEHNER, *Zurvan*, 84; KAIKHUSROO M. JAMASPASA, *Aogemadaēčā*, 9: “It is probable that the Aog is an Āfrīn [‘Blessing’] which was recited after the Āfrīnagān [Ritual] in honour of the soul of a departed person just before the dawn of the fourth day.” On the Āfrīnagān-Ritual see HULTGÅRD, “Ritual Community Meals”, 367–388: 376f.

²⁰² WIDENGREN, “Leitende Ideen”, 97: “*Pāzand* ... nennen (wir) ... Buch-Pahlavi in phonetischer Transkription”; *ibid.* n. 100: “Die *Pāzand*texte sind solche in Pahlavi geschriebenen Schriftstücke, in denen alle Worte in avest. Lettern umschrieben sind” HULTGÅRD, “*Bahman Yasht*: A Persian Apocalypse”, 114–134: 121 n. 3: “The term *pazand* denotes a transcription of a Pahlavi text in Avestan characters (which includes a linguistic interpretation!).”

²⁰³ JAMASPASA, *Aogemadaēčā*, 57. See above ad and in n. 202.

²⁰⁴ JAMASPASA, *Aogemadaēčā*, *ibid.*, note a).

²⁰⁵ WIDENGREN, “Die religionsgeschichtliche Schule”, 543 (*italics mine*); cf. the quotation from *Aog.*, 67 in WIDENGREN, *ibid.*, 540: “Und jener unsterblichen Seele möge das Paradies zuteil werden, und euch selbst

is explicitly stated in *Aog.* §§ 46–47: “As if men do not demand a *viaticum* for that journey, from the starting of which there is no escape, and when they have to travel in one course into all eternity.”²⁰⁶

Pahlavi-Texts

3.1.3. *Mēnōg i Xrad* [MX II. 145–156]. “The Doctrine of the Spirit of Wisdom” in form of a dialogue between the Wise and the soul of the deceased.

This tractate, dealing with practical wisdom, includes in chapter 2 a treatment of the fate of the soul after death. It is based on oral traditions but composed in the late Sassanian period and has no known author. Before the soul arrives at Paradise it has encountered many perils and horrors. The dangerous way has indeed become a distinctive *Topos* in the eschatological depiction in later times.²⁰⁷ In the passage II. 145–156 the question concerns among other things the *food of immortality*.²⁰⁸ Upon entering the heavenly world

“(146)angels and archangels of every description came to meet him (148)and ask tidings from him (149)thus: ‘How have you come, from that which is a perishable, fearful, and very miserable existence, to this which is an imperishable existence that is undisturbed, ...?’ (150)Then Ōhrmazd, the Lord, speaks (151)thus: ‘... (152)And bring him the most agreeable of eatables, that which is the *mid-spring butter* [*Maidyozarem roghan*] ... (154)and put him on the all-adorned *throne*’. (155) [As it is revealed: (156)‘to the righteous man and woman, after their decease, the most delicious of dishes is offered, to wit: the *has* (‘wine’) of the heavenly gods — *has*: that is to say the mid-spring ghee.²⁰⁹] so that for ever, with absolute happiness he will remain in *all eternity with the heavenly gods*.’”

Before the soul arrives in Paradise it has encountered many perils and horrors on its way to Heaven.²¹⁰ Again we encounter the “mid-spring butter”, which is the aliment that brings absolute happiness to the soul for all eternity together with the heavenly gods, which quite directly presupposes a *heavenly banquet* for the *immortal* souls.

3.1.4. *Bundahišn* [GBd] (“The Founding” or literally “The Primal Creation”) 34:22f. [A 226:3ff.].

This book contains a compilation of cosmogony, cosmology and eschatology. The text “conveys knowledge (derived) from the *zand*”, i.e. “the commentary of sacred texts”. Hav-

möge in kurzer Zeit jener Friede und Freude sichtbarlich erscheinen.” Further IDEM, *Mohammad the Apostle of God*, 209f. See, however, above n. 196.

²⁰⁶ Text and trans. in WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, 87: “The notion of a *viaticum* for the journey to yonder side is thus found in Iranian literature” (italics mine); IDEM, “The Mithraic Mysteries”, 440 n. 48; 447. See also JAMASPĀSA, *Aogemadaēčā*, 35, 65f. Further Lucian, *Necyomantia*, 7 (see above n. 99); possibly also Kirdīr’s inscriptions, SKJÆRVØ, “Kirdīr’s Vision”, 296: “It may be ... that the food is meant as refreshment for the souls on their way”; IDEM, “Kirtīr”, 613: “They keep walking upward to a palace or vaulted porch ... before which golden thrones ... stand with festive meals (*bazm*; to feed the lucky travellers?).”

²⁰⁷ WIDENGREN, *Religionen Irans*, 104. See also below ad n. 210.

²⁰⁸ Trans. EDWARD WILLIAM WEST, *Sacred Books of the East*. Vol. 24; text and trans. VAHMAN, *Ardā Wirāz Nāmag*, 248. See further German trans. in WILHELM BRANDT, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode*, 33f. with n. 1 [= 1892, 436f.].

²⁰⁹ (Text and) trans. within [...] in NYBERG, “Middle Iranian *has*, *hasēnag*”, 343–348: 345. *Ibid.*: “... that *mad* was the NW, *has* the SW word for ‘wine’; *has* = the midspring ghee/butter: “— the Old Iranian counterpart to the *nectar and ambrosia* of the Greek gods.”

²¹⁰ See WIDENGREN, *Religionen Irans*, 104 and 193f. Cf. Eph 6:12.

ing been compiled from *zand* sources in late Sassanian times,²¹¹ its final redaction took place in the early Islamic period. It exists in two recensions, “the shorter *Indian Bundahišn* and the more complete *Greater Bundahišn*.”²¹² An apocalyptic survey of the history of the land of Iran in chapter 33 is in chapter 34 followed by a detailed description of the resurrection of the dead and the renewed existence” for *all* mankind:²¹³

“Ōhrmazd will at that time be the perfecter of the creatures, that is, He need not do any superior work, during the while that they restored the dead. And Sošyant with his associates will perform the rite for the restoration of the dead; and they will slay the ‘*Hadhayas gav*’ [‘bull’] for that rite; out of the fat of that ‘*gav*’ [‘bull’] and the *white hom* they will prepare the *immortal beverage*, and give it to all men; and all men will become *immortal up to eternity and eternal progress*.”²¹⁴

This text-sequence has some peculiar features: Here we encounter the restoration of the dead, i.e. the resurrection of the body, in contrast to the heavenly journey of the soul as mentioned in the previous documents consulted in this essay. The ones responsible for performing the rite for the restoration is not Ōhrmazd but the Saviour *Saošyant/Sōšans* with associates and the performance of the rite includes the slaying of the ‘*Hadhāyōš gav*’ [‘bull’], mixing of the fat of that ‘bull’ with the ‘*white hom*’ and in this way preparing an *immortal beverage* to give to *all humans*. Drinking this beverage leads to *eternal immortality for all, not only the just*.

²¹¹ WIDENGREN, *Religionen Irans*, 5: “Das Buch geht auf verlorenes avestisches Material zurück, das teilweise auch in anderen Pahlavibüchern benutzt worden ist.”

²¹² Regarding the difficult text of *Bundahišn* see HULTGÅRD, “The First Chapter of the *Bundahišn*”, 167–190.

²¹³ HULTGÅRD, “Persian Apocalypticism”, 40–42. The Iranian sources are briefly introduced in *ibid.*, 40–43.

²¹⁴ Text and Swedish trans. by Anders Hultgård in an e-mail from 16.01.2015:

(22–23) *Ohrmazd pad ān gāh hangirdenēd dām,*
dām bawēd kū-š kār-ē abar nē abāyēd kardan,
andar ān ka-šān rist wirāst, yazišn ī pad rist wirāyišnih sōšans abāg ayārān kunēnd;
gāw ī hadāyōš pad ān yazišn kušēnd;
az pīh ī ān gāw ud hōm ī spēd anōš wirāyēnd
ō harwisp mardom dahēnd,
ud harwisp mardom ahōš bawēnd tā hamē ud hamērawišnih.

“Ōhrmazd skall i denna stund fullända skapelsen, skapelsen skall bli sådan, att han inte behöver göra något enda verk därutöver; då, när de har återuppväckt (eg. återställt) de döda, skall Sōšans och hans hjälpare utföra offerriten för de dödas återställande.

De skall slakta tjuren Hadāyōš i denna offerrit;

från hans fett och den vita *homa* skall de framställa odödlighetsdrycken,

de skall ge den till alla människor och alla människor skall bli odödliga för evigheters evighet.”

Text and Engl. trans. BEHRAMGORE TEHMURAS ANKLESARIA, *The Bundahishn*. German trans. in WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt*, 220; IDEM, “Leitende Ideen”, 147. See also WILLIAMS, *Pahlavi Rivāyat II*, 237; further regarding the Afterlife, *ibid.*, trans. of PRDD, 48. 58–60: “There will once again be enjoyment of all food and all the things from which (there is) pleasure and comfort and enjoyment for mankind ... There will be a thousand times as many foods and tastes as there are now. He who (so) believes will eat, and he who does not (so) believe will not eat” (p. 84). Cf. the Adapa-epic above in “2.1.1. The Epic of Adapa (Accadian text from El Amarna 14th century BCE) Fragm. B 63–65” on page 1852f.

Widengren argues for a difference between Zoroastrian and Zervanite²¹⁵ notions of the Afterlife in double respect when he first notices, that “ein Stieropfer [ist] selbstverständlich eine abscheuliche Tat im Zoroastrismus seit den Tagen Zarathustras. Zoroastrisch gesehen war es undenkbar, sich eine derartige Freveltat als eine Heilstat in der Endzeit vorzustellen. Hier wird tatsächlich ‚Mithras Stieropfer‘ am Ende der Dinge vom *Saošyant* wiederholt. ... Mithra gehört in allerhöchstem Maße dem Zervanismus an”²¹⁶ Secondly, he addresses the difference between the Gāthās and the younger Avesta when writing: “Die Lehre von der Auferstehung ist ein wiederkehrendes Thema in den Yašts, den alten Opfergesängen. Es liegt auf der Hand, daß dieses Thema mit der gathischen Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele nur schwer zu vereinbaren ist.”²¹⁷ See also the judgement by Skjærvø, “[i]n Mazdaism, the soul travels into the beyond, is judged for its good and evil thoughts, words, and deeds, and will go to heaven and hell, accordingly; *in the end*, however, the bodies will be resurrected and live forever in the renewed world devoid of evil.”²¹⁸

In spite of these differences the concept of aliments of immortality is a continuous element throughout the entire Iranian tradition.

3.2. Jewish/Jewish and Christian/Christian Texts

3.2.1. 4 Ezra 7:117–120, 123–124 and 8:50–56

Fourth Ezra is an apocalypse of the type “‘Historical’ Apocalypses with no other-worldly Journey.”²¹⁹ Originally composed in Hebrew, alternatively Aramaic, it was translated into Greek but only a few quotations of the Greek have been preserved in Greek writers. From the Greek it has been translated into Latin and Syriac on the one hand and into Georgian, Armenian and Coptic on the other. The book has only survived in its entirety in Latin manuscripts.²²⁰ It might have been quoted in the Epistle of Barnabas (130–132 CE) but the oldest indubitable attestation is found in Clement of Alexandria (150–215 CE). On internal and external grounds in combination it is possible to date it either to the last years of the reign of Domitian, i.e. 81–96 CE (Stone) or shortly thereafter, ca. 100 CE (Klijn; Schreiner; Metzger; Stone [!]). Regarding the place of composition the suggestions vary: either in

²¹⁵ On Zervanism see NYBERG, *Religionen des alten Iran*, 374ff., 380ff.: “Der Zervanismus ist die besondere Ausgestaltung der alten medischen Religion der Magier vor der Ankunft des Zoroastrismus; er ist die Religion der Magier” (388); further WIDENGREN, *Religionen Irans*, 214–222, 283–295; see also the literature referred to in IDEM, “Leitende Ideen”, 88 n. 53.

²¹⁶ WIDENGREN, “Leitende Ideen”, 147. Cf. also IDEM, *Religionen Irans*, 66. Already NYBERG, *Religionen des alten Iran*, 51 and 71.

²¹⁷ WIDENGREN, “Leitende Ideen”, 86 and see further *ibid.*, 81: “Die Vorstellung von der Auferstehung der Toten ist den Gāthās fremd; sie sprechen nur von der Himmelfahrt der Seele, eine Vorstellung, die sich eben nicht ohne Widerspruch mit dem Gedanken an eine Auferstehung vereinbaren läßt. In den *Yašts* aber ist die Auferstehung der Toten ein wiederkehrendes Thema. So in Yt. 19:11: „Wenn die Toten auferstehen, dann wird der Lebendige ohne Verderben kommen, nach Wunsch wird das Leben *fraša* [‘stark’] gemacht werden.” (Cf. *ibid.*, 82.); IDEM, *Religionen Irans*, 105; NYBERG, *Religionen des alten Iran*, 308f.

²¹⁸ SKJÆRVØ, “Kartir”, 619 (italics mine).

²¹⁹ COLLINS, “The Jewish Apocalypses”, 21–59: 22, 33f.

²²⁰ See STONE, *Fourth Ezra*, 1–9, 10–11; A. FREDERIK J. KLIJN, *Der lateinische Text*; JOSEPH SCHREINER, *Das 4. Buch Esra*, 292–297; BRUCE M. METZGER, “The Fourth Book of Ezra”, 520.

Rome (3:1 with Babylon as cover name) or more probably in Palestine, where a semitic language was easily understood.²²¹

The book consists of 7 visions of different character.²²² In two instances in the Third Vision we read about the destiny of Israel. In form of a series of questions in chapter 7 we first encounter *Ezra's lament* of the loss of Paradise because of iniquitous conduct:²²³

“(7:117)For what good is it to all that they live in sorrow now and expect punishment after death? ... (119–120)For what good is it to us, if an *immortal age (inmortale tempus)* has been promised, but we have done deeds that bring death? Or that an everlasting hope has been predicted to us, but we are miserably shamed? Or that safe and healthful treasures have been reserved for us, but we have erred wickedly? ...

(123–124)Or that a *Paradise (paradisus)* shall be revealed, whose *fruit* does not spoil (Lat. remained unspoiled; *cuius fructus incorruptus perseverat*) and in which are *abundance and healing (in quo est saturitas et medella)*, but we shall not enter it, because we have lived in unseemly places.”²²⁴

In chapter 8 the *archangel Uriel* brings the *final divine answer* to the lament of Ezra in form i.a. of eschatological predictions (8:50–55): the fate of the wicked (v. 50) and the fate of the righteous (vv. 51–55) in the hereafter:²²⁵

A. (8:50)For many miseries will affect those who inhabit the world in the last times, because they have walked in great pride.

B. (51)But think of your own case, and inquire concerning the glory of those who are like yourself, (52)because it is for you [pl. *vobis*] that *Paradise (paradisus)* is opened, the *Tree of Life (arbor vitae)* is planted, the world to come is prepared (*praeparatum est futurum tempus*), delight (*habundantia*) is provided, a city is built, rest (*requies*) is appointed, goodness is established and wisdom perfected beforehand.

C. (53–54a)The root [i.e. of evil] is sealed up from you and *death is hidden*; hell has fled, and corruption has been forgotten; sorrows have past away,

B'. (54b)and in the end the *treasure of immortality (thesaurus immortalitatis)* is made manifest.

A'. (55)Therefore do not ask any more questions about the multitude of those who perish”

A comparison between the two texts discloses a terminological parallelism of positive and negative connotations although the sequential order is different.²²⁶

Chapter 8	Chapter 7
(8:51) glory	(7:125) faces ... shall shine
(8:52) Paradise is open	(7:123) Paradise shall be revealed
tree of life planted	(7:123) whose fruit does not spoil
world to come is prepared	(7:119) an immortal age has been promised
delight is provided	(7:123) in which are abundance and healing

²²¹ STONE, *Fourth Ezra*, 9f.; KLIJN, *Der lateinische Text*, 22; SCHREINER, *Das 4. Buch Esra*, 302; METZGER, “The Fourth Book of Ezra”, 520.

²²² See SCHREINER, *Das 4. Buch Esra*, 291f.; STONE, *Fourth Ezra*, 51 et *passim*.

²²³ STONE, *ibid.*, 253.

²²⁴ STONE, *Fourth Ezra*, 259; see also text and trans. of the Armenian Version in MICHAEL STONE, *The Armenian Version*, 128–131.

²²⁵ STONE, *Fourth Ezra*, 277, 287: “The term ‘rest’ indicates eschatological reward.” See also IDEM, *The Armenian Version*, 146f. Cf. 2 *Enoch* 42:3; see above in “2.3.2. Slavonic 2 *Enoch* 8:1–5” on page 1862.

²²⁶ The synoptic schema is drawn from STONE, *Fourth Ezra*, 286.

Chapter 8	Chapter 7
a city is built	(7:121) safe ... treasuries
rest is appointed	
goodness is established	
wisdom is perfected beforehand	
(8:53) root of evil is sealed up	(7:118) (<i>Adam's sin led to inherited misfortune</i>)
illness is banished	(7:121) healthful habitations
(8:54) sorrows have passed away	(7:117) life in sorrow now

The two eschatological sections differ with regard to their structures: In chap. 7 Ezra's lament is built as a *series of questions* on his part contrasting the promised and reserved life in Paradise,²²⁷ with ruining that promised destination by sinful behaviour in this life. In chap. 8 on the other hand the archangel Uriel in his answer brings a comforting message. As with regard to the composition of *4 Ezra* in general, so also with regard to the relationship between Ezra's lament and the archangel's final response Earl Breech's argument that there in fact is a functional development from distress to consolation is convincing.²²⁸ The double semantically conditioned chiasmic composition is clear: After the negative statement in v. 50 about the fate of the wicked (A), the poem in vv. 51–54 starts with the comforting message of the fate of the righteous in three parts: the positive properties and events in (B) [vv. 51–52], the abolishment of negative properties and events in (C) [vv. 53–54a] and back to the positive properties and events in (B') [v. 54b], and finally back to the negative statement about the wicked in (A') [vv. 55–56].

Already in the formulation in 7:113 it is clear that what is promised in the eschaton is life in *Paradise* with its *Tree of Life* yielding the *fruit of immortality* (7:13; 7:123; 8:52). This fruit does not spoil, but is brought in abundance and brings healing to the righteous.²²⁹ Accordingly immortality is provided for the righteous by means of fruits from the Tree of Life in Paradise. Whether this fruit of immortality is to be understood figuratively or literally is difficult to discern.²³⁰ "In either case, the image depends on the idea of a tree yielding a fruit the eating of which gives immortality."²³¹ The analysis above makes me agree with the apt comment by Wolfgang Harnisch on this passage when he states: "Wieder läßt sich an der Plerophorie des Ausdrucks ablesen, daß sich hier das besondere theologische Interesse des Verfassers kundgibt. Mit überschwenglichen Worten läßt er den Offenbarer das Heil beschreiben, das der künftige Äon für die Frommen bereithält."²³²

²²⁷ Cf. 7:113: "But the day of judgment will be the end of this world (or: age) and the beginning of the immortal world (or: age) to come, in which corruption has passed away." See STONE, *Fourth Ezra*, 218f.

²²⁸ See EARL BREECH, "Fragments", 267–274; esp. 269. So also STONE, *Fourth Ezra*, *passim*, following Breech. The critique by EGON BRANDENBURGER, *Verborgenheit*, 37–39 on Breech's analysis of the function of *4 Ezra* is at this point unfounded.

²²⁹ Cf. Ezek 47:12: "On the banks, on both sides of the river, there will grow *all kinds of trees for food*. Their leaves will not wither nor their fruit fail, but they will *bear fresh fruit every month*, because the water for them flows from the sanctuary. *Their fruit will be for food, and their leaves for healing.*"

²³⁰ STONE, *Fourth Ezra*, 198.

²³¹ STONE, *Fourth Ezra*, 198f., who also refers to Gen 3:6 and 3:22 going back to ancient mythical origins.

²³² WOLFGANG HARNISCH, *Verhängnis*, 239.

3.2.2. *Testamentum Levi* 8:5; 18:11

The *T. Levi* is the second testament of the T. 12 Patr. that in its present form stems from the 2nd half of the 2nd century CE.²³³ Its original language is disputed: Aramaic/Semitic or Greek.²³⁴ The sub-texts dealing with *bread and wine* (8:5) and the *fruit of the Tree of Life* (18:11) are parts of text-units (chs. 8 and 18), whose authenticity is heavily disputed. The authenticity has lately anew been denied by Jarl Henning Ulrichsen²³⁵ while maintained by Anders Hultgård.²³⁶ These two apocalyptic text-units “confirm to the eschatological pattern of the ‘historical’ apocalypses” (8:1–15, and 18:1–14).²³⁷ Furthermore the question of whether it is Jewish,²³⁸ Christian building on Jewish material,²³⁹ or Jewish with Christian interpolations²⁴⁰ is an intricate problem that cannot be dealt with here. It must suffice to consider the text-parts entailing aliments of cultic importance or of immortality.

(8:5) In Levi’s second heavenly but non-eschatological dream vision, which he encounters in Bethel,²⁴¹ seven men in white clothing (i.e. angels) bring him a great number of priestly and kingly attributes.²⁴² This is done in two subsequent although unified²⁴³ investitures of which the first primarily consists of priestly vestments (vv. 2–3), the second primarily of priestly ointment with water, and aliments of bread and wine (vv. 4–10). Here Levi tells that the second angel

“(s)washed me with pure water, fed me with *bread and wine*, most holy things (καὶ ἐψώμισέ με ἄρτον καὶ οἶνον, ἄγια ἄγιων), and put round me a holy and glorious robe.”

All symbols, including incense, are tokens of Levi’s priesthood in connection with the investiture of him as (high)priest. Bread and wine were parts of the first fruit to be given to

²³³ HARM WOUTER HOLLANDER/MARINUS DE JONGE, *Testaments*, 85.

²³⁴ Aramaic or Semitic original: ANDERS HULTGÅRD, *Leschatologie II*, 164–187; JARL HENNING ULRICHSEN, *Die Grundschrift*, 304–314; ADELA YARBRO COLLINS, “The seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses”, 26 n. 21: “...; since the Aramaic [Levi] fragments have been discovered, the hypothesis of a Hebrew original has been discarded.” Greek original: JÜRGEN BECKER, *Untersuchungen*, 169–172; HOWARD C. KEE, “Testaments”, 776–777; Greek Text: MARINUS DE JONGE (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs*; HOLLANDER/DE JONGE, *Testaments*, 27–29.

²³⁵ ULRICHSEN, *Die Grundschrift*, 194ff., 204ff.: “8:1–19 is an interpolation.”

²³⁶ HULTGÅRD, *Leschatologie I*, 268ff.; *ibid.*, II, 107ff., 122: “L’unité essentielle du Testament du Levi ne saurait être mise en doute”; so also ECKHARD VON NORDHEIM, *Die Lehren der Alten I*, 106f.: “Die TestXIIPatr. sind als eine einheitliche Schrift entworfen und verfaßt worden. Viele Traditionen, die aufgenommen wurden, sind zweifellos älter, aber die Einheit der Form verweist auf Abfassung aller zwölf Testamente als *einer* Schrift” (107).

²³⁷ J. COLLINS, “The Jewish Apocalypses”, 46.

²³⁸ HULTGÅRD, *Leschatologie I*, 268ff.

²³⁹ MARINUS DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, *passim*; IDEM, “Christian influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs”, 182–235.

²⁴⁰ JÜRGEN BECKER, “Die Testamente der Zwölf Patriarchen”, 23f.

²⁴¹ *T. Levi* 7:4. Cf. J. COLLINS, “The Jewish Apocalypses”, 41: “In Test Levi 8 there is another heavenly vision but this passage does not involve transcendent eschatology.”

²⁴² HOLLANDER/DE JONGE, *Testaments*, 153; VON NORDHEIM, *Die Lehren der Alten I*, 18: “Die erste Reihe (v. 2f.) zählt Eigenschaften des Priestertums auf (...), die zweite (v. 4–10) symbolische Handlungen der Einsetzung und die Übergabe von Statussymbolen (...); KEE, “Testaments”, 791 n. 8d.

²⁴³ So ANDRÉ CAQUOT, “La double investiture de Lévi”, 156–161; VON NORDHEIM, *Die Lehren der Alten I*, 18 n. 17; HULTGÅRD, *Leschatologie II*, 114–116 with n. 5 on p. 114; otherwise, i.a. BECKER, *Untersuchungen*, 270–272.

the (high)priest.²⁴⁴ This heavenly dream vision with its attributes does concern the cultic but not the eschatological sphere. This is different in the following text-unit.

(18:11) It is generally recognized that Chap. 18 belongs “zu den kompliziertesten und umstrittensten Texten in TP” as Ulrichsen points out or as Hultgård formulates it, “Les textes sur ce prêtre-sauveur posent des problèmes compliqués quant à leur interprétation et à leur unité littéraire.”²⁴⁵ However, although following previous scholars, both come to quite different conclusions: unity disputed by Ulrichsen while maintained by Hultgård.

In the section dealing with the glorious epoch of the eschatological priest it is said:²⁴⁶

“(18:11) The Lord will open the gates of Paradise; and will remove the sword that has threatened since Adam, and he will grant to the saints *to eat of the Tree of Life* (καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς). The spirit of holiness will be upon them.”

Becker is of the opinion that “[i]n V. 10–14 eine selbständige, jüdische Apokalypse vor-[liegt], die von Gott und nicht vom Messias redet.”²⁴⁷ Likewise Hultgård, in consequence of his Jewish interpretation rejects a Christian origin, but argues, differently from Becker, in favour of an ideal “prêtre-sauveur.”²⁴⁸ Ulrichsen on the other hand opts for a thorough *Christian* revision of Jewish traditions.²⁴⁹

The combination of the priestly and kingly attributes of “bread and wine” (8:5) in this life and the “fruit from the Tree of Life” in the impending heavenly Paradise (18:11) is a reflection of the relationship and *correspondence* between earthly and heavenly aliments in this document as in the Iranian texts, the Orphic Gold Tablets, and the Jesus’ tradition.²⁵⁰

3.2.3. *Oracula Sibyllina*

The *libri sibyllini* are oracles from around 500 BCE in Rome.²⁵¹ The Sibyl “denotes a certain type of ecstatic divination” as she can be a historical or fictive free woman, who is not bound to a specific cult, whose visions and sayings are “spontaneous and not given by request” but much rather independent prophecies mediating revelations from the other-world particularly with reference to specific natural catastrophes or battles of war at the end of time.²⁵² The selfpredication by the Sibyl of Marpossos (Troy) depicted in Pausanias, *Graeciae descriptio* 10,12,3 emphasizes the double nature of the Sibyl as partly human and partly divine: “I am an intermediate being from a mortal and a goddess (εἶμι

²⁴⁴ See HOLLANDER/DE JONGE, *Testaments*, 152f.

²⁴⁵ ULRICHSEN, *Die Grundschrift*, 204; HULTGÅRD, *L'eschatologie I*, 268.

²⁴⁶ See HOLLANDER/DE JONGE, *Testaments*, 181, with refer.

²⁴⁷ BECKER, *Untersuchungen*, 298f.; IDEM, “Die Testamente der Zwölf Patriarchen”, 61 n. 10a.

²⁴⁸ HULTGÅRD, *L'eschatologie I*, 268ff., 290: “L’origine juive de Lévi 18 impose le rejet de l’hypothèse selon laquelle le personnage décrit serait le Christ.”

²⁴⁹ ULRICHSEN, *Die Grundschrift*, 205. Cf. also DAVID E. AUNE, *Revelation 1–5*, 152: “here the verbal similarity to Rev 2:7 is so close that *T. Levi* 18:11 must be a gloss dependent on Rev 2:7.” Differently HULTGÅRD, “Paradies”, 36: “Wenn ein Abhängigkeitsverhältnis [zwischen Apk 2:7 und *T. Levi* 18:11] vorliegt, führt die Apokalypse des Johannes die Vorstellung von Test. Levi weiter.”

²⁵⁰ Cf. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 386 (referring though to 8:5); HULTGÅRD, *L'eschatologie I*, 314; IDEM, “Paradies”, 36 (referring to 18:11). Regarding the Gold Tablets see above ad n. 141 and concerning the Jesus’ tradition below in section “3.3.1. Mark 14:25 // Matt 26:29 // Luke 22:16,18” on page 1892.

²⁵¹ CANCEK, “Libri Fatales”, 549–576: 565ff. Reprinted in: IDEM, *Römische Religion*, 88–114: 105ff.

²⁵² CANCEK, “The End of the World”, 94–96; IDEM, “Das Ende von Welt”, 274–277.

δ' ἐγὼ γεγαυῖα μέσον θνητοῦ τε θεᾶς τε).²⁵³ The sibylline prophesies extended over centuries and continents, and were later continued in the Judeo-Christian sibylline writings that are now a part of the so called *Oracula Sibyllina*.²⁵⁴

3.2.3.1. *Oracula Sibyllina*, 3. 46–49; *Fragm. 3: Theophilos-Fragment*

This fragment 3 possibly belonging to the end of Book 2²⁵⁵ or most probably to the beginning of book 3 (without 1–92) of the Sibylline Oracles, is found in Theophilos, *Ad Autolyicum* 2. 36,29ff. (around 180 CE) and most likely stems from a genuine Jewish tradition.²⁵⁶ It is at the end eschatological in scope: The wicked will burn eternally contrary to the righteous of whom it is said:²⁵⁷

(⁴⁶)But those who honor the true eternal God (⁴⁷)*inherit life*, dwelling in the luxuriant garden (ἐριθηλέα κήπον) (⁴⁸)of *Paradise* (παραδείσου) for the time of eternity (τὸν αἰῶνος χρόνον), (⁴⁹)*feasting on sweet bread from starry heaven* (δαινύμενοι γλυκὺν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἄστερόεντος)."

The comment by Anders Hultgård is indeed pertinent when he writes: "Daß den Gläubigen ‚süßes Brot‘, d.h. das Manna, zur Speise im *Paradies* gegeben wird, schlägt ein Thema an, das mit der *Unsterblichkeit* in Zusammenhang steht."²⁵⁸ Conspicuously the same syntagmatic construction "starry heaven", which we have encountered already as "password" in order to obtain *immortality* in the Afterlife in the Orphic Gold Tablets, e.g., in L 4 from Pharsalus²⁵⁹ (γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἄστερόεντος) occurs also here in the eschatological fragm. 3 (δαινύμενοι γλυκὺν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἄστερόεντος) and so precisely in connection with the "feasting on sweet bread" in *Paradise*.

3.2.3.2. *Oracula Sibyllina*: 3. 619–623 and 744–759

Book three is generally regarded as the oldest in the collection of oracles. Location as well as date are disputed. According to i.a. John J. Collins it has its origin in Egypt under the Ptolemaic kingdom (2nd half of the 2nd cent. BCE)²⁶⁰ whereas Rieuwerd Buitenwerf maintains that its author lived in the Roman province of Asia and that it was written between 80 and 40 BCE.²⁶¹

²⁵³ Pausanias, *Graeciae descriptio*, 10,12.3. WILLIAM HENRY SAMUEL JONES, *Pausanias, Description of Greece*, 432f. Cf. CANCIK, "The End of the World", 95; IDEM, "Das Ende von Welt", in: IDEM, *Römische Religion*, 275.

²⁵⁴ See JOHN J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*; IDEM, "The Jewish Transformation of Sibylline Oracles", 181–197.

²⁵⁵ So J. COLLINS, *ibid.*, 64.

²⁵⁶ Text and trans. ROBERT M. GRANT, *Ad Autolyicum*, 92–93. See further HELMUT MERKEL, "Sibyllinen", 1068f.; ALFONS KURFESS/JÖRG-DIETER GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, 489; RIEUWERD BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, 133.

²⁵⁷ JOHANNES F. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, 232; JOHN J. COLLINS, "The Sibylline Oracles", 471; KURFESS/GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, 64–65; MERKEL, "Sibyllinen", 1139f.; BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, 155, 164f.: "The author uses a Homeric word to describe Paradise: ἐριθηλής (III 48) is used three times by Homer in describing delightful flowers or gardens [n. 28. *Iliad* V 90; X 467; XVII 53]."

²⁵⁸ HULTGÅRD, "Paradies", 35.

²⁵⁹ See also L 1, 2, 3, 5, 6. Further see above in and ad nn. 124 and 132.

²⁶⁰ J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, 28–30, 32–33; IDEM, "The Sibyl and the Potter", 199–210.

²⁶¹ BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, 134.

In the transformed world described in 619–623²⁶² it says:

“(619)And then God will give great success to men, (620)for earth and trees and countless flocks of sheep (621)will give to men the true fruit of (622)wine, sweet honey and white milk (623)and corn, which is best of all for mortals” (καὶ τότε δὴ χάριμν μεγάλην θεὸς ἀνδράσι δώσει· καὶ γὰρ γῆ καὶ δένδρα καὶ ἄσπετα ποίμνια μῆλων δώσουσιν καρπὸν τὸν ἀληθινὸν ἀνθρώποισιν οἴνου καὶ μέλιτος γλυκεροῦ λευκοῦ τε γάλακτος καὶ σίτου, ὅπερ ἐστὶ βροτοῖς κάλλιστον ἀπάντων),

and on the day of judgment, 744–759, God will bring “great peace throughout the whole earth”:²⁶³

“(744)For the all-bearing earth will give the most excellent unlimited fruit (745)to mortals, of grain, wine and oil (746)and a delightful drink of sweet honey from heaven, [...] (749)and it will break forth sweet fountains of white milk.” (γῆ γὰρ παγγενέτετρα βροτοῖς δώσει τὸν ἄριστον καρπὸν ἀπειρέσιον σίτου οἴνου καὶ ἐλαίου αὐτὰρ ἀπ’ οὐρανῶθεν μέλιτος γλυκεροῦ [...] πηγὰς τε ῥήξει γλυκερὰς λευκοῖο γάλακτος).

Hence, this transformation does not only bring peace and tranquillity among men or want of catastrophes in nature such as drought, famine or hail but also heavenly aliments such as wine, sweet honey and white milk sustaining the righteous in the New Jerusalem on earth.²⁶⁴ All this will be put in effect by the common law founded by “The Immortal in the starry heaven (τελέσειεν ἐν οὐρανῷ ἀστεροέντι ἀθάνατος) [758–759]”.²⁶⁵

3.2.3.3. *Oracula Sibyllina*: 5. 247–285 and 414–433

Oracle 5, consisting of six oracles, is entirely Jewish with one exception, lines 256–259, which reflects Christian redaction. Hostility towards Rome (lines 162–178) and threat of destruction of the entire Gentile world ensued because of two occurrences: the deteriorating conditions for the Jews in Egypt (lines 82–85, 486–496) and the destruction of Jerusalem and its temple by the Romans (lines 160–161). Therefore it is probably Egyptian in origin. In lines 247–285 and 414–433, however, the restoration of Jerusalem on earth, the uprising of the “divine and heavenly race of the blessed Jews”, and the advent of a saviour figure are predicated.²⁶⁶ Because of the circumstances indicated above its time of composition is generally set between 80 and 130 CE.

In regard to the Heavenly City on Earth (281–285) we read:²⁶⁷

“(281)But the holy land of the pious alone will bear all these things: (282)a honey-sweet stream (νᾶμα μελισταγέος) from rock and spring, (283)and heavenly milk (γλάγος ἀμβρόσιον) will flow

²⁶² GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, 80; KURFESS/GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, 102f.; J. COLLINS, “The Sibylline Oracles”, 376; MERKEL, “Sibyllinen”, 1102; BUITENWERF, *ibid.*, 268 with reference to Ovid, *Met.* I. 109–112.

²⁶³ GEFFCKEN, *Oracula Sibyllina*, 86; KURFESS/GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, 106f.; J. COLLINS, “The Sibylline Oracles”, 378; MERKEL, “Sibyllinen”, 1105; BUITENWERF, *ibid.*, 285–287: “744–749. These lines again describe agricultural prosperity during the ‘golden age’ after God’s judgement.”

²⁶⁴ BUITENWERF, *ibid.*, 164f.: “The passages mentioned [III 619–623; 744–749] show that the abundance of (sweet) food is considered an important characteristic of the new era.” Cf. also Lactantius, *Div. inst.* 7,24.

²⁶⁵ Cf. above section 3.2.3.1 on page 1887; see also BUITENWERF, *ibid.*, 285–287: “The optative τελέσειεν has the function of a future” (287 n. 117).

²⁶⁶ J. COLLINS, “The Sibylline Oracles”, 390–392; IDEM, “Sibylline Oracle 5”, in: *Between Athens and Jerusalem*, 165; MERKEL, “Sibyllinen”, 1066–1068; KURFESS/GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, 454f.

²⁶⁷ GEFFCKEN, *Oracula Sibyllina*, 118; KURFESS/GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, 140–141; J. COLLINS, “The Sibylline Oracles”, 400; MERKEL, “Sibyllinen”, 1127.

for all the righteous. ⁽²⁸⁴⁾For with great piety and faith they put their hope ⁽²⁸⁵⁾in the one begetter, God, who alone is eminent.”

After the destruction of the gentile world, a Heavenly City, a new glorious Jerusalem on earth will be established for the pious and faithful and *aliments from heaven* will flow for all the righteous people. Here the eschatological promise will be realized not in the other-worldly realm but for “the divine and heavenly race of the blessed Jews, who live around the city of God in the middle of the earth” (249–250).

3.2.4. *Joseph and Aseneth* 16.14–16

In this novel from the 1st cent. BCE – the 2nd cent. CE, the Heavenly messenger speaks to Aseneth describing the honeycomb which Aseneth found in her storeroom saying:²⁶⁸

⁽¹⁴⁾... this comb is full of the spirit of life. And the bees of the Paradise of delight have made this from the *dew of the roses of life* (ἐκ τῆς δρόσου τῶν ρόδων τῆς ζωῆς) that are in the *Paradise of God*. And all the angels of God eat of it and all the chosen of God and all the sons of the Most High, because this is a *comb of life*, and everyone who eats of it will not die for ever and ever (ὅτι κηρίον ζωῆς ἐστὶ τοῦτο καὶ πᾶς, ὃς ἂν φάγη ἐξ αὐτοῦ, οὐκ ἀποθανέεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον).

^(15–16)And the man stretched out his right hand and broke a small portion off the comb, and he himself ate and what was left he put with his hand into Aseneth’s mouth, and said to her, ‘Eat.’ And she ate. And the man said to Aseneth, ‘Behold, you have *eaten bread of life*, and *drunk a cup of immortality*, and been anointed with *ointment of incorruptibility*’ (ἰδοὺ νῦν ἔφαγες ἄρτον ζωῆς καὶ ἔπιες ποτήριον ἀθανασίας καὶ κέχρισαι χρίσματι ἀφθαρσίας).

For the introduction to *JA* and the (eschatological) interpretation of this passage I refer to the essays (with extensive bibliographies) by Kirsten Marie Hartvigsen and Dieter Sängner in this publication.²⁶⁹

3.2.5. *Apocalypse of Moses*²⁷⁰/*Greek Life of Adam and Eve* [GLAE/*Apc. Mos.*] 28:2–4 // *Life of Adam and Eve* [LAE]

Whether this text from 100 – 200 CE or even later²⁷¹ is an entirely Jewish text, a Jewish text with Christian interpolations or of Christian origin built on Jewish traditions is a complicated issue and thus heavily disputed.²⁷² It is preserved in Greek and in Latin, Armenian, Georgian, and Slavonic translations. In this treatise – originally written, according to

²⁶⁸ Text (Fink) and German trans. (Reinmuth) in ECKART REINMUTH, “Joseph and Aseneth”, 94–95; Engl. trans. according to CHRISTOPH BURCHARD, “Joseph and Aseneth”, 229.

²⁶⁹ KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN, “The Meal Formula, the Honeycomb, and Aseneth’s Transformation”, 223–251; DIETER SÄNGER, “Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit”, 181–222. See further KIRSTEN MARIE HARTVIGSEN, *Aseneth’s Transformation* (forthcoming).

²⁷⁰ MARSHALL D. JOHNSON, “Life of Adam and Eve”, 259: The Preface, which is a later addition to the Greek text, “is the sole cause of the traditional, but erroneous title ‘Apocalypse of Moses’; the Gk. text has nothing to do with Moses.” Therefore MARINUS DE JONGE/JOHANNES TROMP, *Life of Adam and Eve*, 12 suggest the title *Greek Life of Adam and Eve* (GLAE); *ibid.*, 68: “... [A]ll manuscripts ... were produced by Christians.”

²⁷¹ See the extensive introduction and bibliography in OTTO MERK/MARTIN MEISER, “Das Leben Adams und Evas”, 740–787; cf. also the overview in GEORGE W. E. NICKELSBURG, “Some related Traditions”, 515–539 and in DE JONGE/TROMP, *Life of Adam and Eve*, 75–77: 100–600 CE.

²⁷² JOHNSON, *ibid.*, 251f. and MERK/MEISER, “Das Leben Adams und Evas”, 751, 768: Jewish; EMIL SCHÜRER/GÉZA VERMÉS/FERGUS MILLAR/MARTIN GOODMAN, *History of the Jewish People*, 757–759: Jewish with Christian interpolations; DE JONGE/TROMP, *Life of Adam and Eve*, 67–75: Greek built on Jewish traditions.

some commentators, in Hebrew in Palestine²⁷³ or more likely in Greek in the Hellenistic Diaspora²⁷⁴ – Adam and his descendants are promised *eternal life* after death in the heavenly Paradise. Only in the Latin version (*LAE*), which is a translation from the Greek,²⁷⁵ Adam travels to Heaven in a chariot with *body and soul*; hence he takes his heavenly journey while he is still alive (25:2–3) and returns to earth again: At God’s command the archangel Michael removed Adam from the heavenly Paradise and *took him* “to the place from where he had seized” him (29:1–2).²⁷⁶ In the Greek version (*GLAE/Apc. Mos.*) Adam is – as a consequence of his transgression – expelled from the earthly Paradise and in the end his *soul alone* takes on the journey to Heaven which occurs in connection with his death (32:4–37:6).²⁷⁷ In *GLAE/Apc. Mos.* the Lord turned to Adam in chap. 28:1–4 saying:²⁷⁸

“(i) ‘From now on I will not allow you to be in Paradise.’

(2) And Adam answered and said, ‘Grant me, O Lord, *fruit of the Tree of Life* (δός μοι ἐκ τοῦ φυτοῦ τῆς ζωῆς) that I may eat of it, before I be cast out.’

(3) Then the Lord said to Adam, ‘You shall not take of it now, for the Cherubim with the flaming sword that turns (every way) has been stationed to guard it from you that you taste not of it and live without death forever; but you have the war which the adversary has put into you;

(4) yet when you have gone out of the Garden, if you keep yourself from all evil, as one wishing to die [= preferring death to it²⁷⁹], at the time of *Resurrection* (ἀνάστασις), I will raise you up and then there *shall be given to you from the Tree of Life and you will be without death forever* (δοθήσεται σοι ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔσει εἰς τὸν αἰῶνα).”

As long as Adam (and Eve²⁸⁰) is (are) still in the earthly Paradise, where he and Eve had tasted the fruit of the *Tree of Knowledge* (cf. Gen 3:2ff.), he is (they are) prevented from eating from the *Tree of Life* (cf. Gen 3:22). If he (they), after having been expelled from Paradise, keep(s) away from evil he (they) will be resurrected and not only his (their) soul(s) but also his (their) body(ies) will be allowed to eat of the *Tree of Life* that brings him (them) *immortality*. God’s call and promise to Adam’s body of its resurrection is repeated and expanded in 41:3:²⁸¹

“Again I promise to you the Resurrection; I shall raise you up in the *Resurrection with every man who is of your seed*” (ἀναστήσω σε ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ παντὸς γένους ἀνθρώπων τοῦ ἐκ σπέρματός σου).

²⁷³ So, e.g., JOHNSON, “Life of Adam and Eve”, 251f. Rejected by DE JONGE/TROMP, *Life of Adam and Eve*, 67.

²⁷⁴ So J. COLLINS, “The Book of Adam and Eve”, in: IDEM, *Between Athens and Jerusalem*, 246–248: 248; MICHAEL STONE, *A History*, 42–53; similarly MERK/MEISER, “Das Leben Adams und Evas”, 751, 768.

²⁷⁵ STONE, *ibid.*, 42.

²⁷⁶ JOHNSON, *Life of Adam and Eve*, 268; CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 242. On the roundtrip see also AWN, 56; Lucian, *Icar.*, 34; 1 *Enoch* 81:5; 87:3–4; 2 (*Slavonic*) *Enoch*, 38:1–3; 3 (*Greek*) *Baruch*, 17:2; T. *Levi* V.3; Plato, *Resp.* 10.621b.

²⁷⁷ See CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 242 and 234f.: “In 40:1 God exhorts Michael to leave for the heavenly Paradise which means that the burial scene is played out on the earth” (235 n. 506). Differently J. COLLINS, “The Book of Adam and Eve”, in: IDEM, *Between Athens and Jerusalem*, 247. Regarding the separation of ‘soul and body’ see, however, DE JONGE/TROMP, *The Life of Adam and Eve*, 51f.: “The authors of *GLAE* do not consistently distinguish between body and soul” (52).

²⁷⁸ GARY A. ANDERSON/MICHAEL STONE, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 70–71E; MERK/MEISER, “Das Leben Adams und Evas”; CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 228–252.

²⁷⁹ Thus the interpretation by JOHNSON, “Life of Adam and Eve”, 285 and similarly DE JONGE/TROMP, *The Life of Adam and Eve*, 51.

²⁸⁰ On Eve see 32:1–36:3; 42:3.

²⁸¹ ANDERSON/STONE, *Ibid.*, 90f.

This promise includes all of human kind, that is all who like Adam repent from their sins enabling them to eat from the fruit of the *Tree of Life* in order to obtain *immortality*.²⁸²

As we have seen already in the *Orphic Gold Tablets* and in *T. Levi* also here we encounter a *correspondence* between present earthly and coming heavenly entities such as the two Paradises and the aliments of immortality, in this case the fruit from the *Tree of Life* planted in the earthly but later situated in the heavenly Paradise.²⁸³

3.2.6. *Bab. Berakhoth 17a*

A none habitual saying of the Babylonian Rabs (†247 CE):²⁸⁴

“In the future world (= the heavenly world of the souls) there is *neither eating nor drinking* . . .”

In view of other statements by Rabs (*Berakha 17^a*) in which references are made to Ex 24:11, where it says: On the mountain with God the chief men of Israel “beheld God, and they ate and drank,” the “neither eating nor drinking” in the heavenly world can according to Paul Billerbeck only refer to the “souls”, *viz.* the time before the bodily resurrection and thus refer to an intermediate state (*Zwischenzustand*).²⁸⁵ If this is a correct interpretation, the eating and drinking is restricted to *bodily consumption*.²⁸⁶

Paul Volz maintains that “eating and drinking” is “Bild nicht Sache”,²⁸⁷ and Rudolf Bultmann points out the difficulty in determining the exact meaning: “Aber es ist schwer zu sagen, wie weit solche Aussagen eigentlich gemeint sind oder nur Bilder sein wollen.”²⁸⁸

3.3. *New Testament Texts*

In all three versions of the synoptic Gospels in connection with Jesus’ last meal a reference is made to the heavenly meal by Jesus himself (3.3.1.). At the dispute among the disciples about the greatness in connection with Jesus’ last meal, he promised them participation at the *heavenly banquet* (3.3.2.). A *heavenly meal* is also mentioned in the sayings in which Jesus threatens the wicked in the original Q-version and its adaptation in Matthew and Luke (3.3.3.).²⁸⁹ The message to the Church in Ephesus ends with an *admonition* to repent and for those who do so *eternal life* will be granted; here as well as in the end of the Apocalypse of John the *Tree of Life* and its fruits are promised to those who listen to the prophecy of this book (3.3.4.).

²⁸² Cf. CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 231.

²⁸³ Cf. A. Y. COLLINS, “The seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses”, 33: “When Adam speaks about being driven out of Paradise (25:2), he refers to the earthly Garden of Eden. The Paradise of righteousness to which he ascends is clearly a heavenly place, the dwelling of God (25:3). This heavenly region is also called the Paradise of visitation (29:1). This correspondence between an earthly and a heavenly entity is ultimately rooted in Babylonian thinking.” Cf. further ad n. 141 (*Gold Tablets*) and n. 250 (*T. Levi*), and in the Jesus’ tradition below in “3.3. The Structure of Luke 22:14–20” on page 588.

²⁸⁴ [HERMANN L. STRACK]-PAUL BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, 210, 888–890; RUDOLF BULTMANN, *Urchristentum*, 91.

²⁸⁵ BILLERBECK, *ibid.*, 888.

²⁸⁶ Cf. LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery*, 223–230.

²⁸⁷ PAUL VOLZ, *Eschatologie*, 368: “Essen und Trinken ist Bild, nicht Sache.”

²⁸⁸ BULTMANN, *Urchristentum*, 94; see further the references below in n. 314.

²⁸⁹ For the heavenly life together with Christ see PERES, *Griechische Grabinschriften*, 232–247.

3.3.1. *Mark 14:25 // Matt 26:29 // Luke 22:16,18*

In the synoptic Gospels the story of the Last Supper is very similar; Matthew and Luke are building on the report in Mark's Gospel. The Lukan text differs mainly in two respects from Mark and Matthew: (1) It begins with the first cup followed by the bread and a second cup. (2) The words about the eschatological consummation is given twice: (a) the eating is reported directly after the first cup and (b) the drinking of that which comes from the vine is mentioned immediately prior to the second cup.

Mark 14:22–25

⁽²²⁾While they were eating, he took a *loaf of bread*, and after blessing it he broke it, gave it to them and said, "Take; this is my body."

⁽²³⁾Then he took a *cup*, and after giving thanks he gave it to them and *all of them* drank from it. ⁽²⁴⁾He said to them, "This is my blood of the covenant, which is poured out for many."

⁽²⁵⁾*Truly I tell you, I will never again drink of the fruit of the vine until that day when I drink it new in the kingdom of God.*"

⁽²⁵⁾ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Matt 26:26–29

⁽²⁶⁾While they were eating, Jesus took a *loaf of bread*, and after blessing it he broke it, gave it to the disciples, and said, "Take, eat; this is my body."

⁽²⁷⁾Then he took a *cup*, and after giving thanks he gave it to them, saying, "Drink from it, *all of you*;

⁽²⁸⁾for this is my blood of my covenant, which is poured out for many for the forgiveness of sins.

⁽²⁹⁾*I tell you, I will never again drink of this fruit of the vine until that day when I drink it new with you in my Father's kingdom.*"

⁽²⁹⁾λέγω δὲ ὑμῖν οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

Luke 22:19–20, 15–18

⁽¹⁹⁾Then he took a *loaf of bread*, and when he had given thanks, he broke it and gave it to them, saying, "This is my body, which is given for you. Do this in remembrance of me."

⁽²⁰⁾And he did the same with the *cup after supper*, saying, "This cup that is poured out for you is the new covenant in my blood."

⁽²¹⁾"But see the man who betrays me is with me and his hand is on the table (ἐπὶ τῆς τραπέζης).

⁽¹⁵⁾He said to them, "I have eagerly desired to eat this pass-over with you before I suffer;

⁽¹⁶⁾for I tell you, I will not eat it until it is fulfilled in the kingdom of God." [⁽¹⁷⁾... First cup ...]

⁽¹⁸⁾"... for I tell you that from now on I will not drink of the fruit of the vine until the kingdom of God comes." [⁽²⁰⁾... *Second cup after supper* ...]

⁽¹⁶⁾λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅπου πληρωθῆ ἔν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. [⁽¹⁷⁾...]

⁽¹⁸⁾λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὐ ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

I will only comment on the eschatological statements here. For the interpretation of the meal itself I refer to the treatments of others in this publication: Samuel Byrskog, Thomas Kazen, Karl Olav Sandnes, and Mikael Winninge²⁹⁰. Drinking wine in the kingdom of God is a well-known topic in ancient religions as we have seen throughout this study.²⁹¹ Also here we encounter the idea of a *correspondence* between earthly and heavenly aliments and their consummation.²⁹²

In Mark's version there is a significant contrast between the "cup word" for the benefit of the *many* and the statement about Jesus *alone* in the eschatological prediction. It is, however, at the same time an indirect prediction of his impending death.²⁹³

Matthew brings one significant alteration which abolishes the contrast in Mark by adding μεθ' ὑμῶν thereby emphasizing the *banquet* motif in the eschaton reflecting the last supper in which the disciples are partaking.²⁹⁴ The communal nature of the last supper also reflects the communal function of the eucharist in the Matthean church.²⁹⁵

As with the number of cups so also in the eschatological predictions Luke's account differs from the other synoptic reports. The reason for the two predictions is evidently that the first one (v. 16) is about the *eating of the passa*, the second one (v. 18) about the *drinking of wine*.²⁹⁶ These two predictions have the same citation-formulae indicating the parallelism: λέγω γὰρ ὑμῖν which is followed by the emphatic οὐ μὴ πῖω. What is enacted in Jesus' last meal with his disciples and later at the time of the Church will also be enacted in perfection (πληρωθῆ) in the world to come.²⁹⁷ "Die VV 16–18, wie auch Mk 14,25 // Mt 26,29 bezeugen, dass die Eucharistie der ersten Christen nicht nur ein Mahl zur Erinnerung an Jesu Tod, sondern auch eine freudige Vorwegnahme des Endes war."²⁹⁸

²⁹⁰ SAMUEL BYRSKOG, "The Meal and the Temple", 423–452; THOMAS KAZEN, "Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal", 477–502; KARL OLAV SANDNES, "Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew", 453–475 and MIKAEL WINNINGE, "The Lord's Supper in 1 Cor 11 and Luke 22", 579–602.

²⁹¹ Cf. in addition, e.g., the eschatological texts Isa 25:6–8: "On this mountain the Lord of hosts will make for all peoples a feast of rich food, a feast of well-aged wines . . .", and 2 *Baruch* 29: In the end-time "[t]he earth will also yield its fruits ten thousand-fold. A single vine shall have a thousand branches, and a single branch will produce a thousand clusters, and a single cluster will produce a thousand grapes, and one grape will produce a khor of wine"; see HENZE, *Jewish Apocalypticism*, 294f.: "The hungry will be fed (29.6), an allusion to the messianic banquet of which already the prophets spoke." On the messianic banquet see also "The Book of Parables" 1 *Enoch* 62:14: "And the Lord of Spirits will dwell over them, and with that Son of Man they will eat, and lie down and rise up forever and ever". Cf. GEORGE NICKELSBURG/JAMES VANDERKAM C., 1 *Enoch* 2, 254, 267.

²⁹² This is admirably expressed in a Swedish hymn "Här är evangelium" written by the Rev. RUBEN JANARV 1984 (*Psalmer och Sång* 1987, No 433 v. 2).

"Himmelrikets glädjefest
där envar är Faderns gäst
föregrips vid detta bord
när vi kommer på hans ord".

²⁹³ JOEL MARCUS, *Mark* 8–16, 967; ADELA YARBRO COLLINS, *Mark*, 656f.; LARS HARTMAN, *Mark*, 584f.

²⁹⁴ Cf. the summary in connection with the *Gold Tablets* by BERNABÉ/JIMÉNEZ ad n. 141 above: "... this wine that the initiate has already enjoyed in life, is that which he hopes to enjoy in the Beyond." Further above ad nn. 127–128.

²⁹⁵ WILLIAM D. DAVIES/DALE C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew III*, 476.

²⁹⁶ So also JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, 1396; MICHAEL WOLTER, *Lukasevangelium*, 701. According to Irenaeus, *Adv. haer.* V 33.1 bodily eating and drinking is explicitly in view.

²⁹⁷ BULTMANN, *Urchristentum*, 94: "... Jesus [übernimmt] das apokalyptische Zukunftsbild mit starker Reduktion." LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery*, 216–220.

²⁹⁸ FRANÇOIS BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53)*, Vol. 4, 244; so also WOLTER, *Lukasevangelium*, 700; see above ad n. 297.

3.3.2. *Luke 22:28–30*

In the dispute between the disciples about Greatness in connection with his last supper Jesus said,²⁹⁹

“(28)You are those who have stood by me in my trials; (29)and I confer on you, just as my Father has conferred on me, a kingdom, (30)so that you may eat and drink at my table in my kingdom (ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου), and you will sit on thrones (θρόνων) judging the twelve tribes of Israel.”

Luke has placed the text-unit from the Q-tradition (Q 22:30)³⁰⁰ about the disciples being judges into a different co-text than Matthew (19:28) and in addition included the saying about the eating and drinking at Jesus’ table in his kingdom. In the eschatological *banquet* it is indeed a sublime honour for the disciples to be promised to sit at the table (ἐπὶ τῆς τραπέζης) of the sovereign. Again, we notice a *correspondence* between an earthly and a heavenly repast: “The shared use of ‘table’ in vv 21 and 30 establishes a link between the Last Supper and the future meal envisaged here.”³⁰¹

3.3.3. *Matt 8:11f. // Luke 13:28f. (originally from Q)*

Jesus’ saying about the banquet (ἀνακλιθήσονται³⁰²) in Heaven is situated in different co-texts in Matthew and Luke although with the same purpose of rejecting the sinners and allowing the just into the kingdom of God. This is a token of transportation of a passage from the so called Q-tradition (see below!) into a new literary co-text and thereby also into a new invented situational context.

In *Matthew* the threatening as well as comforting words are interpolated into the story about the healing of a centurion’s servant and this is the case since our text-unit is lacking in the Lukan parallel (7:1–10).³⁰³ When the gentile centurion declares his confidence in Jesus by saying, “Just say the word and my servant will be healed”, Jesus professes the man’s great faith. It is in this connection that Jesus speaks about the heavenly meal when

²⁹⁹ PERES, *Griechische Grabinschriften*, 232–242: 234. His statement that “Die Erwartung einer himmlischen Tischgemeinschaft ist jüdisch und jesuanisch, die Verbindung von Thronen und Mahlzeiten ist dagegen vor Lukas nicht zu belegen” is, however, disputable, since it is in correspondence (1) with similar views in Iranian texts (Kirdir, *The throne* of Öhrmazd with a golden *bzmy* §§ 23–28; *MX II*. 145–155: *mid-spring butter* ... and put him on the *all-adorned throne*), (2) with the Orphic Gold Tablets (L 3 from Petelia: “And they will give you water to drink from the sacred fountain [i.e. the lake of Mnemosyne] and afterwards *you will reign with the other heroes*” [ἄλλοισι μεθ’ ἠρώεσσιν ἀνάξεις], Hero ≈ deceased; L 9: “the longed-for crown”; see above ad n. 140), (3) with Plato’s *Resp.* (2.363cd: *crowned and inebriated*), as well as (4) with Plutarch, *Fr.* 178 (Stobaeus, *Ecl.* iv. 52. 49); Plut., *Moralia* xv, 316 [LCL]: *crowned at the initiation and in death*; further also (5) with an epitaph from Smyrna 2nd or 3rd cent. CE: to sit on *golden thrones* with the blessed ones in *starry heaven* (οἰκεῖν ἐν μακάρεσσι κατ’ οὐρανὸν ἀστερόεντα, χρυσεῖοισι θρόνοισι παρήμενον ἐς φιλότητα) (PERES, *ibid.*, 231; and OBRYS, *Unsterblichkeitsglaube*, 42; PEEK, *GVI*, 1765). See further CANCEK, “The End of the World”, 97; IDEM, “Das Ende von Welt”, 278f., and BERNABÉ/JIMÉNEZ, *Instructions*, 98: “The initiation experience prepares us for death, and in death there is a repetition of what was experienced in initiation.”

³⁰⁰ JAMES M. ROBINSON/PAUL HOFFMANN/JOHN S. KLOPPENBORG (eds.), *The Critical Edition of Q*, 560f.

³⁰¹ Thus JOHN NOLLAND, *Luke 18:35–24:53*, Vol. 3, 1066; cf. HANS KLEIN, *Lukasevangelium*, 673: “Vorwegnahme der Vollendung.”

³⁰² On the question of “Sitting or Reclining” see KONRAD VÖSSING, “Das ‚Herrenmahl‘”, 41–73: 51–55 including photo of reclining and sitting banquet-participants on plate 1a: Relief from Amiteurnum, middle of 1st cent. CE; ANNETTE WEISSENIER, “Contested Spaces”, 59–107.

³⁰³ So also DONALD A. HAGNER, *Matthew 1–13*, 203, 205.

he “highlights the contrast between the faith of a Gentile and the unbelief of ‘the sons of the kingdom.’”³⁰⁴

According to *Luke* Jesus, on his way to Jerusalem, is asked by an anonymous interrogator if only a few will be saved and Jesus replies making a statement about salvation and rejection. The door to the kingdom of God is narrow and many of those saying “we ate and drank with you, and you taught in our streets” will be rejected because they are “evildoers.” Others will be invited into a future *heavenly banquet* with the patriarchs and all the prophets.³⁰⁵

Matt 8:10b–12.

“(10b)Truly I tell you, in no one in Israel have I found such faith. (11)*I tell you, many will come from east and west and will recline to eat with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven* (πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν). (12)while the children of the kingdom will be thrown into the outer darkness, where there will be weeping and gnashing of teeth.”

Luke 13:28f.

“(28)There will be weeping and gnashing of teeth when you see Abraham and Isaac and Jacob and all the prophets in the kingdom of God, and you yourselves thrown out. (29)*Then people will come from east and west, from north and south, and will recline to eat in the kingdom of God* (καὶ ἤξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ).”

In both cases “[t]he joy of those admitted to the *banquet* of the kingdom is contrasted with the weeping and grinding of teeth of those locked out.”³⁰⁶ Both versions have a double function: The condemnation for the wicked and salvation for the righteous. In the Matthean version “east and west” presumably refer to the Jews in the Diaspora, i.e., in the exile in the east and in the pharaonic Egypt in the west, who will enter the kingdom, while the Jews in the land of Israel will be rejected.³⁰⁷ The geographical extension of “north and south” in Luke most likely refers not only to diaspora Jews but also and foremost to Gentiles from all directions.³⁰⁸

The tradition lying behind the two versions is in all probability stemming from the so called Q-source (13:29, 28) and might have had the following reconstructed [*...*] shape.³⁰⁹

“(29)[And many] will come from sunrise and sunset {from north and south} and recline (28)with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of God/[of heaven], [but you will be] thrown out [into the] out[er darkness], where there will be wailing and grinding of teeth.*”

The Q-sentence as well as the Matthean and Lukan versions do not only have an assertive-informative but first of all an *exhortative* function: a commissive promise of entrance

³⁰⁴ DAVIES/ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew I*, 25.

³⁰⁵ In Luke’s version of the Parable of the Great Supper (14:15–24) one of the guests at the dinner in the house of the leader of the Pharisees said to Jesus: “Blessed is anyone who will eat bread in the kingdom of God” (v. 15).

³⁰⁶ So FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, 1023 (italics mine).

³⁰⁷ DAVIES/ALLISON, *Saint Matthew I*, 27f. Differently ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Mattheus*, Vol. 2, 15 who takes the “east and west” to refer to “the Gentiles from East and West”, and HAGNER, *Matthew 1–13*, 205f. So also the interpretation in Irenaeus, *Adv. haer.* IV 36.8.

³⁰⁸ Entirely different NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, 735: “While Matthew applies the text to the gathering in of the Gentiles, Luke seems to stay with its original reference to the eschatological gathering of Israel.” Similarly WOLTER, *Lukasevangelium*, 493.

³⁰⁹ ROBINSON/HOFFMANN/KLOPPENBORG (eds.), *The Critical Edition of Q*, 414–417. Texts within [...] indicate uncertainty, text within {...} is a Lukan addition; text within [...] represents the Matthean variant.

into the kingdom of God for the faithful and an assertive or directive warning to the unfaithful.³¹⁰

In the last two passages quoted above no dishes to be served at the heavenly banquet are mentioned, which means that emphasis is on the *joyful banquet* as such and at least not explicitly on aliments assuring immortality.

3.3.4. *Apocalypse of John 2:7, 21:5–8, and 22:1–2, 14–19*

The message to the Church in Ephesus ends with an *admonition* to repent and for those who do so *eternal life* will be granted when it says,³¹¹

“(2:7) To everyone who conquers, I will give permission to eat from the Tree of Life that is in the Paradise of God” (Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ).³¹²

This message, however, is not restricted to the church in Ephesus, but as Victorinus of Pettau (†304 CE) observed in view of the recurring plural ταῖς ἐκκλησίαις at the end of each message: “*non quia illae solae < sint > ecclesiae aut principes, sed quod uni dicit, omnibus dicit*” (“not because these are solitary churches or the most important, but what he says to one he says to all”).³¹³ Although the promise of eating of the *Tree of Life* is mentioned only in this message it has a bearing on all the seven churches in Asia Minor. The fruit of the Tree of Life is evidently “a metaphor for salvation”, i.e., for *immortality*.³¹⁴ According to Heinrich Kraft the Tree of Life can be nothing else than the cross of Christ,³¹⁵ a common interpretation in the Early Church but rightly disputed by i.a., Johannes Schneider and Pierre Prigent for the extant text of the Apocalypse.³¹⁶

In the hierarchically most embedded text-sequence (21:5–8), in which God himself authorizes the message of John’s apocalypse, we encounter first a self-definition of the Supreme Divinity on the throne saying:³¹⁷

³¹⁰ See WOLTER, *Lukasevangelium*, 489. On commissives see JOHN R. SEARLE/DANIEL VANDERVEKEN, *Foundations of Illocutionary Logic*, 192; on directives and assertives *ibid.*, 202f.

³¹¹ Cf. JÜRGEN ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, 50: “Mahnungen und Warnungen”.

³¹² WILHELM BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, 207; AUNE, *Revelation 1–5*, 152–154 (with ref.); AKIRA SATAKE, *Offenbarung des Johannes*, 157. The idea of the “Tree of Life” has its roots in Near-Eastern (Egyptian and Sumero-Akkadian) concepts, see, e.g., WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 331f.; IDEM, *The King and the Tree of Life*; JOACHIM SCHAPER/SILVIA SCHROER, “Lebensbaum I/II”, 149–151.

³¹³ Victorinus Petovionensis, *Commentarius in Apocalypsin*, 1.7; see text and French trans. in MARTINE DULAËY, *Victorin de Poetovio, Sur L’Apocalypse*, 52f. See also Canon Muratori 96b: “*et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit*” (“For John also, though he wrote in the Apocalypse to seven churches nevertheless he speaks to them all”); see text and English trans. in DANIEL J. THERON, *Evidence of Tradition*, 110f. Quoted also in AUNE, *Revelation 1–5*, 130.

³¹⁴ AUNE, *Revelation 1–5*, 152: “[A] metaphor for salvation ... enjoyment of eternal life”; ROBERT H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, Vol. 1, 54; “Symbol for immortality”; SATAKE, *Offenbarung des Johannes*, 157: “[e]in bildhafter Ausdruck für die Verleihung des Lebens”; Cf. the reference to Bultmann above ad n. 288. HEINRICH KRAFT, *Offenbarung des Johannes*, 59: “... durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes Unsterblichkeit zu erlangen ... das Abendmal ist als Übermittlung der Unsterblichkeit angedeutet.”

³¹⁵ KRAFT, *ibid.* For the Early Church see, e.g., the reference to Ephrem in KEES DEN BRESSEN, “A Drop of Salvation” in this publication section “3. Liturgical acts, artefacts and attitudes” on page 1129 ad and in nn. 41–44 and section “5. The Table of the Kingdom” on page 1137 ad n. 79.

³¹⁶ JOHANNES SCHNEIDER, “ξύλον κτλ.”, 40 and PIERRE PRIGENT, *Commentary*, 163.

³¹⁷ See HELLHOLM, “The Problem of Apocalyptic Genre”, 13–64: 44–46.

“(5a) ‘See I am making all things new.’ ... (5b) ‘Write this, for these words are trustworthy and true’ ... (6a) ‘I am the Alpha and the Omega, the beginning and the end.’”

After the assurance that God’s words are trustworthy and true follows the commissive eschatological promise of vindication and redemption for the faithful and the assertive or directive prediction of exclusion and death to the unfaithful.³¹⁸ God’s promise consists of one kind of manifestation of the aliment of immortality, *viz.* water of life, when he says:

“(6b) ‘To the thirsty I will give water as a free gift from the fountain of the *water of life* (ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν). (7) ‘Those who conquer will inherit these things, and I will be their God and they will be my children.’”

As above all in the Iranian apocalyptic tradition the counterpart (i.e. ‘hell’) to eternal salvation (i.e. ‘paradise’) is also affirmed in the second part of God’s assertive prediction:³¹⁹

“(8b) ‘Their (sc. the unfaithful’s) lot shall be in the lake that burns with fire and brimstone, which is the second death (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος).’”

In the eschatological New Jerusalem which has come down from Heaven (22:1–2, 14–19) the Tree is on both sides of the “river of the water of life.” The image is very complex and evidently influenced by Ezek 47:7–12 in combination with Gen 2:9.³²⁰

“(1) Then the angel showed me the river of the *water of life* (ποταμὸν ὕδατος ζωῆς), bright as crystal, flowing from the *throne* of God and of the Lamb (2) through the middle of the street of the city. On either side of the river is the *Tree of Life* with its *twelve kinds of fruit* (ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα), producing its fruit each month; and the leaves of the tree are for the *healing* of the nations. ... (14) Blessed are those who wash their robes, so that they will have the right to the *Tree of Life* (ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς) and may enter the city by gates. ... (17) The Spirit and the bride say, ‘Come!’ And let the one who hears say, ‘Come!’ And let the one who is thirsty come. Let the one who desires receive the gift of the *water of life* (ὑδὼρ ζωῆς). ... (19) If anyone takes away from the words of the book of this prophecy, God will take away that person’s share in the *Tree of Life*”³²¹

Also in this connection we do encounter a certain *correspondence* between earthly and heavenly aliments served in this-worldly and in *heavenly banquets*.³²²

For the interpretation of these and other relevant passages in Revelation see the essay by Håkan Ulfgard in this publication.³²³

³¹⁸ Regarding commissives see SEARLE/VANDERVEKEN, *Foundations of Illocutionary Logic*, 192–198; regarding assertives or directives respectively, *ibid.* 182–192; 198–205.

³¹⁹ Cf. HELLHOLM, “Religion und Gewalt”, esp. 432–438.

³²⁰ BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, 452f.; ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, 203; AUNE, *Revelation 17–22*, 1176f.; SATAKE, *Offenbarung des Johannes*, 416f. Cf. *Adapa* B 62: “Water of Life” and the *Gold Tablets* (L 4 from Pharsalus): “I am dry with thirst” ... “from the lake Mnemosyne” (see above the quotation on page 1867. Cf. PERES, *Griechische Grabinschriften*, 238–241.

³²¹ Cf. Ezek 47:12: “Their fruit will be for food, and their leaves for healing.”

³²² Regarding the Eucharistic church service with its *proleptic* consummation of the eschatological aliments see ROLOFF, *ibid.* 212f. The Eucharistic interpretation is denied though by JENS-W. TAEGER, *Johannesapokalypse*, 50–54. Sceptical also Ulfgard, see the following note. Cf. also the similar correspondence between earthly and heavenly aliments in Ephrem and hereto DEN BIESEN in this publication section “5. The Table of the Kingdom” on page 1137.

³²³ HÅKAN ULFGARD, “Sharing with the Divine in the Apocalypse”, esp. “2.3.1. The fruit of the tree of life” on page 684.

4. Conclusion

In this conclusion the material surveyed above will be arranged differently from the previous distinction between “round-trips” and “one-way-trips” to heaven to similarities as well as differences according to Near Eastern, Graeco-Roman, Jewish and Christian understandings of the various aliments granting immortality in the Afterlife in apocalyptic and eschatological traditions in antiquity. The most common and relevant aspects regarding aliments of eternal life will be pointed out in this summary. Not all texts within each cultural domain contain all aliments listed below but at least one kind of food or more and one kind of drink or more must be represented in at least one or several of the texts within each culture.

The question of *immortality* in the Afterlife is the recurring theme in all four cultural domains referred to above. The nourishment as a concept of abstraction granting immortality in the Beyond is to be found in all four realms and consists mainly but not exclusively of *bread/food* and *wine* as concepts of manifestation. In addition specific aliments are referred to in different text-corpora from varying fields, such as *water of life/remembrance [Mnemosyne]* in Near Eastern, Graeco-Roman, and Christian traditions, as *water of death/Forgetfulness [Lethe]* in Near Eastern, Jewish, and Graeco-Roman traditions, as *meat, milk, cream, and spring-butter* in Near Eastern beliefs, as *meat, myrtle* and *sprats*, in Graeco-Roman traditions, as *honey* in Near Eastern, Jewish/Jewish-Christian, and Graeco-Roman traditions, as *milk* in Near Eastern, Jewish, and Graeco-Roman beliefs, and as *ambrosia* and *nectar/haurvatāt* and *amərətāt*, in Graeco-Roman and Near Eastern traditions.

According to Jewish and Christian beliefs the life-giving nourishments are the fruits with their fragrances of the *Tree of Life*, but surprisingly (although otherwise well-known in Near-Eastern traditions³²⁴) not in the investigated apocalyptic or eschatological texts from Near Eastern as well as from Graeco-Roman cultures.

In connection with the aliments of immortality in Paradise, two more common aspects should be emphasized: (1) the life-giving ingestion of nourishments can be accomplished on an individual basis but in all cultural domains also in form of *heavenly banquets*; (2) most significant is the *correspondence* between the nourishments consumed proleptically in this life with those that are granting eternal life in the world Beyond.

Besides the nourishments there are other similarities that are common within the domains investigated in this study: (1) the function is throughout *admonitory* and has its foundation grounded in *divine authority*; (2) the heavenly encounter of the soul/body with the divinity in the “Himmelsreise der Seele” and/or the “bodily meeting” in Paradise is constitutive whether in a “Round-trip” while still alive or in a “One-way-trip” after death; (3) The reference to “starry heaven” is found not only in the Graeco-Roman but also in the Jewish tradition; not, however, in the investigated Near Eastern and Christian texts; (4) The notion of “deification” occurs only in the Graeco-Roman and in some hellenistically influenced Jewish and Christian traditions.

What is striking is the considerable amount of concord between decisive entities of aliments of immortality in the Afterlife in all four cultural domains.

324 Cf. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 331–334.

The main difference between those making “Round-trips” and those making “One-way-trips” is that the round-trip travellers have to return to earth in order to bring messages from the other-worldly realm back to the inhabitants of the this-worldly region. The one-way travellers remain in the world Beyond for ever. This distinction does, however, not apply in the same way to the philosophical or theological concepts embracing the reincarnation(s) of the soul.

What is not so easy to determine – and may have been understood differently in various traditions or even various texts – is whether the manifestations of the aliments were meant to be taken in a literal sense or conceived of as symbols or metaphors for immortality.

Bibliography

Sources

- ADAPA: SPEISER, EPHRAIM, R., “Adapa”, in: JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, N.J. 31969, 101–103.
- ADAPA: IZRE'EL, SHLOMO. *Adapa and the South Wind*, see Secondary Literature below.
- ADAPA: FOSTER, BENJAMIN R., *Before the Muses. An Anthology of Accadian Literature*, Bethesda, Md. 2005.
- AOGEMADAĒČĀ: DARMESTETER, JAMES, *The Zend-Avesta, Vol. I* (Sacred Books of the East [SBE], Vol. IV), Oxford 21895.
- AOGEMADAĒČĀ: JAMASPĀSA, KAIKHUSROO M., *Aogemadaēčā. A Zoroastrian Liturgy* (DÖAW.PH 397/VIK 11), Wien 1982.
- ARDĀ WIRĀZ NĀMAG: VAHMAN, FEREDUN, *Ardā Wirāz Nāmag*, see Secondary Literature below.
- ARDĀ WIRĀZ NĀMAG: GIGNOUX, PHILIPPE, *Le Livre d'Ardā Wirāz*. see Secondary Literature below.
- ARISTOTLE: TREDENNICK, HUGH, Aristotle, *The Metaphysics, Books I–IX* [LCL 271], Aristotle, *Metaphysics*, III, London / Cambridge, Mass. 1989.
- ZEND-AVESTA: DARMESTETER, JAMES, *The Zend-Avesta, Vol. I* (SBE, Vol. IV), Oxford 21895.
- 3 BARUCH: JAMES, MONTAGUE RHODES, “Apocalypsis Baruchi tertia Graece”, in: IDEM, *Apocrypha anecdota. Second Series*, Cambirdge, UK 1897.
- 3 BARUCH: HUGHES, H. MALDWYN, “The Greek Apocalypse of Baruch”, in: ROBERT HENRY CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. 2, Oxford 1913, 527–541.
- 3 BARUCH: HAGE, WOLFGANG, *Die griechische Baruch-Apokalypse* (JSRHZ V/1), Gütersloh 1974, 15–44.
- 3 BARUCH: GAYLORD, HARRY E., “Greek Apocalypse of Baruch”, see Secondary Literature below.
- 3 BARUCH: PICARD, JEAN-CLAUDE, “Apocalypsis Baruchi Graece”, in: IDEM, *Testamentum Iobi, Apocalypsis Baruchi Graece* (PVTG 2), Leiden 1967.
- BUNDAHIŠN: ANKLESARIA, BEHRAMGORE TEHMURAS [B. T.], *Iranian or Greater Bundahishn. Transliteration and Translation in English*, Bombay 1956.
- CANON MURATORI: THERON, DANIEL, J., *Evidence of Tradition*, London 1957.
- CICERO: BÜCHNER, KARL, *Somnium Scipionis*, see Secondary Literature below.
- DĒNKART: MADAN, DHANJISHAH MEHERJIBHAI [D. M.], *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay 1911.
- 1 ENOCH: BEER, GEORG, “Das Buch Henoch”, in: EMIL KAUTZSCH (ed.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Zweiter Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Darmstadt 1962, 217–310 [= Tübingen 1900].
- 1 ENOCH: BLACK, MATTHEW, *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3), Leiden 1970.
- 1 ENOCH: BLACK, MATTHEW, *The Book of Enoch or I Enoch*, see Secondary Literature below.
- 1 ENOCH: ISAAC, EPHRAIM, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch”, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1*, 5–89.
- 1 ENOCH: UHLIG, SIEGBERT, *Das Äthiopische Henochbuch* (JSRHZ V/6), Gütersloh 1984.

- 1 ENOCH: NICKELSBURG, GEORGE W. E., *1 Enoch 1*, see Secondary Literature below.
- 2 ENOCH: ANDERSEN, FRANCIS I., “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, Vol. 1, 91–213.
- 2 ENOCH: BÖTTTRICH, CHRISTFRIED, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ V/7), Gütersloh 1995.
- EPIGRAMS: WERNER PEEK, *Griechische Versinschriften I: Grabemigramme* [GVI], Berlin 1955.
- EPIGRAMS: REINHARD MERKELBACH/JOSEF STAUBER, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten I–IV* [SGO], Leipzig 1998–2004.
- 4 EZRA: SCHREINER, JOSEPH, *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.
- 4 EZRA: KLIJN, A. FREDERIK J., *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra* (TU 131), Berlin 1983.
- 4 EZRA: METZGER, BRUCE M., “The Fourth Book of Ezra”, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1, 516–559.
- 4 EZRA: STONE, MICHAEL E.: *The Armenian Version of IV Ezra* (ArTs 1), Missoula, Mont. 1978.
- 4 EZRA: STONE, MICHAEL, *Forth Ezra*, see Secondary Literature below.
- GOSPEL OF THOMAS: PLISCH, UWE-KARSTEN, *Das Thomasevangelium*, see Secondary Literature below.
- HADOXT NASK: MILLS, LAWRENCE HEYWORTH, “Hadoxt Nask”, in: JAMES DARMESTER, *Sacred Books of the East, American Edition* (Vol. 23), Oxford 1898.
- HADOXT NASK: WIDENGREN, GEO, *Iranische Geisteswelt*, see Secondary Literature below.
- HADOXT NASK: PIRAS, ANDREA, *Hadoxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell’anima. Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento* (SOR 88), Roma 2000.
- HESIODOS: SCHIRNDING, ALBERT VON, *Hesiod, Theogonie. Werke und Tage*. Griechisch – deutsch (Tusculum), Darmstadt ²1997.
- HIPPOLYTOS: WENDLAND, PAUL (ed.), *Hippolytos Werke. Dritter Band: Refutatio omnium haeresium* (GCS 26), Leipzig 1916.
- HIPPOLYTOS: MARCOVICH, MIROSLAV (ed.), *Refutatio omnium haeresium* (PTS 25), Berlin 1986.
- IRANIAN TEXTS: WIDENGREN, GEO, *Iranische Geisteswelt*, see Secondary Literature below.
- IRENÆUS: BROX, NORBERT, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien IV*. Übersetzt und eingeleitet (FC 8/4), Freiburg etc. 1997.
- JOSEPH AND ASENETH: BURCHARD, CHRISTOPH, “Joseph and Aseneth”, see Secondary Literature below.
- JOSEPH AND ASENETH: FINK, UTA BARBARA (Text)/REINMUTH, ECKHART (Trans.), “Joseph and Aseneth”, in: ECKHART REINMUTH (ed.), *Joseph and Aseneth. Eingeleitet, ediert, übersetzt und mit interpretierenden Essays* (SAPERE XV), Tübingen 2009, 56–137.
- KIRDĪR: SKJÆRVØ, PRODS OKTOR, “Kirdir’s Vision”, see Secondary Literature below.
- KIRDĪR: GIGNOUX, PHILIPPE, *Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdir*, see Secondary Literature below.
- KIRDĪR: MACKENZIE, DAVID N., “Kirdir’s Inscription”, see Secondary Literature below.
- LIFE OF ADAM AND EVE/APOCALYPSE OF MOSES: ANDERSON, GARY/STONE, MICHAEL E. (eds.), *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (SBLEJL 17), Atlanta, Ga. ²1999.
- LIFE OF ADAM AND EVE/APOCALYPSE OF MOSES: MERK, OTTO/MEISER, MARTIN, *Das Leben Adams und Evas*, (JSHRZ II/5), Gütersloh 1998.
- LIFE OF ADAM AND EVE/APOCALYPSE OF MOSES: JOHNSON, MARSHALL D., “Life of Adam and Eve. A New Translation and Introduction”, in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Apocrypha*, Vol. 2, 249–295.
- LUCIAN: MRAS, KARL, *Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und deutsch*, München ²1980.
- LUCIAN: HARMON, AUSTIN MORRIS, *Lucian Vol. II: Icaromenippus or the Sky-Man* (LCL 54), Cambridge, Mass./London 1988, 267–323.
- LUCIAN: HARMON, AUSTIN MORRIS, *Lucian, Vol. IV: Menippus or the Descent into Hades* (LCL 162), London – Cambridge, Mass. 1925, 71–109.
- MĒNŌG I XRAD: WEST, EDWARD WILLIAM, *Mēnōg i Xrad* (SBE, Vol. 24), Oxford 1885.
- NOVUM TESTAMENTUM: NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁸2012.
- OLD TESTAMENT APOCRYPHA: CHARLESWORTH, JAMES H. (ed.), *The Old Testament Apocrypha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, N.Y. 1983.

- OLD TESTAMENT APOCRYPHA: CHARLESWORTH, JAMES H. (ed.), *The Old Testament Apocrypha. Vol. 2: Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Garden City, N.Y. 1985.
- ORACULA SIBYLLINA: GEFFCKEN, JOHANNES F., *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902 [reprint 1967].
- ORACULA SIBYLLINA: COLLINS, JOHN J., "The Sibylline Oracles", in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Apocrypha*, Vol. 1, 317–472.
- ORACULA SIBYLLINA: KURFESS, ALFONS/GAUER, JÖRG-DIETER, *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch* (Tusculum), Darmstadt 1998.
- ORACULA SIBYLLINA: MERKEL, HELMUT, *Sibyllinen* (JSHRZ V/8), Gütersloh 1998, 1042–1140.
- ORPHIC GOLD TABLETS: ZUNTZ, GÜNTHER, *Persephone*, see Secondary Literature below.
- ORPHIC GOLD TABLETS: MERKELBACH, REINHOLD, "Totenpässe", see Secondary Literature below.
- ORPHIC GOLD TABLETS: RIEDWEG, CHRISTOPH, "Initiation", 392–398, see Secondary Literature below.
- ORPHIC GOLD TABLETS: GRAF, FRITZ/JOHNSTON, SARAH ILES, *Ritual Texts for the Afterlife*, 4–49, see Secondary Literature below.
- ORPHIC GOLD TABLETS: BERNABÉ, ALBERTO/JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, ANA ISABEL, *Instructions*, see Secondary Literature below.
- ORPHIC GOLD TABLETS: EDMONDS III, RADCLIFFE G. (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, 15–50, see Secondary Literature below.
- OVIDIUS, METAMORPHOSES: FINK, GERHARD, *Ovidius Metamorphosen* (Tusculum), Düsseldorf/Zürich 2004.
- PAHLAVI RIVĀYAT: WILLIAMS, ALAN V., *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān i Dēnīg*, see Secondary Literature below.
- PARMENIDES: HERMANN DIELS/WALTHER KRANZ (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Vol.: 1, Berlin¹⁰1961.
- PARMENIDES: JAAP MANSFELD (ed.), *Die Vorsokratiker. Griechisch-deutsch*, Stuttgart 1987, 284–333.
- PAUSANIAS: JONES, WILLIAM HENRY SAMUEL (ed.), *Pausanias, Description of Greece IV* (LCL), Cambridge, Mass. 1975.
- PLATO: CHAMBRY, EMILE (text) and SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH/KURZ, DIETRICH (trans.), *Platon, Der Staat* (Platon. Werke in acht Bänden. Vierter Band), Darmstadt 1971.
- PLATO: ROBIN, LÉON/DIÈS, AUGUSTE/SOUILHÉ, JOSEPH (text) and SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH/KURZ, DIETRICH (trans.), *Platon, Phaidros, Parmenides, Briefe* (Platon. Werke in acht Bänden. Fünfter Band), Darmstadt 1983.
- PLATO: CROISSET, ALFRED/DODIN, LOUIS/CROISSET, MAURICE/Méridier (text) and SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH/HOFMANN, HEINZ (trans.), *Platon, Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Gorgias, Menon* (Platon. Werke in acht Bänden. Zweiter Band), Darmstadt 1973.
- PLUTARCHOS: SANDBACH, FRANCIS HENRY (ed.), *Plutarch's Moralia XV: Fragments* (LCL), Cambridge, Mass. 1969.
- PTOLEMAIOS: COUGNY, EDME (ed.), *Anthologia Palatina*, IX, Paris 1863.
- PTOLEMAIOS: PATON, WILLIAM ROGER, *Greek Anthology*, Vol. III, London 1925.
- PSEUDO-PHOCYLIDES: VAN DER HORST, PIETER W., *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, see Secondary Literature below.
- PSEUDO-PHOCYLIDES: WILSON, WALTER T., *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, see Secondary Literature below.
- PSEUDO-PHOCYLIDES: WALTER, NIKOLAUS, *Pseudo-Phokylides* (JSHRZ IV/3), Gütersloh 1983, 182–216.
- Q-EDITION: ROBINSON, JAMES M./HOFFMANN, PAUL/KLOPPENBORG, JOHN S. (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas*, Leuven 2000.
- SYNOPSIS: ALAND, KURT (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Editio tertia*, Stuttgart 1965.
- SYNOPSIS: HUCK, ALBERT/GREEVEN, HEINRICH (eds.), *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen 1981.
- SYRIAC APOCALYPSE OF DANIEL: HENZE, MATTHIAS, *The Syriac Apocalypse of Daniel*, see Secondary Literature below.
- TESTAMENT XII PATRIARCHS: DE JONGE, MARINUS (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG I,2), Leiden 1978.

- TESTAMENT XII PATRIARCHS: BECKER, JÜRGEN, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen* (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.
- TESTAMENT XII PATRIARCHS: KEE, HOWARD C., "Testaments of the Twelve Patriarchs", in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Apocrypha*, Vol. 1, 775–828.
- TESTAMENT XII PATRIARCHS: HOLLANDER, HARM WOUTER/DE JONGE, MARINUS, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, see Secondary Literature below.
- THEOPHILOS OF ANTIOCHEIA, GRANT, ROBERT M. (ed./trans.), *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum*, Oxford 1970.
- VERGILIUS: GÖTTE, JOHANNES, *Vergil, Aeneis. Lateinisch – Deutsch* (Tusculum), München⁵ 1980.
- VICTORINUS PETOVIONENSIS: DULAËY, MARTINE, *Victorin de Poetovio, Sur L'Apocalypse* (SC 423), Paris 1997.
- VĪDĒVĀT/VENDIDAD: ANKLESARIA, BEHRAMGORE TEHMURAS [B. T.], *Pahlavi Vendidad, transliteration and translation in English*, Bombay 1949.

Secondary Literature

- AUNE, DAVID E., *Revelation 1–5* (WBC 52), Dallas, Tex. 1997.
- *Revelation 17–22* (WBC 52C), Nashville, Tenn. 1998.
- BECKER, JÜRGEN, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen* (AGJU 8), Leiden 1970.
- BERGMAN, JAN, "Zum Zwei-Wege-Motiv. Religionsgeschichtliche und exegetische Bemerkungen", in: *SEÅ* 41–42 (1976–77) 27–56.
- BERNABÉ, ALBERTO/JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, ANA ISABEL, *Instructions for the Netherworld. The Golden Tablets* (RGRW 162), Leiden – Boston 2008.
- "Are the 'Orphic' gold leaves Orphic?", in: EDMONDS III, RADCLIFFE G. (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, 68–101.
- BETZ, HANS DIETER, "The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius", in: DAVID HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 577–597.
- "„Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels‘. Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen," in: IDEM, *Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze IV*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 222–243 [= in: FRITZ GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart – Leipzig 1998, 399–419; Engl. trans. in: RADCLIFFE G. EDMONDS III (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, UK 2011, 102–119].
- DEN BIESEN, KEES, "A Drop of Salvation: Ephrem the Syrian on the Eucharist" in this publication, 1121–1142. [STRACK, HERMANN L.]–BILLERBECK, PAUL, *Das Evangelium nach Matthäus (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1)*, München 1926.
- BLACK, MATTHEW, *The Book of Enoch or I Enoch* (SVTP 7), Leiden 1985.
- BLOMQUIST, JERKER/JASTRUP, POUL OLE, *Grekisk/Græsk Grammatik*, Copenhagen 1991.
- BOUSSET, WILHELM, *Die Himmelsreise der Seele* (Libelli 71), Darmstadt 1971 [= ARW 4 (1901) 136–169 + 229–273].
- *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen 1966 [= ²1906].
- BOVON, FRANÇOIS, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53)* (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 2009.
- BRANDENBURGER, EGON, *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches* (ATHANT 68), Zürich 1981.
- BRANDT, WILHELM, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode. Nach mandäischen und parsischen Vorstellungen. Mit einem Nachwort zum Neudruck von Geo Widengren* (Libelli 152), Darmstadt 1967 [= *JPTH* 18 (1892) 405–438 and 575–603].
- BRAUN, EUGEN, *Lukian. Unter doppelter Anklage. Ein Kommentar*, Frankfurt/Main 1994.
- BREECH, EARL, "These Fragments I Have Shored Against My Ruins: The Form and Function of 4 Ezra", in: *JBL* 92 (1973) 267–274.
- BÜCHNER, KARL, *Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn*, in: *Hermes. Einzelschriften* (Heft 36), Wiesbaden 1976.

- BULTMANN, RUDOLF, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Erasmus Bibliothek), Zürich³1963.
- BURCHARD, CHRISTOPH, "Joseph and Aseneth, A New Translation and Introduction", in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Apocrypha, Vol. II*, 177–247.
- BURKERT, WALTER, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (RM 15), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977.
- BUITENWERF, RIEUWERD, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting* (SVTP 17), Leiden 2003.
- BYRSKOG, SAMUEL, "The Meal and the Temple: Probing the Cult-Critical Implications of the Last Supper" in this publication, 423–452.
- CANCIK, HUBERT, "Libri Fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie", in: DAVID HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 549–576 [Reprinted in: CANCIK, *Römische Religion I*, 88–114].
- "The End of the World, of History, and of the Individual in Greek and Roman Antiquity", in: JOHN J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol. I*, 84–125 [enlarged German version in: CANCIK, *Römische Religion*].
- "Das Ende von Welt, Geschichte, Person in der griechischen und römischen Antike", in: IDEM, *Römische Religion im Kontext. Gesammelte Aufsätze I*, ed. by HILDEGARD CANCIK-LINDEMAIER, Tübingen 2008, 263–308.
- CARLSSON, LEIF, *Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity* (LSHR 19), Lund 2004.
- CAVALLIN, HANS C. C., *Life After Death. Part I: An enquiry into the Jewish Background* (CB.NT 7:1), Lund 1974.
- "Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I. Spätjudentum", in: ANRW II 19/1, Berlin – New York 1979, 240–345.
- CAQUOT, ANDRÉ, "La double investiture de Lévi (Brèves remarques sur *Testament de Lévi*, VIII)", in: JAN BERGMAN/KARINA DRYNJEFF/HELMER RINGGREN (eds.), *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren Oblata I* (SHR 21), Leiden 1972, 156–161.
- CHARLES, ROBERT H., *The Revelation of St. John, Vol. 1* (ICC), Edinburgh 1975 [= 1920].
- COLLINS, ADELA YARBRO, "The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses", in: EADEM, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* (JSJ.5 50), Leiden 1996, 21–54.
- *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2007.
- COLLINS, JOHN J., *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBLDS 13), Missoula, Mont. 1974.
- "Introduction. Towards the Morphology of a Genre", in: IDEM (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula, Mont. 1979, 1–20.
- "The Jewish Apocalypses", in: IDEM (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, 21–59.
- "The Sibylline Oracles", in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Apocrypha, Vol. 1*, 317–472.
- *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984.
- "The Sibyl and the Potter: Political Propaganda in Ptolemaic Egypt", in: IDEM, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJ.5 54), Leiden 1997, 199–210.
- "The Jewish Transformation of Sibylline Oracles", in: IDEM, *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 181–197.
- (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York 1998.
- *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Mich. 2000.
- COLPE, CARSTEN, "Die ‚Himmelsreise der Seele‘ als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem", in: IDEM, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen* (WUNT 154), Tübingen 2003, 109–128.
- DAVIES, WILLIAM D./ALLISON, DALE C., *The Gospel According to Saint Matthew, Vol. 2* (ICC), Edinburgh 1991.
- DEAN-OTTING, MARY, "III Baruch", in: EADEM, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (JudUm 8), Frankfurt/Main 1984.
- DE JONGE, MARINUS, "Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs", in: NT 4 (1960) 182–235 [Repr. in: IDEM, *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation* (SVTP 3), Leiden 1975, 193–246].

- DE JONGE, MARINUS/TROMP, JOHANNES, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (GAPs), Sheffield 1997.
- EDMONDS III, RADCLIFFE G. (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, Cambridge, UK 2011.
- ENGEL, HELMUT, "Sapientia", in: MARTIN KARRER/WOLFGANG KRAUS (eds.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II: Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2127–2157.
- FITZMYER, JOSEPH A., *The Gospel According to Luke (X–XXIV)* (AncB 28A), New York 1985.
- GAYLORD, HARRY E., "Greek Apocalypse of Baruch", in: JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Apocrypha, Vol. I*, 653–679.
- GINZBERG, LOUIS, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, Penn. 1909–1938.
- GIGNOUX, PHILIPPE, *Le Livre d'Ardā Virāz. Translittération, Transcription et Traduction du Texte Pehlevi* (Éditions Recherche sur les Civilisations 14), Paris 1984.
- *Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdir. Textes et Concordances* (StIr.C 9), Paris 1991.
- GRAF, FRITZ, *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass. 1997.
- "Mythos. I. Theorie des Mythos", in: DNP 8, Stuttgart – Weimar 2000, 633–635.
- "Text and ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics", in: EDMONDS III, RADCLIFFE G. (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, 53–67.
- GRAF, FRITZ/JOHNSTON, SARAH ILES, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London – New York 2007.
- GRENET, FRANZ, "Pour une nouvelle visite à la vision de Kerdir", in: *Studia Asiatica* 3 (2002) 5–28.
- HAGNER, DONALD A., *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas, Tex. 1993.
- HARLOW, DANIEL C., *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (SVTP 12), Leiden 1996.
- VON HARNACK, ADOLF, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig/Wiesbaden 41924.
- HARNISCH, WOLFGANG, *Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse* (FRLANT 97), Göttingen 1969.
- HARTMAN, LARS, *Mark for the Nations. A Text- and Reader-Oriented Commentary*, Eugene, Oreg. 2010.
- HARTVIGSEN, KIRSTEN MARIE, "The Meal Formula, the Honeycomb, and Aseneth's Transformation" in this publication, 223–251.
- *Aseneth's Transformation* (DCL.St), Berlin, forthcoming.
- HELLHOLM, DAVID (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen 21989.
- HELLHOLM, DAVID, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung* (CB.NT 13), Lund 1980.
- "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John", in: ADELA YARBRO COLLINS, *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (Semeia 36), Decatur, Ga. 1986, 13–64.
- "Substitutionelle Gliederungsmerkmale und die Komposition des Matthäusevangeliums", in: TORD FORNBERG/DAVID HELLHOLM (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*. Essays in Honor of Lars Hartman, Oslo – Copenhagen – Stockholm – Boston 1995, 10–76.
- "Apokalypse: I. Form und Gattung", in: RGG⁴, Vol. 1 (1998) 585–588.
- "Apokalyptik. I. Begriffsdefinition als religionsgeschichtliches Problem", in: RGG⁴, Vol. 1 (1998) 590f.
- "Religion und Gewalt in der Apokalyptik", in: FRIEDRICH SCHWEITZER (ed.), *Religion, Politik und Gewalt* (VWGTh 29), Gütersloh 2006, 413–438.
- "Lucian's Icaromenippos as a Parody of an Apocalypse and 2 Corinthians 12:2–4 as a Report about a Heavenly Journey", in: DAVID C. BIENERT et al. (eds.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums* (FRLANT 222), Göttingen 2008, 56–82.
- HENZE, MATTHIAS, *The Syriac Apocalypse of Daniel* (STAC 11), Tübingen 2001.
- *Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel* (TSAJ 142), Tübingen 2011.

- HERRERO DE JÁUREGUI, MIGUEL, "Orphic Ideas of Immortality: Traditional Greek Images and a New Eschatological Thought", in: MICHAEL LABAHN/MANFRED LANG (eds.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABIG 24), Leipzig 2007, 289–313.
- HIMMELFARB, MARTHA, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, Penn. 1983.
- *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York – Oxford 1993.
- HOLLANDER, HARM WOUTER/DE JONGE, MARINUS, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary* (SVTP 8), Leiden 1985.
- VAN DER HORST, PIETER W., *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary* (SVTP 4), Leiden 1978.
- "Pseudo-Phocylides on the Afterlife", in: IDEM, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context* (WUNT 196), Tübingen 2006, 93–97.
- HÜBNER, HANS, *Die Weisheit Salomons* (ATD.A 4), Göttingen 1999.
- HULTGÅRD, ANDERS, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches, I: Interprétations des textes* (AUU. HR 6), Uppsala 1977.
- "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem", in: ANRW II 19/1 Berlin – New York 1979, 512–590.
- *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches, II: Composition de l'ouvrage textes et traductions* (AUU.HR 7), Uppsala 1982.
- "Forms and Origins of Iranian Apocalypticism", in: DAVID HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 367–411.
- "The First Chapter of the Bundahišn. Remarks on Text and Composition", in: GHERARDO GNOLI/ANTONIO PANAINO (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies. Part 1: Old and Middle Iranian Studies held in Turin, September 7th–11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea*, Rome 1990, 167–190.
- "Bahman Yasht: A Persian Apocalypse", in: JOHN J. COLLINS/JAMES H. CHARLESWORTH (eds.), *Mysteries and Revelations, Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (JSPES 9), Sheffield 1991, 114–134.
- "Persian Apocalypticism", in: JOHN J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, 39–83.
- "Trône de Dieu et trône des justes dans les traditions de l'Iran ancien", in: MARC PHILONENKO (ed.) *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 1–18.
- "Das Paradies: Vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen", in: MARTIN HENGEL et al., *La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes* (WUNT 129), Tübingen 2000, 1–43.
- "Ritual Community Meals in Ancient Iranian Religion", in: MICHAEL STAUSBERG (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden 2004, 367–388.
- IZRE'EL, SHLOMO, *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death* (Mesopotamian Civilizations 10), Winona Lake, Ind. 2001 (Lit.).
- JANDA, MICHAEL, "Jenseitsbilder der indogermanischen Vorzeit", in: PREDRAG BUKOVEC/BARBARA KOLKMANN-KLAMT (eds.), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO* (3./4. Juni 2011) (RVO 1), Hamburg 2013, 289–310.
- JOHNSTON, SARAH ILES, "The Eschatology Behind the Tablets", in: FRITZ GRAF/SARAH ILES JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife*, 94–136.
- KAZEN, THOMAS, "Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal" in this publication, 477–502.
- KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006.
- KULIK, ALEXANDER, *3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch* (CEJL), Berlin – New York 2010.
- KVANVIG, HELGE, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn 1988.
- LEHTIPUU, OUTI, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (NT.S 123), Leiden 2007.
- MACKENZIE, DAVID N., "Kirdir's Inscription", in: IDEM, *Iranica Diversa, Vol. I*, ed. by CARLO G. CERETI and LUDWIG PAUL, Rome 1999, 217–273.
- MARCUS, JOEL, *Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27A), New Haven, Conn. 1999.

- MERKELBACH, REINHOLD, "Die goldenen Totenpässe: Ägyptisch, Orphisch, Bakchisch", in: *ZPE* 128 (1999) 1–13.
- NESSERLATH, HEINZ-GÜNTHER, "Lukianos", in: *DNP* 7, Stuttgart – Weimar 1999, 493–501.
- "Lukian, Leben und Werk", in: MARTIN EBNER et al. (eds.), *Lukian. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige* (SAPERE 3), Darmstadt 2001, 11–31.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Literature* (HTS 26), Cambridge, Mass. 1972.
- "Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, The Books of Adam and Eve, and 1 Enoch", in: BENTLEY LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, Vol. 2: Sethian Gnosticism* (SHR 41), Leiden 1981, 515–539.
- *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2001.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E./VANDERKAM, JAMES C., *1 Enoch 2. A Commentary on the Book of Enoch, Chapters 37–82* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2012.
- NIELSEN, KIRSTEN, "Sycamore", in: KAREL VAN DER TOORN/BOB BECKING/PIETER W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* [DDD], Leiden/Grand Rapids, Mich. 2¹⁹⁹⁹, 882f.
- NOLLAND, JOHN, *Luke 9:21–18:34* (WBC 35B), Dallas, Tex. 1993.
- *Luke 18:35–24:53* (WBC 35C), Dallas, Tex. 1993.
- NYBERG, HENRIK SAMUEL, *Die Religionen des alten Iran* (MVÄG 43), Osnabrück 2¹⁹⁶⁶.
- "Middle Iranian HAS, HASĒNAG", in: MARY BOYCE/ILYA GERSHEVITCH (eds.), *W[alter] B[runo] Henning Memorial Volume*, London 1970, 343–348.
- OBRYK, MATYŁDA, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften* (UALG 108), Berlin/Boston 2012.
- PEDERSEN, NILS ARNE, "Holy Meals and Eucharist in Manichaean Sources: Their relation to Christian Traditions" in this publication, 1265–1295.
- PERES, IMRE, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen 2003.
- PLISCH, UWE-KARSTEN, *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart 2007.
- PRIGENT, PIERRE, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen 2001.
- RIEDWEG, CHRISTOPH, "Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen", in: FRITZ GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale* (FS Walter Burkert), Stuttgart – Leipzig 1998, 359–398.
- "Seelenwanderung", in: *DNP* 11, Stuttgart – Weimar 2001, 328–330.
- "Initiation – Death – Underworld: Narrative and Ritual in the Gold Leaves" [Expanded English trans. of 1998], in: EDMONDS III (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets*, Cambridge, UK 2011, 219–256.
- ROHDE, ERWIN, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen – Leipzig 3¹⁹⁰⁸.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18), Zürich 1984.
- SÄNGER, DIETER, "Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit: Vom Nutzen des Essens in ‚Joseph und Aseneth‘", in this publication, 181–222.
- SANDNES, KARL OLAV, "Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew: Comparison and Interpretation" in this publication, 453–475.
- SATAKE, AKIRA, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008.
- SCHAPER, JOACHIM, "Lebensbaum I. Altes Testament", in: *RGG*⁴, Vol. 5 (2002) 149f.
- SCHNEIDER, JOHANNES, "ξύλον κτλ.", in: *ThWNT* 5, Stuttgart 1954, 36–40.
- SCHROER, SILVIA, "Lebensbaum II. Altorientalische und antike Kunst", in: *RGG*⁴, Vol. 5 (2002) 150f.
- SCHÜRER, EMIL/VERMÈS, GÉZA/MILLAR, FERGUS/GOODMAN, MARTIN, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A. D. 135). A New English Version, Vol. III.2*, Edinburgh 1987.
- SEARLE, JOHN R./VANDERVEKEN, DANIEL, *Foundation of Illocutionary Logic*, Cambridge UK 1985.
- SHAKED, SHAUL, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London 1994.
- SKJÆRVØ, PRODS OKTOR, "Kirdir's Vision: Translation and Analysis", in: *AMI* 16/1983 (1985) 269–306.
- "Review of Gignoux 1991", in: *BiOr* 50 5/6 (1993) 690–700.

- “Counter-Manichean Elements in Kerdīr’s Inscriptions. Irano-Manichaica II”, in: LUIGI CIRILLO/ALOIS VON TONGERLOO (eds.), *Atti del terzo congresso internazionale di studi “Manicheismo e oriente cristiano antico”* (Manichaean Studies III), Leuven 1997, 313–342.
- “Afterlife in Zoroastrianism”, in: PREDRAG BUKOVEC/BARBARA KOLKMANN-KLAMT (eds.), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongressakten der 2. Tagung der RVO (3./4. Juni 2011)* (RVO 1), Hamburg 2013, 311–349.
- “Kartīr”, in: *Encyclopædia Iranica*, Vol. 15, Fasc. 6 (2014) 608–628.
- SÖLCH, BRIGITTE, “Ganymedes”, in: *DNP. Supplemente 5: Mythenrezeption*, Darmstadt 2008, 292–296.
- STONE, MICHAEL, *Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 1990.
- *A History of the Literature of Adam and Eve*, Atlanta, Ga. 1992.
- STAUSBERG, MICHAEL, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Band 1*, Stuttgart 2002.
- TAEGER, JENS-W., *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik* (BZNW 51), Berlin/New York 1989.
- ULFGARD, HÅKAN, “Sharing with the Divine in the Apocalypse: Meals as Metaphors – Concepts and Contexts” in this publication, 673–695.
- ULRICHSEN, JARL HENNING, *Die Grundschrift der Testamente der Zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift* (AUU.HR 10), Uppsala 1991.
- VAHMAN, FEREDUN, *Ardā Wirāz Nāmāq. The Iranian ‘Divina Commedia’*, London/Malmö 1986.
- VÖSSING, KONRAD, “Das ‚Herrenmahl‘ und 1 Cor 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler”, in: *JbAC* 54 (2011), Münster 2011, 41–72.
- “Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit” in this publication, 1537–1554.
- VOLZ, PAUL, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934 [repr. Hildesheim 1966].
- WAGENVOORT, HENDRIK, “The journey of the souls of the dead to the isles of the blessed”, in: *Mnemosyne* 24 (1971) 113–161.
- WEISSENRIEDER, ANNETTE, “Contested Spaces in 1 Corinthians 11:17–33 and 14:30. Sitting or Reclining in Ancient Houses, in Associations and in the Space of ekklesia”, in: DAVID L. BALCH/ANNETTE WEISSENRIEDER (eds.), *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament* (WUNT 285), Tübingen 2012, 59–107.
- WIDENGREN, GEO, *The Great Vohu Manah and the Apostel of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion* (UUÅ 1945/5), Uppsala/Leipzig 1945.
- *The King and the Tree of Life in Near Eastern Religion* (King and Saviour IV), Uppsala 1951.
- *Mohammad, the Apostle of God, and his Ascension* (UUÅ 1955/1), Uppsala 1955.
- *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961.
- *Mani und der Manichäismus* (UB 57), Stuttgart 1961.
- “Die religionsgeschichtliche Schule und der iranische Erlösungsglaube”, in: *OLZ* 58 (1963) 533–548.
- *Die Religionen Irans* (RM 14), Stuttgart 1965.
- “Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch”, in: *Temenos II*, Helsinki 1966, 139–177.
- “The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with special Regard to their Iranian Background”, in: *Problemi attuali de scienza e di cultura. Atti de convegno sul tema: La persia e il mondo greco-romano* (Accademia Nazionale dei Lincei 76), Roma 1966, 433–455.
- “Heavenly Enthronement and Baptism. Studies in Mandaean Baptism”, in: JACOB NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, 551–582.
- *Religionsphänomenologie* (GLB), Berlin 1969.
- “Révélation et prédication dans les Gāthās”, GHERARDO GNOLI/ADRINO V. ROSSI (eds.), *Iranica* (IUO.S 10), Napoli 1979, 339–364.
- “La rencontre avec la Daēnā, qui représente les actions de l’homme”, in: GHERARDO GNOLI (ed.), *Orientalia Romana. Essays and Lectures 5: Iranian Studies* (SOR 52), Roma 1983, 41–79.
- “Leitende Ideen und Quellen der Irischen Apokalyptik”, in: DAVID HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 77–162.
- WIKANDER, STIG, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte, Teil 1* (Quaestiones Indo-Iranicae I), Uppsala/Leipzig 1941.
- *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (SVSL 40), Lund 1946.

- WILLIAMS, ALAN V., *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān i Dēnīg*, 2 Vols. (DVS.HfM 60,1–2), Copenhagen 1990.
- WILSON, WALTER T., *The Sentences of Pseudo-Phocylides* (CEJL), Berlin – New York 2005.
- WINNINGE, MIKAEL, “The Lord’s Supper in 1 Cor 11 and Luke 22: Traditions and Development” in this publication, 579–602.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- ZAEHNER, ROBERT CHARLES, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.
- ZUNTZ, GÜNTHER, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.

Images and Illustrations

Ulrich Kuder, "Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert"	1911
Andrea Kucharek: "Profan – kultisch – funerär"	1999
Peter Ruggendorfer: "Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen"	2001
Norbert Zimmermann: "Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kult- mählern aus römischer Zeit"	2013
Bernhard Domagalski: "Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen"	2025
Christa Müller-Kessler: "Sacred Meals and Rituals of the Mandaean"	2041

Die Eucharistie in Bildwerken vom frühen 3. bis zum 7. Jahrhundert

Ulrich Kuder



Abb. 1. Den Haag, Rijksmuseum Meermanno-Westreenianum, Ms. 10 B 4 (Collectio canonum; Bourges [?], 4. Viertel 8. Jh.) fol. 1v: Priester, segnend, auf einem Sockel am Altar, auf diesem ein Kelch und drei Hostien.

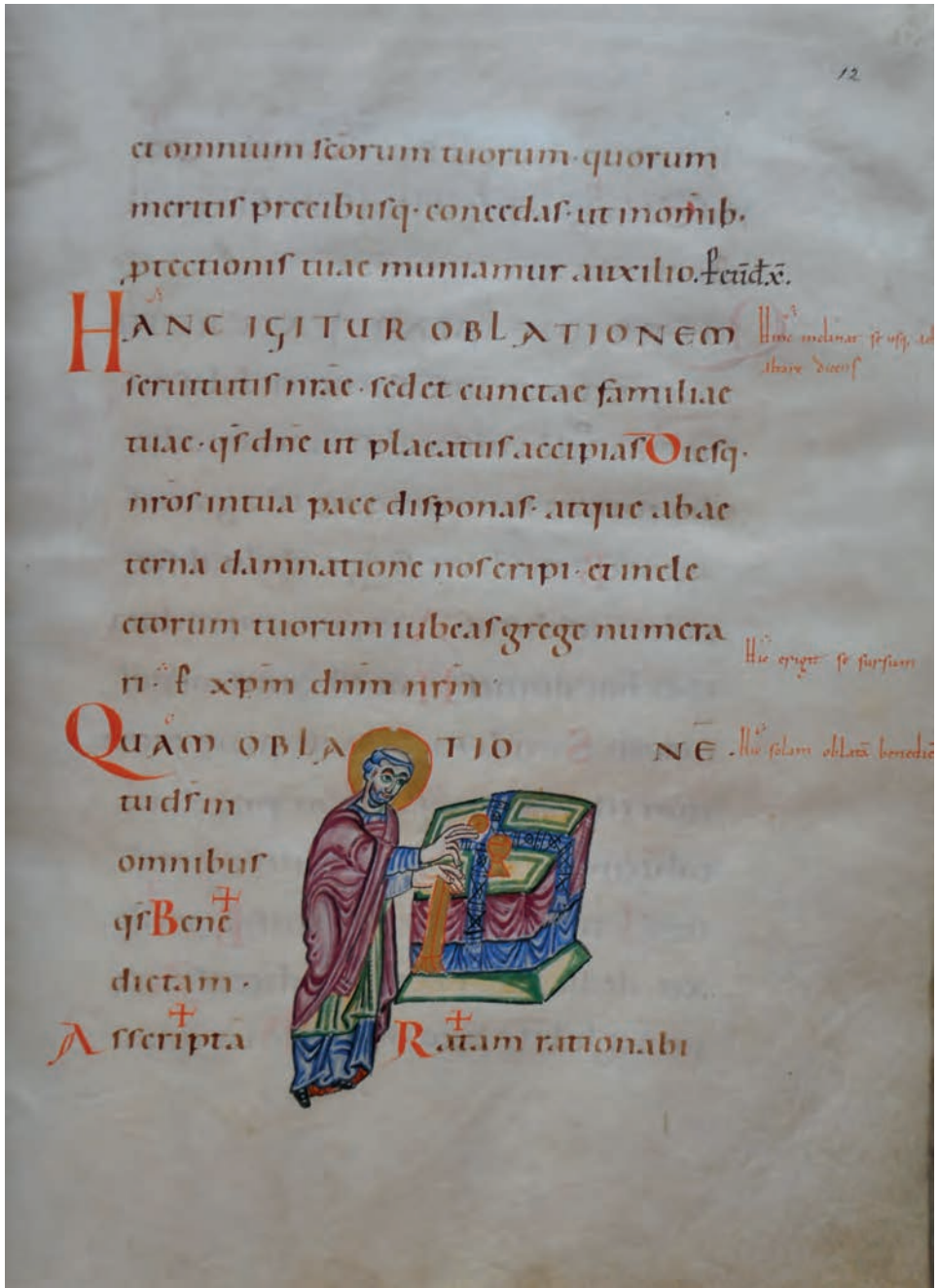


Abb. 2. Sankt Paul im Lavanttal, Archiv der Benediktinerabtei, Cod. 20/1 (Sakramentar; Reichenau, um 980) fol. 12r (zu: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus ...*): Priester, segnend, am Altar, darauf ein Kelch und eine Hostie.

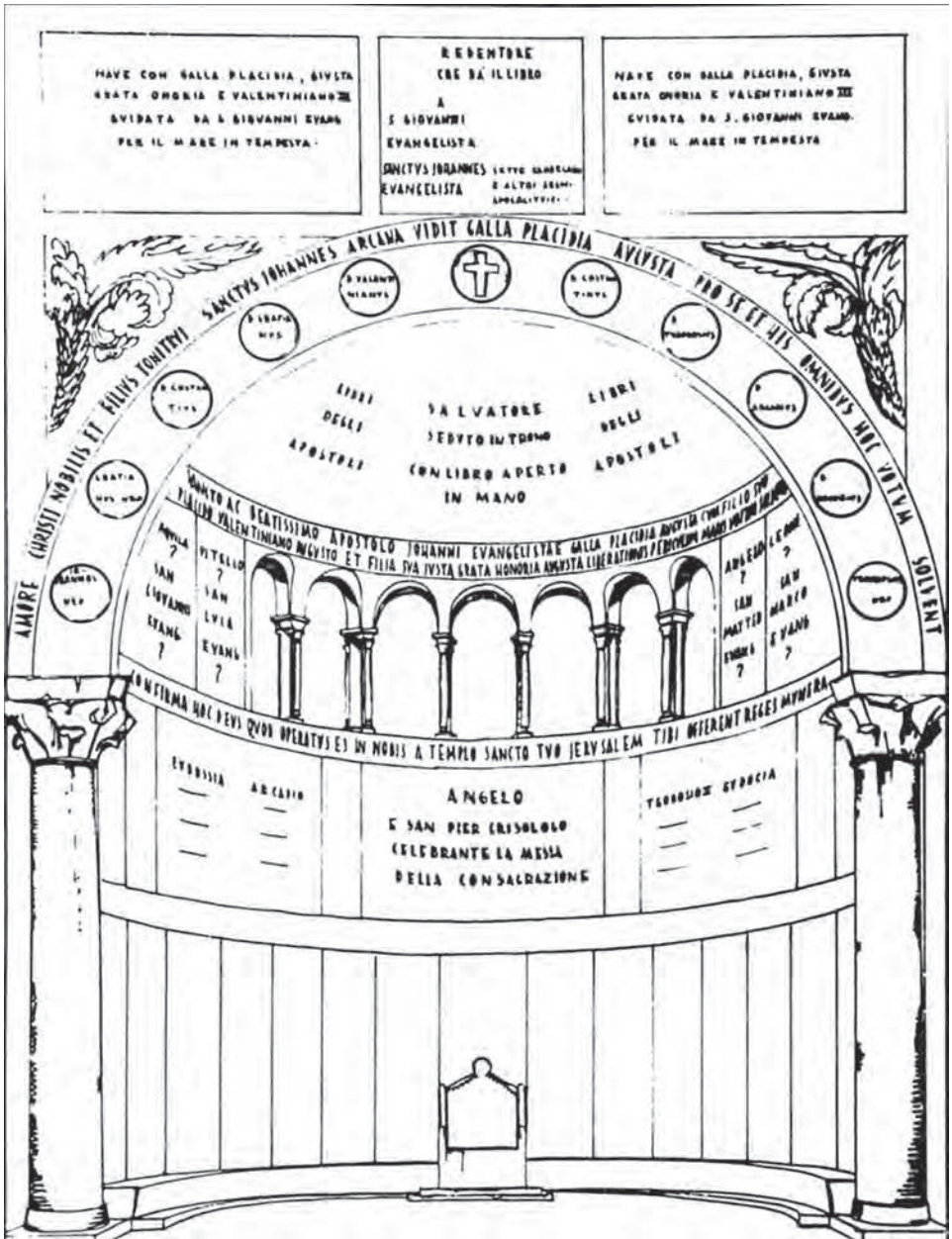


Abb. 3. Ravenna, S. Giovanni Evangelista: Rekonstruktion der Apsis- und Triumphbogenmosaiken nach Corrado Ricci.

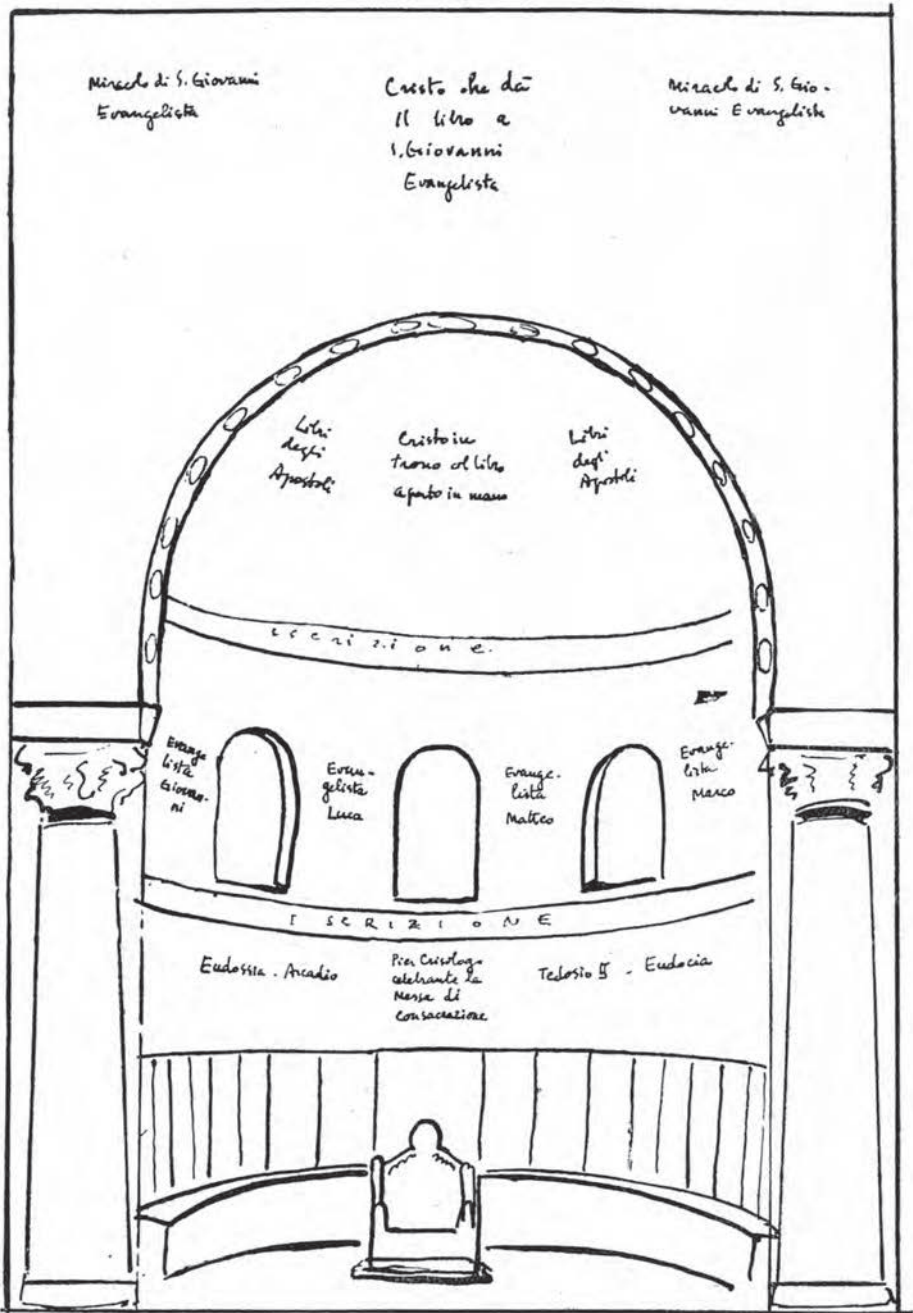


Abb. 5. Ravenna, S. Giovanni Evangelista: Rekonstruktion der Apsis- und Triumphbogenmosaiken nach Sergio Bettini.

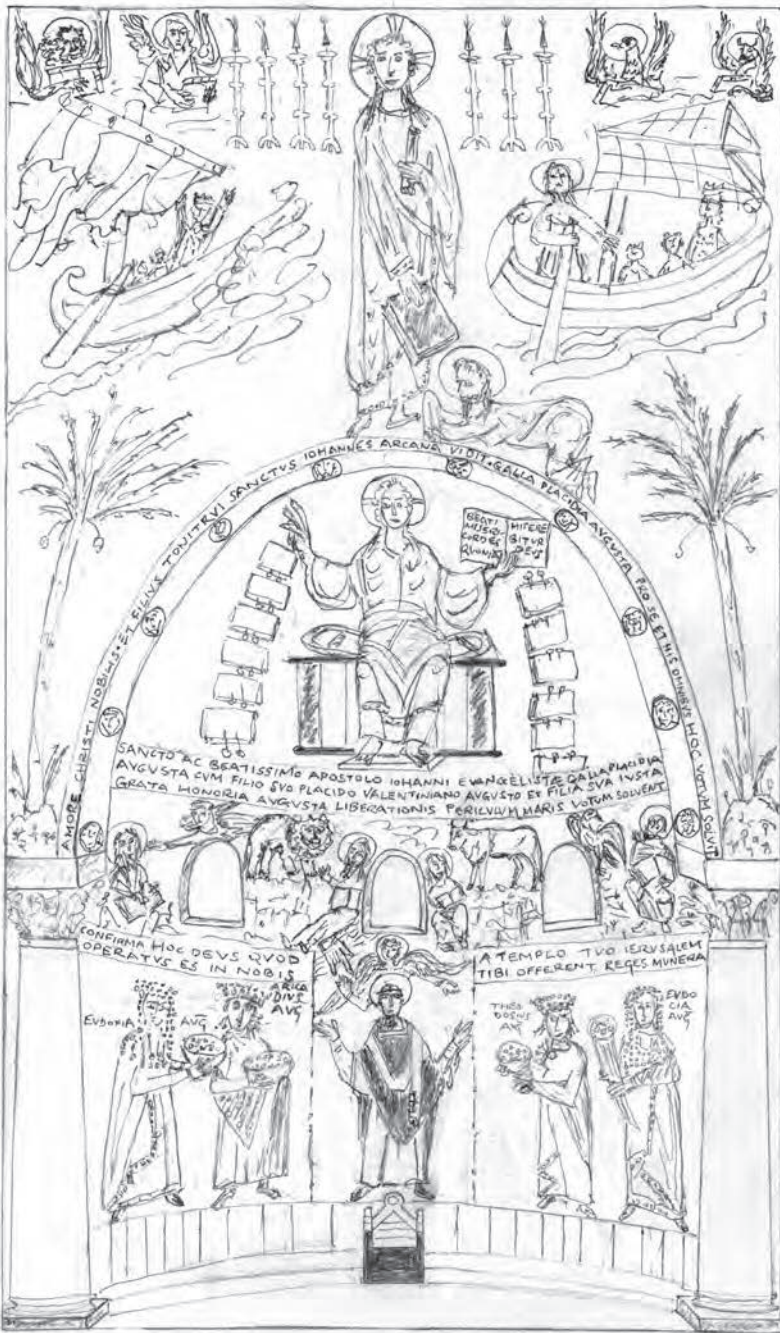


Abb. 6. Ravenna, S. Giovanni Evangelista: Rekonstruktion der Apsis- und Triumphbogenmosaiken; Konzeption und Zeichnung: U. Kuder.



Abb. 7. München, Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 4453 (Sog. Evangeliar Ottos III.; Reichenau, um 1005) fol. 25v: Evangelist Matthäus, mit Orantengestus, darüber im Clipeus sein Symbol.



Abb. 8. Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouv. acq. lat.1366 (Beatuskommentar; Nordspanien [Navarra?], 12./13. Jh.). fol. 146r: Miniatur zu Apk 20,12.



Abb. 9. Cividale del Friuli, Museo Archeologico Nazionale, MS 136 (Egbertpsalter; Reichenau, zwischen 977 und 993) fol. 41v: *Sanctus Valerius*.



Abb. 10. Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Graec. 699 (Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana*; Süditalien, 9. Jh. [nach Original von 547] fol. 58r: Melchisedech.



Abb. 11. Tabgha am See Genezareth, Israel, Bodenmosaik im Altarraum der Brotvermehrungskirche: Brotkorb und zwei Fische; 478–486.



Abb. 12. Mailand, Domschatz, Elfenbeindiptychon, Vorder- und Rückdeckel; spätes 5. Jh.



Abb. 13. Detail aus Abb. 12: Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern.



Abb. 14. Ravenna, S. Apollinare Nuovo: Inneres der Kirche; um 500.



Abb. 15. Ravenna, S. Apollinare Nuovo, südliche Obergadenwand, 1. Bild: Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern; um 500.



Abb. 16. Kupferstich, Ausschnitt aus Giovanni Ciampini, *Vetera Monumenta* II, Rom 1699, Tab. XXVII: Ravenna, S. Apollinare Nuovo, nördliche Obergadenwand, östlicher Teil. Oberste Reihe von rechts nach links: Weinwunder zu Kana, Vermehrung der Brote und Fische.



Abb. 17. Ravenna, S. Apollinare Nuovo, nördliche Oberadenwand, 2. Bild: Vermehrung der Brote und Fische; um 500.



Abb. 18. Venedig, San Marco, Presbyterium mit Hauptaltarciborium von Nordwesten.



Abb. 19. Venedig, San Marco, die südwestliche Reliefsäule des Ciboriums (Säule D), unterer Teil; 1. Hälfte 6. Jh.



Abb. 20. Venedig, San Marco, Details aus der untersten Zone (Zone 1) der südwestlichen Reliefsäule des Ciboriums (Säule D): Fußwaschung, Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern und ein Jünger als Diener; 1. Hälfte 6. Jh.



Abb. 21. Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado: Codex purpureus Rossanensis (Syrien oder Palästina, 3. Viertel 6. Jh.) fol. 3r: Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern und Fußwaschung.



Abb. 22. Ausschnitt aus Abb. 21: Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern.



Abb. 23. Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado: Codex purpureus Rossanensis (Syrien oder Palästina, 3. Viertel 6. Jh.) fol. 3v/4r: Apostelkommunion.



Abb. 24. Cambridge, Corpus Christi College Library, Cod. 286 (Evangeliar des hl. Augustinus; Italien, wohl Rom, um 600) fol. 125r: Bildszenen aus dem Leben Christi.



Abb. 25. Ausschnitt aus Abb. 24: Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern.



Abb. 26. Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Plut. I,56 (Rabbulaevangeliar; Johanneskloster in Zagba/Mesopotamien, 586) fol. 11v: Kanontafel; von rechts nach links: Einzug Jesu in Jerusalem und Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern.



Abb. 27. Ausschnitt aus Abb. 26: Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern (im Schema der Apostelkommunion).



Abb. 28. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Collection, Acc. No. 24.5: Silberne Patene, vermeintlich aus Riha, in Wirklichkeit aus Stüma: Apostelkommunion; um 577.



Abb. 29. Istanbul, Archäologisches Museum, Nr. 3759: Silberne Patene aus Stüma: Apostelkommunion; zwischen 574 und 578.



Abb. 30. Kiew, Sophienkathedrale, Innenraum, Blick in die Apsis.



Abb. 31. Kiew, Sophienkathedrale, unterer Teil des Apsismosaiks: Apostelkommunion (drei Ausschnitte); um 1040–70.



Abb. 32. Rom, Museo Nazionale Romano (Museo delle Terme di Diocleziano), Inv. 67606: Fragment einer Reliefplatte mit zweizoniger Friesdekoration (eines der beiden zusammengehörigen sog. Polychromen Fragmente). Von links nach rechts: Heilung des Gichtbrüchigen, Brotvermehrung, Erweckung des Jünglings von Naim (?); Ende 3./Anfang 4. Jh.



Abb. 33. Capua, Chiesa di S. Marcello: einzoniger Friessarkophag; Anfang 4. Jh. Die Dreiergruppe ungefähr in der Mitte, Jesus zwischen zwei Jüngern, ist die Bildszenen der Brotvermehrung.



Abb. 34. Città del Vaticano, Museo Pio Cristiano (früher Museo Cristiano Lateranense), 55 (Inv. 183 A): Deckelloser, zweizoniger Friessarkophag mit Bildnismuschel (sog. Brüdersarkophag); 2. Drittel 4. Jh. In der unteren Zone rechts: Blindenheilung, Vermehrung der Brote und Fische.



Abb. 35. Detail aus Abb. 34: Vermehrung der Brote und Fische.



Abb. 36. Arles, Musée d'art chrétien, Inv. 9: Baumsarkophag mit sieben Nischen; 3. Viertel 4. Jh. Von links nach rechts: Auferweckung der Tochter des Jairus, Heilung der Blutflüssigen, Vermehrung der Brote und Fische, die Verstorbene in Oranshaltung, Weinwunder zu Kana, Blindenheilung, Heilung des Gichtbrüchigen.



Abb. 37. Arles, Musée d'art chrétien, Inv. 10: Plastersarkophag mit sieben Nischen; letztes Drittel 4. Jh. In den drei mittleren Nischen: Vermehrung der Brote und Fische; Nische ganz links: Abrahams Opfer; Nische ganz rechts: Daniel und der Drache.



Abb. 38. Rom, Katakomben Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 69, Wand 2 (Hauptwand), Arkosollaibung, rechtes Bild: Brotvermehrung; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 39. Rom, Katakomben Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 43, Decke, rechtes Bild: Brotvermehrung (das angeschnittene Bild links daneben: Quellwunder des Mose); spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 40. Rom, Sa. Sabina, hölzernes Eingangsportal; Syrien/Palästina oder Künstler aus dem östlichen Mittelmeerraum in Rom, zwischen 431 und 433. Ausschnitt: Heilung des blinden Bartimäus bei Jericho, Brot- und Fischvermehrung, Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana.



Abb. 41. Ravenna, Museo Arcivescovile: Elfenbeinkathedra von Bischof Maximian; wohl Konstantinopel, um 547. Ausschnitte: Speisung der Vier- oder der Fünftausend, Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana.



Abb. 42. Rom, Katakombe an der Via Latina, Kammer C, linke Wand: Abrahams Opfer. Oben: Abraham und Isaak, daneben der Altar und der Widder; unten: ein Knecht Abrahams wartet mit dem Esel; um 320–350.



Abb. 43. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Barb. Lat. 4406 fol. 38r: Abrahams Opfer. Kopie des 17. Jhs. nach einer Wandmalerei im Langhaus von S. Paolo fuori la mura; das Original 3. Drittel 4. Jh./1. Viertel 5. Jh.



Abb. 44. Aire-sur-Adour (Landes), Eglise Sainte-Quitterie: einzoniger Friessarkophag; wohl Ende 3. Jh. An den Ecken des zugehörigen Deckels: Masken mit Flügeln im Haar (Windgötter?); zur Rechten der Inschrifttafel: Abrahams Opfer, der Gichtbrüchige trägt sein Bett davon; zur Linken: Jonas wird vom Ketos ausgespien, Tobias weidet den Fisch aus.



Abb. 45. Detail aus Abb. 44: Maske (Windgott?), Abrahams Opfer, der Gichtbrüchige trägt sein Bett davon.



Abb. 46. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vind. theol. gr. 31 (Wiener Genesis; Syrien oder Palästina, 3. Viertel 6. Jh.) fol. 4r. Oben: Abraham übergibt dem Melchisedech den Zehnten seines Besitzes; unten: Abraham empfängt von Melchisedech Brot und Wein.



Abb. 47. Ausschnitt aus Abb. 46: Abraham empfängt von Melchisedech Brot und Wein.



Abb. 48. Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouv. acq. lat. 2334 (Ashburnham-Pentateuch, Spanien oder Nordafrika, 2. Hälfte 6. Jh.) fol. 6v: Die Geschichte von Kain und Abel. Oberste Zone: Adam und Eva in einer Laube, Abel wird gestillt, Annahme von Abels Opfer, Kain und Abel bringen ihre Opfer dar; mittlere Zone: Kain wird gestillt, er pflügt, wird zur Rede gestellt; unterste Zone: Abel bei seiner Herde, Kains Brudermord.



Abb. 49. Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouv. acq. lat. 2334 (Ashburnham-Pentateuch, Spanien oder Nordafrika, 2. Hälfte 6. Jh.) fol. 10v: Ende der Sintflut, Nochs Opfer.

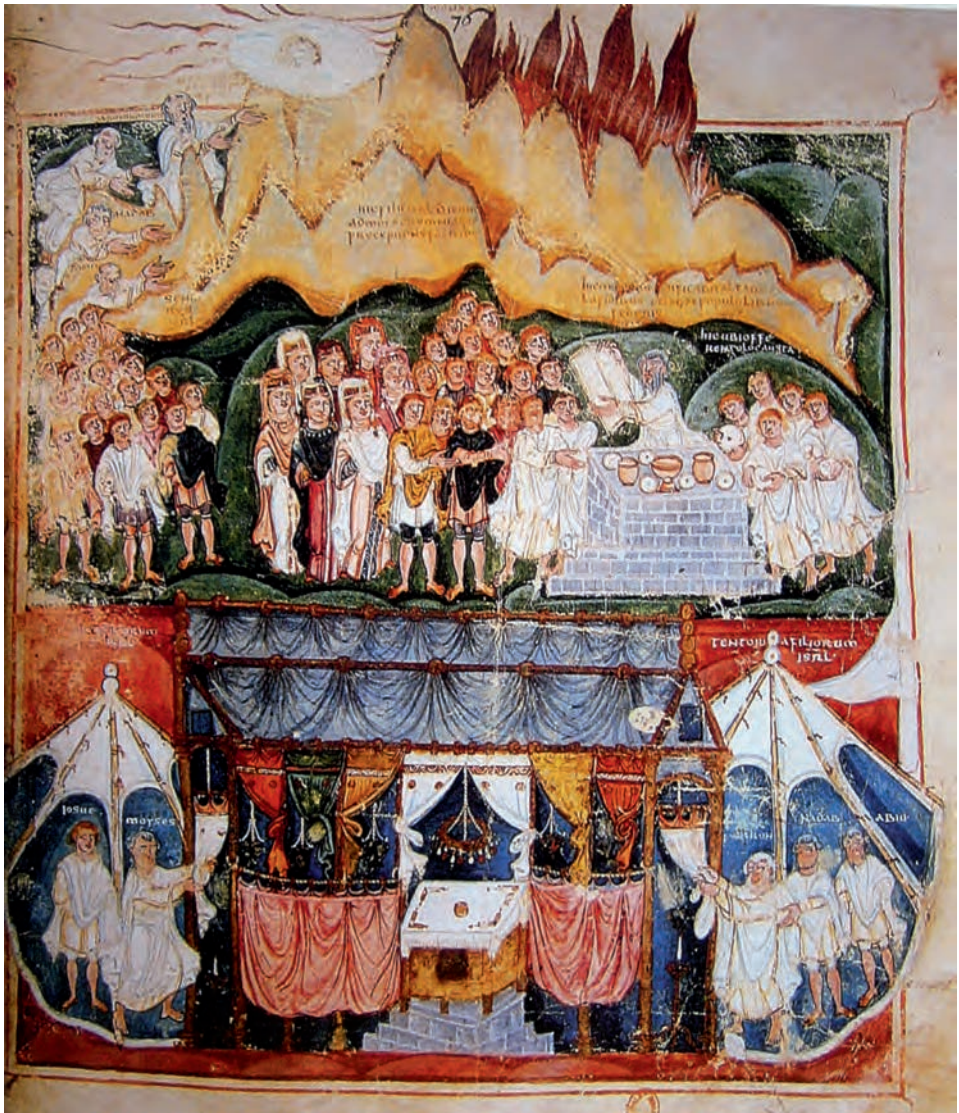


Abb. 50. Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouv. acq. lat. 2334 (Ashburnham-Pentateuch, Spanien oder Nordafrika, 2. Hälfte 6. Jh.) fol. 76r: Moses und die Kinder Israel in der Wüste. Oben: Moses auf dem Berg Sinai, hinter ihm Aaron und dessen Söhne Nadab und Abihu; Mitte: Moses, den Israeliten die Gesetzestafeln vorhaltend, an einem Altar, darauf ein Kelch, zwei Becher und fünf Brote; unten: das Bundeszelt.

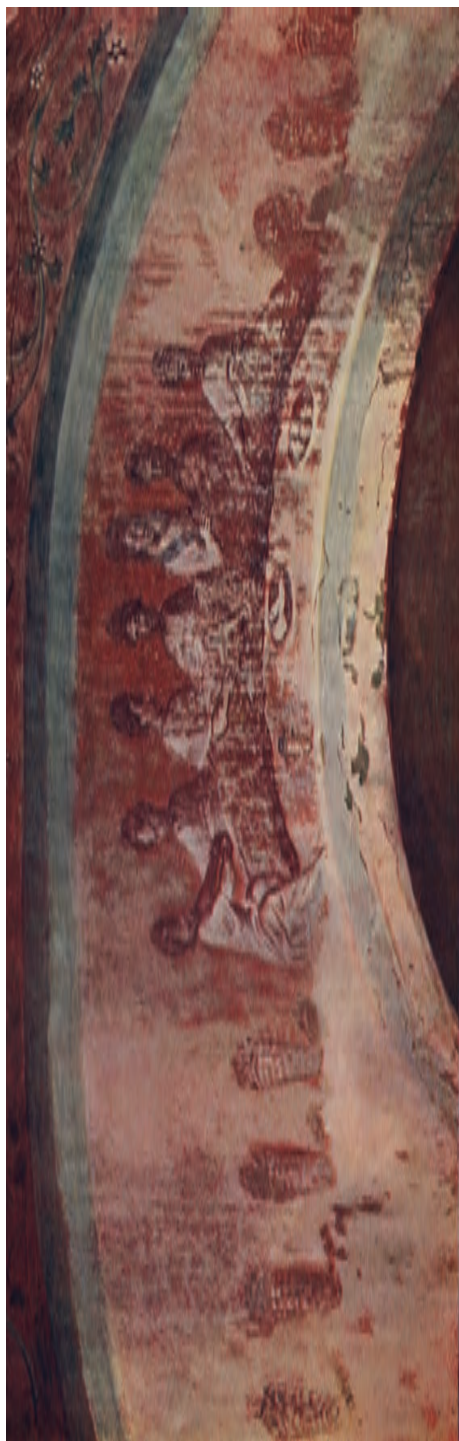


Abb. 51. Rom, Priscilla-Katakomben, Cappella greca: Sigmamahlszene mit Brotkörben und Fischen; 3. oder 4. Jh.



Abb. 52. Rom, Katakombe S. Callisto, Kammer Nr. 21 (Sakramentskapelle A 2), Decke. In der Mitte: Schafräger, in einem Segment (auf der Abbildung das unterste): Tisch, darauf ein Fisch, zu seinen Seiten sieben Körbe; um 230–260.



Abb. 53. Rom, Katakomben S. Callisto, Kammer Nr. 21 (Sakramentskapelle A 2), linke Seitenwand rechts: Wasserschläger, sitzender Fischer mit Angelrute, Mahlszene mit sieben Teilnehmern; um 230–260.



Abb. 54. Rom, Katakombe S. Callisto, Sakramentskapelle A 5, Mitte der linken Seitenwand: Mahlszene mit sieben Teilnehmern, sieben Brotkörben und zwei Fischen; um 230–260.



Abb. 55. Rom, Katakombe S. Callisto, Kammer Nr. 25 (Sakramentskapelle A 6), Mitte der rechten Seitenwand: Mahlszene mit sieben Teilnehmern, zehn Brotkörben und Fischen; um 230–260.

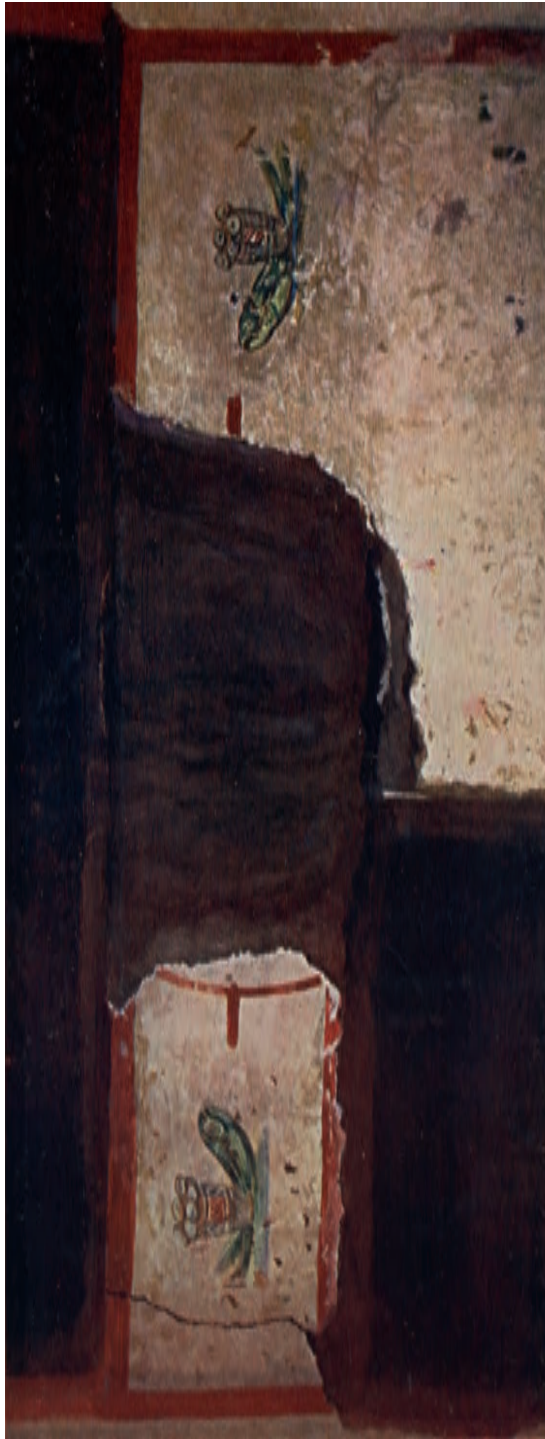


Abb. 56. Rom, Katakomben S. Callisto, Lucinagrufft: Zwei Fische, jeder mit einem Brotkorb, zu Seiten eines großen Kreisrahmens; 3. oder 4. Jh.



Abb. 57. Zwei Details aus Abb. 56: zwei Fische mit Brotkörben.



Abb. 58. Rom, Katakomben S. Callisto, Sakramentskapelle A 3, Rückwand; um 230–260.



Abb. 59. Drei Details aus Abb. 58: Mann und Frau (als Orantin) an einem Speisetisch (sog. *Impositio manus*), Mahlzene mit sieben Teilnehmern, acht Brotkörben und 2 Fischen, Opfer Abrahams.



Abb. 60. Rom, Katakomben Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 75, Arkosol, Lunette: Sigmamahl mit der Inschrift SABINA MISCE; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 61. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 78, Wand 2 (Hauptwand), Arkosol, Lunette: Sigmamahl mit der Inschrift IRENE; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 62. Ausschnitt aus Abb. 61: Irene.



Abb. 63. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 76, Wand 2 (Hauptwand), Arkosol, Lunette: Sigmamahl mit der Inschrift MISCE MI IRENE; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 64. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 76, Wand 2 (Hauptwand), Arkosollaibung, Ausschnitt links: Dienerin mit caldarium (zu dem Sigmamahl Abb. 63 gehörig); spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 65. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 78, Wand 3, Arkosol: Sigmamahl mit der Inschrift AGAPE MISCE NO(bis); spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 66. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 50, Wand 2 (Hauptwand), Arkosol, Lunette: Sigmamahl mit den Inschriften AGAPE DA CALDA, IRENE MISCE; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 67. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 47, Arkosol, Lunette: Sigmamahl mit den Inschriften AGAPE (por)GE CALDA, IRENE MISCE; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 68. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 45, Wand 2 (Hauptwand), Arkosol, Lunette: Sigmamahl mit den Inschriften AGAPE MISCE NOBIS, IRENE PORGE CALDA; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 69. Rom, Katakombe Marcellino e Pietro, Kammer Nr. 39, Arkosol, Lunette: Sigmamahls mit den Inschriften IRENE DA CALDA, AGAPE MISCE MI; spätes 3./frühes 4. Jh.



Abb. 70. Rom, Museo Nazionale Romano (Museo delle Terme di Diocleziano), Inv. 59672: Striegelsarkophag mit Ecksäulen und Imago clipeata über figürlichem Mittelfeld, Deckel mit Eckmasken und figürlicher Dekoration beiderseits der Inschrifttafel (Sarkophag der Baebia Hertofile). Auf dem Deckel links der Prophet Jonas unter der Kürbislaube, rechts Sigmamahls mit fünf Teilnehmern; Rom, letztes Drittel 3. Jh.



Abb. 71. Berlin, Museum für Byzantinische Kunst im Bode-Museum, Inv.-Nr. 3060: Fragment von der rechten Hälfte eines Sarkophagdeckels mit Sigmamah!; Rom, Ende 3. Jh.

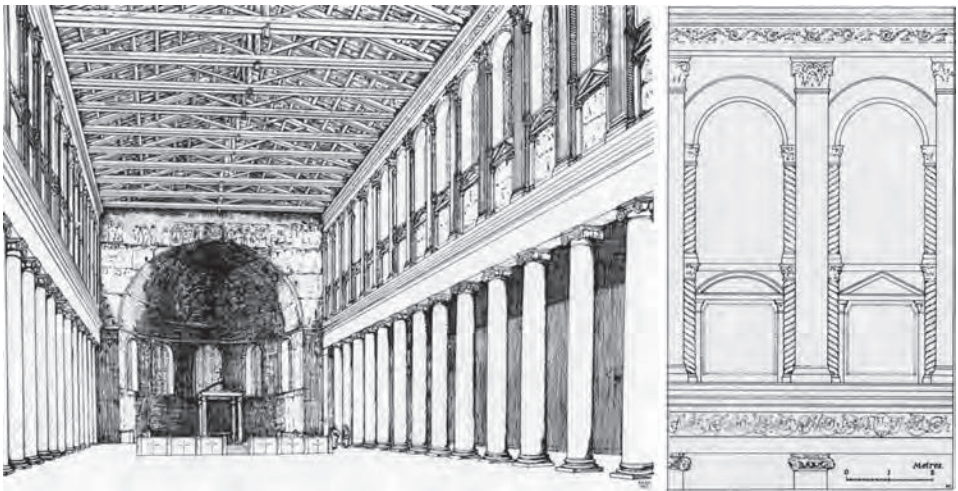


Abb. 72. Rom, S. Maria Maggiore. Rekonstruktionszeichnungen des ursprünglichen Zustands von 432–440: Langhaus und Apsis; Obergaden (Zeichnungen: Spencer Corbett).



Abb. 73. Rom, S. Maria Maggiore, Mosaik in der Mitte des Triumphbogens, Detail (restauriert): Thron Gottes mit *Cruz gemmata*; 422–432.



Abb. 74. Rom, S. Maria Maggiore, Langhaus, Mosaik auf der linken Seitenwand, 1. Bildfeld vom Altarraum aus: Melchisedech bringt Abraham Brot und Wein; 422–432.



Abb. 75. Rom, S. Maria Maggiore, Langhaus, Mosaik auf der linken Seitenwand, 2. Bildfeld vom Altarraum aus: oben: Abraham begrüßt die drei Engel, unten: er bewirtet sie; 422–432.



Abb. 76. Ravenna, S. Vitale, Presbyterium und Apsis; um 547.



Abb. 77. Ravenna, S. Vitale, Apsismosaik: Christus, zu seinen Seiten zwei Erzengel, der hl. Vitalis und der Gründungsbischof Ecclesius; um 547.



Abb. 78. Ravenna, S. Vitale, Presbyterium, Gewölbe, im Zentrum: Agnus Dei; um 547.



Abb. 79. Ravenna, S. Vitale, nördliches Apsisgewände: Kaiser Justinian mit Leibgarde und Beamten seines Gefolges, Erzbischof Maximian und zwei Diakonen; um 547.



Abb. 80. Ravenna, S. Vitale, südliches Apsisgemälde: Kaiserin Theodora mit zwei Hofbeamten und sieben Damen ihres Gefolges; um 547.

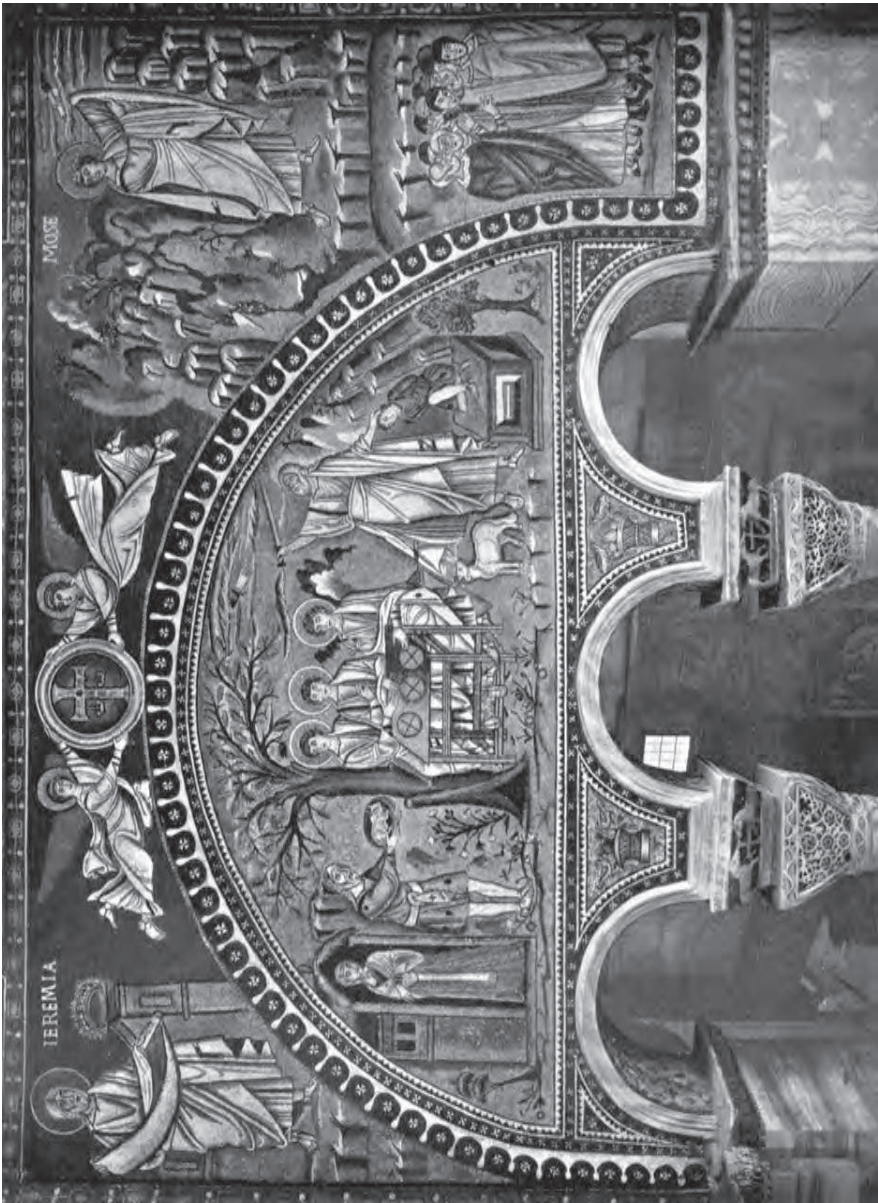


Abb. 81. Ravenna, S. Vitale, Presbyterium, untere Zone der Nordwand: Abrahams Bewirtung der drei Männer in Mamre und die Opferung Isaaks; um 547.



Abb. 82. Detail aus Abb. 81: Die drei Männer am Tisch, auf diesem drei mit einem Kreuz gezeichnete Brote.

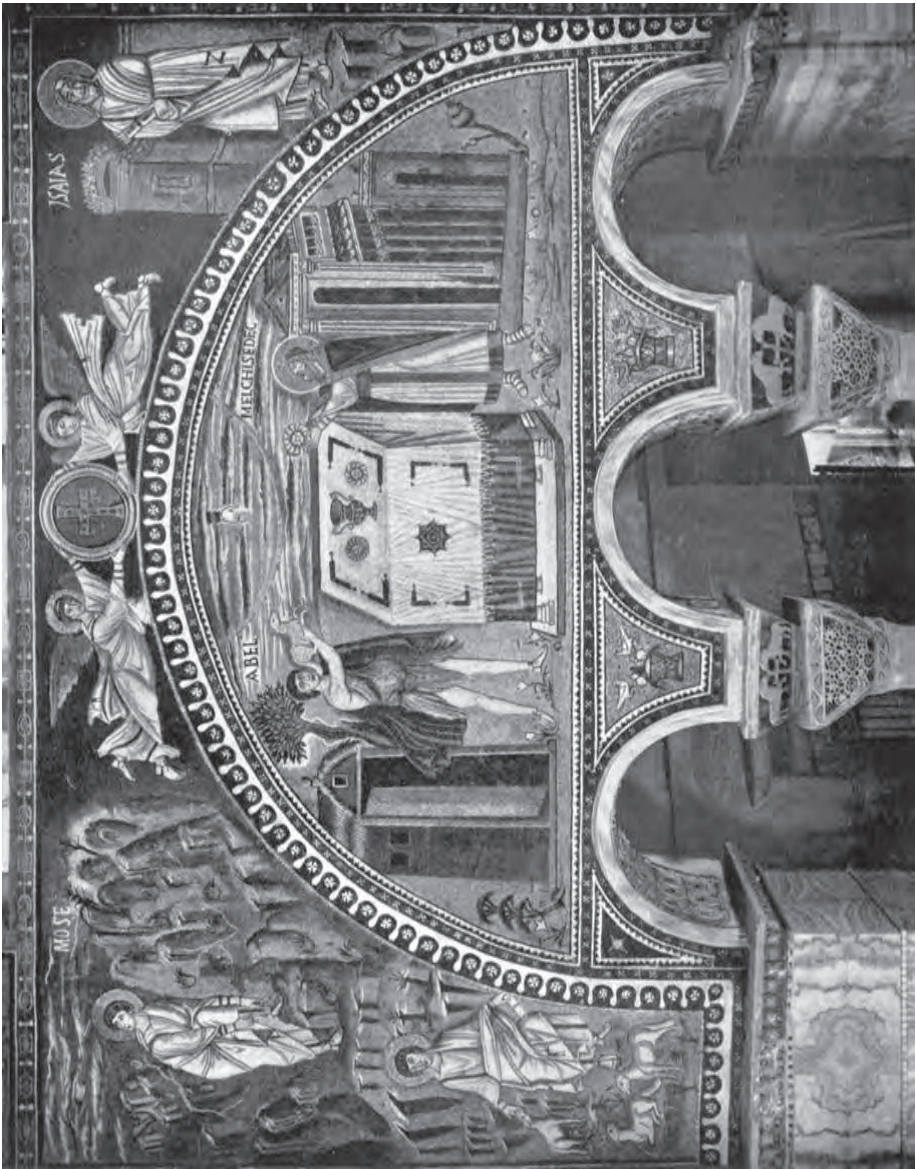


Abb. 83. Ravenna. S. Vitale. Presbyterium, untere Zone der Südwand, Opfer Abels und Melchisedechs; um 547.



Abb. 84. Detail aus Abb. 83: Hand Gottes, segnend, über dem Altar. Auf dem Altar ein Kelch und zwei Brote; in den Ecken des Altartuchs Gammadia.

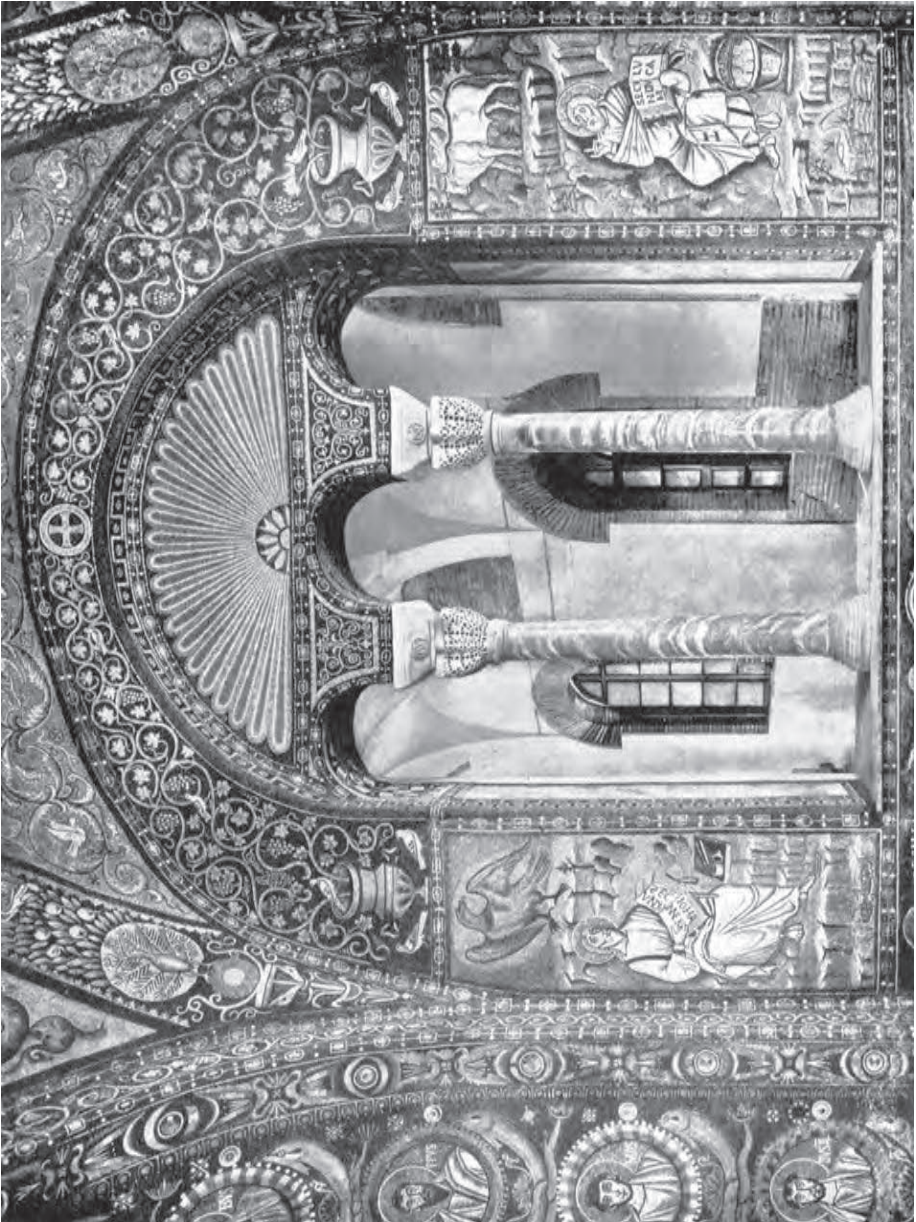


Abb. 85. Ravenna, S. Vitale: Presbyterium, obere Zone der Nordwand: die Evangelisten Johannes und Lukas; um 547.



Abb. 87. Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Bibl. 22 (Kommentare zu Cant, Prov und Dan; Reichenau, Ende 10. Jh.) fol. 4v: Der Zug der Gläubigen zum Kreuz.



Abb. 88. Ravenna, S. Apollinare in Classe (um 549), Altarraum.



Abb. 89. Ravenna, S. Apollinare in Classe, Südwand des Presbyteriums (um 675): Opfer Abels, Melchisedechs und Isaaks Opferung durch Abraham.



Abb. 90. Ravenna, S. Apollinare in Classe, Südwand des Presbyteriums: Opfer Abels, Melchisedechs und Isaaks Opferung durch Abraham. Zeichnung zum Erhaltungszustand (mittelalterliche Ausbesserungen durch Linie mit Randschraffur abgesetzt, abgelöste und wieder angebrachte Stücke stark umrandet).

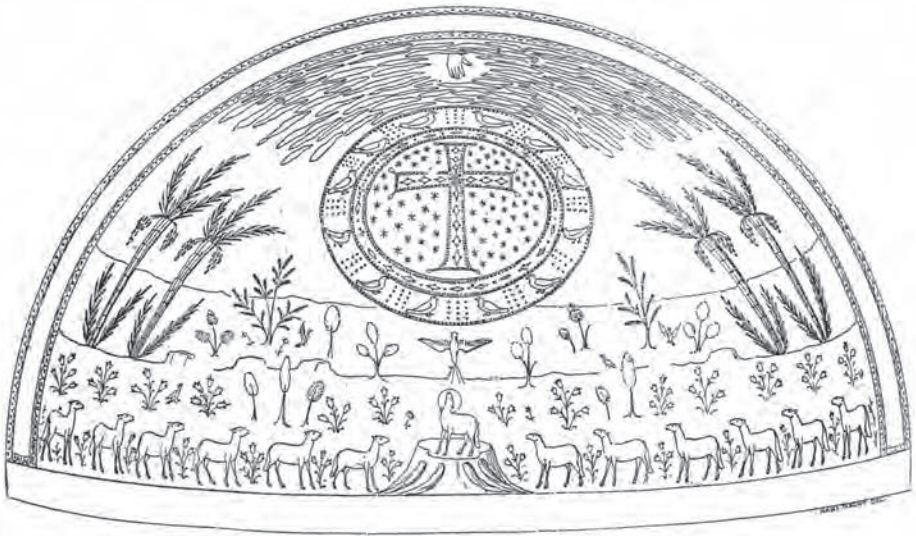


Abb. 91. Cimitile/Nola, Basilica Nova: Rekonstruktion des Apsismosaiks nach Franz Wickhoff (Zeichnung: Hans Macht).

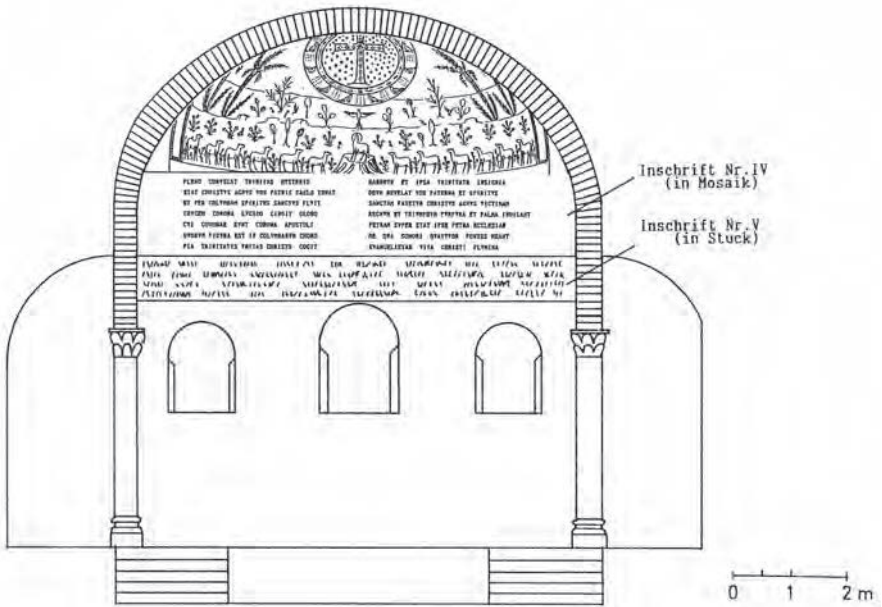


Abb. 92. Cimitile/Nola, Basilica Nova: Vorläufige schematische Aufrisskizze mit der Verteilung der Tituli nach Tomas Lehmann.



Abb. 93. Ravenna, Baptisterium der Arianer, Kuppelmosaik (um 500), Detail: Thron Gottes mit *Crux gemmata* und Purpurtuch.

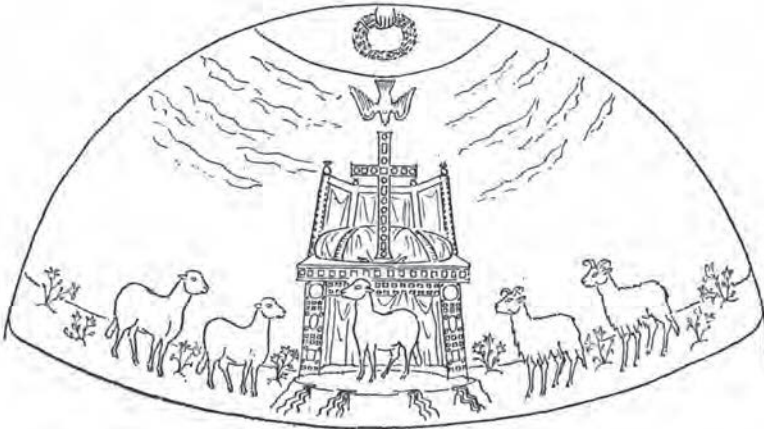


Abb. 94. Fundi, Basilika: Rekonstruktion des Apsisprogramms nach Christa Ihm.

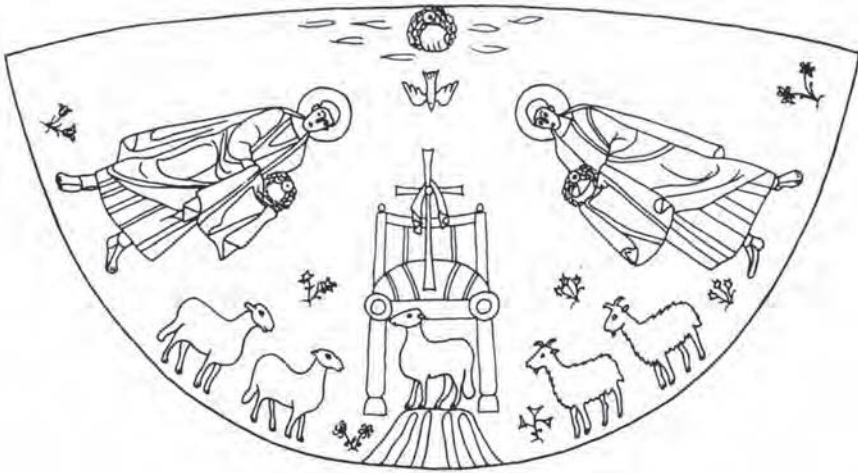


Abb. 95. Fundi, Basilika: Rekonstruktion des Apsisbilds nach Josef Engemann.

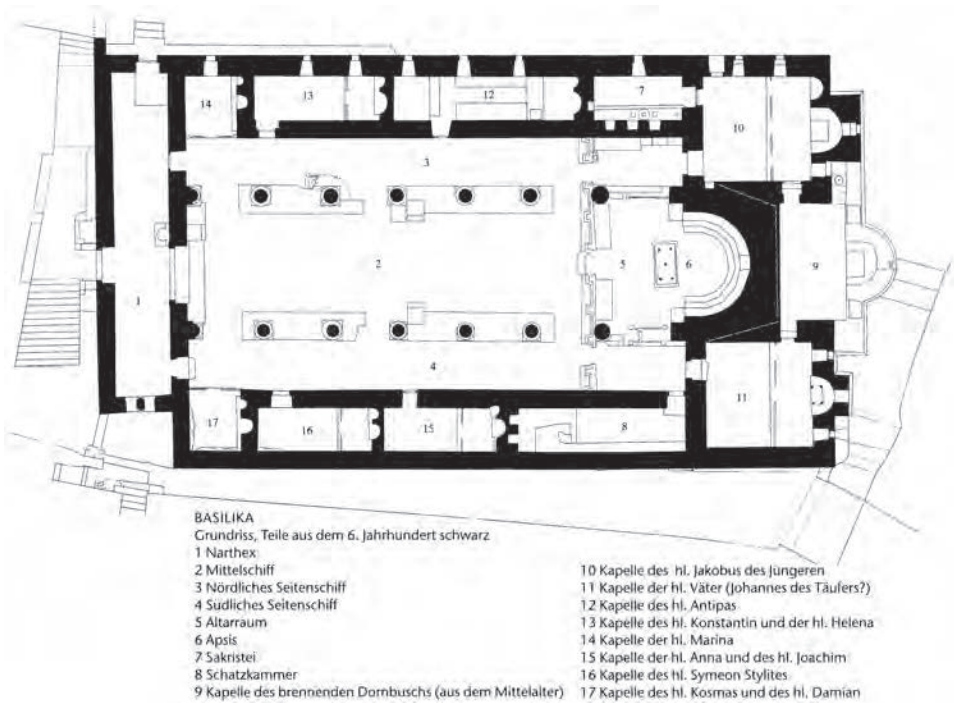


Abb. 96. Katharinenkloster auf dem Sinai, Basilika, Grundriss.



Abb. 97. Katharinenkloster auf dem Sinai, Basilika, Triumphbogen. In der Mitte: Lamm Gottes, dem zwei Engel huldigen, indem sie ihm einen Globus darreichen. Darunter Clipei mit Johannes dem Täufer und Maria. Oben links: Moses vor dem brennenden Dornbusch, seine Sandalen lösend, rechts: er empfängt die Gesetzestafeln. Darunter in der Apsiskalotte: Transfiguration.



Abb. 98. Katharinenkloster auf dem Sinai, Basilika: Blick in das Sanktuarium; links auf dem Pfeiler: encaustische Wandmalerei (7. Jh.): Isaaks Opferung.



Abb. 99. Katharinenkloster auf dem Sinai, Basilika: enkaustische Wandmalerei (7. Jh.) auf dem nördlichen Pfeiler des Sanktuariums: Isaaks Opferung.



Abb. 100. Katharinenkloster auf dem Sinai, Basilika: enkaustische Wandmalerei (7. Jh.) auf dem südlichen Pfeiler des Sanktuariums: Opferung der Tochter Jephthas.

Profan – kultisch – funerär

Andrea Kucharek



Abb. 5. Gastmahl im Grab der Bildhauer Nebamun und Ipuki (TT 181, 18. Dyn.) Nach No. de Garis Davies, *Tomb of Two Sculptors*, Tf. VII.

Das Mahl zu Ehren der Verstorbenen

Peter Ruggendorfer



Abb. 1. Zwei Frauen bei der Verbringung von Körben mit Opfergaben ans Grab.



Abb. 2. Heroenmahlrelief aus Athen, Nat. Mus. Athen Inv. Nr. 3873.



Abb. 3. Stockwerkstele aus Daskyleion, Arch. Mus. Istanbul Inv. Nr. 5763.



Abb. 4. Bildfeldstele der Rode, des Hermogenes und des Epigenes, 360–350 v. Chr., Nat. Mus. Athen 1025.



Abb. 5. Grabstele des Menelaos aus Demetrias, Mus. Volos Inv. Nr. A 356.

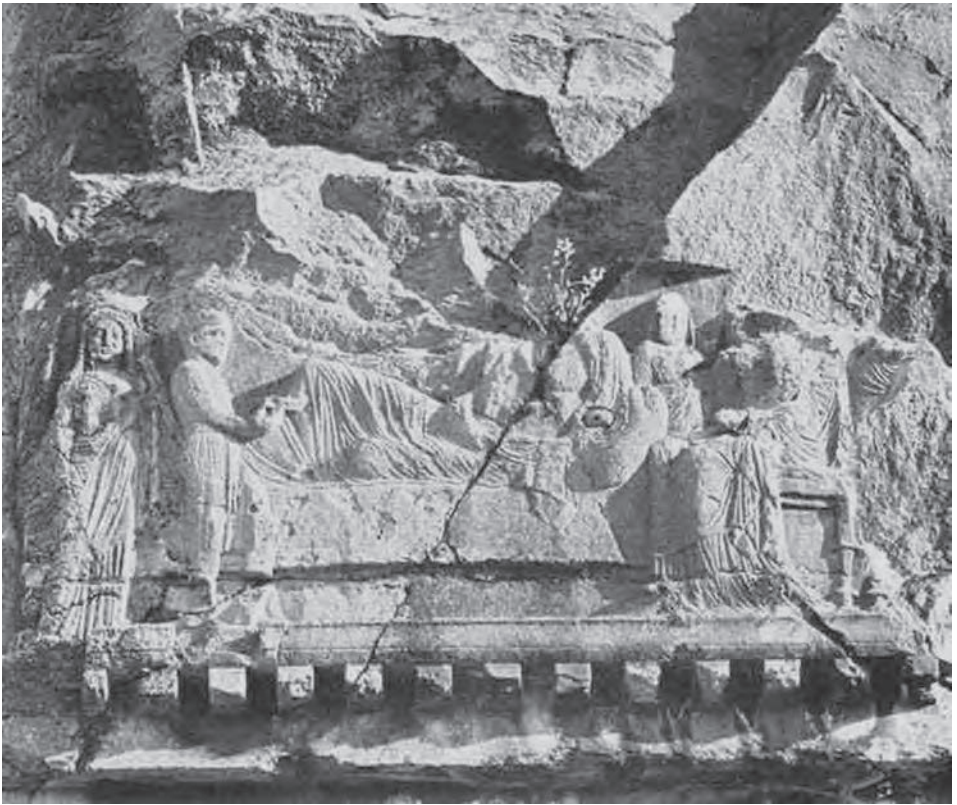


Abb. 6. Myra, Felsgrab des Hurttuweti.



Abb. 7. Abb. 7 A & 7 B: Kollektive Bankett­darstellung an der Nordseite der Cella des Nereidenmonuments in Xanthos, London BM 903.



Abb. 8. Heroon von Trysa, Südwand.

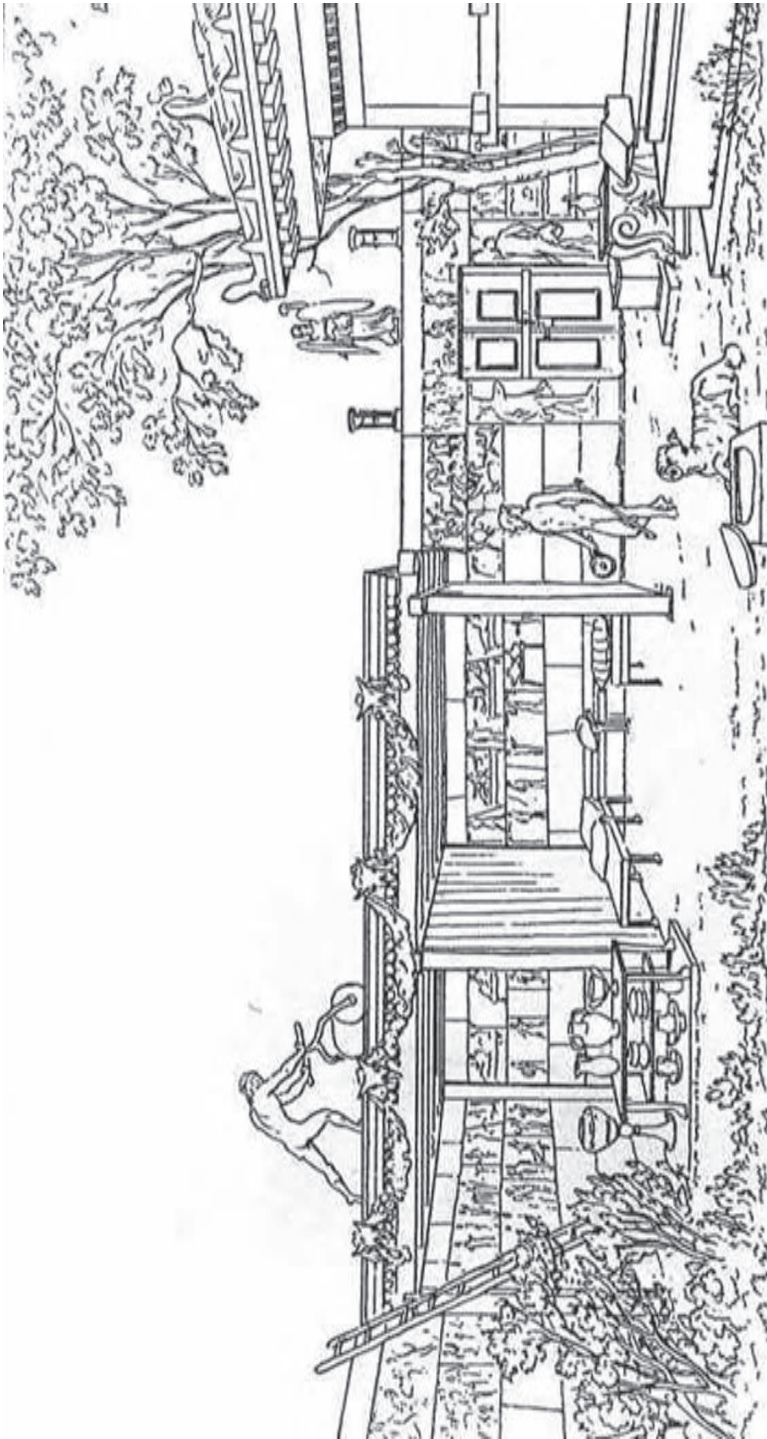


Abb. 9. Heroon von Trysa. Einbau in temporärer Architektur für den Totenkult (Rekonstruktion Südostecke).



Abb. 10. Grabrelief aus Samos, Mus. Samos-Vathy Inv. Nr. 208.



Abb. 11. Grabnaiskos aus Kyzikos oder Panormos, Arch. Mus. Istanbul Inv. Nr. 2214.

Archäologische Zeugnisse von Gemeinschafts- und Kultmählern aus römischer Zeit

Norbert Zimmermann



Abb. 1. Bestandsplan Hanghaus 2 mit den WE 1-7; * ÖAW



Abb. 2. WE 1 und 2, Phasenplan; * ÖAW



Abb. 3. WE 2, Triklinium SR 24, Blick nach Süden; * N. Zimmermann, ÖAW



Abb. 4. WE 1, Triklinium SR 6; Blick nach Südwesten; * N. Zimmermann, ÖAW

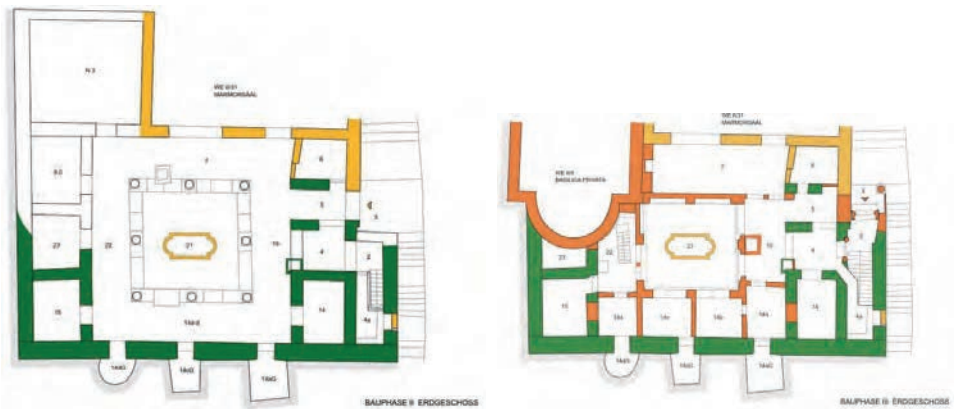


Abb. 5. WE 4, Phasenplan Bauphase II und III; * H. Thür, ÖAW
Nach: THÜR, *Die Wohinheit 4*, Taf. 71 und 75

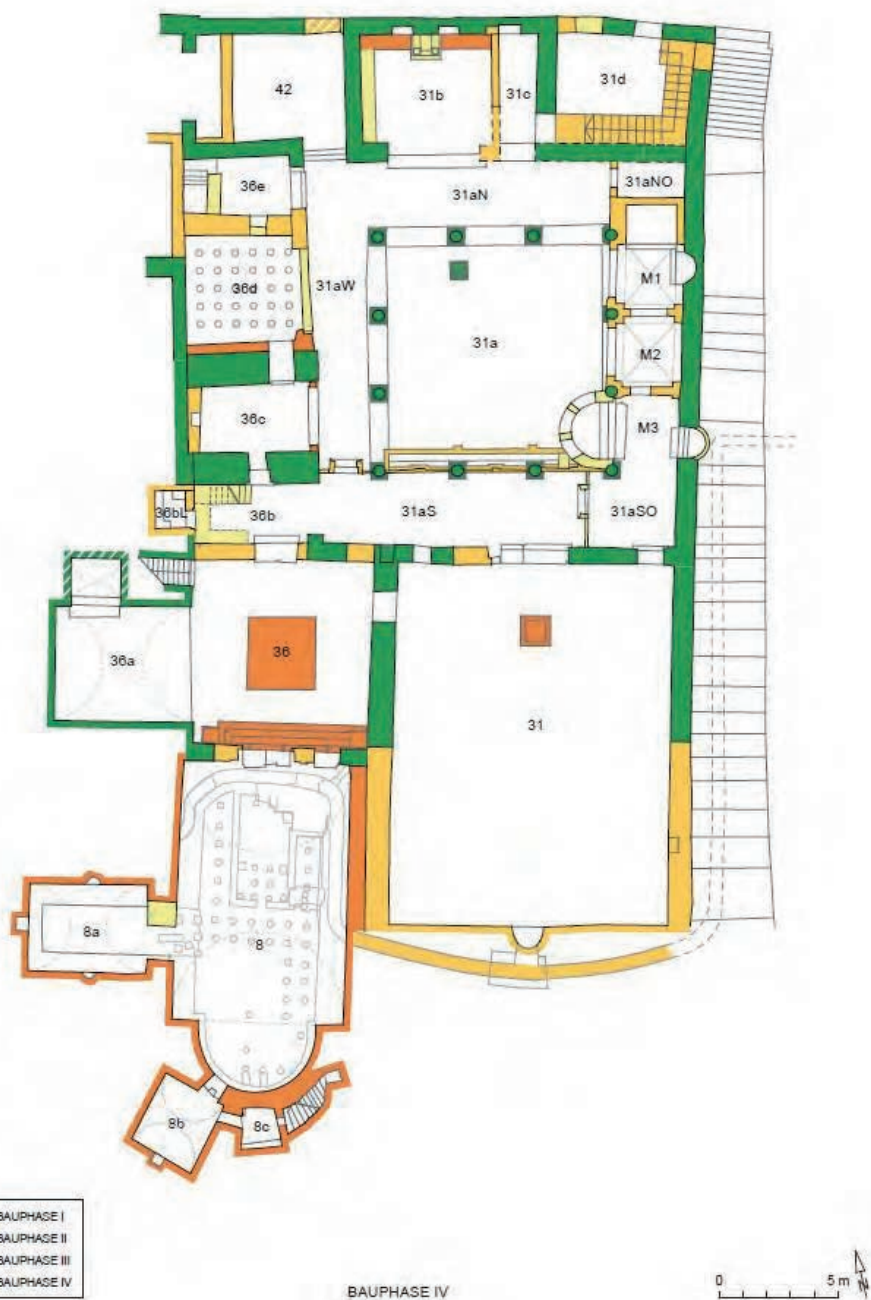


Abb. 6. WE 6, Phasenplan Bauphase I-IV; * H. Thür, ÖAW
 Nach: ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, Abb. 56



Abb. 7. WE 6, Marmorsaal 31, Rekonstruktion; * H. Thür, ÖAW
Nach: ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, Abb. 98



Abb. 8. WE 3, Raum 17: Löwenzimmer, Blick nach Westen; * N. Zimmermann, ÖAW



Abb. 9. WE 5, Raum 25, Blick nach Westen; * N. Zimmermann, ÖAW



Abb. 10. WE 3, Raum 12: Musenzimmer, Südwand; * N. Zimmermann, ÖAW



Abb. 11. WE 4, Hof 21, Bauopfer; ° S. Ladstätter, ÖAI
Nach: ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, *Wandmalerei in Ephesos*, Abb. 55

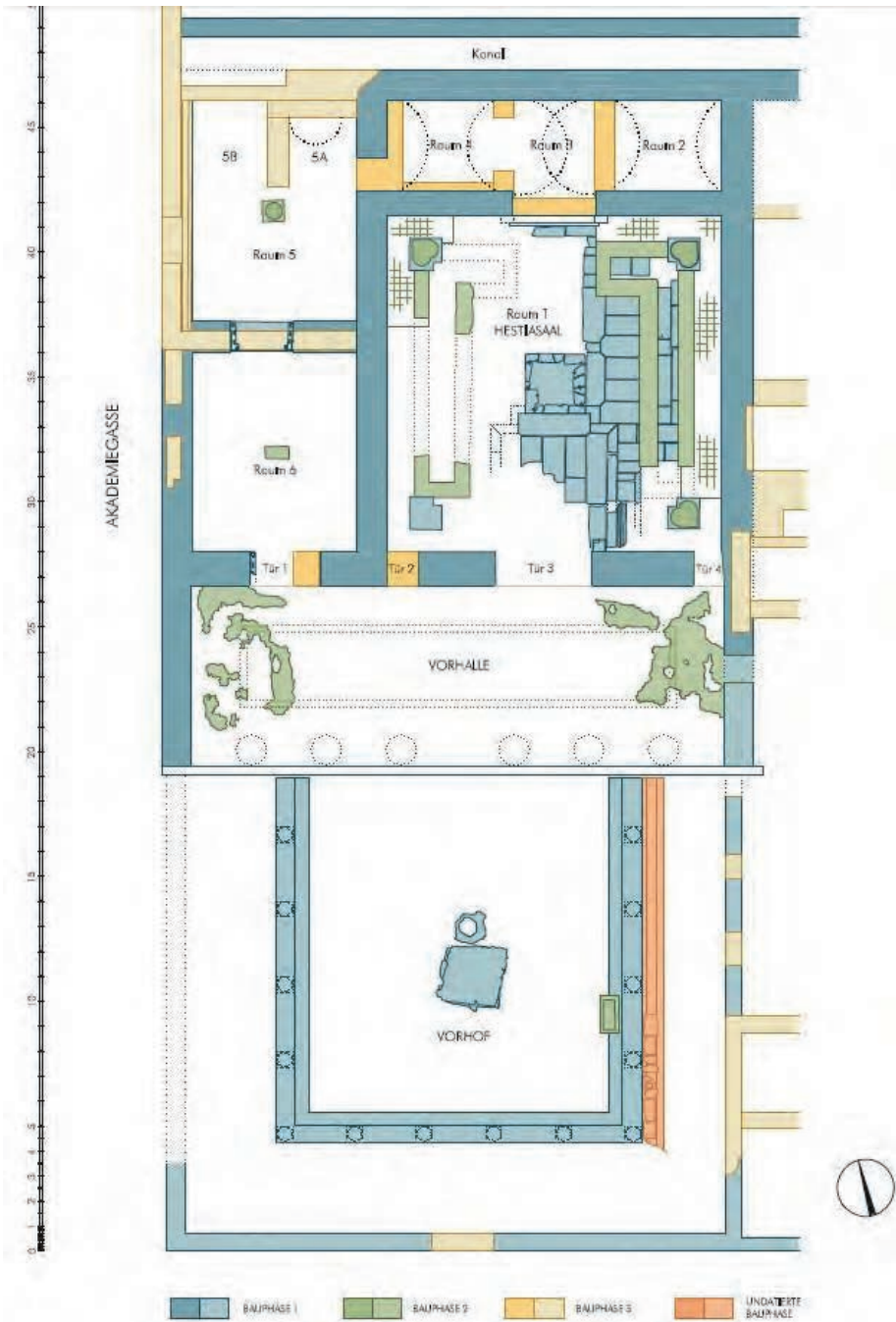


Abb. 12. Prytaneion, Phasenplan; * M. Steskal, ÖAI
 Nach: STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, Taf. 3

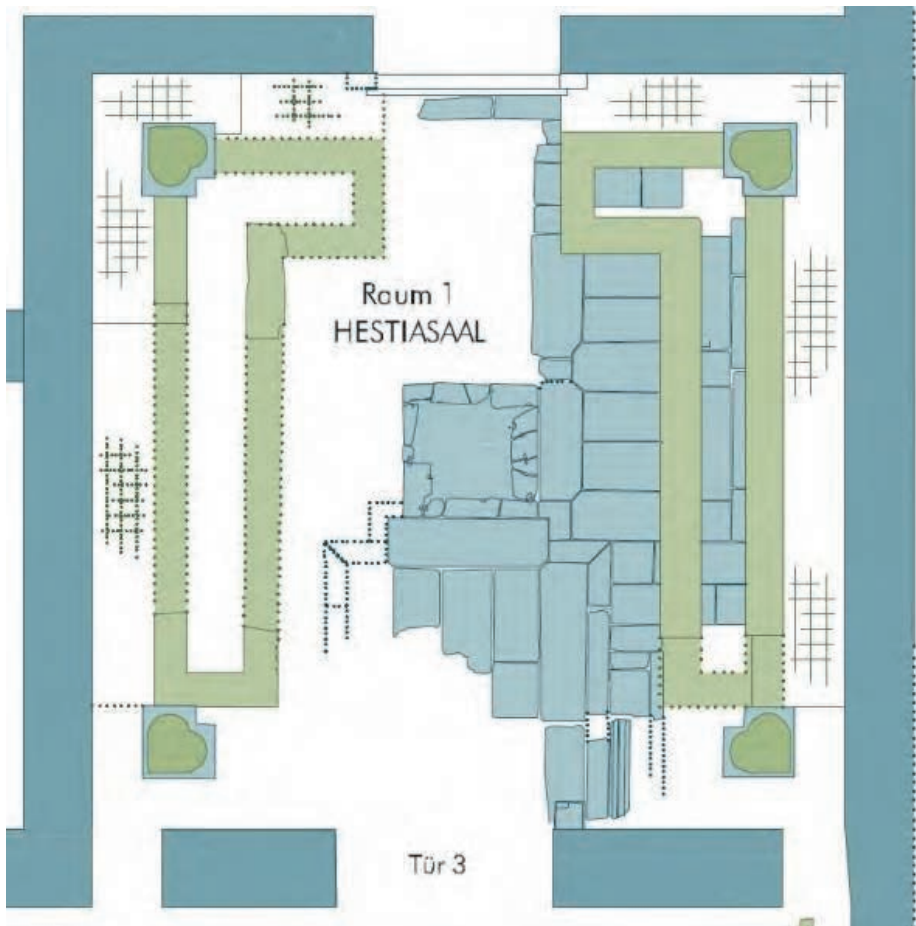


Abb. 13. Hestiasaal, Bauphase II; * M. Steskal, ÖAI
Ausschnitt aus: STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, Taf. 160



Abb. 14. Hestiaaal, Rekonstruktion Bauphase II, Blick Richtung Norden; © M. Steskal, ÖAI
Nach: STESKAL, *Das Prytaneion in Ephesos*, Taf. 263

Für die Vorlagen der Abb. 12–14 sei M. Steskal herzlich gedankt.

Antike Mähler in archäologischen Zeugnissen

Bernhard Domagalski †

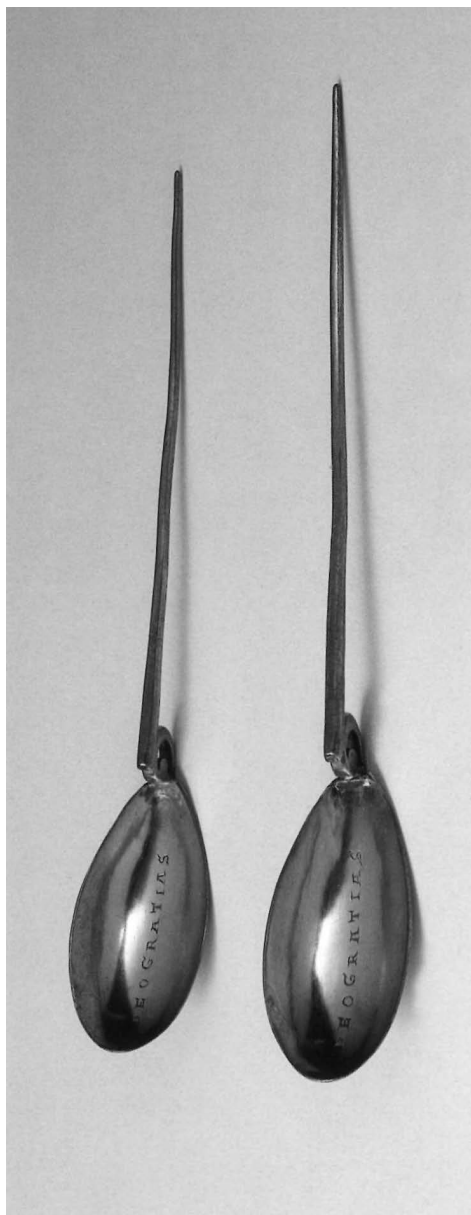


Abb. 1. Köln-Müngersdorf, Löffel
(S. RISTOW, *Frühes Christentum im Rheinland*, Münster
2007, Taf. 38d.)

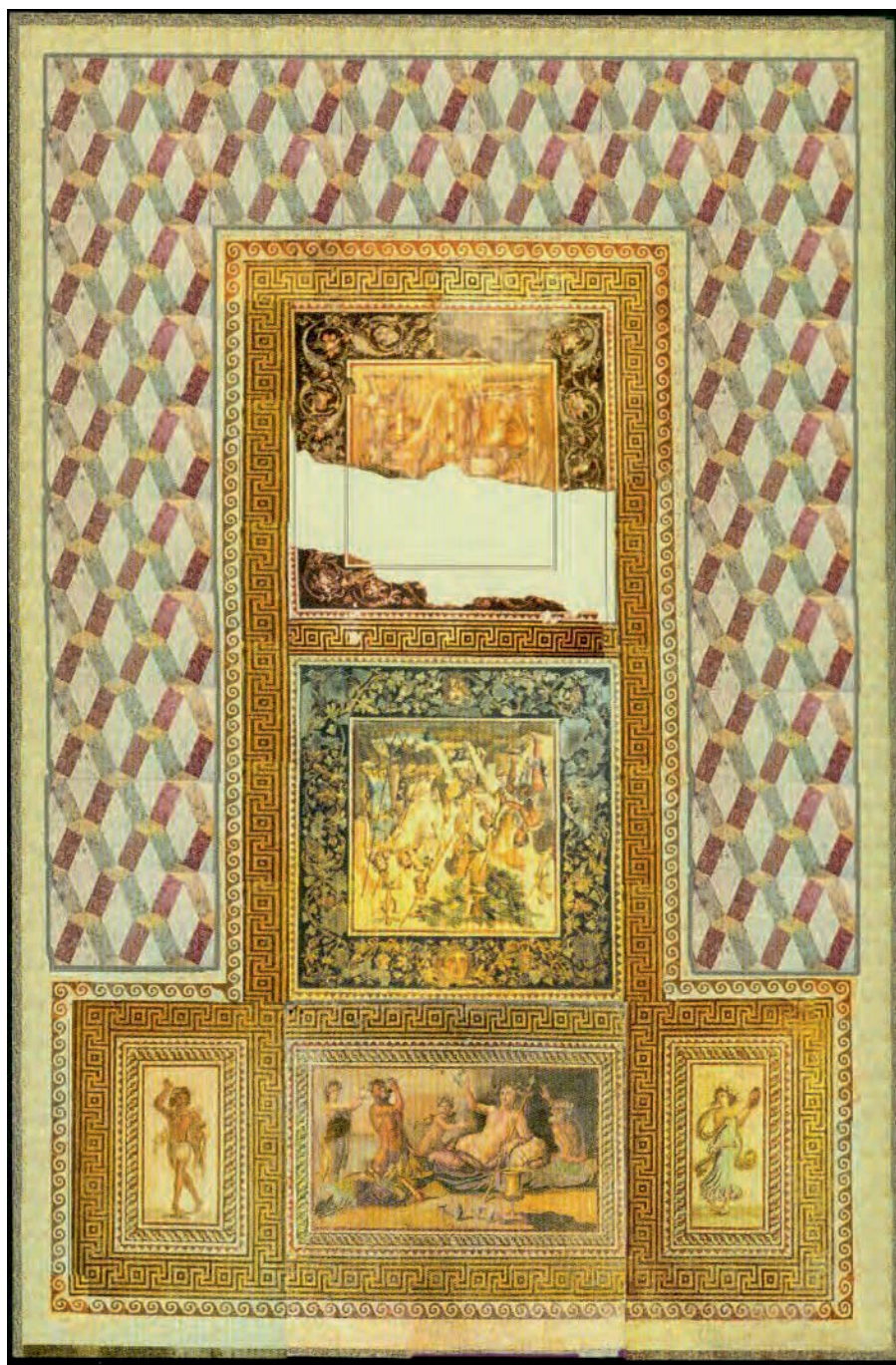


Abb. 2. Antiochia, Atrium-Haus, Triclinium
(C. KONDOLEON (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Princeton 2000, 62.)



Abb. 3. Pompeji, Haus des Moralisten (3,4,2-3), Triclinium
(A. G. McKax, *Römische Häuser und Paläste*, Feldmeilen 1980, 130 Abb. 123.)



Abb. 4. Bad Kreuznach, Villa, Oceanusmosaik
(© Römerhalle Bad Kreuznach)



Abb. 5. Lullingstone, Villa
(G. W. MEATES, *The Roman villa at Lullingstone, Kent 1* (Monograph series of the Kent archaeological society 1), London 1979, 197 Taf. 15a.)



Abb. 6. Faragola, Villa, Raum A1
(G. VOLPE, "Stibadium e convivium in una villa tardoantica (Faragola – Ascoli Satriano)", in: *Studi in onore di Francesco Grelle*, Bari 2006, 322 Fig. 6.)



Abb. 7. Ephesus, Peristylhaus M/I, Raum P/2, Bodenmosaik

(W. JOBST, „Das „öffentliche Freudenhaus“ in Ephesos“, in: *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien* 51 (1976–1977) 78 Abb. 22.)



Abb. 8. Ostia, Domus Fulminata (3,7,4), Peristyl, Gartenbacinium
(S. BRAUNE, *Convivium funebre* (Spudasmata 121), Hildesheim 2008, 404 Abb. 48.)



Abb. 9. Kyrene, Haus des Hesychius
(R. G. GOODCHILD, *Kyrene und Apollonia* (Ruinenstädte Nordafrikas), Zürich 1971, Abb. 31.)



Abb. 11. Portus, Isola Sacra, Grab 15, Biclinium
(S. BRAUNE, *Convivium funebre* (Spudasmata 121), Hildesheim 2008, 397 Abb. 33.)



Abb. 12. Berlin, Pergamonmuseum, Sarkophag (ASR 1,4 Nr. 26)
(R. AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4* (ASR 1,4), Berlin 1991, Taf. 14,3.)



Abb. 13. Thaenae / Thyna (heute Sfax, Archäologisches Museum), Grabmosaik (R. M. JENSEN, "Dining with the dead. From the mensa to the altar in Christian late antiquity", in: LAURIE BRINK/ DEBORAH GREEN (eds.), *Commemorating the dead*, Berlin 2008, 112 Abb. 4.3.)

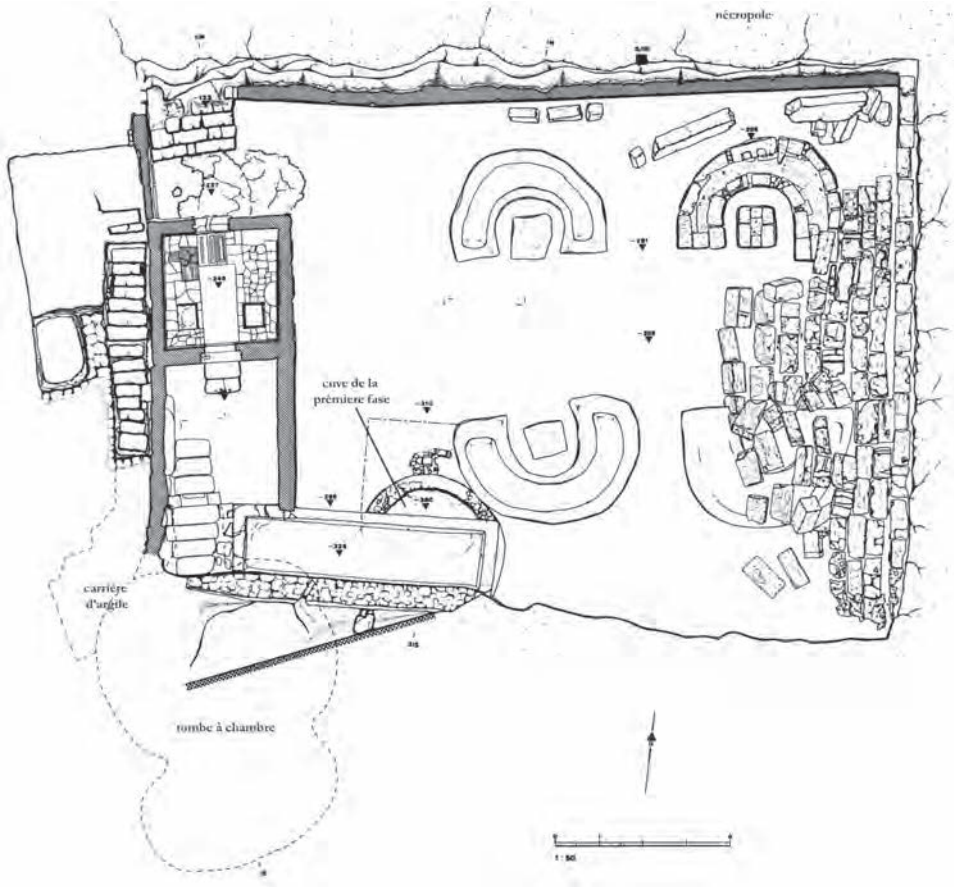


Abb. 14. Sabratha - Anlage zur Feier des Totenmahls

(A. DI VITA, Antonino, „Culte privé et pouvoir politique à Sabratha dans l'antiquité tardive“, in: CRAI (2007) 1, 296 Fig. 1.)



Abb. 15. Neapel, Sarkophagdeckel (ASR 1,4 Nr. 78)

(R. AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4* (ASR 1,4), Berlin 1991, Taf. 34,5.)



Abb. 16. Rom, Aurelier-Hypogäum, Kammer (Nestori 2)

(V. FIOCCHI NICOLAI / F. BISCONTI / D. MAZZOLENI (eds.), *Roms christliche Katakomben*, Regensburg 2000, 109 Abb. 124.)



Abb. 17. Vatikan, Tesoro di S. Pietro, Junius-Bassus-Sarkophag (RCAS 1 Nr. 680; ASR 1,4 Nr. 300), Deckel (R. AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4* (ASR 1,4), Berlin 1991, Taf. 13,1.)

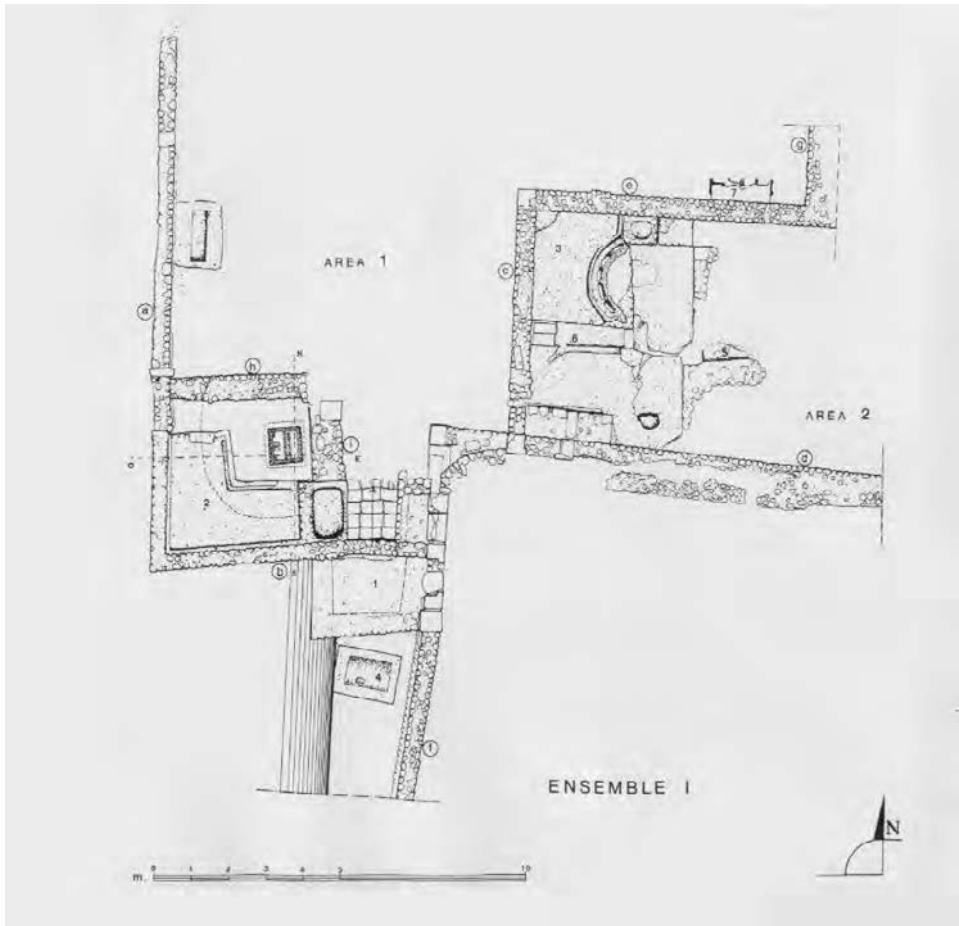


Abb. 18. Tipasa, Kirche des Alexander, Ensemble 1, Area 1
 (nach: M. BOUCHENAKI, „Nouvelles inscriptions à Tipasa (Maurétanie Césarienne)“, in: *MDAIR* 81 (1974) Fig. 2.)



Abb. 19. Rom, Museo Nazionale Romano, Sarkophag der Baebia Hertofile (RCAS 1 Nr. 778; ASR 1,4 Nr. 186)
(R. AMEDICK, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben* 4 (ASR 1,4), Berlin 1991, Taf. 28,2)



Abb. 20. Rom, SS. Marcellino e Pietro, Arkosol (RCLau 75; Nestori 75)
(V. FIOCCHI NICOLAI / F. BISCONTI / D. MAZZOLENI (eds.), *Roms christliche Katakomben*, Regensburg ²2000,
111 Abb. 126.)

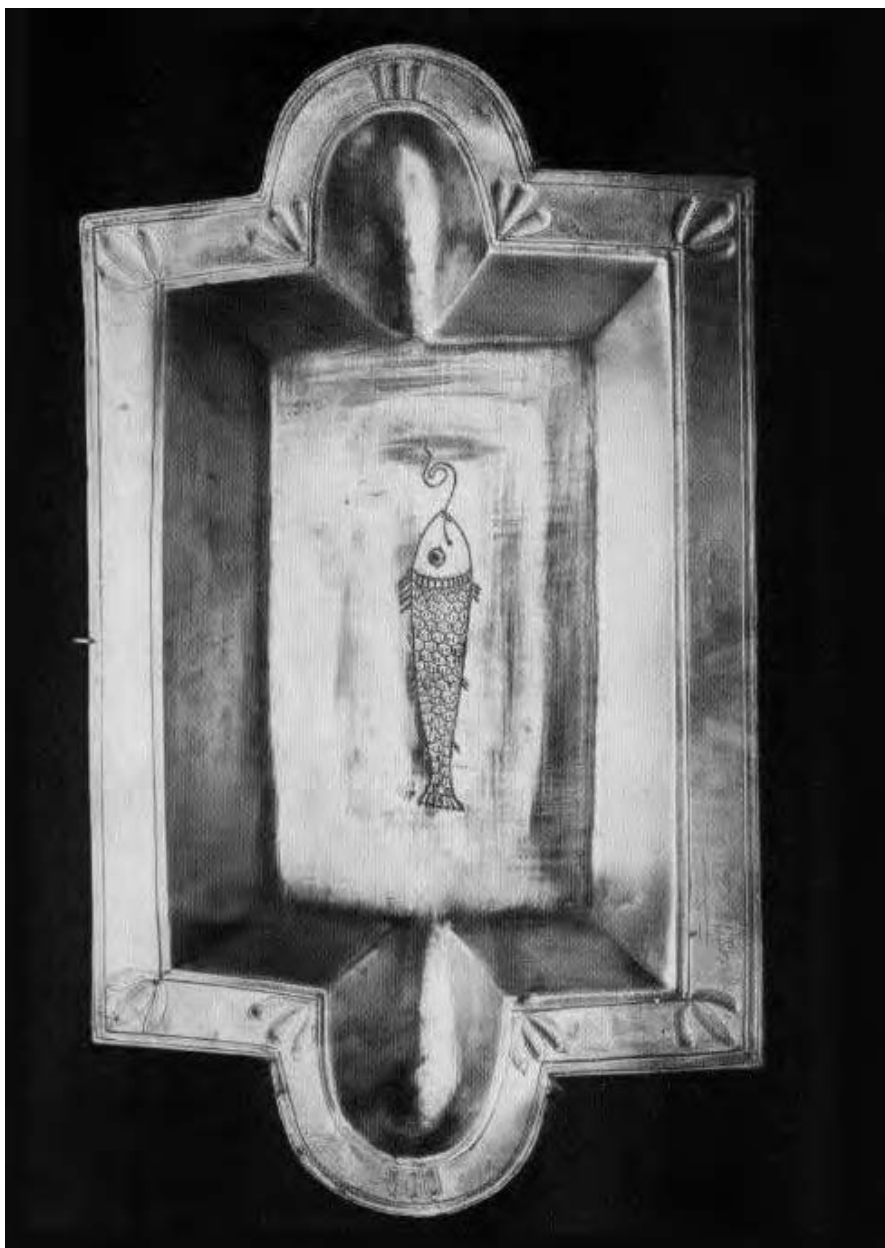


Abb. 21. Augusta Rauracum / Kaiseraugst, Schatzfund, rechteckige Fischplatte Nr. 53
(*Gallien in der Spätantike*, Mainz 1980, 57 Abb. 40.)



Abb. 2. Plate II Cultural rites of the Mandaeans in the 17th century according to Le Gouz de la Boullaye 1653



Group Photo from Metochi

Abbreviations

1. Abbreviations of Biblical and Other Ancient Writings

For the abbreviations of names for Biblical Books with Apocrypha, Pseudepigraphical and Early Patristic Literature, Dead Sea Scrolls, other Jewish texts, Nag Hammadi Codices and other Ancient Writings the following three systems have been utilized:

- a) The system of *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (SBL Handbook), ed. by PATRICK H. ALEXANDER et al., Peabody, Mass.: Hendrickson 2011 has been adopted for the essays in English.
- b) The system of the *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG³), ed. by SIEGFRIED M. SCHWERTNER, Berlin/Boston: de Gruyter 2014 has been adopted for the essays in German.
- c) The system used in Geoffrey W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961–1968.
- d) The system of *The Oxford Classical Dictionary* (OCD), ed. by Simon Hornblower, Antony Spawforth & Esther Eidinow, Oxford: Oxford University Press ⁴2012 has been adopted for other ancient writings.

2. General Abbreviations

Adv. haer.	Adversus haereses
Aog.	Aogemadaēčā
Av.	Avestan
AWN	Ardā Wirāz Nāmag
B.	Bert (deutsche Übersetzung der <i>Darlegungen</i>)
BDAG	DANKER, FREDERICK WILLIAM, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i> . Third edition (BDAG), Chicago/London 2000.
BDR	BLASS, FRIEDRICH/DEBRUNNER, ALBERT/REHKOPF, FRIEDRICH, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> . 14., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 1975.
Br.	Bruns (deutsche Übersetzung der <i>Darlegungen</i>)
Dd.	Dādestān i Dēnig
DispPanAz	Disputatio Panagiotae cum Azymita
DJG ²	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> . Second Edition. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin, Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press 2013.
GBd	Great Bundahišn
GLAE	Greek Life of Adam and Eve

GrP	Greek Codex Panopolitanus
HN	Hādōxt Nask
Icar.	Icaromenippos
Il.	Iliad
It.Eg.	Itinerarium Egeriae
KKZ	Ka'be-ye Zardošt
KNRb	Naqš-e Rajab
KNRm	Naqš-e Rostam
KSM	Sar-e Mašhad
L	Lamella
LAE	Life of Adam and Eve
LSJ	LIDDELL, HENRY GEORGE/SCOTT, ROBERT/JONES, HENRY STUART, <i>A Greek-English Lexicon</i> . A new edition. – Revised Supplement. Edited by Glare, P.G.W./Thompson, A.A., Oxford 1996.
MC	Mystagogicae Catecheses
MIr.	Middle Iranian
MX	Mēnōg i Xrad
N.	Neusner (englische Übersetzung der <i>Darlegungen</i>)
NETS	<i>A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title</i> (http://ccat.sas.upenn.edu/nets/).
OIr.	Old Iranian
P.	Parisot (syrischer Text der <i>Darlegungen</i> mit lateinischer Übersetzung)
PGL	LAMPE, G.W.H., <i>A Patristic Greek Lexicon</i> , Oxford 1961–1968.
Phl.	Pahlavi
PRDD	Pahlavi Rivayat Accompanying the Dādestān i Dēnig
RSV	<i>The Revised Standard Version</i> .
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i> (http://www.tlg.uci.edu/).
Vd.	Vidēvdāt / Vendidād
W.	Wright (syrischer Text der <i>Darlegungen</i>)
WBG	Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Y.	Yasna
Yt.	Yašt

3. For the abbreviations of Periodicals, Reference Works, Series et cetera the systems of the IATG³, SBL Handbook and OCD have been adopted for all essays.

4. Abbreviations of Periodicals, Reference Works, and Series not available in IATG³, SBL Handbook, and OCD

A small number above the line indicates the number of an edition

ASKÄ	KRAUSE, MARTIN (ed.), <i>Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten</i> , Altenberge 1992ff.
ASR 1,2	ANDRAE, BERNARD, <i>Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 2</i> (Die antiken Sarkophagreliefs 1,2), Berlin 1980.
ASR 1,4	AMEDICK, RITA, <i>Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4</i> (Die antiken Sarkophagreliefs 1,4), Berlin 1991.
CIMRM	<i>Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae I–II</i> , The Hague 1956 and 1960.
DVS.HfM	Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Meddelelser
GApPs	Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha

GVI	Griechische Versinschriften I: Grabepigramme, Berlin 1955.
LSHR	Lund Studies in History of Religion
Nestori	NESTORI, ALDO, <i>Repertorio topografico delle pitture delle Catacombe Romane</i> (RSCr 5), Vatikan ² 1993.
RCAS 1	DEICHMANN, FRIEDRICH WILHELM (ed.), <i>Rom und Ostia</i> (Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1) Wiesbaden 1967.
RCAS 3	CHRISTERN-BRIESENICK, BRIGITTE, <i>Frankreich, Algerien, Tunesien</i> (Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 3), Mainz 2003.
RCLau	DECKERS, JOHANNES GEORG/SEELIGER, HANS REINHARD/MIETKE, GABRIELE, <i>Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“</i> . <i>Repertorium der Malereien</i> (RSCr 6), Vatikan/Münster 1987.
RVO	Religionen im Vorderen Orient, Hamburg 2013ff.
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia
SGO	Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Leipzig 1998–2004.
StIr.C	Studia Iranica: Cahier
WM	WILPERT, JOSEPH, <i>Die Malereien der römischen Katakomben</i> , Freiburg i. Br. 1903.

Index auctorum nostri temporis

- Ådna, Jostein 13, 428, 430, 431, 521, 613, 615
Åkerström-Hougen, Gunilla 1637, 1642, 1656
Aaris-Sørensen, Kim 1599
Abegg, Martin 93
Abramowski, Luise 909, 1190, 1200, 1201,
1203, 1204, 1797, 1798
Abuzayd, Shafiq 1093
Achelis, Hans 1315, 1319, 1335, 1336, 1338,
1339, 1341, 1342, 1343
Achtemeier, Paul J. 356
Adam, Alfred 103, 107, 1276
Adamczewski, Bartosz 489, 490
Adams, Edward 562
Adams, James Noel 1340
Adkin, Neil 1280
Adrados, Francisco R. 392, 397
Agrelo, Santiago Martínez 978
Aharoni, Miriam 149
Ahearne-Kroll, Patricia D. 181, 203, 204
Ahlqvist, Agneta 1650
Aland, Barbara 628, 864, 1092
Aland, Kurt 628, 864, 1094
Albertz, Rainer 277, 278, 280, 281, 282, 283,
285, 287
Albright, William Foxwell 321, 326
Alcock, Anthony 1273, 1281, 1282
de Aldama, José Américo 1198
Alexander, Philip S. 487
Alfaric, Prosper 1279, 1280
Alföldi-Rosenbaum, Elisabeth 1641, 1645
Alikin, Valeriy A. 480, 772, 853, 861, 905, 907,
913, 963, 966, 967, 1414
Allen, Pauline 1185, 1186
Allison, Dale C. 481, 487, 1893, 1895
Alon, Gedalyahu 81, 82
Alonso, Carlos 1735, 1736
Al-Suadi, Soham 108, 548, 549, 550, 553, 606,
610, 616, 711, 712, 720, 725, 728, 837
Altheim, Franz 1284
Altmann, Peter 9, 19, 27, 31, 32, 34, 38, 45, 47,
55
Alvarez Cineira, David 615
Alvar, Jaime 1780, 1790, 1796
Amar, Jospeh P. 1122, 1124
Amedick, Rita 1636, 1639, 1641, 1642, 1644,
1646, 1655, 1658
Amélineau, Émile 1235, 1240, 1248
Amman, Petra 821
del Amo, María Dolores 1653
Amsler, Frédéric 1015, 1062
Anagnostopoulos, Basileios 1254, 1259
Andersen, Francis I. 1862, 1863
Anderson, Gary A. 1890
Anderson, Paul N. 1791
Andreae, Bernard 1647
André, Jacques 1530
Andresen, Carl 511, 906, 907, 909, 911, 912,
913, 914, 917, 1797
Andrieu, Michel 775
Van Andringa, William 1545
Anklesaria, Behramgore Tehmuras 1881
Anrich, Gustav 1780
Aptowitz, Victor 187, 225, 242
Arans, Olga 1477, 1484
Arbesmann, P. Rudolph 542, 543, 1682
Arendt, Hannah 1548
Arend, Walter 1557
Arias, Paolo Enrico 1641, 1647, 1649
Arkenberg, Jerome 1529
Armitage, Nicholas 1254, 1255, 1256, 1257,
1259, 1260, 1261
Arnaoutoglou, Ilias N. 1417, 1422
Arnau, Manuel 1658
Arnold, Clinton E. 653
Arnould, Dominique 1478
Arnulf, Arwed 1357
Arvanitis, Nikolaus 1532
Asamer, Beatrix 1656, 1657
Ascough, Richard S. 519, 549, 573, 1413, 1414,
1417, 1419, 1420, 1422, 1424, 1430, 1432,
1433
Ashknage, Shmuel 294, 299
Assaf, Simcha 294
Assfalg, Julius 1091

- Assmann, Jan 651, 1376, 1378, 1379, 1381,
 1383, 1747
 Atkinson, Kenneth 135
 Attridge, Harold W. 760, 1016, 1092, 1150
 Auffarth, Christoph 1796
 Aulet, Guillermo 1658
 Ault, Bradley A. 1396
 Aune, David E. 674, 680, 681, 682, 684, 685,
 686, 687, 688, 690, 691, 1671, 1886, 1896,
 1897
 Aurenhammer, Hans 1327
 Aus, Roger David 356
 Avemarie, Friedrich 17, 18, 88, 486, 613, 615,
 616, 618, 619, 735, 741
 Avidov, Avi 270
 Baarda, Tjitze 1094
 Babbitt, Frank Cole 1519
 Babinotis, Georgios D. 403, 404
 Bache, Carl 232
 Bachmann-Medick, Doris 702
 Bachmann, Michael 517, 604, 609, 610
 Back, Sven-Olav 337
 Badger, George Percy 1284
 Baehrens, Wilhelm A. 1705
 Bagnall, Roger S. 1275, 1282
 Bagordo, Andreas 1442
 Bailey, Lloyd R. 38
 Bailliot, Magali 1401
 Bakke, Odd Magne 667
 Balch, David L. 562, 1617
 Baldwin, John 1145, 1146, 1148, 1161
 Baltrusch, Ernst 1546
 Balty, Janine 1637, 1639
 Balty, Jean-Charles 1637
 Baltzer, Klaus 598
 Balz, Horst 1072
 Bammer, Anton 141
 Baratte, François 1636, 1637, 1638, 1642, 1658
 Barbet, Alix 1651
 Barclay, John M. G. 64, 71, 72, 73, 74, 188, 189,
 200, 746, 747, 748
 Bar-Kochva, Bezalel 67, 68, 69, 71
 Barnard, Leslie William 904, 906, 907, 909, 915,
 918, 1803
 Barnea, Ion 1638
 Barnes, Timothy D. 936, 937, 1693, 1694, 1696,
 1697, 1709, 1814
 Barral I Altet, Xavier 1653
 Barrett, Charles Kingsley 404, 482, 483, 517,
 526, 530, 568, 736, 1676
 Bartels, Ernest 944
 Barthélemy, Dominique 111
 Barthold, Claudia 1679
 Bartholomae, Christian 1728
 Barton, Stephen C. 573
 Baruffa, Antonio 1336, 1344, 1656
 Batiffol, Pierre 183, 193, 225, 944, 1012
 Battaglia, Debhora 820
 Bauckham, Richard 361, 504, 660, 662, 664,
 674, 679, 680, 681, 683
 Baudry, Gérard-Henry 1654, 1656, 1657, 1658
 Baudy, Dorothea 1470, 1474, 1477, 1478
 Baudy, Gerhard 8, 1473, 1474, 1475, 1476,
 1477, 1479, 1480, 1481, 1482, 1483, 1484
 Bauernfeind, Otto 109
 Bauer, Walter 628, 795, 864, 1091, 1101
 Baughan, Elizabeth P. 1605
 Baumert, Norbert 638
 Baumgarten, Albert I. 270, 271, 609, 611, 614
 Baumgarten, Joseph 87, 89, 91, 92, 93, 95, 131,
 134, 136, 147
 Baumstark, Anton 780, 1092, 1284
 Baur, Chrysostomus 1190, 1191
 Baur, Ferdinand Christian 1273, 1288
 Bausi, Alessandro 983
 Bavaud, Georges 947
 Beagon, Mary 1700
 Beale, Gregory K. 674, 677, 679, 680, 682, 684,
 685
 Beall, Todd S. 107, 109, 110, 134, 135
 Beard, Mary 574, 1636, 1640
 Beavis, Mary Ann L. 170
 Beck, Edmund 778, 781, 1122, 1124, 1125,
 1126, 1127, 1128, 1129, 1130, 1131, 1132,
 1133, 1134, 1136, 1138, 1139, 1261
 Becker, Carl 808
 Becker, Erich 1646
 Becker, Jürgen 212, 605, 606, 610, 612, 613,
 615, 616, 619, 748, 791, 792, 794, 813, 912,
 1885, 1886
 Becker, Michael 104, 108, 112, 114, 116, 120,
 124
 Beck, Roger 1723, 1770, 1796
 Beckwith, Roger T. 190
 Bedjan, Paul 1036
 BeDuhn, Jason David 588, 1266, 1271, 1273,
 1276, 1284
 Beekes, Robert S. P. 397, 403, 411, 415, 1669
 Beeley, Christopher 1173
 Beer, Georg 1861, 1862

- Beer, Hans 1400
 Beeson, Charles Henry 1276
 Behaghel, Otto 1100
 Behm, Johannes 332, 462, 674
 Belayche, Nicole 1788
 Belelli Marchesini, Barbara 1530
 Bell, Catherine 26, 648, 649, 658, 702, 703, 711
 Bell, David N. 1236
 Bell, H. Idris 1235
 Belliger, Andréa 702
 Bellinger, William H. 482
 Bellinzoni, Arthur J. 903, 1797, 1806
 von Bendemann, Reinhard 206, 618, 619
 Bendlin, Andreas 877, 1427, 1430
 Bengel, Johann Albrecht 1672
 Benko, Stephen 1290, 1291, 1691, 1708
 Benndorf, Otto 1599
 Bennett, Anna 1642
 Bénéot, Pierre 587
 Bentlin, Andreas 1538
 Ben Zvi, Ehud 50, 51
 Bérard, Claude 1398, 1475
 Bergemann, Johannes 1603
 Berger, Klaus 635, 636, 1078
 Berger, Teresa 840
 Bergman, Jan 1867
 Bergmann, Claudia 721, 1086
 Bergmeier, Roland 107, 108, 259
 Bergquist, Birgitta 138, 1446, 1461, 1464
 Berlin, Andrea M. 81
 Bernabé, Alberto 1457, 1460, 1702, 1703, 1767,
 1768, 1865, 1866, 1867, 1868, 1869, 1870,
 1871, 1876, 1893, 1894
 Bernhardt, Rainer 1546
 Bernhart, Joseph 815
 Bernstein, Frank 1782
 Berrouard, Marie-François 1213, 1228
 Bert, Georg 1091, 1093, 1096, 1097, 1099, 1103,
 1106
 Berthelot, Katell 160, 197
 Berthiaume, Guy 1392, 1393, 1404
 Beskow, Per 1815, 1817
 Bettenworth, Anja 9, 606, 1406, 1556, 1557,
 1558, 1560, 1561, 1576, 1578, 1580, 1583,
 1584, 1642
 Betz, Hans Dieter 207, 569, 570, 574, 582, 603,
 635, 636, 637, 656, 657, 793, 794, 1634, 1726,
 1791, 1795, 1796, 1797, 1817, 1865, 1867,
 1868, 1869, 1870
 Betz, Johannes 763, 909, 919, 923, 925, 926,
 927, 962, 976, 1013, 1188, 1189, 1191, 1253,
 1256, 1257, 1258, 1259, 1260, 1262
 Beukers, Clemens M. 1160, 1279
 Bevan, Anthony Ashley 1037
 Bévenot, Maurice 1679
 Beyerle, Stefan 24
 Bhabha, Homi K. 158
 Bianchi, Ugo 712
 Bianco, Maria Grazia 1569
 Bickerman, Elias 69, 70, 71
 Biddle, Martin 1144
 Bienert, Wolfgang A. 1820
 den Biesen, Kees 5, 1122, 1126, 1136, 1137,
 1896, 1897
 Bigg, Charles 994
 Bilde, Per 104, 682
 Billerbeck, Paul 684, 686, 1891
 Billings, Bradley S. 481
 Binder, Wilhelm 63
 Bird, Michael F. 337, 612, 615, 616, 619, 744,
 746, 747
 Birley, Heide 1637
 Bischoff, Bernhard 1298, 1333
 Bisconti, Fabrizio 822, 826, 1336, 1343, 1364,
 1642, 1650, 1651, 1656, 1657, 1658
 Biville, Frédérique 1340
 Black, Matthew 1861
 Blackwell, Ben C. 1241, 1248
 Blanck, Horst 1425, 1445, 1530
 Blanc, Nicole 1751
 Blaschke, Andreas 614
 Blaskovic, Goran 504
 Blass, Friedrich 461, 629, 630
 Blech, Michael 1597
 Bleicken, Jochen 1592
 Blenkinsopp, Joseph 53, 482, 484
 Bloch, René S. 61, 66, 213
 Block, Daniel 55, 56, 57
 Blomberg, Craig L. 335, 344, 345, 346, 347, 348,
 349, 350, 351, 375, 478
 Blomkvist, Vemund 9, 655, 1673
 Blomqvist, Jerker 18, 393, 394, 395, 473, 738,
 760, 863, 1702, 1874
 Blomqvist, Karin 18, 473, 863
 Blümer, Wilhelm 1475
 Blum, Georg Günter 910, 1092, 1093, 1094
 Boardman, John 1590, 1591, 1592, 1593, 1594,
 1595
 Bobrinskoy, Boris 1204

- Bockmuehl, Markus 526, 527
 De Boe, Guy 1796
 Böcher, Otto 315, 316, 617, 618
 Böckenhoff, Karl 804
 Boedeker, Deborah 1399
 Bøe, Sverre 55, 56, 57
 Böhlig, Alexander 1268, 1282, 1284, 1288
 Böhm, Thomas 1815
 Boehringer, David 1594, 1595, 1596
 Bömer, Franz 1454, 1464, 1558
 Börker-Klähn, Jutta 35
 Böttrich, Christfried 604, 609, 610, 612, 613, 615, 616, 1862, 1863, 1864
 Bogaert, Pierre-Maurice 684
 Bohak, Gideon 136, 142, 190, 225, 226, 1700
 Bokser, Baruch M. 290, 494
 Boldetti, Marc'Antonio 1335
 Bollmann, Beate 1414, 1634
 Bolyki, János 190, 225, 331, 344, 345, 346, 347, 348, 478, 505, 514
 Bonner, Gerald 1220, 1225
 Bonnet, Maximilianus 778, 1015, 1028, 1036
 Bookidis, Nancy 138, 141, 1391, 1471
 Borchhardt, Jürgen 1598
 Borchhardt-Birbaumer, Brigitte 1598
 Borgeaud, Philippe 1750, 1784, 1787
 Borgen, Peder 470, 641
 Boring, M. Eugene 350
 Bormann, Lukas 10, 606, 648, 649
 Bornet, Philippe 608, 613, 614
 Bornkamm, Günther 13, 574, 598, 599, 750, 755, 1013, 1037
 Born, Robert 1638, 1651
 Borst, Joseph 62, 63, 66
 Borza, Eugen N. 1599
 Bosio, Antonio 1335
 Botha, Phil J. 1127
 Botte, Bernard 958, 959, 983, 1158, 1306, 1307, 1308, 1309, 1310, 1350, 1352, 1354, 1359
 Bouchenaki, Mounir 1652, 1654
 Bouley, Allan 967, 1003
 Bouman, Cornelius Adrianus 1150, 1151, 1162
 Bou Mansour, Tánios 1128
 Bourdieu, Pierre 313, 314, 316, 317, 325
 Du Bourguet, Pierre 1239
 Bourne, Frank C. 1687
 Boussac, Marie-Françoise 1185
 Bousset, Wilhelm 102, 1071, 1080, 1716, 1833, 1834, 1852, 1861, 1896, 1897
 Bouyer, Louis 772
 Bovini, Giuseppe 1349, 1364
 Bovon, François 314, 326, 465, 520, 529, 587, 721, 1011, 1893
 Bowen, Anthony J. 1518
 Bowersock, Glen W. 1686, 1687, 1765, 1770
 Boyancé, Pierre 1786
 Boyd, James 1718
 Bradshaw, Paul F. 460, 468, 471, 472, 493, 717, 718, 725, 734, 767, 772, 773, 777, 779, 940, 941, 942, 945, 949, 952, 957, 958, 959, 960, 962, 963, 966, 967, 968, 983, 987, 1013, 1144, 1150, 1157, 1162, 1688, 1697, 1698
 Brändle, Rudolf 13, 14, 962, 1187, 1188, 1199, 1202, 1204, 1205, 1257
 Bräunlein, Peter J. 702
 Brakmann, Heinzgerd 637, 1235
 Brandenburger, Egon 207, 1884
 Brandenburg, Hugo 1615, 1652
 Brandt, J. Rasmus 137
 Brandt, Wilhelm 1852, 1880
 Branham, R. Bracht 1686, 1687
 Braund, David 1489
 Braund, Susanna M. 1502
 Braune, Sarah 1636, 1639, 1640, 1641, 1643, 1644, 1646, 1647, 1649, 1650, 1651, 1653, 1654
 Braun, Eugen 1871
 Braunfels, Wolfgang 1300
 Braun, Herbert 103, 105, 762, 763, 1086
 Braun, Joseph 1333
 Breech, Earl 1884
 Brehm, Oliver 1425
 Bremmer, Jan N. 1015, 1063, 1443, 1456, 1457, 1458, 1470
 Brenk, Beat 1345, 1346
 Brent, Allen 936, 937, 951, 952
 Breytenbach, Cilliers 481
 Brightman, Frank Edward 1042, 1047, 1190, 1310
 Bringmann, Klaus 1598
 Brinktrine, Johannes 1306, 1307, 1308, 1309
 Brockelmann, Carl 1091
 Brock, Sebastian P. 1091, 1092, 1103, 1122, 1127, 1129, 1130, 1131, 1135, 1139
 Brodersen, Kai 1450, 1451, 1452, 1453
 van den Broek, Roelof 1833
 Broekaert, Wim 1538, 1539
 Broise, Henri 1532
 Brooke, George J. 245, 663
 Brooks, Ernest Walter 225

- Brosend, William 660, 663
Broshi, Magen 831, 1078
Browe, Peter 1698
Browning, Robert 394
Brown, Peter 823, 824, 1187, 1281
Brown, Raymond E. 380, 689, 1673
Brox, Norbert 921, 923, 927
Bruce, Frederick Fyvie 530, 791
Bruit, Louise 1404, 1546
Bruit-Zaidman, Louise 1404
Brulé, Pierre 1394, 1399, 1545
Brumfield, Allaire Chandor 1472, 1473, 1474, 1478
Brunner, Hellmut 1376, 1377
Bruns, Peter 884, 886, 887, 892, 1045, 1092, 1093, 1094, 1096, 1097, 1101, 1106, 1107, 1186, 1187, 1188, 1200, 1201, 1202, 1203
Bubeník, Vít 390, 394
Buchanan, George Wesley 269
Buchner, Rudolf 1694
Buckley, Jorunn Jacobsen 1290, 1291, 1732, 1734
Bucovälä, Mihai 1651
Budde, Achim 776, 777, 967
Büchner, Karl 1868
Buhagiar, Mario 1646
Buitenwerf, Rieuwerd 1887, 1888
Bukovec, Predrag 849
Bultmann, Rudolf 184, 893, 1891, 1893
Bumazhnov, Dimitrij 1123
Buraselis, Kostas 1749
Burchard, Christoph 181, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 609, 614, 795, 1889
Burfeind, Carsten 187, 193
Burgmann, Hans 104
Burkard, Günter 1376
Burkert, Walter 208, 1390, 1394, 1460, 1462, 1472, 1474, 1476, 1479, 1480, 1481, 1482, 1591, 1595, 1747, 1748, 1758, 1766, 1769, 1822, 1823, 1867, 1870, 1873
Burns, J. Patout 1212, 1228
Busine, Aude 1789
Bustanay, Oded 282
Butterweck, Christel 1814
Butticaz, Simon 525
Butts, Aaron M. 1131
Butz, Patricia 1391
Byrskog, Samuel 16, 454, 458, 468, 470, 1893
Byvanck, Alexander Willem 1298, 1363
Caballos, Antonio 1692
Cabié, Robert 962
Cahill, Nicholas 1398, 1400
Callan, Terrance 526, 527
Calza, Raissa 1650
Çambel, Halet 38
Cameron, Averil 1145
Campbell, John Young 628
Camplani, Alberto 1235
Cancik, Hubert 1865, 1886, 1887, 1894
van Cangh, Jean-Marie 356, 596, 1013, 1017, 1020, 1041, 1042, 1045, 1046, 1050, 1051, 1054
Cantarella, Eva 1451
Capponi, Filippo 1530
Caquot, André 1885
Caragounis, Chrys C. 393, 661
Carandini, Andrea 1642
Carettoni, Giafilippo 1532
Carlsson, Leif 1873, 1875, 1890, 1891
Carra Bonacasa, Rosa Maria 1649
Carrillo Díaz-Pinés, José Ramón 1638
Carroll, John T. 587
Carroll, Maureen 821
Carroll, Robert P. 52
Carter, Robert E. 1186
Cartledge, Paul 28, 1444, 1448, 1449, 1451, 1452, 1464
Casabona, Jean 1393, 1394, 1400
Casel, Odo 1308, 1309
Catto, Stephen K. 1421
Cavallera, Ferdinand 1185
Cavallin, Hans C. C. 205, 1862, 1869
Cecchelli, Carlo 1325, 1364
Cecchelli, Margherita 1653
Chadwick, Henry 1004, 1237, 1242, 1679, 1682, 1708
Chadwick, John 404
Chambon, Alain 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149
Chambry, Emile 1864
Chapman, Honora 109, 110
Charles, Robert H. 1896
Charles, Ronald 158, 199
Charlesworth, James H. 84, 87, 112, 113, 120
Chéhab, Maurice H. 1646
Chera, Constantin 1651

- Chesnutt, Randall D. 183, 184, 186, 190, 192,
200, 202, 207, 211, 212, 223, 225, 226, 227,
228, 238, 240, 242, 243, 245, 246
- Childe, Gordon 1482
- Childs, Williams A. P. 1606
- Chilton, Bruce D. 334, 335, 338, 340, 469
- Chow, John K. 559
- Christern, Jürgen 1654
- Christe, Yves 1313
- Chyutin, Michael 183, 190, 202, 206
- Ciampa, Roy E. 611, 612
- Ciampini, Giovanni 1330, 1363
- Cilliers, Louise 1594
- Cirillo, Luigi 104
- Claassens, L. Juliana M. 27, 30
- Clarke, John R. 1617
- Clark, Elizabeth A. 1235, 1242
- Classen, C. Joachim 1502, 1503, 1504, 1507,
1509
- Claußen, Carsten 860, 862, 871, 1421
- Clauss, Manfred 1723, 1724, 1726, 1727, 1795,
1796, 1810, 1817, 1819
- Clayman, Dee L. 1593
- Clemen, Carl 1780, 1789
- Clemens, Leonard 594
- Clement, Paul A. 1520
- Clementz, Heinrich 62
- Clinton, Kevin 1474, 1756
- Clover, Richardson 1104
- Coakley, James F. 1734
- Cobb, L. Stephanie 821
- Cohen, David 1452
- Cohen, Shaye J. D. 746
- Cohn-Haft, Louis 1543
- Coleman, Kathleen L. 1709
- Coleman-Norton, Paul R. 1687
- Cole, Susan 1391
- Collignon, Albert 1686
- Collins, Adela Yarbrow 363, 364, 366, 368, 457,
459, 463, 471, 472, 481, 482, 484, 485, 1885,
1891, 1893
- Collins, John J. 86, 90, 102, 103, 106, 114, 119,
189, 190, 192, 202, 205, 224, 225, 243, 1852,
1861, 1873, 1882, 1885, 1887, 1888, 1890
- Collins, Raymond F. 561, 566, 573
- Colpe, Carsten 1269, 1796, 1852
- Colson, Francis H. 135
- Columeau, Philippe 1396
- Congourdeau, Marie-Hélène 1470
- Connolly, Richard Hugh 1104
- Conybeare, Frederick 163
- Conzelmann, Hans 490, 520, 565, 569, 572,
585, 790, 791, 807, 861, 865, 1674, 1675,
1808, 1810
- Cook, David 185, 188
- Cook, Edward 93
- Cook, John Granger 9, 1454, 1470, 1679, 1681,
1685, 1688, 1691, 1692, 1693, 1700, 1704,
1705, 1772
- Coquin, René-Georges 984, 1236
- Corbett, John H. 1094
- Corbett, Philip B. 1497, 1500
- Corbett, Spencer 1364
- Corbo, Virgilio 1144
- Corley, Kathleen E. 568
- Cornford, Francis M. 1475
- Cosgrove, Charles H. 464
- Cotter, Wendy J. 317, 318, 319, 320, 322, 323,
324, 325, 328
- Couigny, Edme 1869
- Coulon, Laurent 27, 29
- Coulson, Seanna 230, 231
- Countryman, L. William 356
- des Courtils, Jacques 141
- Courtonne, Yves 1191
- Cousland, J. Robert C. 356
- Cowley, Arthur Ernest 159
- Coxon, Peter W. 1732
- Cozzoli, Adele-Teresa 1773
- Cramer, Winfried 1092
- Cranfield, Charles E. B. 548
- Crawford, Sidnie 152
- Crespo, Emilio 393
- Creutzburg, Anette 1302
- Cristea, Hans-Joachim 1235, 1236, 1240, 1241,
1242, 1243, 1244, 1245, 1248
- Cristof, Eva 1619
- Crossan, John Dominic 478, 596
- Cross, Frank M. 84, 88, 120, 136, 142, 153
- Crouzel, Henri 995, 996, 1005, 1007
- Cufalo, Domenico 1785
- Culliton, Brian 996
- Cullmann, Oscar 423, 1086
- Cuming, Geoffrey J. 775, 908, 1153, 1157, 1158
- Cumont, Franz 1690, 1724, 1725, 1726, 1748,
1759, 1779, 1780, 1788
- Curle, Alexander O. 1659
- Currie, Bruno 1598
- Cutrone, Emmanuel Joseph 1152, 1156
- Czachesz, István 1016, 1061

- Dahlgrün, Corinna 11
 Daily, Robert J. 1006
 Daise, Michael Allen 495, 496
 Dalby, Andrew 832, 1443, 1444, 1445, 1448,
 1449, 1450, 1451, 1490
 Dallmann, Hans-Ulrich 15
 Dalman, Gustav 201
 D'Alton, John 1093, 1107
 Daly, Robert J. 968
 Damian, Theodor 952
 Damon, Cynthia 1497, 1500
 Danforth, Loring 1592
 Daniélou, Jean 1190
 Danker, Fredrick William 663
 Daraki, Maria 1474, 1481
 Darmesteter, James 1877, 1879
 D'Arms, John H. 1505, 1539, 1548
 Dassmann, Ernst 1214, 1655, 1798
 Davidson, Israel 294
 Davidson, Ivor 1216
 Davidson, James N. 162, 832, 1490
 Davies, Philip R. 84, 87, 261
 Davies, William D. 481, 487, 1893, 1895
 Davila, James R. 226
 Day, Juliette 1144, 1154, 1193, 1197
 Dean-Otting, Mary 1876
 de Blaauw, Sible 1615, 1616
 Debrunner, Albert 461, 629, 630
 De Bruyne, Luciano 1328
 de Cenival, Françoise 1382
 Dechow, Jon F. 1235
 Deckers, Johannes Georg 1337, 1338, 1346,
 1364
 Deerberg, Daniel 1576, 1578, 1579, 1584, 1585
 De Felice, Giuliano 1638
 Deferrari, Roy J. 1145
 de Garis Davies, Norman 1379, 1380, 1385
 Deichmann, Friedrich Wilhelm 1299, 1300,
 1301, 1302, 1304, 1305, 1311, 1322, 1327,
 1330, 1344, 1347, 1348, 1349, 1356, 1363,
 1364
 Deines, Roland 198, 526, 527, 528, 619, 620
 Delatte, Armand 1479
 Delbrueck, Richard 1320
 Delcor, Matthias 104, 124
 Delehay, Hippolyte 820, 825
 Delemen, İnci 1607
 Delignon, Bénédicte 1502
 Delitzsch, Franz 71
 Delling, Gerhard 188, 202, 243
 Del Moro, Maria Paola 1327, 1331
 Demargne, Pierre 1606
 DeMaris, Richard E. 647, 649, 710, 711, 712,
 727
 Demmel, Meinolf 1492
 Demougeot, Emilienne 1818
 Denis, Albert-Marie 356
 Dentzer, Jean-Marie 1591, 1601, 1634, 1752
 De Rossi, Giovanni Battista 1336, 1338, 1342
 deSilva, David 336
 Detienne, Marcel 836, 1390, 1404, 1472, 1531,
 1773
 Deubner, Ludwig 1472, 1474, 1762, 1770
 Deutsch, Celia 242, 260
 Devereux, Georges 1477, 1478
 Devos, Paul 1145
 Devreesse, Robert 1187, 1203, 1694
 De Vries, Wilhelm 1200
 Dickey, Eleanor 397
 Diefenbach, Steffen 1352
 Diels, Hermann 1477, 1857
 Dieterich, Albrecht 1679, 1771, 1780, 1791,
 1826
 Dietler, Michael 33, 1544
 Dietrich, Bernard Clive 1699
 Dillon, John 1821
 Dimant, Devorah 106
 Di Marco, Massimo 1593
 Dinkler, Erich 1314, 1316, 1355, 1356
 di Nola, Gerardo 1213
 Diosono, Francesca 1783
 Dittenberger, Wilhelm 1722
 Di Vita, Antonino 1646, 1651, 1654
 Dix, Gregory 477, 772, 820, 945, 959, 983, 1144,
 1147, 1148, 1153, 1155, 1156, 1159, 1161
 Dobbert, Eduard 1315, 1321
 von Dobschütz, Ernst 627
 Docherty, Susan 223
 Dockx, Stanislas I. 793
 Dodaro, Robert 1220
 Dölger, Franz Joseph 1020, 1122, 1133, 1196,
 1197, 1198, 1290, 1307, 1308, 1315, 1316,
 1317, 1319, 1320, 1321, 1322, 1338, 1344,
 1470, 1581, 1688, 1694, 1698
 Döring, Klaus 1798
 Doering, Lutz 95
 Dörner, Karl 1722
 Dohm, Hans 1509
 Domagalski, Bernhard 9, 1616, 1619, 1634,
 1637, 1642, 1647, 1648, 1650

- Donahue, John F. 1414, 1540, 1545, 1550, 1616, 1783
- Donceel, Robert 132, 141, 142, 145, 146, 148, 149
- Donelson, Lewis R. 663
- Donnay, Guy 1637
- Donnay-Rocmans, Claudine 1637
- Donner, Herbert 36
- Dorandi, Tiziano 1703
- Doresse, Jean 776
- Dorival, Gilles 190, 877
- Dorsch, Klaus-Dieter 1656
- Douglas, Mary 78, 79, 516, 555, 720, 835, 842
- Douglas, Rees Conrad 241, 243
- Doval, Alexis James 1143
- Dover, Kenneth J. 1447, 1450, 1451, 1456, 1457, 1458, 1517
- Dowd, Sharyn 481, 482
- Dow, Sterling 1424, 1750
- Draper, Jonathan A. 845, 847, 848, 851, 876, 963, 973, 1678
- Drazin, Israel 487
- Drecoll, Carsten 1543
- Dresken-Weiland, Jutta 1322, 1327, 1328, 1329, 1330, 1646, 1650, 1651, 1653, 1655, 1656, 1657
- Drewery, Benjamin 1185, 1187
- von den Driesch, Angela 1396, 1431
- Drijvers, Han [Hendrik] J. W. 1091, 1092
- Drobner, Hubertus 921
- Dronsch, Kristina 462
- Drower, Ethel S. 1732, 1733, 1734, 1735, 1736, 1737, 1738, 1739, 1740, 1741, 1743
- Dschulnigg, Peter 206, 208
- Dubois, Jean-Daniel 1835, 1846
- Dubois, Laurent 1768
- Dubourdieu, Anne 1500
- Duchesne, Louis 193
- Dückers, Peter 1337, 1339, 1340, 1341, 1656, 1657
- Duff, Paul 17, 23, 574, 581, 583, 655, 665
- Dufort, Jean-Marc 1122
- Dugmore, Clifford W. 1687
- Dulaey, Martine 1896
- Duling, Dennis C. 360
- Dunand, Françoise 1750, 1752
- Dunand, Maurice 1639
- Dunbabin, Katherine M. D. 1336, 1552, 1616, 1617, 1626, 1635, 1636, 1637, 1638, 1639, 1641, 1642, 1643, 1644, 1645, 1646, 1649, 1650, 1651, 1652, 1654, 1656, 1657, 1658
- Duncan, Edward J. 1093, 1103
- Duncan-Jones, Richard 1532
- Dunn, James D. G. 585, 612, 614, 615, 653, 744, 746, 747
- Duplacy, Jean 781
- Dupont, Jacques 525
- Dupont-Sommer, André 103
- Durand, Jean-Louis 1398
- Durkheim, Emile 698, 699, 703, 704
- Durkin-Meisterernst, Desmond 1270
- Durugönül, Serra 1609
- Dussaud, René 1639
- Duthoy, Robert 1787
- Duval, Noël 1636, 1637, 1638, 1641, 1642, 1646, 1649, 1650, 1651, 1654
- Dölger, Franz-Joseph 1816, 1817, 1818
- Eastman, David L. 819, 822
- Ebbesen, Sten 392
- Ebel, Eva 1413, 1419, 1424
- Ebner, Martin 254, 259, 260, 261, 514, 606, 714
- Eckey, Wilfried 740
- Eckhardt, Benedikt 8, 91, 188, 253, 254, 259, 260, 268, 269, 270, 664, 1342, 1402, 1414, 1422, 1424, 1426, 1428, 1431, 1634, 1717, 1766, 1769, 1770, 1772, 1781, 1788, 1795, 1797, 1810, 1814, 1820
- Eck, Werner 1692
- Edelman, Diana 494
- Edmonds III, Radcliffe G. 823, 1768
- Edmunds, Lowell 1489, 1493
- Edwards, J. Christopher 482, 484
- Edwards, Mark J. 994, 1061, 1470, 1688, 1692, 1693
- Edwards, Phillips L. 468
- Effenberger, Arne 1590, 1591, 1656
- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike 8, 1445, 1464, 1492, 1499, 1503, 1747
- Ehlers, Wilhelm 1465
- Ehrensperger, Kathy 492
- Ehrhardt, Wolfgang 1636
- Ehrman, Bart D. 480, 587, 961, 1290, 1833
- Ehwald, Rudolf 1560, 1563
- Eichner, Heiner 1598
- Eidevall, Göran 3, 44, 47, 53
- Einarson, Benedict 1521
- Eisenhofer, Ludwig 1307
- Ekenberg, Anders 858, 875, 877, 960, 962, 974, 976, 980, 983, 986

- Ekroth, Gunnel 8, 37, 47, 137, 140, 410, 606,
 783, 1390, 1391, 1392, 1393, 1395, 1398,
 1401, 1403, 1404, 1405, 1417, 1422, 1424,
 1428, 1431, 1594, 1595, 1596, 1634, 1717
 Eliade, Mircea 1747
 Elliger, Karl 49, 50
 Elliott, J. Keith 1011, 1014, 1017, 1031, 1036
 Elliott, John H. 514, 518, 519
 Ellison, Rosemarie 28
 Elsner, Jaś 1364
 Ember, Carol R. 699
 Ember, Melvin 699
 Emmel, Stephen 1233, 1234, 1235, 1236, 1237,
 1240
 Empereur, Jean-Yves 1643
 Engberding, Hieronymus 983
 Engberg-Pedersen, Troels 713
 Engel, Helmut 1862
 Engelmann, Helmut 1749, 1751
 Engels, Johannes 1592, 1593
 Engemann, Josef 1299, 1305, 1312, 1313, 1315,
 1316, 1319, 1320, 1321, 1328, 1337, 1344,
 1345, 1347, 1349, 1357, 1358, 1359, 1360,
 1364, 1617, 1633, 1634, 1647, 1648, 1649,
 1650, 1655, 1656, 1657, 1658, 1659
 Enß, Elisabeth 1646
 Erler, Michael 1797
 Eshel, Esther 91
 Esler, Philipp F. 604, 614
 Espinosa Ruiz, Urbano 1688
 van Essen, Carel Claucius 1727
 Esser, Gerhard 809
 Estienne, Robert 1802
 Estienne, Sylvia 1417
 von Euw, Anton 1306
 Evans, Christopher Francis 314
 Evans, Rhiannon 1689
 Eves, Richard 820
 Fabre-Serris, Jacqueline 1559
 Fabricius, Johanna 1590, 1591, 1601, 1602,
 1604, 1608, 1609
 Fabricius, Johannes 1634
 Faivre, Alexandre 957
 Faraone, Christopher A. 1394, 1398, 1399, 1768
 Farmer, William R. 482
 Fauconnier, Gilles 230, 231, 232, 235
 Faust, Avraham 37
 Fear, Andrew T. 1788, 1789, 1790
 Fee, Gordon D. 559, 572, 1675
 Fehr, Burkhard 1461, 1602
 Feldtkeller, Andreas 1092
 Fendt, Leonhard 1833
 Feneberg, Rupert 773
 Fenwick, John F. 1144, 1151, 1152, 1153, 1157,
 1159, 1160
 Ferella, Chiara 1865
 Ferguson, Charles A. 394
 Ferguson, Everett 664, 1307
 Fernández Gómez, Fernando 1692
 Ferreira, Johan 1092
 Ferrua, Antonio 1658
 Festugière, André-Jean 1025, 1041, 1045, 1054
 Février, Caroline 1546
 Février, Paul-Albert 821, 1339, 1652, 1654,
 1656, 1657
 Feyerabend, Paul 1447
 Fiedrowicz, Michael 1679
 Finkelstein, Louis 494
 Fink, Josef 1656, 1657
 Fink, Uta B. 185, 186, 187, 203, 225
 Finlan, Stephen 478, 492
 Fiocchi Nicolai, Vincenzo 1364, 1650, 1656,
 1657
 Fischel, Henry A. 342
 Fischer, Balthasar 1307
 Fischer, Günter 205
 Fischer, Joseph A. 894
 Fischer, Ulrich 205, 206
 Fitschen, Klaus 811
 Fittkau, Gerhard 1199
 Fitzenreiter, Martin 1385
 Fitzgerald, Allan D. 6, 1213, 1215, 1220
 Fitzgerald, John T. 575, 1172
 Fitzmyer, Joseph A. 157, 162, 164, 318, 319,
 326, 479, 489, 490, 492, 587, 599, 716, 725,
 1893, 1895
 Flannery, Frances 649
 Flashar, Hellmut 1519
 Flesher, Paul Virgil M. 1616
 Flusser, David 845, 850, 860, 862
 Förster, Niclas 1846, 1847
 Förtsch, Reinhard 1446, 1635, 1637, 1638,
 1639, 1641, 1642
 Fohrer, Georg 458, 459
 Fontaine, Jacques 1818, 1819, 1820
 Fontana, Raniero 527
 Forbes, Clarence A. 1824
 Forrai, Réka 1165
 Forstenpointner, Gerhard 1396, 1474
 Forsyth, George Howard 1361, 1364

- Foster, Benjamin R. 1852, 1853
 Foster, Paul 490
 Foucart, Paul 1484
 Fowler, Robert M. 355, 356, 357
 Foxhall, Lin 1395, 1396, 1403
 Frank-Böhringer, Brigitte 184
 Frankenberg, Wilhelm 1063
 Frank, Karl Suso 973
 Frankl, Wolfgang 1364
 Franzmann, Majella 1269
 Fraser, James G. 1690
 Fraser, Peter M. 191
 Fraß, Stefan 1448
 Frazer, James G. 230, 235, 1780
 Fredouille, Jean-Claude 1814, 1824
 Fremersdorf, Fritz 1633, 1634
 Friend, William H. C. 937
 Frenschkowski, Marco 551, 661
 Frere, Walter Howard 1310
 Frese, Tobias 1298, 1299, 1302, 1305, 1306,
 1307, 1308, 1310, 1314, 1323, 1325, 1348,
 1351, 1364
 Freudenberger, Rudolf 1290, 1470
 Freund, Stephan 1454
 Freyberger, Klaus Stefan 1637
 Frey, Jörg 9, 78, 102, 103, 105, 106, 107, 108,
 126, 504, 507, 508, 509, 510, 660, 661, 666,
 674, 687, 688, 689, 1086
 Freyne, Seán 81
 Friedländer, Ludwig 1616
 Friedl, Hermann 1396
 Friedman, Shamma 289, 302
 Friedrich, Anne 1446
 Friesen, Steven J. 560, 561, 562, 566
 Frisk, Hjalmar 1450
 Frösén, Jaakko 394
 Frontisi-Ducroux, Françoise 1404
 Früchtel, Ludwig 1820
 Fuglseth, Kåre 641
 Fu, Janling 25, 26, 34
 Funk, Franciscus Xaverius 1104
 Funk, Franz Xaver 776, 778, 905
 Funk, Wolf-Peter 1273, 1281, 1282, 1283, 1284
 Furlani, Giuseppe 1325, 1364
 Furnish, Victor Paul 574, 636
 Gäbel, Georg 764
 Gäckle, Volker 538, 540, 541, 546, 547, 548
 Gärtner, Bertil 124, 469
 Gärtner, Judith 756, 757
 Gaffron, Hans-Georg 1833, 1845
 de Gaiffier, Baudouin 820
 Gale, John 1364
 Galsterer, Hartmut 1541
 Gamba, Giuseppe G. 1686
 Gamber, Klaus 1308, 1309, 1310, 1313, 1347
 García-Gasco Villarubia, Rosa 1772
 Garcia, Jaime 1212
 Gardeisen, Armelle 141
 Gardner, Iain 1269, 1273, 1281, 1282
 Gardner-Smith, Percival 507
 Garitte, Gérard 983
 Garland, Robert 1593, 1594
 Garnsey, Peter 27, 28, 1540, 1690
 Garrow, Alan J. P. 845, 857
 Gathercole, Simon J. 157, 615
 Gatz, Bodo 1566
 Gauger, Jörg-Dieter 1887, 1888
 Gawlikowski, Michal 1796, 1819
 Gawlinski, Laura 308
 Gaylord, Harry E. 1873, 1874, 1875
 Gebauer, Jörg 1390
 Gebhard, Elizabeth 137, 138, 141
 Gebremedhin, Ezra 1237, 1241, 1245
 Geerard, Maurits 1036
 Geertz, Clifford 563, 647, 702, 703, 704, 707
 van Geest, Paul 1213
 Geffcken, Johannes 1702, 1887, 1888
 van Gelder, Geert J. H. 1702
 Gelsdorf, Friedrich 1659
 Gelston, Anthony 776, 970, 1156, 1157
 van Gennep, Arnold 229, 241, 243, 701, 1589,
 1592
 Gentili, Gino Vinicio 1642
 Georges, Tobias 664, 940
 Georgoudi, Stella 1774
 Gerber, Christine 71, 227
 Gerber, Simon 1187, 1188, 1190
 Gereby, György 1165
 von Gerkan, Armin 1646
 Gerke, Friedrich 1364
 Gero, Stephen 1280, 1289, 1290, 1291
 Gerth, Bernhard 461, 630, 632
 Gertz, Jan C. 32
 Gese, Hartmut 19, 24, 45, 493
 Gesenius, Wilhelm 1095
 Ghedini, Francesca 1644, 1645, 1646, 1649,
 1650, 1651, 1656, 1657, 1659
 Gherchanoc, Françoise 1403
 Ghillardi, Massimiliano 1638
 Gibson, Jack J. 605, 610, 612, 615, 616, 617, 618

- Gibson, Margaret Dunlop 1095, 1104
 Giesen, Heinz 674, 679, 680, 682, 683, 687
 Giglio, Rosella 1649
 Gignoux, Philippe 1855, 1857, 1858, 1859
 Gill, David H. 47, 1424, 1750
 Gilles, Nathalie 1417
 Gillette, Andrew 1706
 Gillihan, Younder M. 105, 113, 117, 119
 Gillman, John 738, 739, 740, 742
 Gilula, Dwora 165
 Ginzberg, Louis 187, 1877
 Giordani, Rita 1648, 1650, 1655
 Giraud, Cesare 772, 779
 Girgenti, Giuseppe 1791
 Giversen, Søren 1274
 Gleason, Randall C. 760
 Gleib, Reinhold F. 1257, 1569
 Glock, Anne 1532
 Glorie, Franciscus 1704
 Glover, Terrot R. 1698
 Glykas, Michael 1253
 Gnilka, Joachim 104, 367, 371
 Goehring, James E. 1246
 de Goeij, Martinus 185
 Goell, Theresa 1722
 Götte, Johannes 1866
 Goldberg, Paul 1471
 Golden, Mark 1474
 Goldschmidt, Ernst Daniel 293, 301, 302, 305
 Goldschmidt, Rudolf Carel 1357
 Goldstein, Michael S. 1391, 1446
 Gollancz, Hermann 1735
 González, Julián 1541
 Goodchild, Richard George 1641
 Goodenough, Erwin R. 371, 904, 913, 915, 917, 919, 1797, 1803, 1805, 1809
 Goodman, Martin 103, 107, 108, 135, 136, 1889
 Goodspeed, Edgar J. 1678
 Goody, Jack 699
 Gordon, Richard L. 1723, 1727, 1795, 1796, 1814
 Goulet, Richard 1685, 1699, 1701, 1702
 Gowers, Emily 1489, 1490, 1496, 1500, 1502, 1503, 1505, 1507, 1508, 1509, 1690
 Grabar, André 1314, 1350, 1351
 Grady, Joseph E. 230, 231
 Gräbe, Petrus J. 453
 Gräßer, Erich 760, 761, 762, 763, 876
 von Graeve, Volkmar 1608
 Grafe, Eduard 905
 Graf, Fritz 8, 1477, 1478, 1483, 1484, 1634, 1717, 1748, 1749, 1767, 1768, 1864, 1865, 1867, 1868
 Graham, Walter J. 1396, 1398
 Graillot, Henri 1780, 1783, 1788
 Graindor, Paul 1484
 Grant, Robert M. 937, 1470, 1694, 1704, 1796, 1797, 1798, 1799, 1887
 Grappe, Christian 207, 519, 530, 531
 Grassigli, Gian Luca 1650
 Graves, Raphael 970
 Greenfield, Jonas C. 1733
 Green, Gene L. 660
 Green, Joel B. 345, 347, 348, 375, 378, 740, 742
 Green, Steven J. 1559
 Greer, Jonathan S. 32, 139, 140, 141, 150
 Greer, Rowan A. 999
 Grenet, Frantz 1856, 1858
 Gressmann, Hugo 102
 Grewe, Stefanie 1687
 Gribomont, Jean 811
 Griffin, Jasper 1502
 Griffin, Miriam T. 1492
 Griffith, Sidney H. 1122, 1127
 Griffiths, John Gwyn 1747, 1748
 Grillmeier, Alois 984, 985
 Grillo, Antonio 1576
 Grimes, Ronald L. 649
 Grözinger, Albrecht 12
 Groh, John E. 104
 Gronewald, Michael 1704
 Gruber, Mayer Irwin 282
 Grümbel, Ute 12
 Gruen, Erich S. 161, 183
 Grundmann, Walter 319, 324
 Gruppe, Otto 1771
 Grypeou, Emmanouela 1288, 1289, 1291
 Gschnitzer, Fritz 1458
 Gsell, Stéphane 1654
 Guarducci, Margherita 1315
 Le Guen-Pollet, Brigitte 1390
 Guérin, Henri 1238, 1239, 1240, 1241
 Guidobaldi, Federico 1615
 Gundry, Robert H. 321, 322, 325, 332, 346, 347
 Gutsfeld, Andreas 1414, 1427
 Gwynn, David M. 961
 Gy, Pierre-Marie 399
 Haacker, Klaus 545, 547, 550
 Haag, Herbert 104, 1096
 Habermehl, Peter 1687

- Haber, Susan 81
Habicht, Christian 1598
Hacham, Noah 160, 182, 191
Hadas, Moses 157, 160, 168, 169
Hadorn, Wilhelm 685, 687
Häberl, Charles G. 1732, 1733
Hägerland, Tobias 458
Hägg, Robin 1597
af Hällström, Gunnar 5, 998
Haenchen, Ernst 791
Hänggi, Anton 775, 776, 777, 780, 1154
Hafemann, Scott 574
Hagedorn, Dieter 961
Hage, Wolfgang 1873, 1874, 1875
Hagner, Donald A. 1894, 1895
Hahn, Ferdinand 508, 646, 754
Hahn, Johannes 616
Hainsworth, John Bryan 1452, 1455, 1464
Hall, Edith 1702
Hall, H. Ashley 833
Hall, Stuart G. 1094, 1095, 1145
Hame, Kerri J. 1590
Hamel, Debra 1449
Hamilakis, Yannis 821
Hanell, Krister 1635
Hanhart, Robert 157
Hansen, Julie 1471
Hanssens, Jean Michel 1072
Hardy, Ernest G. 1688
Harland, Philip A. 70, 582, 583, 1413, 1414, 1417, 1418, 1420, 1425, 1426
Harlow, Daniel C. 1874
Harmless, J. William 1212, 1222
Harmon, Austin Morris 1521, 1864, 1871
von Harnack, Adolf 792, 796, 798, 802, 807, 815, 833, 887, 937, 1686, 1694, 1696, 1701, 1708, 1799, 1818, 1820, 1868
Harnack, Adolf 903, 905, 906, 912, 918, 1189
Harnisch, Wolfgang 1884
Har-Peled, Misgav 172
Harpham, Geoffrey Galt 829
Harrington, Daniel J. 321, 326
Harrington, Hannah 79, 83, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94
Harrington, Nicola 1384
Harrison, Jane E. 1475, 1771
Hartenstein, Judith 472, 714
Hartman, Lars 360, 364, 652, 654, 656, 657, 658, 1893
Hartvigsen, Kirsten Marie 19, 181, 223, 226, 227, 229, 230, 235, 236, 238, 241, 242, 243, 245, 651, 658, 1889
Harvey, Susan A. 1124, 1125, 1126
Harvey, W. Wigan 1694
Haseloff, Arthur 1323, 1325
Hasenclever, Adolf 1342
Hatch, Edwin 1095
Hatto Groß, Walter 1635
Hauben, Hans 1235
Hauptman, Judith 289
Hauschild, Theodor 1653
Hauschild, Wolf-Dieter 664, 939
Hauser, Stefan R. 1634
Haussig, Hans Wilhelm 1091
Heath, Malcolm 1401
van Heck, Arianus 1701
Hecker, Howard M. 172
Heid, Stefan 901, 902, 903, 916, 1797, 1798, 1800, 1803, 1805, 1809
Heil, Christoph 539, 540, 605, 611, 613, 617, 620
Heil, John Paul 514
Heilmann, Jan 894
Heimgartner, Martin 1204
Heininger, Bernhard 714, 890
Heinz, Andreas 1131
Heinze, Richard 1527
Heirs, Richard H. 356, 363, 364, 367
Helck, Wolfgang 1378
Hellholm, David 8, 574, 748, 751, 1817, 1852, 1855, 1857, 1859, 1860, 1866, 1870, 1871, 1873, 1875, 1876, 1896, 1897
Helmbold, William Clark 1520
Hemer, Colin J. 531
Hempel, Charlotte 86, 88, 89, 111, 112, 118, 269, 270, 271
Hendel, Ron 33
Henderson, Suzanne Watts 356, 357
Hengel, Martin 301, 507, 610, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 744, 745, 747, 748, 797, 800, 801, 803, 887
Henning, Walter Bruno 1270, 1275
Henrichs, Albert 1270, 1285, 1286, 1287, 1290, 1470, 1688, 1692, 1693, 1699, 1761, 1767, 1770, 1772
van Henten, Jan Willem 486
Henze, Matthias 1863, 1877, 1893
Hepding, Hugo 1779, 1780, 1782, 1783, 1784, 1785, 1786, 1787, 1789

- Herrenbrück, Fritz 334, 335, 341, 344, 345, 346, 351
Herrero de Jáuregui, Miguel 1771, 1772, 1785, 1786, 1866, 1871
Herzer, Jens 318, 661
Hesse, Brian 32, 137, 140, 141, 149
Heubeck, Alfred 1452, 1455, 1464
von Heyden, Wichard 886, 895, 898
Hezser, Catherine 181, 190, 191
Hiers, Richard H. 840
Hijmans, Steven 1406
Hilgenfeld, Adolf 1103
Hill, David 314
Hiller von Gaertringen, Friedrich 1750
Hill, Shaun 1490, 1508
Hiltbrunner, Otto 606, 1489, 1493
Himmelfarb, Martha 1852, 1862, 1871
Himmelmann, Nikolaus 1603, 1644, 1645, 1647, 1648, 1649, 1655
Himmelfarb, Martha 1861
Hind, John G. F. 1689
Hiraga, Masako K. 231
Hirmer, Max 1641
Hirschfeld, Yizhar 85
Hirschmann, Vera 1315
Hobden, Fiona 1401, 1446, 1448, 1450
Hoegen-Rohls, Christina 510
Højlund, Flemming 1599
Hoepfner, Wolfram 1446, 1448, 1453, 1455, 1461, 1464, 1598
Hofer, Martin 1396
Hoffleit, Herbert B. 1520
Hoffmann, Friedhelm 1377, 1379, 1382
Hoffmann, Paul 1894, 1895
Hoffmann, R. Joseph 1846
Hofius, Otfried 205, 212, 598, 634, 1102
Hofmann, Johannes 884, 886, 895, 1254
Hofrichter, Peter 188
Hogan, Patrick Colm 231
Hoheisel, Karl 1789, 1790, 1791, 1825
Holladay, William L. 51, 52
Hollander, Harm W. 629, 630, 633, 1885, 1886
Holl, Karl 796, 798, 799, 801, 1276, 1289
Holmberg, Bengt 610, 611, 613
Holmén, Tom 341
Holmstrand, Jonas 17, 540, 603
Holton, David 403
Holtz, Traugott 192, 203, 227, 234, 242, 604, 612, 617, 619
Honigman, Sylvie 158, 160, 169
Honnefelder, Ludger 1797, 1798
Hook, Brian S. 1703, 1704
Hooker, Morna D. 360, 362, 368, 428, 440, 458, 482, 483
Hopfner, Theodor 189
Hoppe, Ludwig Augustin 1306, 1309
Horbury, William 841
Hordern, James 1768
Horn, Christoph 1517
Horn, Cornelia 1127
Horneffer, August 1091
Horn, Friedrich Wilhelm 750, 752
Horn, Heinz-Günther 1796, 1814
Hornung, Sabine 1637
Horrell, David G. 558, 561, 562, 584
Horrocks, Geoffrey 392, 394
Horsley, Greg [Gregory] H. R. 573, 681
van der Horst, Pieter W. 1869
Hort, Fenton John Anthony 586
Hossfeld, Frank-Lothar 752, 758
Hotz, Robert 1308, 1309
Hougaard, Anders 232
Houghton, Hugh 1012
van den Hout, Michel P. J. 1541, 1688, 1695
Houtman, Cornelis 280, 281, 282
Hubbard, Moyer V. 203, 211, 213, 238, 240, 241, 242, 243
Hübner, Hans 652, 654, 656, 1862
Hübner, Reinhard M. 884, 885, 886
Hülden, Oliver 1597
Hüsken, Ute 606, 607, 608, 609
Hug, Arnold 201
Hughes, H. Maldwyn 1875, 1876
Hugoniot, Christophe 1540, 1546, 1550
Huld-Zetsche, Ingeborg 1796, 1814
Hultgård, Anders 8, 911, 1716, 1719, 1720, 1721, 1723, 1726, 1728, 1797, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1877, 1879, 1881, 1885, 1886, 1887
Humbert, Jean-Baptiste 82, 85, 136, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149
Humphrey, Edith M. 186, 188, 190, 223, 225, 226, 229, 241, 243
Humphreys, Sarah C. 1595
Hunt, Steven A. 355
Hurtado, Larry W. 314
Huß, Bernhard 1450, 1518, 1519
Hutchinson, Gregory O. 1492, 1497
Huxley, George 1037
Hwang, Hun Sik 1310

- Hyldahl, Niels 902, 916, 1797, 1798, 1803
 Häuser, Philipp 805
 van Iersel, Bas 356
 Ihm, Christa 1299, 1302, 1306, 1308, 1311,
 1314, 1347, 1348, 1350, 1357, 1358, 1364
 Illert, Martin 1092
 Incigneri, Brian J. 360
 Inowlocki, Sabrina 108
 Isaac, Ephraim 1861
 Isenberg, Meyer W. 1392
 İřkan, Havva 1597
 Ismard, Paulin 1782
 Isnardi Parente, Magherita 1593
 Istrin, Vasilij M. 185
 Izre'el, Shlomo 1852, 1853, 1854
 Jaccottet, Anne-Françoise 1430, 1766, 1769
 Jacob, Christian 1521
 Jacobs, Naomi S. S. 19, 160, 161, 162, 164, 166,
 167, 177, 197
 Jahn, Otto 1481
 Jaillard, Dominique 1394, 1398, 1399
 Jalland, Trevor Gervase 911
 JamaspAsa, Kaikhusroo M. 1879, 1880
 James, Montague Rhodes 383, 1875, 1876
 Jameson, Michael H. 1392, 1396, 1397, 1398,
 1399, 1400, 1401, 1404, 1424, 1432, 1781
 Janarv, Ruben 1893
 Janda, Michael 1869
 Jannaris, Antonios N. 392, 393
 Janowski, Bernd 44, 45, 46, 482, 493, 510
 Jansen, Till 1187
 Jansen-Winkeln, Karl 1381, 1383
 Jarman, Michael R. 1474
 Jaschke, Hans-Jochen 901, 921
 Jashemski, Wilhelmina Mary Feemster 1639,
 1640, 1641, 1643
 Jastrup, Poul Ole 1874
 Jastrębowska, Elisabeth 821, 822, 1336, 1342,
 1344, 1643, 1647, 1648, 1649, 1650, 1653,
 1655, 1656, 1657, 1658
 Jaubert, Annie 306, 307
 Jeanmaire, Henri 1475
 Jenott, Lance 1246, 1834, 1835
 Jensen, Robin M. 824, 1212, 1643, 1644, 1646,
 1650, 1653, 1654, 1655, 1656, 1659
 Jeppesen, Kristian 1599
 Jeremias, Gisela 1331, 1364
 Jeremias, Joachim 1, 188, 193, 194, 206, 338,
 339, 351, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 436,
 439, 445, 447, 448, 460, 463, 464, 465, 468,
 469, 470, 477, 479, 493, 496, 590, 598, 1096,
 1101
 Jervell, Jacob 526, 791, 792, 793, 1677
 Jewett, Robert 562, 665
 Jezernik, Božidar 30
 Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel 1767, 1768,
 1773, 1865, 1866, 1867, 1868, 1869, 1870,
 1871, 1876, 1893, 1894
 Jipp, Joshua W. 736, 740
 Jobst, Werner 1617, 1635, 1639
 Joel, B. Issachar 294
 Jörns, Klaus-Peter 11
 Johann, Raymond 948, 950, 952, 1212, 1213,
 1218, 1219
 Johansen, J. Prytz 1474
 John, Felix 15, 604, 655, 745, 746, 796, 800
 Johnson, Allen C. 1687
 Johnson, Caroline 304, 1013, 1046
 Johnson, Marguerite 1451, 1458, 1463
 Johnson, Mark 236
 Johnson, Marshall D. 1889, 1890
 Johnson, Maxwell E. 468, 493, 734, 735, 767,
 772, 940, 941, 949, 958, 959, 960, 968, 1013,
 1150, 1157, 1158, 1688, 1697, 1698
 Johnson, Sara R. 191
 Johnston, Sarah Iles 1593, 1748, 1767, 1768,
 1868, 1869
 Joly, Robert 883, 884, 1797
 Joncas, J. Michael 1846, 1848
 Jones, Brian 1668
 Jones, Daniel 1224
 Jones, F. Stanley 1062, 1063, 1065
 Jones, Henry Stuart 628, 639
 Jones, William Henry Samuel 1887
 de Jong, Albert 1720
 de Jong, Cornelis 52
 de Jong, Johannes Petrus 1122
 de Jonge, Henk Jan 858, 861, 868, 872, 874, 912,
 913, 1676
 de Jonge, Marinus 1885, 1886, 1889, 1890
 Joosten, Jan 863, 864
 Joppich, Godehard 928
 Josi, Enrico 1656
 Jovanović, Ljubica 186
 Jungmann, Josef Andreas 1306, 1307, 1309,
 1310
 Jungmann, Joseph 772, 783
 Junker, Hermann 1380
 Junod, Éric 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020,
 1021, 1022, 1024, 1025, 1026, 1027, 1028,

- 1029, 1030, 1031, 1032, 1033, 1034, 1035,
1037
- Kadra, Kadria Fatima 1654
- Kähler, Christoph 192
- Käppel, Lutz 8, 1444, 1491, 1634
- Käsemann, Ernst 13, 510, 750, 752, 753, 757
- Kaestli, Jean-Daniel 1015, 1016, 1017, 1018,
1019, 1020, 1021, 1022, 1024, 1025, 1026,
1027, 1028, 1029, 1030, 1031, 1032, 1033,
1034, 1035, 1037, 1471
- Kah, Daniel 1781
- Kaizer, Ted 1425
- Kajava, Mika 1399, 1550
- Kallfelz, Wolfgang 1254
- Kammler, Hans-Christian 510
- Kane, John P. 1724, 1726, 1727
- Kantor, Georgy 1709
- Kany, Roland 1104
- Kapelrud, Arvid 49
- Karadimas, Dimitrios 391
- Karpp, Heinrich 1345, 1364
- Karrer, Martin 680
- Karris, Robert J. 551
- Karst, Josef 1693
- Kasher, Menachem M. 294, 299
- Kasser, Rodolphe 834, 1834
- Kaufhold, Hubert 1091, 1092
- Kaufmann, Carl Maria 1343
- Kautzsch, Emil 1095
- Kazen, Thomas 19, 79, 92, 93, 337, 478, 483,
497, 1893
- Kearns, Emily 1420, 1462, 1474, 1699
- Keating, Daniel A. 1237, 1248
- Kee, Howard C. 190, 207, 223, 225, 245, 1885
- Keil, Josef 1691
- Keith, Chris 470
- Kelhoffer, James A. 12, 314, 315, 316, 324, 325,
328, 360, 691, 837, 845
- Kellens, Jean 1716, 1718, 1720
- Keller, Carl A. 863
- Kelley, Nicole 1082
- Kellner, Heinrich 808, 809
- Kelly, John N. D. 945, 948, 1187, 1271
- Kennedy, Charles A. 356, 363, 364, 367, 840
- Kern, Kiprian 1308
- Kern, Otto 1702, 1703, 1749
- Kessler, Karlheinz 1732, 1733
- Ketola, Kimmo 709, 720
- Keuls, Eva 1474
- Keyser, Paul T. 1690
- Khoury, Adel Theodor 1257
- Kieffer, René 380
- Kierdorf, Wilhelm 1589, 1642
- Kiessling, Adolf 1527
- Kilpatrick, George D. 193, 243
- Kim, Jung Hoon 211
- Kinet, Dirk 1091, 1092
- King, Anthony 138, 140
- Kingsmill, Edmée 242
- Kinman, Brent 428
- Kinney, Daniel 1686, 1687
- Kinzig, Wolfram 901, 903, 1104
- Kiraz, George A. 1131
- Kircher, Karl 1048, 1763
- Kirschbaum, Engelbert 1653
- Kirsch, Johann-Peter 1315
- Kistler, Erich 1448, 1452, 1596
- Kitchen, Robert A. 1123
- Kitzinger, Ernst 1320, 1322, 1331, 1346, 1348,
1355, 1361
- Klauck, Hans-Josef 104, 108, 110, 115, 117,
192, 200, 206, 209, 424, 443, 477, 517, 518,
563, 568, 582, 584, 590, 598, 628, 631, 632,
646, 660, 664, 859, 874, 887, 893, 1017, 1062,
1424, 1771, 1772, 1786, 1790
- Klauser, Theodor 1284, 1315, 1320, 1327, 1328,
1329, 1330, 1332, 1337, 1364, 1652, 1763
- Klawans, Jonathan 79, 83, 88, 190, 424, 427,
435, 495, 708
- Klawiter, Frederick 821
- Kledt, Annette 1472, 1473, 1474, 1475, 1476,
1477, 1478, 1479, 1480
- Kleemann, Ilse 1604
- Kleiner, Fred S. 1471
- Klein, Hans 378, 481, 489, 491, 587, 599, 740,
1894
- Klein, Ralph W. 34
- Klenck, Joel 137, 140
- Klijn, Albertus Frederik Johannes 778, 1036,
1037, 1038, 1039, 1040, 1041, 1042, 1043,
1044, 1046, 1047, 1048, 1051, 1054, 1882,
1883
- Klinghardt, Matthias 104, 105, 108, 115, 125,
126, 254, 255, 256, 259, 260, 262, 268, 487,
523, 526, 527, 537, 560, 562, 563, 564, 569,
584, 599, 629, 630, 648, 649, 664, 665, 667,
675, 692, 714, 719, 724, 727, 772, 838, 860,
861, 869, 871, 874, 876, 908, 963, 965, 967,
974, 1013, 1401, 1413, 1415, 1417, 1426,
1427, 1430, 1462, 1463

- Klöckener, Martin 778, 780, 1212
 Kloppenborg, John S. 519, 564, 1413, 1414,
 1417, 1419, 1422, 1424, 1430, 1432, 1894,
 1895
 Klotz, Frieda 1520
 Klugkist, Alexander C. 1732
 Knackstedt, Joseph 355
 Knopf, Rudolf 848
 Knoppers, Gary 139
 Kobel, Esther 675, 1771
 Koch, Dietrich-Alex 11, 344, 346, 351, 541,
 609, 611, 612, 613, 617, 637, 792, 796, 846,
 848, 849, 855, 856, 857, 864, 874, 901, 958,
 959, 963, 1074, 1081, 1464, 1668, 1670, 1674,
 1677
 Koch, Guntram 1315
 Koch, Peter 650
 Kockel, Valentin 1640, 1641
 Kodell, Jerome 493
 Köhler, Wolf-Dietrich 910
 Koehler, Wilhelm 1298
 Koenen, Ludwig 1270, 1272, 1285, 1286, 1287,
 1754
 Körtner, Ulrich H. J. 14, 15
 Köstenberger, Andreas J. 424, 447, 471
 Koester, Helmut 596, 597, 598, 1806
 Koetschau, Paul 1704
 Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte 1332
 Kövecses, Zoltán 236
 Kohler, Kaufmann 187
 Kohnke, Friedrich Wilhelm 62, 63
 Koller, Karin 1623
 Kollmann, Bernd 505, 514, 520, 883, 888, 889,
 892, 893, 908, 914, 963, 1013, 1024
 Koltun-Fromm, Naomi 1123
 Kondoleon, Christine 1635, 1636, 1642, 1644
 Konradt, Matthias 617, 634
 Koonammakkal, Thomas 1128
 Koortbojian, Michael 1551
 van Kooten, Geurt Hendrik 656, 657
 Korn, Otto 1560, 1563
 Korol, Dieter 1650
 Kosmala, Hans 594
 Koster, Serverin 1593
 Kotsidu, Haritini 1598, 1600
 Kottaridi, Angeliki 1599
 Kotter, Bonifaz 1253, 1254, 1255, 1256, 1257,
 1258, 1259, 1260, 1261, 1262
 Kotwal, Firose 1718, 1719
 Kovelman, Arkady 160, 169, 176
 Kowalewski, Barbara 1454
 Kraeling, Carl H. 324, 1100
 Kraemer, David 271
 Kraemer, Ross S. 185, 186, 187, 188, 190, 224,
 225, 226, 241, 259
 Krafft, Fritz 1475
 Kraft, Heinrich 1106, 1670, 1671, 1896
 Kraft, Robert A. 188, 193, 851
 Kranz, Walther 1857
 Kraus, Wolfgang 610, 611, 615
 Krautheimer, Richard 822, 1364
 Krawiec, Rebecca 1238, 1240, 1246
 Kremer, Jacob 401
 Krenkel, Werner 1450
 Kretschmar, Georg 733, 772, 906, 907, 908, 917,
 926, 927, 983, 996, 1041, 1051, 1103, 1154,
 1200, 1309, 1313, 1315, 1316, 1317, 1318,
 1319
 Kreyenbroek, Philip 1719
 Krinzing, Friedrich 1618, 1619, 1623
 Kroll, Wilhelm 1690
 Krüger, Gustav 1104
 Kruse, Heinz 1013, 1040, 1045
 Kucharek, Andrea 8, 1379, 1717
 Kuder, Ulrich 9, 1298, 1306, 1353, 1363, 1634
 Kühn, Karl Gottlob 1689, 1690
 Kühner, Raphael 461, 630, 632
 Kümmel, Werner Georg 800
 Küppers, Kurt 968
 Kuhn, Heinz-Wolfgang 104, 105, 112, 116, 205
 Kuhn, Karl Georg 104, 125, 195, 200
 Kulik, Alexander 1873, 1874, 1875, 1876, 1877
 Kullmann, Wolfgang 1460
 Kulp, Joshua 494
 Kunst, Christiane 1459
 Kurfeß, Alfons 1887, 1888
 Kurtz, Donna C. 1590, 1591, 1592, 1593, 1594,
 1595
 Kurz, Dietrich 1864, 1870
 Kurz, William S. 465, 589
 Kvalbein, Hans 349
 Kvanvig, Helge 1852
 Kyrieleis, Helmut 147
 Köpf, Ulrich 1816
 Labahn, Michael 1569, 1573
 La Baume, Peter 1658
 La Bonnardière, Marie-Anne 1225
 de Labriolle, Pierre 1816
 Labrique, Françoise 52
 Labusiak, Thomas 1298, 1314

- Lacombrade, Christian 1521
 Lacroix, Léon 1658
 de Lacy, Phillip H. 1521
 Ladstätter, Sabine 1617, 1618, 1626, 1627
 Lagarrigue, Georges 1707
 Lake, Kirsop 1695, 1696
 Lalleman, Pieter J. 1015, 1016
 Lamberti, Francesca 1541, 1542
 Lambrechts, Pieter 1782, 1790
 Lampe, Geoffrey William Hugo 795, 905, 913, 1104
 Lampe, Peter 559, 560, 562, 565, 583, 584, 599, 775, 911, 913, 916
 Lancellotti, Maria Grazia 1787
 Lane, Eugene N. 1419, 1424
 Lang-Auinger, Claudia 1625
 Lang, Bernhard 44, 45, 47
 Lange, Armin 106, 111, 117, 118
 Lange, Christian 1100, 1102
 Lang, Manfred 507
 Lankheit, Klaus 1326
 Lanne, Emmanuel 776
 Lanzillotta, Lautaro Roig 1470
 LaPorte, Jean 865
 Latte, Kurt 1783
 Latke, Michael 2, 1072, 1082, 1091, 1092, 1093, 1094, 1096, 1098, 1099
 Laurance, John D. 948, 952
 Lawson, E. Thomas 234, 720, 728
 Layton, Bentley 1234, 1235, 1238, 1240, 1246, 1841
 Leach, Eleanor Winsor 1492, 1498
 Lebram, Jürgen C. H. 157
 Lechner, Thomas 884
 Leclercq, Henri 1315
 Le Coz, Raymond 1254
 Lécuyer, Joseph 1203
 Le Déaut, Roger 532
 Ledogar, Robert J. 399
 Ledrux, Pierre 1256, 1258, 1259, 1260, 1261
 Lee Willis, Wendell 556
 Lefort, Louis-Théophile 1233, 1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1247
 Le Gouz de la Boullaye, François 1734, 1736
 Lehmann, Tomas 1357, 1358
 Lehtipuu, Outi 1864, 1891, 1893
 Leipoldt, Johannes 1233, 1234, 1238, 1248
 Leivestad, Ragnar 326, 327
 Leiwo, Martti 1340
 Lekkas, Georgios 1173
 Leloir, Louis 1132
 Lentz, Wolfgang 1269
 Léon-Dufour, Xavier 689
 Leonhard, Clemens 2, 16, 18, 23, 65, 207, 208, 270, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 302, 303, 305, 307, 308, 470, 471, 494, 664, 862, 904, 905, 909, 910, 912, 913, 922, 927, 1013, 1402, 1414, 1422, 1424, 1426, 1428, 1431, 1790, 1795, 1797, 1810, 1814, 1820
 Leonhardt, Jutta 208, 267, 268, 1421
 Leonhardt-Balzer, Jutta 2, 19, 1086
 Leppä, Heikki 489
 Leppin, Hartmut 1791
 Leppin, Volker 665, 1102
 Lerch, David 1331, 1361
 LeSaint, William P. 1698
 Leschi, Louis 1654
 Leuenberger, Martin 510
 Leveau, Philippe 1638, 1646, 1654
 Levi della Vida, Giorgio 1702
 Levi, Doro 1635, 1637
 Levine, Amy-Jill 159, 165
 Levine, Baruch 149, 150
 Levine, Lee I. 267
 Levinson, Bernard 494
 Lévi-Strauss, Claude 164, 704
 Lewis, Charlton T. 1699
 Lewis, Sian 1398, 1402
 Lewy, Hans 1181
 Lichtenberger, Hermann 2, 111, 117, 118, 205, 675
 Liddell, Henry George 628, 639, 904
 Lidzbarski, Mark 1732, 1733
 Lieber, Andrea 240, 242, 243, 259
 Lieberman, Saul 81, 87, 88
 Liell, Hermann Franz Josef 1337, 1338
 Lies, Lothar 995, 996, 1001, 1002
 Lietaert Peerbolte, Lambertus J. 509
 Lietzmann, Hans 1, 477, 520, 664, 713, 714, 716, 717, 771, 773, 781, 783, 794, 795, 796, 856, 872, 906, 984, 1012, 1029, 1044, 1051, 1061, 1078, 1091, 1103, 1190
 Lieu, Samuel N. C. 1267
 Lightfoot, Joseph Barber 884, 894, 897
 Ligier, Louis 772
 von Lilienfeld, Fairy 1187
 Lincoln, Andrew T. 380
 Lincoln, Bruce 1475

- Lincoln, J. Ramsey 380
 Lindars, Barnabas 239, 242
 Lindbeck, George A. 647
 Lindemann, Andreas 19, 480, 492, 514, 520,
 560, 564, 565, 566, 568, 570, 572, 585, 653,
 654, 655, 723, 752, 754, 794, 801, 848, 867,
 883, 885, 887, 888, 904, 909, 910, 967, 1674,
 1676, 1799, 1807
 Linton, Olof 318, 322, 323, 328
 Lipiński, Edward 1737
 Lipssett, Barbara D. 200
 Lipsius, Richard 778
 Lissarrague, François 1404, 1590, 1763
 Löhr, Hermut 17, 198, 541, 551, 605, 611, 612,
 613, 628, 660, 664, 665, 719, 734, 762, 764,
 765, 1102
 Löhr, Winrich 1798, 1815
 Löning, Karl 742, 743
 Logan, Alastair H. B. 1834
 Logwyn, Hryhori 1364
 Lohfink, Norbert 54
 Lohmeyer, Ernst 423, 1671, 1672
 Lohse, Bernhard 543, 1094, 1096, 1099, 1104,
 1105
 Lohse, Eduard 506, 541, 549
 Loisy, Alfred 1748, 1771, 1780, 1789
 Longenecker, Bruce W. 561, 562, 566
 Longo, Oddone 414
 Lord, Albert B. 1557
 Louth, Andrew 1254
 Louw, Johannes P. 628
 Lowe, John C. B. 1509
 Lowe, Nick J. 1472, 1473
 Lucchesi Palli, Elisabeth 1331
 Luckmann, Thomas 199
 Ludwig, Arthur 1477
 Lüdemann, Gerd 531, 617, 619, 792, 902
 Lührmann, Dieter 605, 606, 618, 620
 Lukinovich, Alessandra M. 1444, 1592
 Lumpe, Adolf 1642, 1652, 1771
 Lundbom, Jack R. 51
 Lundhaug, Hugo 5, 231, 1233, 1235, 1246
 Luomanen, Petri 700
 Lupieri, Edmondo 1732, 1734
 Lupu, Eran 1391, 1392, 1417, 1419, 1427
 Luther, Martin 1095, 1102
 Luttikhuisen, Gerard P. 1285
 Luz, Ulrich 318, 321, 324, 326, 345, 349, 372,
 460, 461, 467, 1895
 MacDermot, Violet 1288
 MacDonald, Dennis 1012, 1014
 MacDonald, Margaret Y. 654, 705, 706
 MacDonald, Nathan 28, 34, 47, 51, 163
 Mach, Michael 203, 211
 Maciá, Lorena 37
 MacKenzie, David M. 1855, 1856, 1857, 1858
 Mackie, Nicola 1688
 Mackridge, Peter 403
 MacMullen, Ramsay 820, 1499
 Macomber, William F. 970
 Macuch, Rudolf 1733
 Mader, Andreas Evaristus 1320
 März, Claus-Peter 517, 522
 Magen, Yitzhak 85, 139, 142, 146
 Maggiulli, Gigliola 1561
 Magness, Jodi 9, 78, 81, 82, 85, 102, 107, 123,
 131, 132, 134, 135, 136, 138, 140, 146, 148,
 150, 152, 253, 254, 268, 269, 270
 Maher, Edward 138, 139
 Mahrenholz, Martina 1360, 1361, 1362
 Maier, Christl M. 318
 Maier, Johann 113, 120
 Maier, Johannes 1174
 Malbon, Elizabeth Struthers 481, 482
 Malina, Bruce J. 684
 Malinowski, Bronislaw 698, 699, 703, 704
 Malsbary, Gerald 1568
 Mango, Elena 1540
 von Mangoldt, Bianca 1598
 Mango, Marlia Mundell 1326, 1642
 Mann, Christopher Stephen 321, 326
 Mansfeld, Jaap 1857, 1865
 Marangou, Lila 141
 Maraval, Pierre 1145
 Marchant, Edgar Cardew 1518
 Marchesi, Ilaria 1693
 March, Jenny R. 1699
 Marcovich, Milan 1820
 Marcovich, Miroslav 902, 1477, 1696, 1802,
 1803, 1805, 1807, 1810, 1811, 1812
 Marcus, Joel 207, 208, 280, 281, 289, 294, 295,
 305, 308, 362, 363, 370, 590
 Marcus, Ralph 87
 de Margerie, Bertrand 1227
 Marguerat, Daniel 14, 515, 522, 523, 530
 Marichal, Robert 819
 Mariès, Louis 1130, 1132, 1133, 1134, 1135,
 1138
 Marki, Euterpe 1650

- Markschies, Christoph 717, 718, 719, 858, 878,
901, 1797, 1798, 1799, 1800, 1815, 1820
- Marksteiner, Thomas 1599
- Marquardt, Joachim 1616
- Marrou, Henri Irénée 412
- Marshall, I. Howard 344, 345, 347, 349, 424,
439, 442, 447, 449, 470, 472, 477, 479, 493
- Marshall, Mary J. 328
- Martens, Marleen 1796
- Martin, Dale B. 557, 560
- Martínez-Fazio, Luis 1328
- Martínez Fernández, Ramon 185, 207
- Martínez, Florentino 136, 151
- Martola, Nils 308
- Marx, Alfred 33, 44, 45, 47, 48, 51, 52, 54, 487
- Marxsen, Willi 477
- Marzloff, Peter 1600
- Masaracchia, Emanuela 1704
- Maschmeier, Jens-Christian 612, 615
- Mason, Hugh J. 397
- Mason, Steve 85, 109, 110, 268, 270
- Maspero, Giulio 1181
- Massebieau, Lucien 193
- Masson, Olivier 1608
- Mateos, Juan 399
- Mathews, Edward George 1123
- Mathews, Mark D. 682
- Mathys, Hans-Peter 36
- von Matt, Leonhard 1349, 1363, 1364
- Matthaei, Hermann 1337, 1338, 1339, 1341
- Matthews, Christopher R. 1015
- Matthey, Philippe 1758
- Mayer, Wendy 1185, 1186, 1281
- Mayes, Robert J. H. 949, 950, 952
- Mayor, John E. B. 1700
- Mayr, Theodor 1567
- Mazal, Otto 1332
- Mazois, François 1641
- Mazza, Enrico 772, 779, 780, 939, 945, 947,
948, 950, 962, 968, 1042
- Mazzega, Michael 1570, 1571, 1578
- Mazzei, Barbara 1327
- Mazzoleni, Danilo 826, 1364, 1648, 1650, 1651,
1656, 1657
- McCauley, Robert N. 234, 720, 728
- McGowan, Andrew B. 14, 70, 291, 306, 468,
478, 493, 664, 665, 692, 773, 774, 822, 824,
831, 832, 833, 834, 840, 841, 876, 877, 904,
905, 940, 941, 949, 962, 964, 1012, 1013,
1014, 1015, 1017, 1031, 1037, 1040, 1044,
1046, 1048, 1054, 1080, 1276, 1277, 1278,
1280, 1282, 1290, 1436, 1470, 1658, 1700,
1707, 1788
- McGrath, James F. 1037
- McGuckin, John A. 1242
- McHugh, John 831
- McKane, William 52
- McKay, Alexander G. 1636, 1640, 1645
- McKenna, John H. 978, 1308
- McKenzie, Judith 1643
- McKim, Richard 1689
- McKnight, Scot 463, 466, 468, 472, 478, 493
- McLaughlin, John L. 36, 55
- McNeill, Randall L. B. 1501
- McWilliam, Joanne 1213
- Meates, Geoffrey Wells 1638
- Meecham, Henry G. 157, 172
- Meeks, Wayne A. 557, 558, 560, 561, 582, 583,
605, 606, 647, 704, 705, 706, 710, 712
- Megaloudi, Fragkiska 1597, 1598
- Meggitt, Justin J. 491, 557, 560, 561
- Mehl, Veronique 1545
- Meier, John P. 332, 468
- Meiser, Martin 1889, 1890
- Meisner, Norbert 157, 197
- Meiss, Millard 1364
- Mekacher, Nina 1532
- Mekkattukulam, Jiphy Francis 1013, 1040,
1041, 1042, 1045, 1051, 1054, 1055, 1056
- Mell, Ulrich 204
- Mendels, Doron 160
- Menoud, Philippe H. 514, 529
- Mercier, Charles 1130, 1132, 1133, 1134, 1135,
1138
- Merkelbach, Reinhold 1271, 1315, 1316, 1317,
1318, 1399, 1402, 1403, 1405, 1723, 1748,
1749, 1766, 1770, 1796, 1810, 1814, 1817,
1819, 1827, 1866, 1867, 1868, 1873
- Merkel, Helmut 1887, 1888
- Merker, Gloria S. 1474
- Merklein, Helmut 468, 474, 599
- Merk, Otto 1889, 1890
- Merkt, Andreas 837
- Merz, Annette 423, 425, 426, 427, 428, 436,
443, 445, 446, 453, 459, 464, 721, 1013, 1024,
1031
- Messner, Reinhard 1013, 1045, 1051
- Metso, Sarianna 86, 107, 111, 112, 114
- Metzger, Bruce M. 1677, 1882, 1883

- Metzger, Marcel 517, 957, 961, 970, 979, 982, 1147
- Meyer, Elizabeth A. 1603
- Meyer, Marion 1603
- Meyer, Marvin 834
- Meyer, Rudolf 203, 686
- Michael, Angelika 1303, 1305, 1356
- Michel, Andreas 27
- Michel, Otto 109
- Mietke, Gabriele 1338, 1364
- Mikalsen, Jon D. 1424
- Milgrom, Jacob 78, 79, 80, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 283
- Milik, Józef T. 307
- Millar, Fergus 1889
- Miller, Patrick D., jr. 53, 56
- Miller, Ronald H. 1032, 1034
- Miller, Stephen G. 1405
- Miller, Stuart S. 1421
- Mills, Lawrence Heyworth 1878
- Milne, J. Grafton 1753
- Minar, Jr., Edwin L. 1520
- Minchin, Elizabeth 1557
- Mingana, Alphonse 1150
- Minns, Dennis 1797, 1802, 1803, 1806, 1807, 1808, 1809, 1811, 1812, 1813
- Mischkowski, Herbert 1401
- Mitchell, Charles Wand 1122, 1288
- Mitchell, Jon P. 700
- Mitchell, Margaret M. 574, 620, 1315, 1316, 1318, 1799
- Mitchell, Stephen 825
- Mittmann-Richert, Ulrike 213, 487, 506, 514
- Mizzi, Dennis 81
- Moawad, Samuel 1236
- Modéus, Martin 45
- Modrejewski, Joseph Méléze 159
- Mohr, Hubert 1796
- Moinier, Bernard 407
- Molland, Einar 1716
- Moll, Helmut 903, 915, 917, 919, 921, 922, 923, 924, 929
- Mols, Stephanus Theodorus Adrianus Maria 1650
- Monceaux, Paul 1652
- Mondhe, Papu Pramod 1471
- Monson, Andrew 1382
- Montagnini, Felice 517, 520
- Montanari, Massimo 25
- Montserrat, Dominic 1752, 1753, 1754
- Moore, Carey 165
- Moormann, Eric M. 1650
- Morenz, Ludwig D. 30
- Moreschini, Claudio 1814
- Morey, Charles Rufus 1308, 1320
- de Morgan, Jacques 1732
- Morgan, Janett 1396, 1398, 1399, 1400, 1403
- Morschauser, Scott 1382
- Morvillez, Éric 1637, 1638, 1639, 1641, 1642, 1651
- Moss, Candida R. 10, 824, 826, 1652
- Mottu, Henry 518
- Moussa, Mark 1235, 1236
- Moutsoulas, Elias 1180
- Moxnes, Halvor 164, 648
- Moyer, Ian S. 1750, 1751
- Mras, Karl 1871, 1872
- Mrozek, Stanisław 1549
- Muecke, Frances 1502, 1503, 1508
- Müller, Andreas 5, 1255
- Müller, Burkhard 11
- Müller, Konrad 1465, 1686
- Müller, Peter 15, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663
- Müller, Sabine 1600
- Müller, Wolfgang G. 1492
- Mueller, Joseph G. 957
- Müller-Kessler, Christa 8, 1732, 1733, 1734, 1735, 1742
- Münster, Sebastian 1095
- Muller, Arthur 1474
- Mundkur, Balaji 1471
- Munier, Charles 1696, 1698
- Munier, Henri 1234, 1235
- Muratori, Lodovico Antonio 1299, 1300, 1301, 1302, 1303, 1304, 1305
- Murphy-O'Connor, Jerome 558, 559, 561, 562, 566, 575, 583, 584
- Murray, Oswyn 37, 175, 1391, 1446, 1448, 1456, 1517
- Murray, Robert 1091, 1092, 1093, 1103, 1127, 1135, 1136, 1139
- Musäus, Immanuel 1475
- Muscolino, Giuseppe 1791
- Mussies, Gerard 1672
- Mussner, Franz 318, 324, 325, 744, 748
- Musurillo, Herbert A. 937, 940
- Mutzafi, Hezy 1733
- Myers, Susan 778
- Myers, Susan E. 1013, 1036, 1040, 1041, 1045

- Nadeau, Robin 1401, 1406, 1443, 1444, 1445,
1446, 1447, 1448, 1449, 1763
Naegle, August 1190, 1195, 1199
Nagel, Peter 1092, 1093, 1284, 1471
Nagy, Agnès A. 1470
Nagy, Gregory 597
Naiden, Fred S. 1601
Na, Kang-Yup 616
Nanos, Mark D. 610, 613, 616, 744, 747
Narinskaya, Elena 1122
Nash, Ernest 1650
Nauerth, Claudia 1304, 1305, 1306, 1312, 1347
Nautin, Pierre 1694
Naveh, Joseph 1732, 1733
Neitzel, Heinz 1475
Nemeroff, Carol 230, 235, 236, 237, 240
Nercissian, Anne 1751
Nesbit, E. 157
Nesselrath, Heinz-Günther 1871
Nestori, Aldo 1329, 1332
Neumann, Gerhard 1603
Neumann, Günter 1605
Neunheuser, Burkhard 1308
Neusner, Jacob 459, 1091, 1093, 1094, 1095,
1096, 1097, 1107, 1108
Nevett, Lisa C. 1398
Newsom, Carol A. 97, 106
Newton, Derek 631, 632, 633
Newton, Michael 87
Neymeyr, Ulrich 902
Neyrey, Jerome H. 660
Nickelsburg, George W. E. 188, 1861, 1862,
1889, 1893
Nicolescu, Corina 1638
Nida, Eugene A. 628
Niditch, Susan 54, 55
Niebuhr, Karl-Wilhelm 188, 246
Nieddu, Anna Maria 1653
Niederwimmer, Kurt 845, 846, 847, 853, 855,
856, 871, 914, 957, 958, 962, 965, 1800, 1802,
1810
Niehoff-Panagiotidis, Johannes 390, 394
Nielsen, Hanne Sigismund 1017
Nielsen, Inge 1017
Nielsen, Kirsten 1867
Niemann, George 1599
Nieswandt, Heinz-Helge 1604, 1606
Nihan, Christophe 32, 483
Nilgen, Ursula 1300, 1329, 1346, 1355, 1361
Nilsson, Martin P. 1396, 1399, 1401, 1402,
1403, 1545, 1723, 1766, 1770, 1773, 1786
Nippel, Wilfried 1444, 1448, 1449, 1451, 1452,
1464, 1769
Nir, Rivka 226, 228
Nissen, Theodorus 1318
Nock, Arthur D. 1817
Nock, Arthur Darby 565, 641, 1690, 1750
Nöldeke, Theodor 1091, 1099, 1101, 1737
Noe, Sydney P. 1471
Noethlichs, Karl Leo 61, 62, 1825
Nogalski, James 50
Nolland, John 314, 372, 1894, 1895
Nollé, Margret 1604
Nonnis, David 1543
Noormann, Rolf 926, 928
Norderval, Øyvind 947, 966, 1817
von Nordheim, Eckhard 1885
Nordmeyer, Agnes 1590, 1591, 1602, 1608
Nordström, Carl-Otto 1347, 1348, 1349, 1352,
1356
Noret, Jacques 1153
Norin, Stig 50
North, John A. 1769
Nouilhan, Michèle 1782
Nowak, Jean 1204
Nußbaum, Otto 960, 1571, 1636
Nyberg, Henrik Samuel 1879, 1880, 1882
Nyssen, Wilhelm 1332
Oakley, John H. 1594, 1597
Oakley, Todd 230, 231
Obbink, Dirk 1773
Oberleitner, Wolfgang 1606
Obryk, Matylda 1866, 1867, 1871, 1872, 1873,
1894
O'Donnell, James J. 1220
O'Donnell, Matthew B. 752
Öhler, Markus 17, 269, 519, 604, 607, 608, 609,
610, 611, 613, 615, 616, 617, 736, 742, 1418,
1460, 1464, 1634, 1769
Özyar, Asli 38
Oikonomopoulou, Katerina 1520
Olender, Maurice 1477
Ollier, François 1518
Olson, S. Douglas 1521
Olyan, Saul 78
Omanson, Roger L. 587
Oñatibia, Ignacio 1203, 1204
O'Neill, John C. 190
van Oort, Johannes 1269

- Opelt, Ilona 1568, 1579
 Oppenheim, Gustav 187
 Oppermann, Manfred 1638, 1651
 Orlandi, Tito 1236
 Osborn, Eric Francis 917, 918, 919, 1803, 1814
 Osborne, Robin 1398
 Osiek, Carolyn 562
 Otis, Brooks 1560
 O'Toole, Robert F. 587, 590, 592
 Otto, Eckhart 1095
 Overbeck, Franz 620
 Pahl, Irmgard 775, 776, 777, 780, 1154
 Painchaud, Luis 1838
 Palagia, Olga 1599, 1606
 Pallas, Dēmētrios I. 1035
 Pallis, Svend Aage 1735, 1736
 de Palol, Pedro 1646
 Pani Ermini, Letizia 1653
 Pao, David W. 522, 529
 Papadopoulos, Stratis 1597, 1598
 Papas, Athanasios 1351
 Pardee, Nancy 846, 849, 851, 957, 959
 Pariente, Anee 141
 Parisot, Johannes 1093, 1096, 1107
 Paris, Pierre 1706
 Parke, Herbert W. 1472
 Parker, David C. 587
 Parker, Robert 1392, 1399, 1402, 1403, 1405,
 1406, 1472, 1474, 1476, 1593, 1762, 1781
 Parry, Jonathan 820
 Parsons, Mikeal C. 480, 596
 Parvis, Paul 1797, 1802, 1803, 1806, 1807, 1808,
 1809, 1811, 1812, 1813
 van Parys, Michel 1254
 Paschasius Radbertus 1309
 Paschke, Boris 1012
 Pasquato, Ottorino 637
 Pastorino, Agostino 1824, 1826, 1827
 Paton, William Roger 1872
 Patsch, Hermann 1328
 Paulsen, Henning 660, 885, 891, 895, 896, 897
 van de Paverd, Frans 970, 1150, 1155, 1190,
 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1197,
 1198, 1201, 1202
 Payne Smith, Jessie 1091, 1094, 1095, 1096,
 1097
 Payne Smith, Robert 1091, 1101
 Pedersen, Nils Arne 8, 1266, 1269, 1274, 1275,
 1276, 1277, 1280, 1281, 1282, 1287, 1855
 Pedersen, Poul 1599
 Peek, Werner 1871, 1873, 1894
 Peirce, Sarah 47, 1390
 Pekridou-Gorecki, Anastasia 1601, 1605, 1607
 Peleg, Yuval 85, 146
 Pelekanidis, Stylianos M. 1650
 Pelletier, André 157
 Pellizer, Ezio 1460, 1462
 Penn, Michael 188, 192, 226, 238
 Pépin, Jean 1788, 1789, 1790
 Perczel, István 1165
 Peres, Imre 1866, 1867, 1869, 1873, 1891, 1894,
 1897
 Perler, Othmar 995, 1212
 Perles, Joseph 187
 Perlitt, Lothar 49, 50
 Perrin, Norman 360
 Pervo, Richard I. 165, 181, 182, 213, 490, 505,
 529, 531
 Pesch, Rudolf 332, 346, 347, 351, 461, 468, 479,
 489
 Pesditscheck, Martina 1598
 Petermann, J. Heinrich 1736
 Petersen, Silke 1771
 Petersen, William L. 1091, 1094, 1106
 Peters, Franz Joseph 1310
 Peters, Joris 1396
 Peterson, Erik 853, 962
 Petrie, William M. Flinders 142
 Pfann, Stephen J. 117, 118, 143, 144
 Pfister, Friedrich 1590, 1593, 1771
 Pfliederer, Georg 12
 Pfrommer, Michael 1600
 Philippaki-Warburton, Irene 403
 Phillips, L. Edward 958, 960, 1147, 1150, 1688,
 1697, 1698
 Philonenko, Marc 185, 186, 187, 188, 189, 190,
 193, 205, 206, 225, 227, 242
 Picard, Charles 1477, 1479, 1484
 Picard, Jean-Claude 1873, 1874, 1875
 Piédagnel, Auguste 1143, 1147, 1148, 1150,
 1151, 1152, 1153, 1154, 1155, 1157, 1158,
 1159, 1160, 1161, 1706
 Piekarski, Marianne 1310
 Pietri, Charles 826
 Pilch, John J. 684
 Pilhofer, Peter 903, 909, 911
 Piñero, Antonio 185, 207
 Pinggéra, Karl 1091
 Pingree, David 1690
 Piras, Andrea 1877, 1878

- Pirzio Biroli Stefanelli, Lucia 1659
 Pitre, Brant 469
 Plaetse, R. Vander 1279
 Plank, Peter 717, 718, 719
 Plantinga, Mirjam Greteke 1557
 Plisch, Uwe-Karsten 1874, 1876
 van der Ploeg, Johannes 104
 Plümacher, Eckhard 1017
 Pocock, Lewis Greville 1681
 Pohlmann, Karl-Friedrich 55, 871
 Poirier, John C. 81
 Poirier, Paul-Hubert 1036, 1037, 1038, 1039,
 1040, 1043, 1046
 Poland, Franz 1415, 1636
 Pongratz-Leisten, Beate 27, 33, 38
 Popkes, Enno Edzard 19, 469, 507, 509, 510,
 610
 Popp, Thomas 507, 508
 Porter, Stanley E. 394, 405
 Portier-Young, Anthea E. 210, 242, 243
 Poupon, Gérard 1013, 1042
 Powell, Douglas 1212
 Powell, Mark A. 339, 340, 342, 344, 350
 Power, David 1013
 Pradels, Wendy 1204
 Praschniker, Camillo 1607
 Pratscher, Wilhelm 605, 610, 619, 1066
 von Premerstein, Anton Rittter 1691
 Preuschen, Erwin 790, 807, 1104, 1106, 1115,
 1704, 1705
 Preußer, Frank 1608
 Priebatsch, Hans 193
 Priest, John F. 104, 119, 122
 Prieur, Jean-Marc 1013, 1018, 1024, 1026, 1027,
 1028, 1029, 1030, 1031, 1032, 1041, 1045,
 1046, 1047, 1050, 1051, 1054, 1056
 Prigent, Pierre 674, 683, 686, 687, 689, 1896
 Prinzivalli, Emanuela 1167
 Probst, Ferdinand 1707
 Prosic, Tamara 493
 Prummel, Wietske 1395
 Pryke, John 104
 Pucci Ben Zeev, Miriam 266, 267
 Puech, Émile 205
 Puech, Henri-Charles 1266
 Pugh, Sheenagh 223
 Purcell, Nicholas 164
 Pyysiäinen, Ilkka 700, 708, 720, 728
 Qimron, Elisha 87, 89, 90, 95, 112, 113
 Quack, Joachim Friedrich 1377, 1379, 1382,
 1484
 Quain, Edwin A. 1818
 Quasten, Johannes 994, 1104, 1122, 1234, 1239,
 1315, 1319
 Quatember, Ursula 1627
 Quirke, Stephen 189
 Rabin, Chaim 87
 Raddatz, Alfred 1190
 Radt, Wolfgang 1431
 Rahmani, Levi Yitzhak 163
 Rainer, Thomas 1333, 1334, 1350, 1355
 Rajak, Tessa 198
 Ramelli, Ilaria 1139, 1165, 1166, 1167, 1168,
 1169, 1170, 1172, 1261, 1315, 1686
 Ramos Jurado, Enrique A. 1701
 Ranke, Ernst 1100, 1115
 Rankin, David I. 1696
 Rappaport, Roy A. 649, 713, 724
 Rasimus, Tuomas 1834
 Rathje, Annette 37
 Rathmayr, Elisabeth 1618, 1619, 1621, 1624,
 1625
 Rau, Eckhard 748, 749
 Rauer, Max 541
 Rauschen, Gerardus 1317
 Reagan, Christopher J. 1572
 Reardon, Bryan P. 159
 Reasoner, Mark 540, 547
 Recchia, Vincenzo 1212
 Redpath, Henry A. 1095
 Reece, Steve 1557
 Reed, Annette Yoshiko 1069
 Reekmans, Louis 1657
 Reese, David S. 137, 138, 141, 1396, 1401
 Reeves, John C. 1278
 Refoulé, Raymond F. 1815
 Regev, Eyal 86, 87
 Rehkopf, Friedrich 461, 629, 630
 Rehm, Bernhard 1063
 Reichert, Angelika 551
 Reicke, Bo 1000
 Reiling, Jannes 1846
 Reinach, Théodore 61
 Reine, Francis Joseph 1190, 1192, 1196, 1197,
 1201, 1203
 Reinmuth, Eckart 183, 187, 189, 198, 199, 200,
 210, 1889
 Reinsberg, Carola 1447, 1449, 1450, 1451, 1452
 Rendtorff, Rolf 45

- Renoux, Athanase 1145
 Rese, Martin 587
 Retief, François 1594
 Reumann, John 638, 639, 640
 Reuss, Joseph 1200
 Reuterskiöld, Edgar 1771
 Rhode, Dorothea 1414, 1420, 1428
 Rhodes, Peter J. 1398
 Rhomiopoulou, Katerina 1591
 Ricci, Corrado 1299
 Rice, David Talbot 1331
 Richard, Marcel 1237
 Richardson, Lawrence 1639, 1640, 1641
 Richardson, Peter 611, 612
 Richardson, Robert D. 909, 910, 920
 Richter, Siegfried G. 1275, 1282, 1283
 Richter, Tonio Sebastian 1234, 1236
 Rickert, Franz 1333, 1334, 1335
 Ricoeur, Paul 832
 Riedweg, Christoph 1473, 1767, 1768, 1786,
 1821, 1822, 1823, 1824, 1865, 1866, 1868,
 1869, 1871
 Rieger, Anna-Katharina 1783
 Riessler, Paul 183, 187, 193
 Riggenbach, Eduard 760, 762
 Rijksbaron, Albert 405, 1668
 Riley, Greg J. 632
 Riley, Hugh M. 1013, 1188
 Rimmer Herrmann, Virginia 38
 Rinaldi, Giancarlo 1701
 Rina, Talgam 1635, 1639
 Rissi, Mathias 760
 Rist, Josef 1092
 Ristow, Günter 1782, 1786, 1788
 Ristow, Sebastian 1633
 Ritter, Adolf Martin 511, 1186, 1187, 1199,
 1202
 Rives, James B. 1470, 1691, 1692, 1697
 Rizzi, Andreina 1642
 Rizzo, Jérôme 1383
 Robert, Louis 1391, 1756
 Roberts, Colin 565
 Roberts, Colin H. 1276, 1280, 1290
 Robertson, Noel 1474
 Roberts, Robert E. 942, 945
 Robinson, Bernard P. 485
 Robinson, David M. 1396, 1398
 Robinson, James M. 507, 1894, 1895
 Robson, James 1474
 Rodenwaldt, Gerhart 1348, 1353, 1636
 Röllig, Wolfgang 36
 Roesch, Paul 1543
 Rösler, Wolfgang 1517
 Rohde, Erwin 1590, 1594, 1595, 1872
 Roig Lanzillotta, Lautaro 1690, 1691, 1695
 Roitto, Rikard 487, 488
 Roldanus, Hans 1013, 1020, 1021, 1024, 1026,
 1028, 1029, 1031, 1032, 1034, 1035, 1080
 Roloff, Jürgen 520, 613, 616, 680, 911, 1670,
 1896, 1897
 Romeri, Luciana 1490
 van Rompay, Lucas 1131
 Rordorf, Willy 845, 846, 847, 848, 851, 871,
 905, 910, 912, 914, 958, 962, 965, 1030
 Rose, Eugen 1268, 1269, 1288
 Rose, Herbert J. 1699
 Rosenbaum, Hans-Udo 1094
 Rosivach, Vincent 1391, 1404
 Roskam, Hendrika N. 360
 Rosół, Rafał 397
 Rossellini, Michelle 1702
 Rossi, Girolamo 1299, 1300, 1301, 1303, 1304,
 1311, 1313
 Ross, William D. 1690
 Rost, Bettina 526
 Roussel, Pierre 1752
 Routh, Martin J. 1694, 1695
 Routledge, Robin 471
 Rouwhorst, Gerard A. M. 1, 405, 407, 417,
 570, 665, 772, 774, 777, 778, 779, 780, 781,
 784, 833, 834, 859, 862, 867, 877, 1013, 1040,
 1042, 1043, 1045, 1046, 1050, 1051, 1054,
 1056, 1083, 1094, 1106, 1122, 1131, 1195,
 1200, 1834
 Rovner, Jay 293
 Rozin, Paul 230, 235, 236, 237, 240
 Rubensohn, Otto 1786
 Rubeus, Hieronymus 1299, 1300, 1301, 1303,
 1304, 1311, 1313
 Rudd, Niall 1503, 1504, 1506, 1507, 1508
 Rudhardt, Jean 1390
 Rudolph, Kurt 1284, 1732, 1734, 1736, 1737,
 1738, 1739, 1740, 1741, 1742
 Rudolph, Wilhelm 49, 50
 Rühl, Meike 1492, 1497, 1498
 Rüpke, Jörg 1391, 1496, 1525, 1526, 1527, 1529,
 1532, 1533, 1534, 1717, 1766
 Ruffato, Kristine 1055
 Ruffing, Kai 870
 Ruggendorfer, Peter 7, 1598, 1599, 1634

- Runesson, Anders 1421
Rupprecht, Gerd 1637
Rupp, Vera 1637
Ruscillo, Deborah 1401, 1474
Russell, Norman 1237, 1241, 1242, 1243, 1244, 1248
Russell, Paul S. 1122
Rutgers, Leonard Victor 1421
Ryan, Terry 1451, 1458, 1463
Rydbeck, Lars 395
Sänger, Dieter 19, 175, 183, 189, 190, 192, 193, 203, 208, 210, 211, 226, 227, 237, 238, 242, 243, 604, 605, 609, 611, 613, 614, 1889
Safrai, Shmuel 294, 295, 297, 298, 299, 300
Safrai, Ze'ev 294, 295, 297, 298, 299, 300
Sage, Athanase 1213, 1224, 1230
Sage, Michael M. 937, 952
Saïd, Suzanne 1702
Salač, Anton 1752
Salaville, Sévérien 982
Saller, Richard P. 325
Sallinger, Adelheid 209
Salmi, Mario 1325, 1364
Salomonson, Jan W. 1658
Salza Prina Ricotti, Eugenia 1635, 1636, 1638
Salzmann, Jorg Christian 721, 1017, 1018, 1041, 1080, 1082
Sampley, J. Paul 546
Sandbach, Francis Henry 1520
Sandelin, Karl-Gustav 223, 228, 242, 871, 1000
Sanders, Donald H. 1600
Sanders, Ed P. 80, 81, 82, 89, 91, 198, 200, 208, 271, 334, 336, 339, 340, 341, 611
Sandnes, Karl Olav 16, 33, 458, 580, 1041, 1313, 1893
van de Sandt, Huub 570, 845, 850, 860, 862, 876, 878
Sanford, Eva V. 1706
Sanmartin Moro, Pedro 1646
Sarian, Haiganuch 1399, 1403
Sassu, Rita 1419
Satake, Akira 1670, 1896, 1897
Satterlee, Craig A. 1212
Sauerwein, Ingo 1593
Sauvagnat, Bernard 514, 520
Saxer, Victor 938, 942, 944, 945, 1652
Scafuro, Adele C. 1603
Ščepkina, Marfa Vjačeslavovna 1364
Scvola, Liliana 1299
Schäfer, Karl Theodor 792
Schäfer, Peter 61, 63, 64, 65, 67, 69, 71, 75, 863
Schäfer, Ruth 604, 608, 614, 616, 618, 619
Schäfke, Werner 1709
Schaff, Philip 944
Schaper, Joachim 1896
Schattauer, Thomas H. 1148
Schaudig, Hanspeter 29
Scheibelreiter, Veronika 1626, 1627
Scheibelreiter-Gail, Veronika 1618, 1623
Scheid, John 1529, 1532, 1545, 1547, 1550
Schenke, Hans-Martin 1836, 1837, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1845
Schenke, Ludger 615
Scherbenske, Eric W. 1673
Scherillo, Giovanni 1686
Schiffman, Lawrence H. 85, 87, 91, 105, 115, 119, 122, 123, 124, 125, 134, 136, 150, 151, 152, 153, 823
Schild-Xenidou, Valia 1601
Schiller, Gertrud 1302, 1363, 1364
Schlegel, Catherine 1502, 1505
Schleiermacher, Friedrich 1864, 1870
Schlesier, Renate 606
Schleyer, Dietrich 1679, 1815, 1816
Schlier, Heinrich 193, 744, 745, 792
Schlund, Christine 471, 495
Schlunk, Helmut 1653
Schmaltz, Bernhard 1603
Schmalz, Geoffrey C. R. 1405
Schmeller, Thomas 519
Schmid, Herbert 778, 890, 1834, 1835, 1836, 1837, 1838, 1839, 1841, 1843, 1844, 1846, 1847
Schmid, Irmtraud 1492
Schmid, Josef 489
Schmidt, Carl 1288, 1290
Schmidt, Ludwig 542
Schmidt, Andrea 1092
Schmidt-Dounas, Barbara 1591
Schmidt-Glitzner, Helwig 1271
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 1306
Schmidt-Leukel, Perry 722
Schmithals, Walter 541, 884
Schmitt Pantel, Pauline 1391, 1392, 1398, 1402, 1405, 1406, 1441, 1443, 1444, 1445, 1446, 1449, 1453, 1517, 1539, 1540, 1590, 1635, 1636, 1762
Schnackenburg, Rudolf 204, 1673
Schneemelcher, Wilhelm 1063, 1094
Schneider, Alfons Maria 1320

- Schneider, André 1698
 Schneider, Gerhard 489, 599
 Schneider, Johannes 685, 1896
 Schneider, Paul G. 1035
 Schnelle, Udo 504, 507, 508, 509, 510, 541, 588, 652, 660, 662, 663, 1673
 Schnider, Franz 1096
 Schnurbusch, Dirk 1548, 1551
 Schoedel, William R. 715, 884, 890, 891, 893, 895, 897
 Schöllgen, Georg 716, 717, 718, 726, 884, 937, 957
 Schoeps, Hans Joachim 1068, 1071, 1086
 Schofield, Alison 86, 106, 112, 119
 Scholl, Andreas 1601, 1602
 Scholten, Clemens 717, 1820
 Scholtissek, Klaus 510
 Schopen, Ludwig 1253
 Schott, Siegfried 1384
 Schrage, Wolfgang 598, 599, 627, 630, 631, 714, 752, 754, 758
 Schreiner, Joseph 1882, 1883
 Schrenk, Sabine 1333, 1334, 1335, 1353, 1355, 1356, 1360, 1361
 Schroer, Silvia 1896
 Schröter, Jens 453, 470, 478, 493, 714, 715, 858, 859, 872, 876, 908, 911, 922, 927, 929, 931, 942, 949, 950, 1013, 1026, 1028, 1029, 1031, 1032, 1103, 1797
 Schüler, Sebastian 712, 720, 722, 723
 Schürer, Emil 102, 796, 797, 801, 1889
 Schürmann, Heinz 459, 479, 480, 587, 589, 598
 Schuller, Eileen M. 97
 Schultze, Victor 1320, 1686
 Schulz, Hans-Joachim 1305
 Schuol, Monika 1732
 Schwartz, Daniel 89, 95
 Schwartz, Eduard 790, 1061, 1072
 Schwartz, Jacques 186
 Schwarzer, Holger 1414, 1415, 1418, 1425, 1431, 1625
 Schweizer, Eduard 1103
 Schwemer, Anna Maria 610, 617, 744, 745, 747, 748
 Schwen, Paul 1091, 1096, 1098, 1099, 1101, 1102, 1103
 Schwertheim, Elmar 1723, 1725
 Schwiebert, Jonathan 480
 Scott, Robert 628, 639, 905
 Scott, Russel T. 1532
 Scullion, Scott 1391, 1405
 Searle, John R. 242, 1896, 1897
 Seeliger, Hans Reinhard 1338, 1364, 1656
 Seel, Otto 65
 Segre, Mario 1749
 Seidl, Ingomar 1591
 Seifert, Martina 1591, 1608
 Sellin, Gerhard 661, 870
 Sen, Amartya Kumar 28, 30
 Seraphim, Hans-Christian 1308, 1309
 Sevenster, Jan Nicolaas 61
 Severani, Giovanni 1335
 Sevrugian, Petra 1324, 1325, 1326
 Seybold, Klaus 49, 50
 Seyer, Martin 1605
 Seyfried, Karl-J. 1384
 Sfameni Gasparro, Giulia 1782, 1785, 1789
 Sgourou, Marina 1597, 1598
 Shackleton Bailey, David Roy 1492, 1495
 Shaked, Shaul 1856, 1857
 Shakespeare, William 313
 Shaw, Joseph 1401
 Shea, William H. 27, 28
 Shemunkasho, Aho 1130
 Shepherd, Massey H. 674, 687
 Sheridan, Mark 1242
 Sherwin-White, Adrian Nicholas 1445, 1455, 1688
 Shimoff, Sandra R. 253, 254, 255, 256, 271
 Shinan, Avigdor 294
 Short, Charles 1699
 Siegert, Folker 71, 72, 73, 74
 Sievers, Eduard 1100, 1115
 Silva, Moises 390
 Silva-Tarouca, Carlo 1298
 Simon, Marcel 1085
 Simon, Marie 197
 von Simson, Otto G. 1347, 1356, 1363, 1364
 Sims-Williams, Nicholas 1270
 Siouffi, M. Nicolas 1736
 Six, Karl 804, 812, 813
 Sjövall, Harald 1394, 1399, 1401
 Ska, Jean-Louis 485
 Skarsaune, Oskar 470, 902, 1797
 Skarsten, Roald 641
 Skeat, Theodore C. 565
 Skjærvø, Prods Oktor 1718, 1854, 1855, 1856, 1857, 1858, 1878, 1880, 1882
 Skov, Gert Ernst 1472
 Slater, William J. 1427, 1517, 1616

- Small, Jocelyn Penny 37
 Smallwood, E. Mary 190
 Smith, Dennis E. 87, 104, 253, 254, 255, 256,
 257, 259, 260, 261, 264, 266, 267, 268, 331,
 332, 342, 343, 344, 345, 346, 493, 514, 516,
 521, 560, 561, 562, 563, 565, 566, 567, 568,
 571, 573, 584, 585, 674, 675, 681, 689, 714,
 838, 963, 1413, 1436, 1774
 Smith, Edgar W. 183, 207
 Smith, James 531
 Smith, Jonathan Z. 79, 284, 1780
 Smitmans, Adolf 1572
 Smit, Peter-Ben 674, 676
 Smyth, Herbert Weir 366
 Smyth, Matthieu 778, 968
 Snell, Bruno 1703
 Snyder, Harlow Gregory 1797
 Snyder, Lynn 1471
 Soards, Marion L. 479, 480, 489
 von Soden, Hans 627, 631, 635
 von Soden, Wolfram 1733
 Sodini, Jean-Pierre 1637, 1653
 Söding, Thomas 611, 614, 620
 Soeffner, Hans-Georg 607
 Sölch, Brigitte 1872
 Sørensen, Jesper 230, 232, 233, 234, 235, 236,
 237, 239
 Sörries, Reiner 1333, 1334, 1336, 1643
 Soffner, Hans-Georg 722
 Sogliano, Antonio 1686
 Sokołowski, Franciszek 410, 1391, 1417, 1601,
 1749, 1750, 1752, 1755, 1770
 Soler, Emmanuel 1185
 Soprano, Pietro 1639, 1640, 1641, 1643
 Sourvinou-Inwood, Christiane 1398
 Spaltenstein, François 1564
 Sparkes, Brian 1391
 Speck, Paul 1355
 Speiser, Ephraim R. 1852
 Speyer, Wolfgang 1017, 1290, 1470, 1479, 1659
 Spicq, Ceslas 404
 Spieser, Jean-Michel 1327, 1328, 1342, 1647,
 1648, 1656, 1657
 Spineto, Natale 1762
 Spinks, Bryan D. 776, 1147, 1153, 1154
 Spittler, Janet E. 1020
 Springer, Carl P. E. 1567, 1568, 1569, 1574,
 1575, 1577, 1584, 1585
 Srawley, James H. 1154
 Staats, Reinhart 16, 608, 618, 787, 789, 794,
 802, 803, 806, 810, 811, 812, 814
 Stacey, David 459, 460
 Stackert, Jeffrey 32
 Stäger, Lorenz 937
 Stäheli, Adrian 1452
 Stählin, Otto 1477, 1681, 1820
 Stahl, Michael 1592
 Standhartinger, Angela 186, 187, 190, 193, 225,
 247, 471, 652, 715, 725, 902, 903, 904, 905,
 906, 907, 908, 909, 911, 914, 915
 Starnitzke, Dierk 538, 539
 Stauber, Josef 1315, 1316, 1317, 1873
 Stauffer, Ethelbert 193
 Stausberg, Michael 606, 1855, 1859, 1864
 Stavrianopoulou, Eftychia 1540
 Steckoll, Solomon 136, 142, 147
 Steenbock, Frauke 1320, 1330, 1363
 Stegemann, Hartmut 78, 85, 103, 107, 111, 117,
 119, 122
 Stegemann, Wolfgang 612
 Steimer, Bruno 812, 957
 Stein, Hans Joachim 424, 605, 610, 612, 613,
 651, 663, 664, 665, 676, 678, 681, 692, 745,
 746, 747, 1420, 1463
 Stein-Hölkeskamp, Elke 1445, 1453, 1455,
 1490, 1492, 1493, 1495, 1500, 1509, 1548,
 1596, 1616
 Stein, Siegfried 289
 Stemberger, Günter 290, 292, 294, 297, 301,
 306, 307, 590, 614, 615
 Stengel, Paul 1394, 1599
 Stenschke, Christoph W. 736, 738, 739
 Stern, Menahem (מנחם שטרן) 61, 62, 63, 64, 65,
 66, 67, 68, 69, 308, 626
 Stern, Philip D. 48, 54
 Stern, Sacha 307, 615
 Steskal, Martin 1628, 1629
 von Steuben, Hans 1598
 Steudel, Annette 119
 Stewart-Sykes, Alistair 841, 961
 Stewart, Zeph 1817
 Still, Todd D. 558
 Stimpfle, Alois 510
 Stirewalt, M. Luther Jr. 661
 Stöckl, Susanne 1624
 Stone, Michael 1862, 1863, 1882, 1883, 1884,
 1890
 Stowasser, Martin 614
 Stowers, Stanley K. 546, 570, 573

- Strack, Hermann L. 71, 684, 686, 1096, 1891
 Stramaglia, Antonio 1688
 van Straten, Folkert T. 840, 1390, 1404, 1424, 1431, 1601
 Strathmann, Hermann 1315, 1786
 Strecker, Christian 606, 609, 648, 649, 650, 658, 706, 707, 711, 712, 720, 722, 728
 Strecker, Georg 1062, 1069, 1071, 1072, 1078, 1087, 1673
 Strelan, Rick 529
 Strocka, Volker Michael 1617, 1619, 1620
 Strong, Donald Emrys 1641
 Struble, Eudora J. 38
 Strugnell, John 136
 Stucchi, Sandro 1641
 Stuckenbruck, Loren T. 120, 157, 682
 Studer, Basilius 1253, 1255, 1258, 1259, 1260
 Stümpel, Bernhard 1637
 Stuhlmacher, Peter 465, 471, 482
 Stüber, Alfred 1328, 1810
 Stulman, Louis 52
 Styger, Paul 1327, 1328
 Sukenik, Eleazar L. 103
 Sundermann, Werner 1288
 Suski, Andrzej 185
 Sutcliffe, Edmund F. 104
 Swaans, W. J. 1143
 Swartz, David 317
 Sweeney, Marvin 49, 50
 Swete, Henry Barclay 942, 945, 948, 1669, 1670, 1671
 Swinford, Katherine 1396, 1399, 1403
 von Sybel, Ludwig 1337, 1338
 Syndikus, Hans Peter 1453
 Tabachovitz, David 414
 Tabbernee, William 1682
 Tacke, Nikolaus 1381
 Taeger, Jens-W. 674, 687, 688, 1897
 Täuber, Hans 1622, 1623, 1624, 1625
 Taft, Robert F. 776, 779, 960, 962, 978, 1147, 1150, 1151, 1153, 1159, 1160, 1161, 1307, 1309
 Taillardat, Jean 404
 Takla, Hany N. 1234
 Talbert, Charles H. 372, 791
 Tannehill, Robert 589
 Tarby, André 1152, 1159
 Tardieu, Michel 1288
 Tata, Bedello 1645
 Tataki, Argyro B. 1591
 Taussig, Hal 24, 555, 556, 563, 583, 585, 609, 615, 648, 667, 675, 676, 678, 714, 838, 1413, 1420
 Taylor, Allison 826
 Taylor, Joan E. 107, 108, 135, 259, 261, 268
 Taylor, Justin 526, 527, 618, 1024
 Taylor, Lily Ross 1532
 Taylor, Vincent 480, 495
 Tcherikover, Viktor 160, 176, 177
 Tchernia, André 1550
 Teodorsson, Sven-Tage 255
 Te Riele, Gérard-Jean 1749
 Testi Rasponi, Alessandro 1299
 Thédenat, Henry 1641
 Theißen, Gerd 362, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 436, 443, 445, 446, 453, 459, 464, 491, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 566, 575, 583, 605, 616, 647, 648, 656, 707, 708, 711, 712, 720, 728, 836
 Thelamon, Françoise 1398
 Theobald, Michael 14, 606
 Theron, Daniel J. 1896
 Thesiger, Wilfred 1736
 Theuer, Max 1607
 Thévenot, Melchisedech 1732
 Thiel, Andreas 778
 Thissen, Heinz J. 1376
 Thönges-Stringaris, Rhea N. 1589, 1590, 1591, 1597, 1601
 Thomassen, Einar 8, 1835, 1837, 1839, 1845
 Thompson, Herbert 1236
 Thompson, Homer A. 1406
 Thompson, Trevor 661
 Thornton, Claus-Jürgen 531
 Thraede, Klaus 905, 1809
 Thümmel, Hans Georg 819, 1646, 1653
 Thür, Hilke 1446, 1618, 1621, 1623, 1624, 1625, 1627
 Thunberg, Lars 1354
 Thurén, Lauri 661
 Thyen, Hartwig 207, 379, 504, 508, 551
 Tiemeyer, Lena-Sofia 53
 Tietz, Werner 1489, 1490, 1547
 Tigchelaar, Eibert J. C. 136, 151
 Till, Walter C. 1275
 Timbie, Janet A. 1234
 Tissot, Yves 1036, 1037, 1038, 1039, 1040, 1043, 1046
 Tolles, Delight 821
 Tomson, Peter J. 200, 604, 611, 612, 614

- Toney, Carl N. 552
 Tonneau, Raymond M. 1122
 Totti, Maria 1752, 1756
 Tränkle, Hermann 1527, 1528
 Trapichler, Maria 1600
 Trautmann, Maria 428
 Tredennick, Hugh 1872
 Trémel, Bernard 514
 Treu, Ursula 1820
 Trimaille, Michel 514
 Trobisch, David 541
 Tromp, Johannes 1889, 1890
 Trümper, Monika 1418
 Tsakirgis, Barbara 1399, 1400, 1403
 Tsiaras, Alexander 1592
 Tsirigoti-Drakotou, Ioanna 1782
 Tsoukala, Victoria 1390
 Tuckett, Christopher 845
 Tuilier, André 845, 846, 847, 848, 851, 871, 958, 962, 965
 Tulloch, Janet H. 1337, 1339, 1340, 1341, 1656, 1657, 1659
 Turcan, Robert 1723, 1725, 1726, 1727, 1770, 1773, 1784, 1819, 1824
 Turchiano, Maria 1638
 Turner, Mark 230, 231, 232, 235
 Turner, Victor 229, 243, 701, 702, 703, 704, 706, 707, 711, 720, 722, 726, 728
 Turpin, William 1502
 Tylor, Joseph J. 1378
 Uber, Heiner 1471
 Uebele, Wolfram 886, 889
 Uhlig, Siegbert 1861, 1862
 Ulansey, David 1723
 Ulfgard, Håkan 18, 685, 1678, 1897
 Ulland, Dagfinn 652
 Ulrich, Anna 1333
 Ulrichsen, Jarl Henning 1885, 1886
 Urchs, Max 700
 Urman, Dan 1616
 Urner, Hans 820
 Uro, Risto 650, 651, 700, 708, 709, 720
 Usener, Knut 8, 9, 1451, 1634
 Usener, Sylvia 1454
 Uthemann, Karl-Heinz 1362
 Vahman, Fereydun 1859, 1860, 1878, 1880
 Valantasis, Richard 829
 Valeva, Julia 1645, 1650, 1651
 VanderKam, James C. 103, 1893
 Vanderveken, Daniel 1896, 1897
 Vandoni, Mariangela 1752
 Van Rompay, Lucas 1091
 Vaquerio Gil, Desiderio 1638
 Varghese, Baby 1131
 Vaschalde, Arthur A. 1257
 Vasey, Vincent R. 1212
 de Vaux, Roland 132, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 146, 147
 Vegge, Tor 5, 653, 657, 661, 662
 Veilleux, Armand 1239, 1246, 1247
 Venit, Marjorie Susan 1643
 Verheijen, Luc 1224
 Verheyden, Joseph 5, 845, 926, 995
 Vermaseren, Maarten J. 1726, 1727, 1728, 1782, 1787, 1789, 1817, 1819
 Vermès, Géza 84, 87, 88, 89, 103, 107, 108, 135, 1889
 Vernant, Jean-Pierre 836, 1390, 1399, 1403, 1404, 1405, 1406, 1590
 Versnel, Henk [Hendrik] S. 1474, 1478, 1545, 1702
 Vessey, David W. T. 1564, 1581
 Veyne, Paul 713, 1545, 1546, 1766
 Viberg, Åke 428
 Vidal-Naquet, Pierre 1590
 Vidman, Ladislaus 1749, 1750, 1752, 1756
 Vielberg, Meinolf 1061
 Vielhauer, Philipp 490
 de Villard, Ugo Monneret 1735
 Vinzent, Markus 914
 Visonà, Giuseppe 1102
 Vlachogianni, Elena 1601
 Vlachou, Vicky 1594, 1599
 Vögtle, Anton 660, 662, 666, 667
 Völker, Walther 1002
 Vööbus, Arthur 587, 776, 778, 853, 961
 Vössing, Konrad 7, 560, 562, 565, 584, 1414, 1430, 1432, 1435, 1443, 1446, 1461, 1462, 1465, 1490, 1499, 1539, 1540, 1543, 1545, 1548, 1549, 1550, 1551, 1552, 1598, 1600, 1616, 1635, 1636, 1639, 1717, 1894
 Vogel, Cyrille 840, 1653, 1658
 Vogel, Manuel 65, 67, 181, 189, 192, 207, 225, 226, 227, 228
 Vogt, Hermann Josef 884, 886
 Vogt, Sabine 1451, 1452, 1457, 1458
 Volbach, Wolfgang Fritz 1641
 Volk, Robert 1254, 1255
 Volokhine, Youri 1750
 Volpe, Giuliano 1637, 1638, 1641, 1642, 1651

- Volp, Ulrich 821, 1284
 Volz, Paul 674, 686, 1891
 Vondeling, Johannes 414
 von Padberg, Lutz E. 812
 Vopřada, David 1215
 de Vos, Mariette 1642
 Vosté, Jacques-Marie 1189
 Voza, Guiseppe 1642
 Waag, Anatol 1719
 Wacholder, Ben Zion 823
 Wacht, Manfred 1764, 1767, 1771
 Waetzoldt, Stephan 1364
 Wagner, Christian J. 157
 Wagner-Hasel, Beate 1490
 Wagner, Jörg 1600
 Waldschmidt, Ernst 1269
 Wallace-Hadrill, Andrew 1531
 Wallace-Hadrill, David S. 1157
 Wallensten, Jenny 1391, 1392
 Wallraff, Martin 1808
 Walsler, Georg 391, 395
 Walter, Nikolaus 1670, 1869
 Walton, Steve 489
 Waltzing, Jean-Pierre 1470, 1688, 1695, 1696,
 1698, 1707
 Wapnish, Paula 32, 137, 140, 141, 149
 Warland, Rainer 1325, 1326, 1327, 1356
 Wassén, Cecilia 9, 83, 84, 85, 95
 Watson, Alan 1692
 Watson, Duane F. 662, 663, 666
 de Watteville, Jean 1013
 Watt, Jonathan M. 390
 Watzinger, Carl 1766
 Webster, Thomas Bertram Lonsdale 1443
 Wechsler, Andreas 608, 610, 612, 613
 Wedderburn, Alexander J. M. 551, 791, 792
 Weeks, Stuart 157
 Wegman, Herman 772, 779
 Wehnert, Jürgen 5, 526, 527, 551, 609, 610, 613,
 615, 616, 617, 618, 620, 792, 803, 804, 805,
 806, 807, 808, 809, 810, 812, 813, 814, 1011,
 1062, 1064, 1065, 1066, 1071, 1083
 Wehofer, Thomas M. 1319
 Wehrhahn-Stauch, Liselotte 1581, 1582
 Wehrli, Fritz 1520
 Wehr, Lothar 617, 620, 715, 884, 888, 892, 895,
 898, 964
 Weickum, Karl 1309
 Weidemann, Hans-Ulrich 13, 458, 462, 471,
 473, 610, 612, 620, 734, 742, 801, 851, 910,
 912, 914, 915, 1013, 1015, 1041, 1045, 1052,
 1054, 1056, 1084, 1809
 Weigel, Thomas 1322, 1323, 1364
 Weinfeld, Moshe 105, 135
 Weise, Christian 65, 67
 Weiser, Alfons 861
 Weissenrieder, Annette 1436, 1617, 1894
 Weiss, Zéev 1635, 1639
 Weitbrecht, Julia 1061
 Weitzmann, Kurt 1324, 1333, 1334, 1360, 1361,
 1364
 Welch, Lawrence J. 1237, 1245
 Welker, Michael 13
 Wendel, Susan 490
 Wengst, Klaus 412, 716, 717, 721, 724, 789, 847,
 876
 Wenning, Robert 37
 Wenz, Gunther 625, 627
 Werlitz, Jürgen 504
 Werman, Cana 80
 Werrett, Ian C. 92
 Wesch-Klein, Gabriele 1540, 1541
 Wessel, Klaus 1322, 1326, 1355
 Westcott, Brooke Foss 586, 760
 West, Edward William 1880
 West, Stephanie 181, 188, 1445, 1452, 1455,
 1463, 1464
 West, Steven 223
 Wetter, Gillis P:son 916, 917
 Wetz, Christian 183, 209, 210, 211, 229, 241,
 243
 Weyde, Karl William 470
 Whitehouse, Harvey 702, 709, 720, 727
 White, L. Michael 564, 573
 White, Peter 1492
 Whittaker, John 1821
 Wickert, Ulrich 1190
 Wickhoff, Franz 1357
 Widengren, Geo 1726, 1729, 1732, 1852, 1853,
 1854, 1855, 1856, 1859, 1860, 1862, 1864,
 1865, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1882,
 1886, 1896, 1898
 Wiebach, Silvia 1384
 Wiefel, Wolfgang 319
 Wieland, Hans 1691
 Wiemer, Hans-Ulrich 1749, 1781
 Wifstrand, Albert 391, 395
 Wikander, Stig 1854, 1859, 1860
 Wilckens, Ulrich 539, 547, 548
 Wiley, Henrietta L. 48, 52

- Wilken, Robert Louis 727
 Wilkins, John M. 1489, 1490, 1508, 1509
 Wilkins, Michael J. 332
 Wilkinson, John 1146
 Williams, Alan V. 1856, 1859, 1878, 1881
 Williams, Frank 1290
 Williams, Howard 822
 Williams, Margaret 64
 Williams, Michael Allen 1290
 Williams, Rowan 961
 Willi, Andreas 394
 Willis, Geoffrey G. 949
 Willis, Wendell Lee 628, 632, 1674, 1676
 Wills, Lawrence M. 159, 181, 182, 183
 Wilpert, Joseph 1328, 1335, 1336, 1337, 1338,
 1339, 1342, 1343, 1344, 1364
 Wilson, Robert McLachlan 652, 653, 654, 656,
 1092
 Wilson, Stephen B. 970
 Wilson, Stephen G. 526, 527
 Wilson, Thomas M. 556
 Wilson, Walter T. 1869
 van Winden, Jacobus C. M. 916, 1797, 1803,
 1804, 1805
 Winkler, Gabriele 777, 1013, 1040, 1045, 1051
 Wink, Walter 314
 Winling, Raymond 1174
 Winnige, Mikael 18, 379, 453, 468, 470, 1893
 Winterer, Christoph 1298
 Winter, Erich 1380
 Winter-Froemel, Esme 650
 Winterling, Aloys 1539, 1548
 Wipszycka, Ewa 1275
 Wirbelauer, Eckhard 1315, 1316, 1317, 1318
 Wischmeyer, Oda 611
 Wischmeyer, Wolfgang 1315, 1316, 1317, 1318
 Wise, Michael 93
 Wissowa, Georg 1546, 1696, 1783
 Witetschek, Stephan 318, 325, 327, 328
 Witherington, Ben 530
 Witschel, Christian 1795
 Witte, Bernd 1095
 Wittekind, Susanne 1577
 Wittenburg, Andreas 1417
 Witulski, Thomas 540, 1668
 Wolf, Joseph Georg 1541, 1542
 Wolter, Michael 323, 376, 481, 490, 491, 506,
 538, 588, 589, 590, 604, 605, 609, 610, 611,
 613, 641, 653, 719, 740, 744, 746, 748, 749,
 750, 752, 869, 1893, 1895, 1896
 Wolters, Christof 1608
 Woźniak, Jerzy 1093
 Wrede, Henning 1644
 Wright, David H. 1333
 Wright, Jacob 34
 Wright, William 778, 1036, 1093
 Wucherpennig, Ansgar 1572, 1573, 1815
 Wünsche, Matthias 810
 Wulfmeier, Johannes-Christoph 1591
 Wurst, Gregor 834, 1287
 Wycherley, Richard E. 1406
 Wypustek, Andrzej 1697, 1709
 Wyrwa, Dietmar 1821, 1823
 Wyß, Karl 1767, 1784
 Xeravits, Géza G. 118
 Yadin, Yigael 124, 131, 151, 152
 Yarnold, Edward J. 1143, 1148, 1156, 1157,
 1158
 Yasin, Ann Marie 820, 821
 Yavetz, Zvi 61
 Yinger, Kent L. 206
 You-Martin, Choon-Ho 546
 Young, Dwight Wayne 1234
 Young, Robin Darling 825
 Younger, K. Lawson, Jr. 28
 Yousif, Pierre 1122, 1130, 1131, 1132, 1135
 Youtie, Herbert C. 1751, 1756
 Yuval, Israel Jacob 296, 297, 298, 299, 300, 494,
 495
 Zaehner, Robert Charles 1879
 Zahariade, Mihail 1651
 Zahn, Theodor 745, 905, 1099
 Zanetti, Ugo 1235
 Zangenberg, Jürgen K. 190, 225
 Zanker, Paul 1502
 Zeigan, Holger 791, 793, 794
 Zeller, Dieter 318, 322, 325, 492, 561, 564, 565,
 566, 568, 569, 570, 572, 582, 594, 596, 597,
 631, 632, 637, 642, 712, 714, 723, 754, 870,
 1674, 1810
 Zellmann, Ulrike 606
 Zelzer, Klaus 1213, 1216
 Zenger, Erich 752, 758
 Zeuner, Frederick 132, 134
 Zheltov, Michael 968
 Ziegler, Konrat 1446, 1462, 1520, 1680, 1681,
 1789, 1824, 1825, 1826
 Ziehen, Julius 1595
 Ziehen, Ludwig 1771
 Ziesler, John 546

- Ziffer, Irit 35
Zimmerli, Walther 55
Zimmermann, Barbara 1324, 1332, 1333
Zimmermann, Bernhard 1442, 1451, 1463
Zimmermann, Christiane 605
Zimmermann, Johannes 120, 122
Zimmermann, Norbert 9, 1304, 1305, 1312,
1314, 1327, 1329, 1337, 1340, 1341, 1342,
1343, 1344, 1364, 1398, 1446, 1449, 1570,
1616, 1618, 1619, 1620, 1621, 1623, 1626,
1627, 1635, 1637, 1639, 1641, 1642, 1644,
1645, 1646, 1649, 1650, 1652, 1653, 1656,
1657, 1658
Zmijewski, Joseph 549
Zugmann, Michael 747
Zuiderhoek, Arjan 1538, 1539
Zuntz, Günther 160, 1865, 1866, 1868
Zwanzig, Nicole 205
Zycha, Iosephus 1269, 1270, 1273, 1279, 1280

Index rerum et nominum

- ‘Abd al-Malik 1254
Abendmahl 3, 4, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20,
212, 697, 704, 705, 709, 710, 711, 713, 715,
716, 717, 718, 719, 720, 722, 723, 724, 725,
726, 727, 729, 730, 1098, 1099, 1323, 1327,
1334
Abendmahls-
– geräte 1199
– mosaik 1322
– paradosis 714, 715, 718, 720, 724
– szene 1323
– worte 930, 1102
Aberkios 840, 1315, 1316, 1317, 1318, 1319,
1362
Aberkiosinschrift 1315, 1316, 1317, 1318
Abfolge von Brot- und Becherhandlung 859
Ablauf des rituellen Mahls 858
Ablehnung des Opfers 1381
Ablution 1737, 1740, 1807
Abraham 1354, 1361
Abrahams Opfer 1330, 1331, 1332
Abschiedsmahl 928
Abschlussgebet 862
Abstinence 645, 657
Achaia 636
Achilleus 1458
Action-based agency 233
Actions 647, 648, 649, 652, 657, 658, 659, 665,
667, 668
Acts of
– Andrew 1014
– Andrew and Matthew 1014
– John 1011, 1012, 1015, 1016, 1017, 1057,
1058, 1059, 1060, 1273
– Philip 1015
– the Apostles 1011, 1057, 1058, 1059, 1060
– Thomas 403, 1011, 1012, 1036, 1057, 1058,
1059, 1277
Adam 1126, 1267, 1268, 1272, 1276, 1278,
1287, 1292
Adapa 1852, 1853, 1854
Adelsgesellschaft 1451, 1459, 1464
Admonishing instructions 1863
Admonition 1866, 1873, 1879, 1891, 1896
Adonis 1482, 1765
Adulterium 1454
Ägypten 775, 777, 781, 782, 783
Aelius Aristides 394, 570
Ämterlehre 17
Aeneas 1556, 1571, 1577, 1578, 1580, 1584
Äpfel 1491, 1495, 1504, 1505, 1506, 1511, 1564
Afikoman 297
Africans 1826
Afrika 775
Äfrinagān 1719, 1879
Afterlife 822, 1766, 1767, 1851
After supper 595, 600
Agape 646, 663, 664, 665, 666, 668, 670, 773,
840, 883, 888, 889, 935, 939, 940, 941, 942,
949, 953, 1105, 1280, 1281, 1282, 1284, 1289,
1294
– funerali 1335
– in the evening 939
– -meals 1000
Agapemähler 1335
Agapemahl 1436
Agathos Daimon 1763
Agdistis 573
Agent-agency 239
Agent-based agency 233, 234
Agnellus 1299, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306,
1309, 1310, 1311, 1312, 1314, 1347, 1356
Agnus Dei 783, 1298, 1320, 1346, 1353
Agrigent 1463
Ahura Mazdā 1859, 1877, 1879
Ahwāz 1732, 1734
Aitien 1561
Akkulturation 253
Akragas 1463
Akrostichon 1319
Alchasaioi 1270, 1275, 1284, 1286
Alcibiades 1822
Alexander of Aphrodisias 1170
Alexandria 1820

- Alexandrian archbishops 1236, 1245, 1248
 Alexandrian orthodoxy 1234
 Alf trisar shiala 1737
 Aliment after death 1877
 Aliments of Immortality 1851, 1858, 1859,
 1860, 1872, 1878, 1882, 1891, 1898
 Alkaios 1452
 Alkibiades 1451
 Alkinoos 1461
 Alkman 1461
 Alkohol 1426, 1566
 Alkoholabusus 1464
 Allegorische Deutung 1582
 Alltag 1459
 Alms 1266, 1268, 1269, 1274, 1275, 1276, 1277,
 1279, 1281, 1282, 1283, 1285
 Alpha and Omega 1128
 Altar/Altäre 482, 485, 487, 1131, 1220, 1390,
 1392, 1393, 1395, 1396, 1397, 1398, 1399,
 1401, 1402, 1403, 1404, 1408, 1418, 1420
 Altar at Qumran 134, 137, 147
 Altar bread 941
 Altarfeuer 1422, 1423, 1431
 Altphilologen 7
 Altruism 459
 Altruistic death 460
 Alttestamentliche Bildszenen 1353
 Ambrose 820, 1211, 1214, 1221
 Ambrosia 1872
 Ambrosius 5, 6, 775, 777, 778, 782, 1328, 1335,
 1652
 Amen 1148, 1161, 1810, 1812
 Ameša Spentas 1859
 Amərətāt 1878
 Amos 1461
 Amplificatio 667
 Amt 718, 891
 Amts-
 – antritt 1526
 – antrittessen 1529
 – seniorität 1532
 – träger 1416, 1423, 1427, 1433, 1435
 Amuza 1742
 Anakreon 1452
 Analogie 126
 Anamnesis 775, 776, 777, 779, 780, 781, 783,
 975, 980, 1132, 1149, 1154, 1156, 1157, 1158,
 1159, 1194
 Anaphora 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780,
 784, 786, 959, 962, 967, 970, 971, 975, 997,
 1132, 1144, 1149, 1151, 1152, 1153, 1154,
 1155, 1156, 1157, 1158, 1159, 1160, 1161,
 1162
 – of Addai and Mari 1056
 Anastasis 1145, 1146, 1148, 1174
 Anastasis-Kirche in Konstantinopel 1322
 Anba 1742
 Ancient Near Eastern 1742, 1744
 Andromache 1451
 Anesidora 1475
 Angels 167, 1836, 1837, 1844, 1848
 Angels in the liturgy 1247
 Anguza 1742
 Animal
 – bone deposits 132, 134, 140
 – bones 142
 – sacrifice(s) 132, 134, 135, 136, 140, 151, 153,
 1389, 1390, 1392, 1393, 1395, 1396, 1398,
 1399, 1400, 1404, 1406, 1408, 1411, 1720,
 1727
 Anteil-
 – gabe 627, 628, 629, 635, 636, 637, 639, 641
 – habe 627, 628, 629, 630, 631, 634, 635, 637,
 638, 639, 640, 641, 642
 – nahme 639
 Anthesteria 1591, 1762
 Anthropology 999
 Anti-banquets 254
 Antichristen 509
 Anticipation 1165
 Anti-divine meal, food and drink imagery 690
 Anti-heretical writings 1234
 Anti-Luxus-Gesetz 1530
 Antinoüs 565
 Antioch 445
 Antiochenisch-paulinische Mahlüberlieferung
 869
 Antiochia 743, 747, 775, 776, 781, 788, 790,
 794, 795, 797, 798, 803, 804, 807, 813, 873,
 874, 1092
 Antiochos I 1721
 Antiochus IV 71, 73
 Anti-Origenist polemics 1244
 Antrittessen 1528, 1529
 Anu 1853, 1854
 Anubis 1753, 1757
 Anweisungen an den Liturgen 857
 Aorist passive 400, 403
 Aparchê 1400
 Aphrahat/Aphraates 1091, 1092, 1093, 1094,

- 1095, 1096, 1097, 1098, 1099, 1100, 1101,
1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1112, 1113,
1116, 1117, 1118, 1360
- Aphrem/Ephraem/Ephrem 1092
- Apion 72
- Apocalypticism 1852
- Apocalyptic narrative 1855
- Apocryphal Acts of apostles 834
- Apocryphon 1237
- Apokalypse des Johannes 1346
- Apokalyphtik 8
- Apokatastasis 1139, 1165, 1174
- Apollinaris Claudius 389
- Apollinaris Ravennas 1305, 1314, 1356, 1362
- Apollon 1463
- Apologia 574
- Apologies 1806
- Apologists 1796, 1797, 1798, 1799
- Apology to the bread 1275
- Apostasy 1669, 1673, 1675
- Apostel-
– dekret 618, 787, 789, 790, 791, 792, 793, 796,
797, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806,
808, 809, 812, 813, 814, 1067
– geschichte 1556, 1568
– kommunion 1322, 1324, 1325, 1326, 1327,
1362
– konzil 803
- Apostle 1809
- Apostolic decree 526, 1677
- Apostolic Tradition 832, 838, 839, 840, 983
- Apostolische Konstitutionen 1652
- Apotropaic
– blood-ritual 281
– rite 287
– rites 1762
- Apple 1874
- Apuleius 1455, 1747
- Aquariani 417
- Aquarii 949
- Aquila 562
- Arabic 1735
- Aramäisch 1731
- Aramaic 1732, 1733, 1735, 1738, 1743
- Aramaic alphabets 1732
- Ara Pacis 597
- Arator 1568
- Archäologische
– Studien 9
– Zeugnisse 1633
- Archaic, Classical and Hellenistic periods 1389
- Archangel Uriel 1883
- Archeostat 1504
- Archeostratos 1444, 1448
- Architriclinus 1569, 1570, 1573
- Archons 1268, 1278, 1279, 1289, 1290
- Argumentative Funktion 641
- Aristides of Athens 389
- Aristokratie 1596, 1606, 1607
- Ariston (fragment) 389
- Aristophanes 1450, 1451, 1822
- Aristoteles 1167, 1515, 1821
- Aristotle's Symposium 1515
- Arius 1237
- Arkadios 1186
- Arkadius-Eudoxia 1301, 1311
- Armenian Lectionary 1145, 1146, 1148
- Armenische Tradition 776
- Arnobius 1681
- Arrhophorenritual 1480, 1482
- Arrhetophoria 1473
- Arsameia 1722, 1723, 1730
- Artagnes-Hercules-Ares 1722
- Artemis Kalliste 1782
- Artotyritai 838
- Arvalakten 1530, 1532
- Arznei der Unsterblichkeit 893
- Ascetic
– interpretation 324
– portrayal 315
- Asceticism 824, 829, 830, 832, 843
- Ash(es) 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 152
- Ashburnham-Pentateuch 1333, 1334, 1335
- Askesis 824
- Asketen 316
- Asketisches Interesse 741
- Aspectual meanings 405
- Assertive or directive warning 1896
- Assertive prediction 1897
- Assimilation 1173
- Association by means of contagion or contact
235
- Associations 1768, 1769, 1770, 1783
- Assyrians 1826
- Astrology 1736
- Atheismus 9
- Athen 1395, 1590, 1591, 1593, 1596, 1598,
1601, 1602, 1603, 1608, 1609, 1610, 1612,
1614, 1781, 1782

- Athenagoras 389, 410, 412, 1696
 Athenaios 1444, 1458, 1489, 1491, 1512
 Athenaios' Deipnosophistai 1516
 Atonement 478, 483, 487, 490, 496, 588
 Atripe 1238
 Atrium 583, 584
 Attaliden 1600
 Atticism 393, 394, 420
 Attika 1590, 1594, 1602, 1603, 1608, 1609, 1611
 Attis 8, 1779, 1780, 1781, 1782, 1783, 1784,
 1785, 1786, 1787, 1788, 1789, 1790, 1791,
 1792, 1822, 1826
 Auferstehung 205, 206, 207, 217, 220, 222,
 1097, 1188, 1579, 1580, 1581, 1582, 1586
 Aufforderung des Liturgen 855
 Augustinus 5, 6, 8, 778, 798, 799, 813, 814,
 820, 936, 1211, 1220, 1223, 1265, 1269, 1272,
 1273, 1278, 1279, 1280, 1286, 1288, 1291,
 1293, 1294, 1295, 1311, 1324, 1328, 1335,
 1341, 1652, 1682
 Augustus 64, 597
 Außenperspektive 106, 109
 Autochthoniemythen 1482
 Avesta-Texts 1877
- Babylon 1732
 Babylonia 1732, 1734
 Babylonian recension of the Haggadah 285
 Bacchanalien-Skandal 1454
 Bacchus und Falernus 1557, 1574
 Bad 1560
 Baghdad 1734
 Bahais 1735
 Balaam 1671
 Bankett(e) 7, 256, 257, 264, 266, 267, 1416,
 1418, 1419, 1422, 1425, 1428, 1431, 1436,
 1539, 1550, 1589, 1590, 1591, 1595, 1598,
 1600, 1601, 1602, 1603, 1604, 1605, 1607,
 1608, 1613, 1621, 1625, 1626
 Bankett-
 – kultur 1490, 1500, 1529, 1531
 – räume 1615, 1617, 1629
 – saal 1419, 1424, 1624
 – säle 1414, 1629
 – zirkel 1493, 1497, 1500
 Banquet 276, 284, 287, 291, 305, 307, 310, 332,
 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350, 352,
 513, 516, 522, 584, 1669, 1681, 1747, 1748,
 1749, 1750, 1751, 1752, 1753, 1754, 1755,
 1756, 1757, 1758, 1759, 1859, 1864, 1866,
 1870, 1871
 Banquet as a metaphor 342
 Baptism 487, 491, 653, 998, 1127, 1166, 1173,
 1182, 1183, 1184, 1220, 1222, 1233, 1734,
 1736, 1738, 1739, 1740, 1807
 Baptismal eucharist 1809
 Baptisterium der Arianer in Ravenna 1357
 Baptist sect 1270
 Barley 831
 Barnabas 605, 794
 – epistle of 389
 Baruch 1854, 1861, 1863, 1870, 1872, 1873,
 1874, 1875, 1876, 1877, 1890, 1893, 1899,
 1903, 1904, 1905
 Basil 834
 Basilika des Katharinenklosters 1363
 Basra 1734, 1735, 1736
 Baubo 1469, 1477, 1478, 1479, 1483, 1484
 Baucis 1464
 Bauopfer 1627, 1630
 Beatuskommentare 1301, 1302
 Becher 714, 715, 717, 719, 720, 721, 729, 1084,
 1426, 1428
 Befleckung 1462
 Befleckungen durch Götzen 788
 Befreiung vom Gesetz 795
 Begegnungen des Auferstandenen 503
 Begräbnis 1433, 1609
 Behavioural dimensions 647
 Bekehrung 183, 187, 189, 203, 204, 207, 209,
 210, 211, 214, 221
 Bekenntnis 698, 724, 727, 728, 730
 Bekenntnisliteratur 798
 Bekränzungen 1446
 Belevi 1599, 1600, 1607, 1610, 1613, 1614
 Benediktion(en) 104, 112, 113, 115, 117, 124,
 126, 1102
 Benefactor 594
 Beracha/Berakha 115, 121, 123, 124, 125, 862,
 863
 Berg Tabor 1580
 Beschneidung 543, 604, 614, 788, 790, 793, 795,
 808, 814, 917
 Beschneidungsleute 794
 Beschneidung von Timotheus 793
 Bestattung 1590, 1591, 1592, 1594, 1599, 1600,
 1603, 1609, 1610
 Bestattungsritus 1596
 Bethlehem 1188
 Betrayer 580, 589, 590, 597

- Bibeldichter Sedulius 1557
 Biblepiker 9, 1558
 Biblical law 153
 Biblical legislation 149
 Biene 1476, 1483
 Bienenepisode 182, 191, 203, 209, 210, 211
 Biklinien und Triklinien 1143, 1639
 Bilder in christlichen Katakomben 1336
 Bilderlehre 1260
 Bild nicht Sache 1891
 Bildungselite 1492
 Bildverschränkungen 1338
 Bilingualism 390, 421
 Binge-drinking 163
 Birkat ha-mazon 288, 779, 862, 968
 Bischof 891, 892, 895, 911
 Bishop – the principal minister 1146
 Blending Theory 230
 Blessing(s) 91, 304
 Blood 439, 441, 449, 478, 481, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 491, 492, 493, 527, 580, 581, 586, 589, 591, 593, 594, 596, 598, 599, 1130, 1390, 1393, 1394, 1408, 1835, 1837, 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, 1843, 1846, 1848
 Blood of
 – Christ 1810
 – God 1876
 – the bull 1810
 – the Covenant 443
 – the vine of the Logos 1824
 Blut 707, 787, 788, 789, 790, 800, 802, 803, 804, 805, 806, 808, 809, 811, 812, 813, 814, 1101, 1436
 Blut-
 – beschuldigung 71
 – genuss 1069
 – schuld 1461
 Bodily
 – consumption 1891
 – emotional dimensions 667
 – experience 648, 652, 657, 658, 659, 667, 668
 – expressions of belief 655, 657, 659
 – knowledge 652
 – resurrection 1891
 Body 427, 441, 478, 490, 492, 580, 581, 585, 586, 589, 591, 593, 594
 – and blood (of Christ) 478, 580, 942, 943, 945, 948, 1155
 – members 1742
 – of Christ 569, 979, 1676
 Boiled 1393
 Bones 1390, 1391, 1392, 1393, 1395, 1396, 1401, 1403
 Book of Watchers 1861
 Borborites 1289, 1290, 1291, 1833
 Bordell 1450
 Borsippa 1732
 Boukoloi 1770
 Bourdieusian theory 318, 327
 Bräutigam 1464
 Bread 355, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 439, 477, 478, 479, 480, 481, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 498, 559, 580, 581, 583, 585, 586, 588, 589, 590, 591, 592, 596, 831, 1126, 1783, 1786, 1787, 1788, 1800, 1802, 1809, 1810, 1811, 1812, 1814, 1816, 1817, 1824, 1827, 1833, 1834, 1835, 1836, 1837, 1838, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1847, 1857, 1858, 1872
 – and cup 424, 427, 436, 440, 444, 445
 – and water 1239, 1240, 1244, 1740, 1814
 – and wine 294, 477, 478, 479, 481, 489, 493, 560, 580, 583, 938, 944, 945, 1127, 1239, 1240, 1241, 1242, 1244, 1245, 1857, 1885, 1886
 – and wine and water 1812
 – of Affliction 294
 – of death 1854
 – of life 1889
 – of the Lord 997, 1003
 Bread/Food of Death 1853
 Bread/Food of Life 1853, 1854
 Breadwinner 162
 Breaking bread 397, 405, 514, 516, 517, 519, 520, 521, 529, 530
 Brechen des Brotes 774, 780, 781, 782
 Bridal chamber 1134, 1836, 1837, 1842, 1848
 Briefgespräch 1491
 Brot 705, 708, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 723, 724, 1100, 1101, 1102, 1103, 1109, 1115, 1422, 1423, 1425, 1426, 1429, 1430, 1434, 1435, 1436, 1437, 1561, 1564, 1577, 1578, 1579, 1580, 1581, 1582, 1583, 1585
 – und (Misch-)Wein 915, 930
 – und Wein 115, 116, 123, 124, 775, 776, 777, 779, 780, 782, 783, 858
 – und Wein und Wasser 906, 913
 Brot-
 – brechen 773, 777, 780, 781, 782, 858, 860,

- 861, 863, 866, 867, 868, 873, 887, 888, 1082
 – kommunion 1325, 1326, 1327
 – rede 503
 – und Fischvermehrung 1322
 – vermehrung 1320, 1327, 1328, 1329, 1330, 1338, 1339
 Brüdersarkophag 1330
 Buddhism 1266
 Bund 1109
 Bundesgedanke 19
 Burial 1738, 1739, 1740, 1741, 1742, 1743
 Burning
 – of hairs 1393
 – of fat 283
 Bußmöglichkeit 788
 Byzantinische Tradition 776

 Caesar 1492, 1498, 1558
 Caesarianer 1495, 1496, 1497, 1498, 1500
 Calendars 306
 Caligula 63
 Calix 1084
 Cannibalism 164, 1685, 1686, 1687, 1688, 1689, 1690, 1693, 1695, 1696, 1697, 1698, 1699, 1701, 1702, 1703, 1704, 1706, 1707, 1708, 1709, 1710, 1713
 Canonical Prayerbook 1733, 1741, 1743
 Canon Romanus 778, 780
 Canons 1234, 1235, 1238, 1250
 Cantor 1146
 Capitula 1269
 Cappadocia 1720
 Cappadocian Fathers 1165
 Cappella greca 1336, 1337, 1339
 Carmen Paschale 1555, 1567, 1568, 1580, 1584, 1585
 Carthage 935, 936, 937
 Castration 1780, 1787, 1788
 Catechesis 457, 468
 Catechetical
 – practices 458
 – tool 1806
 Catechumens 1221, 1266, 1268, 1269, 1276, 1277, 1278, 1279, 1281, 1282, 1283, 1285, 1287
 Catharists 1279
 Catilina 70
 Cattle 140
 Celebrations 646
 Celsus 996, 1679, 1683

 Cena(e) 1075, 1444, 1445, 1454, 1455, 1465
 – aditalis 1529, 1531
 – domini 942
 – publicae 1541
 – pura 841
 – recta 1549
 – Serapiacae 1751, 1752
 – Trimalchionis 1465, 1489
 Cerealische
 – Genitalsymbole 1474
 – Genitalien 1482
 Ceremonies 1731, 1734, 1735, 1736, 1737, 1738, 1739, 1740, 1741
 Ceremony 1734, 1738, 1741
 Ceres 1764
 Chalice 1133
 Characene 1732
 Charioteers 1857
 Charity 161
 Chastisement 572
 Cheese 832, 838, 839
 Chiesa di S. Marcello in Capua 1330
 Childbirth 1740
 Children 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 328, 329
 Chloe 562
 Chnum 278
 Chreia 434, 435, 440, 442, 458
 Christen 1454
 Christian
 – baptism 1816
 – eucharist 1876
 – “mystery-cult” rituals 1824
 – platonist 1820
 – truth 1825
 Christ as bread 1217
 Christliche
 – Polemik 9
 – Sarkophage 1335, 1344
 – Totenmähler 1335
 Christliches 1097, 1108
 Christliches Spezifikum 780
 Christology 1005, 1236
 Christ's
 – body 1221
 – name 1221
 Christus 1568, 1571, 1572, 1574, 1575, 1578, 1581, 1582, 1584, 1587
 Chrysostomos-Liturgie 1187
 Church 1219, 1221

- building 1131
- of North-Africa 938
- orders 957
- Chuzistan 1731
- Cibum
 - innoxium 1690, 1691
 - sumere 1072
- Cicero 1453
- Ciceros Briefe an Paetus 1491
- Činwad bridge 1856, 1857, 1860, 1877
- Cista mystica 1470, 1471, 1479
- Citizens 1406
- Clemens Alexandrinus 833, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1320, 1820, 1784, 1795
- Clemens Romanus 389
- Clothing 1838, 1840
- Cloven hoofs 170, 174
- Coal 1128
- Coda 1856
- Codex Bezae 480
- Codex Rossanensis 1323, 1325, 1326, 1327
- Cognitive and behavioural dimensions 647
- Cognitive Theory of Rituals 232
- Coition 1740
- Collegia 266
- Collegium 1414, 1437
- Colloquial 394, 395, 396
- Cologne Mani Codex 1266, 1270, 1271, 1272, 1273, 1275, 1284, 1285, 1286, 1291, 1293
- Colossians 652
- Comb of life 1889
- Commissatio 255
- Commagene 1715, 1721, 1722, 1729
- Commemoration 292, 294, 300, 301, 304, 306, 310, 948
 - of Christ 939
 - of the dead 943
- Commensality 44, 161
- Commentarii der Pontifices 1529
- Commilitones 1819
- Commissatio 1564, 1578, 1584
- Commissive
 - eschatological promise 1897
 - promise of entrance 1895
- Common meal 1800
- Communal meals 131, 136, 306, 651, 652, 659, 663, 665, 666
- Communio 625, 627
- Communion 44, 987, 1134, 1229, 1336, 1343, 1738, 1740, 1741
 - psalm 1146
- Communitas 701, 702, 704, 705, 707, 728
- Community 483, 484, 486, 487, 488, 491, 497, 498, 646, 658, 659, 660, 665, 667, 1220
 - ethics 514
 - meals 1615
 - of goods 514
- Comparative review of Greek mythology and pagan religions 1799
- Comparison 580, 582, 584, 588, 589, 596, 598
- Complication 1855
- Condemnation 572
- Confessio Augustana 5
- Confessional interpretations 996
- Confessions 950, 1222, 1224
- Confirmatio 1806
- Conflated narrative 1157
- Conflict 426, 427, 428, 433, 434, 435, 436, 446, 447, 448, 449, 450
- Consecrated
 - bread 941, 1718, 1719, 1721
 - juice 1718
- Consecration 938, 942, 945, 1309, 1310, 1343, 1735, 1738, 1740
- Constantine 1790, 1791
- Consumption 161, 163, 164, 167, 172, 177
- Contagion 235, 250
- Container 239
- Container schema 234, 236, 248
- Contamination 170
- Conversion process 528
- Convivere 1494, 1497, 1500
- Convivia 1522, 1619, 1626
 - privata 1546, 1547
 - publica 1546
- Convivium 1454, 1489, 1491, 1492, 1493, 1494, 1498, 1500, 1501, 1503, 1505, 1616
 - Dei 942
 - dominicum 942
 - publicum 1544
 - tempestivum 1493
- Cooking 1391
- Corinth 431, 446, 581, 583, 584, 585, 594, 595, 601, 602
- Cornelius Nepos 1445
- Corona 1819
- Corpus domini 942
- Corpus et sanguis Christi / Domini 942
- Correspondence 1858, 1870, 1886, 1891, 1893,

- 1894, 1897, 1898
 Corruptible and incorruptible 1863
 Corybants 1822
 Cosmology 1736
 Couch 1397
 Council of Ephesus 1236, 1245
 Court Tale 160
 Courtyard 1393
 Covenant 35, 36, 439, 481, 482, 484, 485, 486,
 487, 488, 489, 491, 492, 493, 496, 498, 570
 Covenantal identity 435
 Creation
 – narrative 999
 – of the Church 524
 Creator 1132
 Cretan
 – cult 1774
 – Dionysus 1681
 – local color 1773
 – practice 1771
 – ritual 1771
 – worshippers 1771
 Criobolium 1787
 Crisis about table fellowship 524
 Crispus 562
 Cross 1130
 Crossing the border 523
 Cross of Light 1268
 Crucified 1844, 1845
 Crucifixion 1844, 1845
 Crux gemmata 1355
 Crypto-pagans 1234
 Cubiculum 1329, 1338, 1339, 1340, 1341, 1342
 Cult 423, 424, 1220, 1715, 1719, 1721, 1722,
 1723, 1724, 1726, 1727, 1728, 1729, 1730
 – of Mithras 1799
 Cultic
 – aetiology 456, 457
 – dimensions 648
 Cult-meal of Mithraism 1795
 Cup 424, 427, 436, 438, 439, 440, 441, 442,
 443, 444, 445, 447, 449, 479, 480, 481, 482,
 483, 484, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 493,
 496, 580, 581, 585, 586, 587, 588, 589, 590,
 591, 593, 594, 595, 596, 600, 988, 1835, 1836,
 1837, 1838, 1846, 1847, 1848
 – after supper 581, 585, 591
 – of salvation 1131
 Curtain 1132
 Customs agents 334, 338
 Cyathi 1528
 Cybele 1779, 1780, 1781, 1782, 1784, 1785,
 1786, 1787, 1788, 1789, 1790, 1791, 1792,
 1822
 Cynics 833
 Cyprian 778, 782, 835, 1334, 1679, 1680, 1683
 Cyrillus Hierosolymitanus 804, 814, 1143, 1280
 Dämonen 631, 632, 633, 903, 1436
 Dämonen-
 – mahl 628
 – speisen 1069
 – tisch 1068
 Daēnā 1856, 1857, 1877, 1878
 Daily Eucharist 1228
 Damaskus 1092
 Damasus 798
 Damon 1458
 Dankgebet 775, 779, 905, 906, 907, 908, 909,
 921, 928
 – der Becherhandlung 860
 – der Brothandlung 860
 Dank-
 – gebete über Becher und Brot 854
 – opfer 19
 – sagen 867
 – sagung 775, 776, 779, 780, 782, 906
 Daphnaios 1459
 Darbringung der Gaben 774, 776, 777, 778,
 779, 782, 783
 Darkness 1267, 1268, 1271, 1272, 1278, 1286,
 1287
 Dark substance 1267
 Darlegung 1093
 Daskyleion 1604
 Daskyleion reliefs 1723
 David im Goldenen Psalter 1306
 Day of YHWH 49
d-b-h 26
 Death 569, 1130
 Definition of the body 1004
 Deification 1165, 1242, 1248
 Deified
 – air 1826
 – fire 1826
 Deipnon 289, 290, 291, 310
 Deipnosophistae 1444, 1458, 1489, 1490, 1515,
 1516, 1521
 Deipnosophistik 1509
 Delikatessen 1489, 1490, 1491, 1492, 1493,

- 1494, 1496, 1498, 1501, 1504, 1505, 1509,
 1510, 1511, 1512
 Delphi 1463
 Demeter 1469, 1472, 1473, 1474, 1475, 1476,
 1477, 1478, 1482, 1764
 Demetrius 1600, 1608, 1609
 Demokratie 1456, 1457, 1464
 Demokratische Polis 1459
 Demons 281, 1243
 Demonstration 1093
 Demonstrativer Überfluss 1525
 Dēmosios 1537
 Dēn 1719, 1856, 1857
 Dendrophori 1783
 Deo, mysteries of 1784, 1785, 1787, 1788
 Deo gratias 1633
 Destiny of the Soul 1877
 Destruction of the Temple 435
 Deuteworte 2, 3, 11, 16
 Development of the Eucharistic
 – liturgy 939
 – rite 938
 Dew of the roses of life 1889
 Diabolical imitation 1813, 1827
 Diachronic Considerations 580
 Diätetik 1508
 Diakonie 14, 15
 Diakonische Ethik 15
 Dialogcharakter 1492
 Dialogue 1149
 Diana 565
 Diaspora 278, 279, 280, 286, 308
 Diasporasynagogen 18
 Diatessaron 1091, 1092, 1094, 1099, 1100, 1101,
 1102, 1106, 1109, 1115, 1116, 1118, 1119
 Diatribe 1502, 1508
 Dichtervorträge 1465
 Didache 389, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407,
 411, 412, 416, 421, 570, 804
 Didascalia 812
 Dido 1556, 1577, 1578, 1584
 Didyma 1391
 Diener 1434
 Dienst an den Heiligen 635
 Dies natales 820
 Dietary
 – regulations 159, 161, 168, 170, 174, 176, 177
 – restrictions 1240
 – rules 645, 646, 652, 653, 654, 655, 656, 657,
 659, 667
 Digestive by-product 162, 164
 Diglossia 390, 394, 420, 421
 Digraph 409
 Dining
 – club 1752, 1754
 – in Domestic Settings 1389
 – rooms 1391, 1396
 Dinner invitations 1753
 Diodorus Tarsensis 1176, 1186
 Diognetus (“letter” to) 390
 Dionysiaka 395
 Dionysiasten 1429, 1430, 1431
 Dionysius bar Šalibi 1131
 Dionysos 565, 1422, 1428, 1430, 1566, 1761,
 1762, 1763, 1764, 1765, 1766, 1767, 1768,
 1770, 1771, 1772, 1773, 1774
 Dionysus-Kult 8
 Dionysus Zagreus 1767
 Dioscorus 1245
 Dioskuren 1463
 Diptychon des Mailänder Domschatzes 1337
 Directive warning 1896
 Discerning the body 571
 Discernment 1135
 Disciples 332, 340, 352, 353
 Disciplina arcana 938, 953, 995, 1009
 Discourse(s) 580, 589, 1234
 Diskurse über diese Mähler 1534
 Diskussion der Reformationszeit 4
 Distribution of communion 960
 Distribution, reservation and consumption 941
 Divine
 – authority 1860
 – authorization 1858
 – sacraments 1816
 – sharing 677, 678, 684
 Divinity of Christ 1218
 Divisions 583
 Docetism 945
 Doctrine 1136, 1732, 1735, 1736, 1739
 Doketen 889, 890, 891, 895, 896
 Doketische Christologie 509, 926
 Doketismus 506
 Domestic
 – Pesach 282
 – setting 278
 Dominica sollemnia 942
 Domitillakatakombe 1335
 Domus 1548
 Donatist bishops 1225

- Donatisten 788
 Donatists 1224
 Dovetailing of resurrection and restoration 1174
 Doxologien 854
 Draonah 1718
 Dream vision 1885, 1886
 Drinking 425, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 444, 448, 449, 450
 Drinking of wine 1517
 Droge 1452
 Drön 1718, 1719, 1721, 1859, 1878
 Drunk with wine 1219
 Dunhuang 1265, 1266
 Dura-Europos 1728

 Ea 1852, 1854
 Easter 1091, 1273
 East Theater Street 561
 Eat and drink 164, 165, 166, 1128
 Eating 157, 158, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 425, 429, 437, 438, 439, 440, 442, 444, 448, 1517
 Eating
 – of Dionysus 1681
 – with Jesus 521
 Eber 1504, 1505, 1509, 1510
 Ebioniten 926, 1071
 Ebionites 833, 998
 Ecclesiae auctoritas 947
 Ecclesiastical jurisdiction 950
 Ecclesius 1347
 Edessa 1092
 Egalität 1432
 Egbertpsalter in Cividale 1314
 Egeria 1360
 Egypt 1234
 Egyptianizing mystery cults 1748
 Egyptian mysteries 1825
 Egyptians 1764
 Ehe 1449
 Ehefrau 637, 1445
 Eichensynode 1186
 Eier 1491, 1496, 1504
 Einfaches und natürliches Leben 1494
 Einheit 895, 1191
 Einheitlichkeit 772
 Einkaufsliste 1489
 Einkaufsmarkt 1506

 Einladung 1460
 Einladungsgedicht 1489
 Einsetzungsbericht 771, 772, 781, 1099, 1194
 Einsetzungsworte 505, 909, 922
 Ekdosis pisteos 1255
 Ekklesiazusen 1451
 Ekklesiologie 20
 Ekphora 1590, 1592, 1593
 Elchaesites 1732
 Elchasai 1270, 1284, 1285, 1294
 Elchasaite 1267
 Elect 1266
 Elect's meal 1266, 1267, 1268, 1269, 1270, 1271, 1272, 1273, 1274, 1275, 1276, 1277, 1278, 1281, 1284, 1287, 1291
 Element 1100, 1256, 1429, 1434, 1436, 1437
 Elephantine 278
 Eleusinian mysteries 1821
 Eleusinischen Mysterien 1474, 1479
 Eleusis 1785, 1792
 Elfenbeindiptychon 1320, 1362
 Elimination of evil 1179
 Elite Feasts 25, 34
 Elxai 1270
 Elymais 1732
 Elysion 1868
 Emanations 1267, 1288
 Embolismus 1298
 Emmaus 505, 1577
 Emmaus pilgrims 521
 Emmausjünger 505, 1579
 Encrateia 949
 Encratite 833, 834
 Endzeit 118, 119, 121, 126
 Engel 1187, 1192, 1193, 1195, 1198, 1207
 Ennius 1444, 1689
 Enoch 1854, 1857, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1866, 1872, 1873, 1875, 1883, 1890, 1893, 1899, 1900, 1902, 1905, 1906, 1907
 Enthusiastic 1518
 Entrap Christians 1820
 Entstehung und Entwicklung 773, 783
 Entwicklungen 4
 Enzyklopädie 1489, 1490
 Ephraem der Syrer 778, 780, 781, 782, 1328, 1360
 Epiclesis 971, 972, 973, 974, 975, 976, 978, 981, 982, 1133, 1154, 1244
 Epic of Adapa 1852
 Epicureans 568

- Epik 1556, 1557, 1580, 1581, 1583, 1584, 1586, 1587
 Epiklese 1193, 1195, 1196, 1201, 1206, 1259, 1306, 1308, 1309
 Epikömion 297
 Epikteta 1417, 1423, 1426, 1428, 1430, 1431, 1439
 Epikur 1449, 1494, 1495, 1507
 Epikureer Paetus 1492
 Epikureische
 – Lehren 1507
 – Qualitäten 1491
 Epikureisches
 – Freundschaftsmahl 1489, 1492
 – Wertsystem 1494
 Epikureismus 1494, 1499
 Epiphaniae 1564, 1565, 1573, 1580, 1761
 Epiphanius 834, 1270, 1276, 1284, 1285, 1286, 1288, 1289, 1290, 1291, 1292, 1293, 1295
 Epische Anklänge 1504, 1509
 Episcopate 952
 Epistula Apostolorum 383
 Epistula Fundamenti 1278
 Epitaph 1866, 1869, 1873, 1894
 Epulae 1454
 Epulum 1425, 1430, 1445, 1538, 1539, 1540, 1542, 1544, 1547, 1550, 1617
 Eranistai 1752
 Eranos-Mähler 775
 Erastes 1457, 1458
 Erastus 562
 Erichthonios 1481
 Erichthoniosknahe 1481
 Erinnerungen 909
 Erinnerungen der Apostel 910, 915, 930
 Eromenos 1457, 1458
 Eros 1515, 1516, 1517, 1518
 Erotik 1465
 Erotisierung 1447
 Ersticktes 788, 800
 Eschara 1403
 Eschatological
 – argument 492
 – dimension 520
 – divine meal 682
 – eating and drinking 677
 – reversal 522
 – saying 479, 489
 Eschatologische Dimension 18
 Eschatologischer Abschluss 850
 Eschatologische Utopie 119
 Eschatology 1852
 Esprit 1492, 1493, 1497, 1500
 Essen 1444
 Essence 229, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248
 – change 237
 – transfer 237
 Essener 2, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 117, 119, 120, 122, 127, 128, 129, 267, 1085
 Essenerberichte 107
 Essen und Trinken 123, 628, 632, 637
 Eternal
 – contempt 1862
 – immortality for all 1881
 – life 1853, 1854, 1862, 1890, 1891, 1896, 1898
 Ethics of conversion 528
 Ethik 14
 Ethische Implikationen der Eucharistie 1203
 Ethnisch-geographische Zusammengehörigkeit 1415
 Ethnisch orientierte Vereinigungen 1421
 Ethos 14, 199, 645, 646, 658, 659, 662, 663, 666, 668
 Ethos der Jesusüberlieferung 15
 Etiological legend 283
 Etiology 306
 Euander 1578, 1584
 Eucharist 38, 356, 362, 363, 364, 367, 369, 371, 375, 378, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 423, 427, 440, 443, 581, 582, 584, 585, 586, 588, 590, 591, 596, 597, 598, 599, 600, 602, 821, 822, 826, 827, 941, 988, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1003, 1004, 1005, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1220, 1222, 1233, 1234, 1235, 1236, 1237, 1238, 1239, 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1246, 1247, 1248, 1249, 1251, 1266, 1270, 1271, 1273, 1274, 1275, 1276, 1277, 1278, 1280, 1284, 1289, 1676, 1678, 1679, 1680, 1682, 1795, 1799, 1800, 1801, 1802, 1806, 1807, 1809, 1810, 1811, 1814, 1816, 1817, 1824, 1833, 1834, 1835, 1836, 1837, 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849
 – and agape 521

- as an offering 953
- vocabulary 398
- with water 949
- Eucharistia 941, 942, 1834, 1846
- Eucharistia Christi domini 1083
- Eucharistiae sacramentum 942
- Eucharistiai 779
- Eucharistic
 - banquets 287
 - bread 1177
 - celebration 938, 1235
 - context 1269
 - elements 945, 946
 - overtone 530
 - practice in Carthage 939
 - practices 1236, 1238, 1246, 1248
 - prayer 939, 959, 970, 997, 1003, 1008, 1144, 1147, 1149, 1150, 1836, 1846
 - realism 948, 953
 - rite 953
 - ritual 520
 - significance 529
 - theology 1236, 1237, 1245, 1246, 1247
 - wine 1238, 1240, 1876
 - words 588, 590, 591, 592, 594
- Eucharistie 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 628, 642, 883, 884, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 1078, 1082, 1098, 1099, 1100, 1103, 1105, 1111, 1185, 1187, 1188, 1189, 1190, 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1197, 1198, 1199, 1200, 1201, 1202, 1203, 1204, 1205, 1206, 1207, 1209, 1470, 1572, 1576, 1577, 1578, 1580, 1581, 1582, 1584, 1587
 - als Opfer 1324
 - als ‚reines Opfer‘ 875
 - mit Wasser 1317
- Eucharistische-
 - feier 771, 772, 773, 774, 778, 784, 883, 887, 888, 890, 891, 894, 895, 896, 898
 - lehre 889
 - verständnisse 510
 - vorstellung 715
- Eucharistische
 - Gebete 778
 - Interpretation 511
 - Traditionen 507
- Eulogie 189
- Eumetis 1445
- Euripides 1462, 1822
- Euryalus 1458
- Eusebius 837, 1693, 1694, 1695, 1696, 1705, 1708, 1709, 1710, 1711, 1712
- Eusebius von Emesa 1328
- Euter 1530, 1531
- Euthalian tradition 1673, 1682
- Eutyches 1310
- Evagrius 1180
- Evaluation 1855
- Evangeliar des hl. Augustinus 1324
- Evangelien 909, 1567, 1581
- Evangelium 604
- Eve 1124, 1278
- Evocations 1267
- Ewiges Leben 205, 206, 209
- Excommunication 953
- Exhomologese 199
- Exhortations 1858
- Exhortative function 1895
- Exklusivität 633, 1493, 1505
- Exkommunikation 13, 16
- Exordium 1806
- Exotik 1509
- Factions 562
- Faith 1247
- Falernerwein 1563, 1566
- Familie 1659
- Familienbankette 1604, 1605, 1608
- Family setting 277
- Famines 27, 30
- Fantasy 157, 158, 170
- Farblogik 1531
- Farewell 449, 472
- Farewell discourse 589
- Fasted in sorrow 166
- Fasten 64, 65, 66, 68, 73, 542, 543, 553, 1083
- Fasten am Sabbat 64
- Fasten-
 - praxis 537
 - zeit 1075
- Fasting 167, 425, 332, 941
- Fast- oder Feiertage 543
- Fasttage 542
- Fatherhoods 1235
- Father of Greatness 1267
- Faṭīri 1741
- Faustina die Jüngere 1315, 1318
- Faustus 1269, 1270, 1272, 1275, 1280, 1287,

- 1295
 Feast 663, 1137
 Feeding
 – narratives 355, 356, 357, 362, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 376, 382, 383, 385, 387
 – of the five thousand 364, 365, 367, 369, 370, 371, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386
 – of the four thousand 367, 369, 370, 371, 374, 376, 379, 384, 385, 386
 Feed the hungry 163
 Feiertage 543, 549, 552
 Fest
 – der Haloen 1472
 – der Thesmophorien 1472, 1483
 Festbankett 1443
 Festive meals 520
 Festmahl 14, 206, 207, 1378
 Festmahl am Sabbat 64
 Festtag(e) 543, 552, 1459
 Festversammlung 120, 121, 122, 123
 Feuer 1582, 1583
 Figura 944
 Figure of his body 944
 Fihrist 1284
 Fire 1390, 1395, 1400, 1401, 1402, 1403, 1404, 1405, 1406, 1843
 Fire and Spirit 1127
 Firmicus Maternus 1680, 1681, 1683, 1795, 1824
 First-fruits 1400
 First Man 1267
 Fisch(e) 1315, 1316, 1317, 1318, 1319, 1320, 1321, 1322, 1339, 1343, 1344, 1362, 1425, 1435, 1504, 1509, 1580, 1581, 1582, 1583, 1587
 Fischdarstellungen 1658
 Fish 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 840, 841, 843
 Fish as symbol 370
 Five elements of Light 1267
 Flavian 1185, 1186
 Flavius Josephus 102, 103, 107, 108, 109, 127, 129
 Fleisch 539, 541, 542, 543, 544, 1561, 1564, 1577, 1578
 – und Blut (Christi) 907, 915
 Fleischgenuss 541, 543
 Flesh 1835, 1838, 1839, 1840, 1841, 1842
 – and blood 1835, 1837, 1839, 1840, 1841
 Flötenspielerin/Flötistinnen 1445, 1450, 1461
 Flowing water 1734, 1737, 1738, 1739, 1740
 Fluttering 1133
 Folklore 1736
 Food
 – and drink 157, 169, 172, 176, 1239, 1240, 1241, 1248
 – and eating 157, 158, 161, 164, 165, 167, 168, 169, 175, 176, 177, 178
 – avoidance 161
 – consumption 1389, 1391, 1400, 1401
 – context 523
 – offered to idols 1674
 – rules 653, 654
 – shortage 27, 28, 29, 31
 Food of
 – Gentiles 161
 – immortality 1827, 1860
 – the gods 1872
 Foreigners 1391, 1406
 Forgetfulness 1866, 1867
 Forgiveness (of sins) 440, 481, 482, 486, 487, 488, 490, 491, 492
 Formelvers 1584
 Foundational stories 597
 Fountain
 – of Lethe 1867
 – of Mnemosyne 1867
 Fount of immortality 1866
 Four elements 1825
 Fractio panis 1336
 Fragment in Berlin 1345
 Fragrance 1863
 Frauen 1417, 1422, 1432
 – am Grab 1579
 – und Kinder 119, 123, 125
 Frauennamen 1339
 Fravaši 1719
 Frawardigān 1719
 Freitag 1106
 Freundes-
 – kreis 1659
 – paare 1458
 Freundschaft 264, 1459, 1492
 Friessarkophags von Aire-sur-Adour 1332
 Frugalitas 1503
 Fruit
 – <for life> 1861
 – of immortality 1884
 – of the tree of life 677, 682, 684, 685, 687

- Fürbitten 779, 780
 Fuḥḥāfā 1133
 Fundi 1357, 1358, 1359, 1360, 1363
 Funerary
 – banquet 1753
 – meals 821, 822, 823, 824, 825, 826
 Funktion(en) 1415
 – der Einsetzungsworte 859
 – der Mahlgebete 857
 Fusion 1170
 Fußwaschung 1102, 1323, 1324, 1576, 1579
 Future divine meal and consolation 682
 Future restoration 431

 Gabe 1564, 1565, 1566, 1572, 1574
 Gāhānbār 1719, 1729
 Gaius 558, 562
 Galaxia 1781
 Galen 1689
 Galla Placidia 1299, 1300, 1301, 1302, 1303,
 1304, 1312, 1313, 1314, 1315, 1355
 Galli 1780, 1787
 Games 323
 Gammadia 1322, 1334, 1355, 1356, 1361
 Gans 1561, 1563
 Ganymedes-Mythos 1463
 Ganzibare 1731, 1737
 Ganzibra 1741
 Garment 1130, 1854
 Garödmän 1859
 Gast-
 – freundschaft 605, 735, 736, 737, 738, 739,
 740, 741, 742, 743, 749, 765, 766, 1433, 1556,
 1559, 1563, 1564
 – geber 1443, 1444, 1445, 1460, 1461, 1490,
 1493, 1496, 1502, 1505
 – mähler 1384, 1620, 1621, 1622, 1623, 1625
 – recht 1556, 1562, 1567
 Gastronomie 1490
 Gastrosophie 1507
 Gāthās 1882, 1907
 Gattungs-
 – bestimmungen 213
 – merkmale 1492
 – mischung 1504, 1508
 – zugehörigkeit 1491, 1511
 Gebet(e) 717, 774, 778, 779, 782, 853, 1437,
 1446, 1462, 1463
 Gebäubrote 1472, 1473, 1474, 1479, 1480,
 1482, 1483, 1484

 Gedächtnis-
 – feier 1102
 – mahl 1589, 1590, 1592, 1593, 1595
 Gedächtnis des Todes Jesu 782
 Gedenken 1109
 Gegenstand 629
 Gegenwart Christi 1200
 Geistepiklese 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783
 Geistliche Speise und geistlicher Trank 858
 Geistspeise 757
 Gelage 208, 1378, 1382
 Geld-
 – beträge 1417
 – gabe 637
 – sammlung 635, 636
 Gelehrtenmahl 1444
 Geliebte 1457
 Gemälde 1645, 1649, 1655
 Gemeinde-
 – leben 847
 – ordnung 847, 850
 – organisation 846
 – praxis 467
 – regel 101, 102, 105, 106, 107, 111, 112, 114,
 118, 119
 – riten 846
 – versammlung 608, 704, 705, 723, 725, 728
 Gemeinschaft 263, 625, 627, 628, 629, 630,
 631, 633, 634, 635, 637, 638, 639, 640, 641,
 642, 643, 1415, 1418, 1420, 1423, 1424, 1425,
 1428, 1432, 1433, 1435, 1436, 1437, 1438,
 1439
 Gemeinschaftsmähler 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 16,
 771, 774, 775, 1616, 1628, 1630
 Gemeinschaftsmahl 7, 17, 625, 629, 630, 633,
 634, 643, 773, 930, 1075, 1630
 Gemeinschaftsregel 117
 Gemüse 538, 539, 544, 545, 547, 1420, 1425,
 1434, 1435, 1564
 Genesia 1591, 1593, 1595
 Genitalgebäck 1471, 1472
 Gentile Food 161, 177
 Genuine 572, 573
 Gesang 1442, 1443, 1462, 1463
 Geschlechts-Unterschied 1456
 Geschmückter Altar 1446
 Gespräch 1462, 1465
 Getaufte 907, 930
 Gewargi 1130
 Gewürzmischung 1491

- Gier 1377
 Ginzā 1732, 1743
 Glaubensgeheimnisse 1259
 Gleichnis 1571
 Gnadengabe 635
 Gnosis 8, 1733, 1743, 1745
 Gnostic 1267
 Goat 140, 167, 171
 God's
 – judgement over 'the great Babylon' 691
 – kingdom 322, 342, 350, 427
 – Logos 1166
 Götter 1555
 Götter und Menschen 1463
 Götter-
 – kult 1600
 – speise 209
 Göttliche
 – Heilsgaben 639
 – Hypostase 214
 Götzen-
 – heiligtum 632
 – opferfleisch 789, 806, 1425, 1434, 1436
 Golden age of Christianity 515
 Good
 – conscience 1879
 – deeds 1858, 1860, 1877, 1878, 1879
 – thoughts 1858, 1860, 1877, 1878, 1879
 – words 1858, 1860, 1877, 1878, 1879
 Gospel of Judas 834, 1834, 1835, 1849
 Gottesdienst 912, 914, 920
 Gottesvolk 610
 Gourmand 1495
 Gourmet 1490, 1502, 1510, 1512
 Grab-
 – denkmäler 1644
 – epigramm 1315
 Grace 1846, 1847, 1848
 Graffiti 1618, 1622, 1623, 1630
 Graffito 1622
 Grain offering 149
 Grata Honoria 1302
 Gratiae aguntur 1148
 Great šišlam 1737
 Great theft of the Greeks 1823
 Greco-Roman
 – banquet 347, 348
 – banquet tradition 342, 344
 – symposia 348
 Greece 1389, 1390, 1391, 1392, 1393, 1395,
 1398, 1399, 1403, 1406, 1407, 1408, 1409,
 1410, 1411
 Greek
 – bread 1285
 – Magical Papyri 1758
 – Olympic banquets 1873
 Gregorius Nyssenus 1139, 1165, 1256, 1257
 Grenzziehungen 15
 Griechenland 1589, 1590, 1594, 1595, 1596,
 1599, 1609, 1611
 Großes Leben 1731
 Guilt offering 149

 Haburoth 516
 Hades 1866
 Häresie 1255
 Häretiker 921, 924
 Häufigkeit der Feier 1191
 Ḥag 25, 26, 27, 35
 Haggadah of Pesach 276, 285, 287, 288, 289,
 292, 294, 295, 299, 300
 Hagia Sophia in Konstantinopel 1351
 Halakhah 81, 82, 87, 93
 Halieis 1396
 Halikarnassos 1599, 1600, 1610, 1612, 1613
 Hallali 1731, 1737, 1743
 Hallel 288, 301
 Hampursagih 1877
 Hamra 1738, 1739
 Hand 1134
 Hanghaus 2 1617, 1618, 1619, 1620, 1621,
 1623, 1624, 1626, 1627, 1629, 1630, 1631,
 1632
 Hannibal 1563
 Haoma 1718, 1878, 1881
 Harfnerlieder 1379
 Harmonization 314
 Harmonized reading 314
 Haṭāhōrah 87, 89, 90
 Hauptaltarciborium von S. Marco in Venedig
 1322, 1324
 Hauptgänge 1495, 1504
 Hauptsünden 809
 Haurvatāt 1878
 Hausherr 1452
 Hauskirche in Dura Europos 1337
 Ḥaverim 81
 Ḥavurah 88, 423, 447
 Haweiza 1736
 Healing 1130

- Hearers 1266
 Heart 1135
 Hearth(s) 1393, 1396
 Heaven 824
 Heavenly
 – banquet 823, 824, 1860, 1864, 1872, 1873, 1880, 1891, 1895, 1896, 1897, 1898
 – journey 1852, 1854, 1855
 – milk 1888
 Hebe 1463
 Heddernheim 1723, 1724
 Hedonismus 1494
 Hedonistische Qualität 1491
 Hedyatheia 1444
 Hedyphageta 1444
 Hegesippus 837
 Heiden 610
 Heidenchristen 611, 788, 795, 798, 799, 800, 801, 804, 813
 Heidenchristlich 540
 Heilige Mähler 7
 Heiliger Geist 778, 1256, 1582
 Heiliger Weinstock Davids 870
 Heiligung der Augen 1197
 Heilmittel 6
 Heils-
 – geschichtlich 1256
 – güter in den Mahlgebeten 868
 – ort 205
 Heiße Brühe 1495, 1496
 Hektor 1451
 Helene 1452
 Heliand 1100
 Hellenisierung 1499
 Hellenistic influence 1732
 Hephaestus 1764
 Heraclitus 1798
 Herakles 1506, 1561
 Herakles on Thasos 141
 Herausgeberkapitel 503
 Herbeibringen der Gaben 774
 Heretical priests 1236
 Heretics 1234, 1237, 1239
 Hermas Pastor 390
 Hermeneutik 6
 Hermes 1555, 1556
 Hermes Chthonios 1762
 Hermias 390
 Herod Antipas 335, 341
 Herodes 63, 65
 Heroen 1460
 Heroenkultes 1596
 Heroenmahrelief 1601, 1602, 1603, 1609
 Herrenmahl 17, 124, 538, 540, 605, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 634, 641, 643, 701, 707, 710, 711, 723, 1062, 1098, 1099, 1102, 1103, 1118, 1119
 Herrenmahl mit Brot und Wein 1317
 Herrenmahlfeyer 605
 Herrenzimmer 1446
 Herrscherkult 1600, 1614
 Hesiod 1681
 Hestia 1389, 1399, 1401, 1402, 1403, 1404, 1405, 1406, 1407, 1409, 1410, 1411, 1615, 1628, 1629
 Hestiasaal 1628, 1629, 1630
 Hestiator 1424, 1432
 Hestiatorion 1392
 Hetäre 1453, 1500
 Hetären 1462
 Hetairai 1517
 Hetairoi 1517
 Heterosexualität 1459
 Hexaclinon 1636
 Hic et hodie 1123
 Hidden manna 677, 679, 682, 684, 685, 686, 687
 Hierapolis 1315, 1318
 Hierarchical order 947
 Hierarchie 261, 269
 Hierarchien 1415, 1432, 1505
 Hierarchische
 – Tischgesellschaften 1496
 – Strukturierung 121
 Hierarchy 952
 Hieronymus 796, 798, 799
 Hieronymus Rubeus 1299
 Hieros gamos 1474
 Hieros Logos 1866
 High standard variety 394
 Hilfe an die Armen 1205
 Himmlisches Festmahl 1329
 Hippo 1222
 Hippodameia 1464
 Hippolytus 833, 1270, 1284, 1285, 1291, 1295
 Historical
 – apocalypses 1882, 1885
 – Baptist 314, 328
 – Jesus 314, 328
 Historicity 478

- Historische
 – Argumente 4
 – Kontexte 16
 Hochzeitsgäste 1573
 Hochzeit von Kana 1330, 1568, 1569, 1571,
 1572, 1573, 1574, 1575
 Hohenpriester 1731
 Holiness code 80
 Holocaust offering 137, 149
 Holy
 – meal 1266
 – men 1804
 – Sepulchre 1144, 1145
 – Spirit 1127, 1181, 1218, 1219, 1243, 1244,
 1245, 1247, 1836, 1837, 1838, 1839, 1840,
 1841, 1843, 1848
 – things 975
 Holztür von S. Sabina in Rom 1331
 Höm 1718
 Homer 597, 1442, 1443, 1447, 1448, 1450,
 1451, 1452, 1455, 1459, 1461, 1462, 1463,
 1464, 1466, 1555, 1557, 1581, 1583, 1586,
 1587, 1681
 Homeric poems 395
 Homosexualität 1448, 1450, 1451, 1456, 1457,
 1458, 1466
 Homosexual relationships 1517
 Honey 839, 840, 1879
 Honey and milk 1863
 Honey-mixed milk 1864
 Honey-sweet stream 1888
 Honig 203, 208, 209, 210, 221, 1560, 1564, 1581
 Honour 1397
 Horaz 1453, 1489, 1491, 1493, 1501, 1502,
 1509, 1510, 1511, 1512
 Horausage 1381
 Host 167, 173
 Hostia dominica 948
 Hostienverehrung 20
 House(s) 285, 1392
 Household 518, 523, 528
 Hülsenfrüchte 542
 Hunger 23, 25, 27, 28, 30, 40
 Hunger for justice 1226, 1227
 Hybrid 158, 177
 Hygieia 1763
 Hymnen 1436
 Hymnēsantes 301
 Hypogäum der Flavier 1335
 Identität(en) 196, 197, 198, 199, 211, 221, 609,
 1420
 Identitäts-
 – bildung 537
 – diskurs 200, 212
 – konzept 199
 – merkmale 256
 Identities 253
 Identity 271, 647
 – indicators 526
 – markers 237
 Idolatry 88, 1669, 1670, 1671, 1672, 1673, 1674,
 1675, 1676, 1677, 1682, 1825
 Idol food 1676
 Ientaculum religiosum 1747, 1748, 1758
 Ignatius Antiochenus 390, 402, 715, 998, 1270
 Ikonographie
 – der Stibadien 1639, 1641, 1646, 1654
 – der Triklinien 1653
 – des Klinenmahles 1644
 Ikonographische Studien 9
 Ilias 1555, 1557
 Image 1128
 Imago 1817
 Imitate 1816
 Imitation 1677, 1678, 1679, 1680, 1682, 1684
 Immersion 1740
 Immorality 526
 Immortal
 – beverage 1881
 – blood of Christ 1828
 – nourishment 1827
 – souls 1880
 Immortality 224, 227, 228, 234, 236, 238, 239,
 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248,
 1006, 1248, 1790, 1791, 1851, 1852, 1853,
 1854, 1858, 1859, 1860, 1862, 1863, 1864,
 1866, 1867, 1868, 1871, 1872, 1873, 1876,
 1877, 1878, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884,
 1885, 1887, 1889, 1890, 1891, 1896, 1897,
 1898, 1899
 Immortality of the soul 1868
 Impassible 1170
 Impensa 1542
 Impensa publica 1542
 Imperfective aspect 404
 Impositio manus 1343
 Impotenz 1449
 Impurity 171, 172, 173, 174, 325
 Inauguration 1528

- Incantation 1732
 Incarnated 1839, 1840, 1842
 Incarnation 1123, 1125, 1128, 1129, 1839, 1844, 1845
 Incestuous relationships 1677
 Incorruptibility 224, 227, 228, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248
 Incorruptible 1863
 Individualistic faith 1797
 Individual reception 960
 Individuum 629
 Inebriation 1218
 Infanticide and cannibalism 1678, 1681, 1682
 Infirmary 572, 574, 575, 576
 Inhumanation 1169
 Initiation 1129, 1766, 1768, 1769, 1770, 1773, 1784, 1787, 1788, 1789, 1792, 1800, 1807, 1808, 1809, 1812, 1817, 1818, 1819, 1821, 1822, 1868
 Initiations-
 – geschehen 211
 – riten 1480
 – ritus 1479, 1482
 Initiatur in spelaeo 1819
 Inkarnation 19, 907, 928, 1188, 1189, 1256, 1262
 Inkarnationsgeschehen 1259
 Inklusion und Exklusion 15
 Innenperspektive 106
 Inner man 999
 Innovations-
 – anspruch 1511
 – kraft 1496
 Innoxius 1691
 Insouciance 1866, 1867
 Institution narrative 1155, 1270, 1277, 1278, 1286
 Insuperabilis 1729
 Intention 12
 Intercessions 1159
 Intercourse 169, 170, 174
 Interdisziplinäres
 – Forschungsprojekt 2
 – Gespräch 7
 Intermingling 1267, 1268
 Interpretatio graeca 108
 Interpretationen 3, 18, 19
 Interpretation of a liturgy 282
 Intertextuality 521, 523, 531, 650
 Intoxication 1870
 Invictus 1729
 Invocation of the Spirit 978
 Inzest 1454
 Iran 1731, 1732, 1733, 1734, 1735, 1737, 1739, 1740, 1741, 1743
 Iranian
 – culture 1732
 – elements 1728
 – province Khuzistan 1734
 – texts 1854, 1877
 Iraq 1732, 1733, 1734, 1735, 1737, 1739, 1740, 1741, 1743
 Irenaeus Lugdunensis 19, 715, 800, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 812, 1006, 1010
 Irene 1339
 Irrlehren 1257, 1261
 Irrlehrer 1261
 Isaak 1331, 1354, 1356, 1361, 1362
 Isis 8, 1483, 1484, 1765, 1825
 – initiation 1747
 – in Roma 1757
 Isismysterien 211
 Israel 1096, 1108
 Israelite-Jewish meals tradition 344
 Israeliten 1096
 Isthmien 1448
 Itala 1567, 1581
 Iuvenus 1337, 1567, 1568, 1569, 1570, 1571, 1573, 1575, 1576, 1580
 Iwannis of Dara 1130

 Jacobiten 1092
 Jacob of Sarug 1123
 Jakobus 788, 789, 790, 791, 792, 794, 795, 797, 800, 801, 802, 803, 806, 812, 813
 James the brother of the Lord 837
 Jephtha 1361
 Jerome 994
 Jerusalem 873, 1311, 1312, 1313, 1315, 1324
 Jerusalem Uergemeinde 103
 Jesus 1100
 Jesus Christ 1220
 Jesus Christ the Emmanuel 1875, 1876
 Jesus' death 425, 427, 444, 445, 478, 481, 482, 485, 486, 488, 490, 491, 492, 495
 Jesus patibilis 1269, 1287
 Jesus the Splendour 1268, 1287, 1288
 Jesustradition 1
 Jewish
 – concept 1742

- leaders 433, 434
- religious practise 1738
- texts 1861
- Jewish-Christian groups 1270
- Jews 1235
- Johanneische Erzählungen 503
- Johannes 1567, 1569, 1574, 1575, 1576, 1577, 1581, 1583, 1584, 1585, 1586, 1587
- Johannesbuch 1732, 1743
- Johannes Chrysostomos 13, 14, 1104, 1186, 1257, 1306, 1325, 1341
- Johannesevangelium 1569, 1571, 1577, 1579, 1583
- Johannes von Damaskos 1253, 1254
- Johannine Christology 688
- John
 - of Jerusalem 1143
 - the Baptist 313, 314, 315, 316, 322, 324, 328, 329
- Jordan in Palestine 1737
- Josephsgeschichte 181, 188
- Josephus 2, 19
- Judaism 836, 841, 1796, 1800, 1815, 1821
- Judas 1097, 1100, 1555, 1576, 1577, 1578, 1579, 1584, 1585, 1586
- Judas der Verräter 13
- Juden 1093, 1097, 1098, 1105, 1106, 1107, 1108, 1119
- Judenchristen 604, 607, 609, 611, 788, 795, 797, 799, 800, 801, 803
- Judenchristlich 540
- Juden- und Heidenchristen 552
- Judges 320, 328
- Judgment 322
- Jüdisch 1731
- Jüdisch-alexandrinische Tradition 1823
- Jüdische Mahlgebete 862
- Jüdische Mahlkultur 9
- Jüdisches 1097, 1108
- Jüdisches Essen 61, 62, 72
- Jünger 1569, 1574, 1575, 1576, 1577, 1578, 1579, 1580, 1583, 1584, 1586
- Julian 1765, 1784, 1790
- Julian Argentarius 1348
- Juno 1826
- Jupiter 1556, 1558, 1559, 1560, 1561
- Justin 19, 715, 805, 1096, 1257
- Justinian 1312, 1346, 1347, 1348, 1349, 1350, 1352, 1353, 1361
- Justinian I 1347
- Justinian I. und Theodora 1312, 1346
- Justin Martyr 390, 400, 412, 833, 1678, 1726, 1727, 1795, 1796, 1797
- Justin's conversion 1805
- Justin's texts 1802
- Juvenal 63, 1689
- Kaiser 1419, 1423
- Kalila 1740
- Kalligeneia 1478
- Kallimacheische
 - Dichtung 1508
 - Poetik 1509, 1510
 - Stilideale 1509
- Kallimachos 1558, 1560, 1561
- Kampanien 1563, 1564
- Kangana 1741
- Kannibalismus 9, 69, 70, 71, 72, 508, 806, 1454
- Kanongebet Supplices 1307
- Kantharos 1564, 1565
- Kashrut 325
- Kassope 1396
- Katakombe
 - an der Via Latina 1332
 - Marcellino e Pietro 1338
 - S. Callisto 1339, 1342, 1343, 1363
- Katakombenmalerei 1570
- Katalog 1489
- Katechumenat vor der Taufe 802
- Kauara 1742
- Kelch 16, 714, 715, 716, 718, 721, 724, 1425
- Kelchkommunion 1326
- Kellis 1265, 1266, 1273, 1275, 1277, 1281, 1282, 1292, 1293
- Kentauren 1464
- Keptha 1741
- Kerameikos 1596, 1601, 1602, 1610, 1613
- Kernos 1784, 1785, 1786, 1787, 1790
- Keuschheit 808
- Kharun 1734
- Khirbet Qumran 102, 107, 112, 113, 127, 128
- Kiddush 447
- Kinder 1422
- Kingdom 333, 338, 340, 349, 353
 - message 333, 352
 - of God 332, 349, 350, 352, 439, 450
 - proclamation 333
- King Ptolemy III Eurgetes 159
- Kirche 891
- Kirchen-

- ordnungen 713, 716, 717, 718, 719, 720, 724, 725, 730
- trennungen 3
- zucht 13
- Kirdir 1854, 1855, 1856, 1857, 1858, 1859, 1878, 1880, 1894, 1900, 1904, 1906
- Kiwara 1742
- Kleinasien 1105, 1589, 1594, 1598, 1600, 1604, 1605, 1608, 1610, 1612
- Kleobulina 1446
- Kleobulos 1445
- Kleopatra 1558
- Klienten 1505
- Kline 1516
- Kline of Sarapis 1753
- Klytaimestra 1461
- Kneipe 1444
- Knise 1402
- Koch 1490, 1495, 1506, 1507, 1510
- Koch-
 - buch 1508
 - bücher 1491
 - kunst 1490, 1496, 1503, 1506, 1508, 1509, 1510, 1511
 - rezepte 1490, 1491, 1506
- Kognitionswissenschaftl. Perspektive 10
- Kohlenfeuer 1581, 1582
- Koine 390, 394, 420
- Koinonia 516
- Kollegium 1414, 1425, 1427, 1428, 1438
- Kollekte 635, 636, 637, 641, 642
- Kollektenkapitel 635
- Kollektivbankette 1605, 1606
- Kollektives Bankett 1600
- Kommemoration 1590, 1591, 1595, 1596, 1599, 1600, 1609, 1610
- Kommen des Messias 126
- Kommensalität 198, 200
- Kommunikanten 1257, 1260
- Kommunikationsräume 1492
- Kommunion 777, 782, 783, 1102, 1191, 1196, 1197
- Komödie 1443, 1450, 1451, 1497, 1500, 1509, 1512
- Konfessionsfamilien 4
- Konjic 1724, 1725
- Konkubine 1453
- Konkurrenz 1491, 1496, 1498, 1499, 1500, 1505
- Konstantinopel 1312
- Konstantin VII. Porphyrogennetos 1350.
 - See Constantin VII Porphyrogénète
- Konsubstantiation 19
- Konsum 1491, 1502
- Konversion 188, 204, 207
- Kooptation 1529, 1533, 1534
- Kore 1469, 1472, 1473, 1474, 1475, 1476, 1477, 1478
- Kosher 169, 836
- Kossoroas 1239
- Kostproben 1491, 1508
- Kostspieligkeit 1506, 1509
- Kottabos 1517
- Krater 1517
- Kreuz Christi 795
- Kreuzigung 1099
- Kritische Reaktionen paganer Schriftsteller 9
- Kronos 412, 1765
- Kuchen 1417, 1419, 1420, 1423, 1424, 1430, 1435
- Küchengeschichtlicher Wettbewerb 1534
- Kulinarische Neuerfindungen 1506
- Kulinarischer Wettstreit 1532
- Kult 1414, 1416, 1418, 1419, 1420, 1421, 1426, 1431, 1436, 1437
- Kult-
 - akt 115
 - bilder 1420
 - geheimnisse 1471, 1483
 - gemeinschaften 1382
 - genossenschaft 1382
 - handlungen 1595, 1601, 1607
 - mähler 1, 7, 8, 9, 1625
 - mahl 206
 - mahlzeiten 628, 630
 - praxis 631, 1484
 - raum 1628
 - regel 631
 - teilnehmer 631, 632
 - teilnehmerinnen 1472
- Kultischer Rang des Messias 122
- Kultische Reinheit 124
- Kultur-
 - anthropologische Perspektive 10
 - stifter 1506
 - stiftung 1506
 - technik 1491
 - vergleich 1498
- Kunststück 1465
- Kushṭa 1740, 1741, 1742
- Kuss 720

- Kutha 1732
 Kybele 8
 Kymbalon 1784, 1787, 1789
 Kyzikos 1609

 Lahma 1742
 Laienpriester 1731
 Lamb 1131, 1858
 Lamm 1097, 1306, 1313, 1321, 1331, 1332,
 1333, 1334, 1347, 1348, 1353, 1357, 1358,
 1359, 1361
 Land of Darkness 1267
 Land of Light 1267
 Lanuvium 1427, 1430, 1433, 1437
 Lapithen 1464
 Lapsed members 953
 Last supper 276, 352, 355, 363, 375, 381, 382,
 423, 424, 436, 439, 442, 447, 449, 451, 452,
 477, 478, 488, 493, 495, 496, 500, 579, 580,
 581, 588, 589, 590, 595, 599, 600, 1129, 1177
 Late Antiquity 1731, 1733, 1734, 1742
 Laudes Italiae 1505
 Laufa 1742
 Lavabo 1146, 1147
 Lavacrum 1816, 1817
 Laymen 1737, 1741, 1743
 Lay persons 947
 Lebens-
 – brot 508
 – brotrede 511
 – lehren 1376
 Lectisternia 1546, 1547
 Lectisternium 1782
 Legends 1736
 Leges Sacrae 1419
 Lehramtliche Entscheidungen 5
 Lehre 1436
 Lehrgedicht(e) 1491, 1508
 Leib 704, 705, 720, 721, 729, 1101
 – Christi 749, 750, 753, 754
 – und Blut 2, 4, 19
 Leichenmahl 1590, 1591, 1592
 Lenaea-vases 1762
 Leo I 1310
 Leontopolis 278
 Leo the Great 1277
 Lesungen 1436
 Letztes Mahl Jesu 634
 Leuenberger Konkordie 3
 Levi 333, 346

 Lexica 393, 399, 404
 Lexical meaning 405
 Lex Irnitana 1541
 Libanios 1186
 Libation 8, 556, 583, 584, 585, 591, 600, 1383,
 1427, 1428, 1442, 1462, 1596, 1597
 Libationen 1416, 1426, 1427, 1428, 1436, 1460,
 1595, 1597, 1599
 Libations 291, 442, 1398, 1400, 1401, 1402,
 1517, 1762, 1763, 1767, 1768
 Libri sibyllini 1886
 Liebhaber 1457
 Liegen 1418, 1425, 1461, 1464
 Life-giving 1241
 Light 1267, 1268, 1269, 1270, 1271, 1272, 1275,
 1278, 1286, 1293
 Light substance 1267
 Lima-Dokument 4
 Limenas 1597, 1598, 1612
 Lips 1127
 Literal sense 1899
 Literary information 1823
 Literary paradigm 1518
 Liturgical
 – commentaries 1130
 – development 581
 – elements 942
 – enactment 437
 – evolution in Jerusalem 1161
 – formulae 1826
 – instructions 491
 – needs 497
 – practice 480
 – rite 457
 – text 486
 – tradition 581
 Liturgie 5, 21
 Liturgische
 – Rahmenbemerkungen 853
 – Rufe 855
 Liturgischer Teil 850
 Liturgy 457, 458, 468, 481, 491, 492, 496, 588,
 590, 596
 Liturgy of St James 1144
 Living Soul 1267
 Living Spirit 1267, 1268
 Livius 569, 1454, 1686, 1690, 1691, 1693, 1711
 Liyah 1742
 Lob 1446
 Local or regional varieties 394

- Locus
 – 77 132
 – 120–123 132
 – 130 131, 132, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
 147, 148, 149, 153
 – 132 132, 143
 – 135 136
 Locus amoenus 1623, 1624
 Löffel 1633
 Lofani 1738, 1739, 1741, 1742
 Logienquelle 869
 Logos 259, 281, 1809, 1839, 1843, 1844, 1865
 Longed-for crown 1868, 1869, 1870
 Lord's supper 423, 579, 580, 581, 583, 584, 585,
 590, 592, 600, 832
 Lousoi 1395, 1396
 Lucan 1558, 1578
 Lucian of Samosata 567, 1521, 1871
 Lucilla 1318
 Lucinagrufte 1343, 1344
 Lucius's initiation 1756
 Ludi Megalenses 1782, 1783, 1792
 Lukanische Erzählungen 503
 Lukas 815, 1567
 Lukian 1452
 Lukrez 1507
 Lutherbibel 1095
 Luxusgesetze 1525
 Luxusgüter 1495, 1498, 1499, 1507
 Lycaon 1562, 1563
 Lydia 573
 Lykien 1597, 1598, 1599, 1604, 1605, 1609,
 1611, 1612
 Lyon 1787
 Lyric poems 1517
 Lysias 393, 395

 Macarism 1869
 Macarius of Magnesia 1685, 1699
 Märtyrer von Lyon 805
 Mäßigung 271
 Magi 1826
 Magic 281, 1690, 1691, 1692, 1709, 1713, 1714,
 1736, 1788, 1791
 Magical act 1740
 Magical material 1732
 Magna Mater 1826
 Magnificentia 1445
 Mahl 697, 698, 704, 705, 707, 713, 714, 715,
 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724,
 725, 726, 727, 728, 729, 731
 – der Therapeuten 862
 – im christlichen Sepulkralbereich 1652
 – im Freien 1639
 – im Jenseits 1659
 – im Sepulkralbereich 1642
 – in den Wohnhäusern 1635
 Mahl-Ablauf 116
 Mahl-
 – anweisungen 107, 112, 124
 – darstellungen 1659
 – feier 206, 208, 901, 902, 903, 904, 905, 906,
 907, 908, 910, 911, 913, 915, 916, 917, 918,
 919, 920, 921, 923, 925, 926, 928, 929, 930,
 932
 – formeln 183, 192, 193, 205, 206, 207, 208,
 209, 210, 211, 212, 213, 218
 – formen 887, 888
 – gebete 854
 – gemeinschaft 1, 3, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15,
 17, 18, 874
 – gemeinschaftsleben 1415
 – konflikte 538
 – ordnung(en) 105, 106, 110, 121
 – praxis 104, 105, 108, 109, 110, 112, 114, 116,
 119, 120, 124, 127, 196
 – ritus 193
 – szenen 1305, 1314, 1335, 1337, 1339, 1340,
 1341, 1342, 1343, 1344, 1363
 – tradition 105
 – worte Jesu 910
 – zeit 631, 634
 Mah-nništannah 290, 293
 Mahnung 638
 Mailänder
 – Diptychon 1321, 1322, 1330
 – Domschatz 1320
 Makarios-Symeon 804, 810, 811, 812
 Makarismus 192, 203, 204
 Makedonien 636, 1591, 1598, 1606, 1610
 Mambuga 1738
 Mambuha 1738, 1739, 1740
 Manda 1731, 1733
 Mandaeen
 – localities 1732
 – meals for the dead 1284
 – origin 1732
 Mandaean 1731, 1732, 1733, 1734, 1735, 1736,
 1737, 1739, 1740, 1741, 1743, 1744
 Mandäer 1731

- Mandäerfrage 1733
 Mandäische Liturgien 1733, 1743
 Mandaic 1732, 1733, 1735, 1737, 1738, 1739,
 1740, 1742, 1743, 1744
 Mandi 1738, 1741
 Manducatio impiorum 1003
 Manetho 72
 Mang/hanbane 1859
 Mani 1266, 1268, 1269, 1270, 1271, 1272, 1273,
 1274, 1275, 1276, 1277, 1278, 1283, 1284,
 1285, 1286, 1287, 1288, 1291, 1292, 1293,
 1294, 1295, 1732, 1855
 Manichaeen myth 1266, 1267, 1269, 1271,
 1278, 1287, 1289
 Manichaeans 998, 1279
 Manichaeism 8, 1265, 1266, 1267, 1272, 1278,
 1282, 1286, 1287, 1288, 1289, 1290, 1293,
 1294
 Manichees 1222
 Manna 203, 204, 205, 208, 209, 210, 212, 752,
 755, 756, 758, 762, 763, 764, 768, 1215, 1216,
 1217
 Mansur Ibn Sargun 1254
 Marcion 841, 1799
 Marcionite(s) 833, 840, 841, 843, 1134
 Marcion's dualism 944, 945
 Marcion's Evangelion 588
 Marcus 1833, 1836, 1846, 1847, 1848, 1849
 Marcus Aurelius 1319
 Marcus Magus 1833, 1836, 1846, 1847, 1849
 Marcus "the Magician" 1846
 Maria 1569, 1587
 Marienkirche des Katharinenklosters 1360
 Markus Aurelius 1315
 Markell von Ankyra 1258
 Marketplace 320
 Marriage
 – ceremony 1734
 – supper of the Lamb 677, 683
 Martial 1489
 Martin Luther 799, 1095
 Martyrdom 478, 482, 483, 485, 486, 487, 488,
 497, 950
 Martyrs 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826,
 827, 953
 Marxist 327
 Mary, the mother of Jesus 1124
 Marzeah 36, 37
 Maşbuta 1731, 1738, 1739, 1740, 1741
 Maşhit 281
 Masiqta 1738, 1739, 1741, 1742
 Maşqeh 88
 Maß-Halten 1442
 Maßprinzip 1510
 Maßvoller Genuss 1495
 Material 1167
 Mattarians 1279
 Matter 1267
 Matthäusevangelium 1567, 1576, 1580
 Maxentius 1312
 Maximian 1305, 1346, 1347, 1348, 1349, 1352,
 1353, 1355
 Maximians-Kathedra in Ravenna 1331
 Maximin 1708
 Maximos Homologetes 1262
 Mazdayasnianism 1855
 Mazdeans 1859, 1860
 Meal 159, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 172,
 175, 176, 177, 246, 331, 332, 342, 398, 410,
 414, 423, 424, 445, 446, 447, 451, 452, 477,
 478, 479, 480, 481, 484, 485, 486, 487, 488,
 489, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 579,
 580, 583, 584, 585, 588, 589, 590, 594, 595,
 599, 600, 1389, 1399, 1747, 1748, 1750, 1751,
 1752, 1753, 1754, 1755, 1756, 1757, 1759
 – formula 223, 226, 228, 239, 240, 241, 242,
 245, 246, 249
 – for the dead 1267, 1277, 1283, 1284
 – on Mount Sinai 681
 – shared with the risen Jesus 677, 679
 – (δεῖπνον) with the god Serapis 681
 Meal-times (in the evening) 941
 Meat 26, 27, 31, 32, 33, 35, 835, 836, 843, 1389,
 1390, 1391, 1392, 1393, 1394, 1395, 1396,
 1400, 1401, 1403, 1404, 1405, 1406, 1407,
 1409, 1410, 1411, 1738, 1739, 1741, 1857,
 1872
 Mediations 529
 Medicine of Life 1130
 Medinet Madi 1265, 1266, 1281, 1292
 Medizinische
 – Aspekte 1504
 – Weisheiten 1504
 Meeresfrüchte 1504, 1505
 Megaronriten 1475
 Melchisedech 1303, 1314, 1332, 1333, 1346,
 1353, 1354, 1356, 1363, 1824
 Melissa 1445, 1476, 1483
 Melitians 1235, 1237, 1238, 1239, 1240, 1241,
 1246, 1251

- Melito Sardensis 390, 391, 421, 1094, 1104,
 1331, 1361
 Memoirs of Pilate and our Savior 1708
 Memories 436
 Memory 650
 Menelaos 1461
 Menippos 1871, 1872
 Menschenopfer 70
 Menschenopferer und Kannibalen 1470
 Mensch-Getreide-Symbiose 1482
 Menstruation 1740
 Men Tyrannos 1419, 1428, 1431
 Menüfolge 1491, 1495, 1505
 Merida 1725, 1726
 Merkur 1556
 Mesene 1732, 1734
 Mesopotamia 1104, 1732, 1735, 1743
 Mesopotamian Text 1852
 Messiah 1809
 Messianic
 – banquet 682
 – claim 351
 – terms 338
 Messianisches
 – Mahl 117
 – Zeitalter 119
 Messias 120
 Metabolic process 1811
 Metallgefäße 1500
 Metamorphosen 1556, 1558, 1560, 1562, 1563,
 1565, 1570, 1586
 Metaphor 48, 83, 484, 486, 495, 498, 642, 1869,
 1896, 1899
 Metaphorik des Opferwesens 641
 Metaphorisch 629
 Metaphysical form 1166
 Methodius 1167
 Methodology of comparison 582
 Metonymic designation 521
 Metonymische Bezeichnung 636
 Mēzd 1721
 Mice 169, 170, 171
 Middle Platonism 1797, 1823
 Mihla 1742
 Miiiazda 1718, 1721
 Miiiazdēm 1719
 Milan 1220
 Milch 1564, 1565
 Miletos 1396
 Milites
 – Christi 1818
 – Mithrae 1818
 Milk 1767, 1781, 1782, 1784, 1786, 1864, 1869,
 1879
 Milyas 1604, 1605
 Mimetic
 – elements 277
 – meals 1770
 Mingling of wine and water 949, 950
 Ministry 952
 Minoa 1781
 Minucius Felix 1681, 1682, 1683
 Minusculs 399, 409
 Miqva'ot 81, 82, 267
 Mischkrug 1559, 1560, 1561, 1564, 1565
 Mischwein 905, 1200
 Mishnah 279, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295,
 297, 298, 300, 301, 302, 303, 311, 1742
 Mišteh 25, 26, 27, 35, 37
 Mitgliederlisten 1415, 1416
 Mithra 1723, 1724, 1725, 1726, 1727, 1728,
 1729, 1730, 1882
 Mithraic
 – banquet 1726
 – cult-meal 1723, 1812
 – meal 1810, 1814
 Mithraism 1678, 1715, 1723, 1728, 1729, 1795,
 1796, 1799, 1800, 1810, 1814, 1817
 Mithrakana 1720
 Mithras 1722, 1723, 1724, 1725, 1726, 1727,
 1728, 1729, 1730, 1766, 1770, 1786, 1788,
 1791, 1792, 1795, 1796, 1799, 1800, 1810,
 1812, 1814, 1815, 1816, 1817, 1818, 1819,
 1820, 1821, 1823, 1824, 1826, 1827
 Mithras-Helios-Hermes 1722
 Mithras is my crown 1818
 Mithraskult 8, 209
 Mithras liturgy 1791
 Mitra 1304
 Mixing 1267, 1268
 Mižda 1717
 Mnemosyne 1867, 1870
 Mnemotechnik 1503
 Möbelstücke 1500
 Mörder 1461
 Monastic
 – community 1235, 1245
 – diatribe 1235
 Monepiskopat 884, 885, 886, 887, 892, 899
 Monica 1220

- Monks 1234, 1235, 1237, 1238, 1240, 1246
 Montag 1098
 Montanismus 808, 838
 Montanist(en) 788, 833
 Montanists 1682
 Moon god 1736, 1738
 Moral 527, 645, 646, 647, 659, 663
 Morning service 939, 941, 942
 Mosaik 1646, 1651
 Moses 72, 73, 74, 1108, 1580, 1809
 Mount Gerizim 139, 141
 Mouth 1134
 Müngersdorf 1633
 Mughtasilah 1284
 Multilingualism 390
 Multitudo credentium 998
 Municipatim 1547
 Muše bar Kifo 1131
 Musik 1462, 1465
 Musikanten 1461
 Musiker 1422, 1425, 1449
 Myrtle 1872
 Mystagogical Catecheses 1143
 Mystagogue 1147, 1869
 Myster 1419, 1430
 Mysterien 1253
 Mysterien-
 – feier 1470
 – kulte 206, 207, 208, 211, 1469, 1471
 – riten 1471, 1472, 1475
 Mysterium 1258, 1801
 Mystery 1165, 1222, 1233, 1761, 1766, 1770,
 1771, 1779, 1780, 1782, 1789, 1790, 1791,
 1792
 Mystery-cult
 – language 1823
 – terminology 1821
 Mystery Cults 582
 Mystical interpretation 999
 Mystic Eucharist 1180
 Mystische Charakter 1260
 Mystischer Prozess 1260
 Mythological concepts 1732
 Mythos 1443, 1865
 Myths 1784

 Nabarzes 1729
 Nachttisch 1491, 1495, 1496, 1504
 Nahrungsaufnahme 1257
 Naip 1607

 Nama 1728, 1729
 Namāz 1728
 Narcotic trance 1856
 Nargila 1742
 Narratio 1806
 Narrative 580, 581, 585, 589, 590, 594, 595, 596,
 597, 598, 599, 600
 Narrative context 281
 Našāru 1733
 Nazarite vow 315
 Nectanebo 1758
 Nectar 1872
 Negative drinking communion 691
 Nekropolen 1643
 Nemeen 1448
 Nemrud Dağ 1600, 1722
 Neoplatonists 1791
 Neptune 1764
 Nestorianer 1092
 Nestorians 1284, 1292
 Nestorius 1237, 1245
 Netherworld 1762, 1768
 Neuschöpfung 211
 New consensus 560
 New covenant 443, 445, 570, 581, 586, 588, 589,
 591, 593, 594, 596, 600
 New Halos 1395, 1406
 New Prophecy 838, 840
 New temple 446, 450
 New Testament 389, 390, 392, 394, 395, 396,
 397, 405, 410, 421
 New Testament Apocrypha 390
 New wine 88, 90
 Nichtgetaufte 12
 Nicolaitans 1290, 1670
 Niddah 83, 92, 93
 Nisibis 1121
 Nisus 1458
 Noachian precepts 527
 Nomadic pre-history 281
 Nomos 1722
 Non-Jewish rulers 161
 Non-Jews 161, 169, 170, 174, 175
 Nonnus of Panopolis 395
 Non-sacrificial meat 152
 Normativität 12
 Normen 4
 Nostor 1461
 Nourishment 950, 1214, 1217
 Novatianer 788

- Novels 159, 160
 Noxius 1691
 Nüssen 1560
 Numa Pompilius 1816
 Numenius 1180
 Nut 1864, 1874

 Object-based agency 233, 234
 Oblatio 942, 948, 1349, 1350
 Oblation 943, 1816
 Oblationes pro defunctis 943
 Oblatio/offere 942
 Obst 1419, 1420, 1435, 1560
 Octavian 1454
 Oden Salomos 1092, 1118, 1119
 Odyssee 1557
 Odysseus 1461
 Öffentliche Bankette 1537
 Öffentlichkeit 1537
 Ökumene 4
 Ökumenisches Gespräch 3
 Östlicher Traditionsstrang 776, 777, 778, 780,
 781, 782, 783, 784
 Offenbarung 1565, 1580, 1586
 Offering 975, 977, 979, 996, 997
 Offering of well-being 149
 Offerings 1394, 1396, 1397, 1399, 1400, 1401,
 1402, 1403, 1404, 1406
 Offertorium 776, 1350
 Öhrmazd 1860, 1880, 1881
 Oikonomikos 1455
 Oikos 1393
 Oil 1127, 1843, 1854
 Oil and wine 1863
 Ointment of incorruptibility 1889
 Olive(s) 832, 838, 839, 1874
 Olympische Spiele 1448
 Olynthos 1396
 Omophagy 1769, 1771, 1772, 1773, 1774
 One bread 1676
 Oneness of the Church 952, 953
 One Way Trips 1877
 Oniad temple at Leontopolis 136, 142
 On the handing over of holy baptism 986
 On the offering 984
 Opfer(s) 33, 631, 641, 775, 779, 780, 903, 905,
 906, 907, 917, 918, 919, 920, 922, 923, 924,
 926, 929, 930, 931, 933, 1069, 1189, 1193,
 1195, 1197, 1199, 1201, 1206, 1381, 1382,
 1383, 1415, 1416, 1417, 1418, 1419, 1420,
 1421, 1422, 1423, 1424, 1425, 1428, 1429,
 1430, 1431, 1432, 1433, 1436, 1437, 1446,
 1530, 1531, 1532
 – Abels und Kains 1333
 – Moses 1334
 – Noahs 1334
 Opfer-
 – altar 631, 632
 – betrug 1463
 – charakter 6
 – fleisch 1421, 1424, 1431, 1436, 1459
 – formel 1382
 – gedanke 125
 – handlungen 906, 907, 1329, 1413, 1416,
 1417, 1419, 1421, 1462
 – listen 1383
 – mahl 1424
 – mahlzeiten 74, 196
 – materie 632
 Opferung der Tochter Jephthas 1360
 Ophite(s) 1833, 1834
 Ophiten 1470, 1471, 1472, 1484
 Oral tradition 480
 Ordination 17
 Ordo 947
 Orestes 1458, 1461
 Orgeones 1417, 1432
 Orientation 1855
 Origenes Alexandrinus 384, 993, 994, 995, 996,
 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1003, 1004,
 1005, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1095,
 1135, 1165, 1270, 1328
 Originists 1235, 1237, 1240, 1242, 1245
 Origins of all religions 1800
 Orphic gold tablets 1766, 1866, 1870, 1886,
 1887, 1891, 1894, 1901
 Orphic traditions 1866
 Orphism 1871
 Orthodoxe Kirchen 5
 Osiris 1482, 1483, 1484, 1748, 1765, 1825
 Osterfest 1098
 Ostia 584, 1414, 1420, 1639
 Ostkirche 812
 Outer man 999
 Over-eating 1240
 Ovidius 1453, 1556, 1558, 1560, 1564
 Oxyrhynchus, passim 1752

 Pachomius 1247
 Päderastie 1456, 1457, 1465

- Paenitentia secunda 806
 Pagan
 – cultic context 1672
 – cultic meals 1667
 – religion 1809, 1813, 1823, 1824, 1825
 – sanctuaries 1674
 Pagane Kultmähler 9
 Paganes Umfeld 633
 Paganism 1796, 1797, 1800, 1801, 1802, 1805,
 1815, 1820, 1824, 1825
 Pagans 1235
 Pahlavi-Texts 1880
 Paian 1517
 Paläste 1461
 Palestinian
 – Haggadot 293
 – recension of the Haggadah 285
 Priamos 1461
 Pamachius 1652
 Pandama 1740
 Pandame 1743
 Pandora 1475
 Panis et calicis sacramentum 942
 Pannychien 260
 Panopolis 1246
 Panspermia 1762
 Pantaenus 994
 Pantainos 1820
 Papias (fragment) 390
 Parable 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324,
 325, 326, 328
 Paradies 203, 209
 Paradiesisches Mahl 1341
 Paradise 1136, 1834, 1838, 1849, 1853, 1854,
 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 1863, 1864,
 1874, 1875, 1876, 1879, 1880, 1883, 1884,
 1886, 1887, 1889, 1890, 1891, 1896, 1898
 Paradosis 559, 580, 585
 Paradoxes 1125
 Paraenetic 1860
 Paraenetic sections 1865
 Parasit 1497
 Parasiten 1461
 Parisinus graecus 1802, 1811
 Parodies 1521
 Paros 1463
 Partaking salt 397
 Partherzeit 1731
 Parthian 1732
 Participare mensae 1072
 Participatio 625, 627
 Participatio sacrificii 943
 Participation 1165
 Participation in the sacrifice of Jesus 953
 Parusie 1105
 Pascha 1091, 1093, 1095, 1096, 1097, 1098,
 1099, 1100, 1101, 1102, 1103, 1104, 1106,
 1107, 1117, 1273, 1289, 1291, 1293
 Pascha-
 – feier 1091, 1095, 1097, 1099, 1101, 1103,
 1104, 1106, 1584
 – lamm 1095, 1097, 1099
 – mahl 1097, 1098, 1099, 1576
 – streitigkeiten 1106
 Passah 24, 1062, 1096
 Passa-
 – homilie 1094
 – mahl 66, 193, 206, 207, 208
 – situation 104
 – theology 1106
 – tradition 2
 Passion 1099
 Passion narrative 579, 580, 581, 596
 Passionserzählung 16
 Passover 23, 24, 25, 33, 34, 424, 425, 426, 432,
 441, 442, 443, 447, 450, 451, 478, 481, 488,
 489, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 501,
 502, 585, 588, 589, 590, 597, 599, 601, 1095
 Passover meal 447
 Passwords 1784, 1785
 Pastaphoria 1148
 Patara 1597, 1612
 Paten 1132
 Patenen von Riha und Stüma 1326
 Pater Noster 939
 Paṭira 1738, 1739
 Paṭire 1738, 1739, 1742
 Patroklos 1458
 Patronage 1505, 1512
 Patron-client relationships 325
 Paul 1798
 Paul as an example 1677
 Paulinische Rechtfertigungsbotschaft 15
 Paulinisch-lukanische Traditionslinie 18, 19
 Paulinus von Nola 1357, 1358, 1652
 Paul's letters 1798
 Paulus 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795,
 796, 797, 798, 799, 801, 802, 803, 805, 812,
 813, 814, 1062, 1077, 1094, 1556, 1572
 Paulusbrieve 1100

- Pausanias 1720, 1723
 Pax 1147
 Pazand/Pahlavi 1854
 Pecunia communis 1542
 Pege gnoseos 1255
 Peirithoos 1458
 Pelinna 1767
 Pellene 1463
 Pelops 412
 Penance 953
 Pentapolis 1315
 Perfective aspect 404, 405
 Performance(s) 439, 647, 1123, 1125, 1127
 Performance of a ritual 280
 Pergamon 1414, 1418, 1423, 1425, 1426, 1429,
 1431, 1439, 1782
 Periandros 1445
 Perideipnon 1589, 1590, 1591, 1592, 1593,
 1594, 1612, 1613
 Perinthus 1769
 Peripatetics 1519
 Peripatetic's Symposia 1515
 Peroratio 1807
 Perpetuation 462, 473
 Persecute and destroy paganism 1825
 Persecution 950, 953
 Persephone 1767, 1785, 1869
 Persian 1093
 Persians 1826
 Personal 1550
 Pesach 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282,
 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291,
 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300,
 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
 310, 311, 579, 590, 591, 594, 595, 599, 600,
 601
 Peschitta 1092, 1094, 1099, 1100, 1101, 1109,
 1111, 1113
 Peshitta 1091, 1270
 Pessachtradition 18
 Pessinous 1782
 Petronius Arbitrator 1465, 1489, 1686, 1687, 1710,
 1712
 Petrus 607, 788, 791, 794, 795, 796, 797, 798,
 799, 802, 803, 813, 814, 1555, 1579, 1582,
 1583, 1584, 1585
 Petrus (I.) Chrysologus 1303, 1304, 1305, 1306,
 1309, 1310
 Petrus und Paulus 1345
 Pfau 1495, 1496
 Phallos 1474, 1478, 1479, 1480, 1483, 1485
 Phalloskind Iakchos 1481
 Phamael 1873
 Pharisaic scribes 346, 347, 350
 Pharisees 315, 323, 332, 335, 336, 338, 339, 340,
 347, 348, 352
 Phibionites 1289, 1290, 1291, 1292, 1833
 Philadelphia 573
 Philainis 1448
 Philemon 1464
 Philemon und Baucis 1556, 1558, 1559, 1560,
 1561, 1562, 1563, 1564, 1565, 1566, 1570,
 1581
 Philistine Temple Complex at Tel Miqne-Ekron
 138
 Philo Alexandrinus 2, 19, 103, 108, 837, 1000,
 1821, 1823
 Philosophical banquet 1515, 1518, 1519, 1521,
 1522
 Philosophische Lebensform 1511
 Philosophisches
 – Gastmahl 8
 – Symposion 1444
 Philosophy 652
 Philoxenos von Mabbug 1256
 Phintias 1458
 Phrygians 1826
 Physical interchange of properties 1241
 Physical man 999
 Piety 653, 657, 658
 Pig 169, 171, 172
 Pihta 1738, 1740
 Pilgrims 275, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 307,
 308
 Pindar 597
 Piraeus 1394, 1417, 1422, 1432, 1433
 Pirmin 812, 814
 Placidus Valentinian 1302
 Plagiarism 1679
 Plan of Qumran 133
 Plato 570, 1490, 1503, 1504, 1507, 1798, 1803,
 1804, 1805, 1821
 Platonic, Peripatetic, and Stoic traditions 1821
 Platonism 1804
 Platonists 998
 Platons
 – Dialoge 1444
 – Symposion 1515
 Plato's Symposium 1515, 1516, 1517, 1518,
 1519, 1522

- Plautus 1497, 1499, 1509, 1512
 Play 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327
 Plebs 947
 Plinius maior 103, 1700
 Plinius minor 1455, 1489, 1685, 1687, 1688,
 1689, 1690, 1691, 1692, 1693, 1696, 1699,
 1709, 1713
 Pluralität 2, 6, 11, 20
 Pluralität von Deutungen 20
 Plutarch 65, 66, 67, 70, 75, 564, 840, 1444, 1447,
 1448, 1449, 1455, 1458, 1459, 1462, 1520
 Plutarch's Dinner of the Seven Wise Men 1515
 Pneumatologie 20
 Poetry 1122, 1123
 Poison 1690
 Polarity 1126
 Polemic between confessions 995
 Pollution 431
 Pollutions of idols 526
 Polycarpus (letter to the Philippians) 390
 Polycrates 279, 308
 Polyglossia 395
 Polykrates 1448
 Polyphem 1443
 Polytheismus 189
 Pompeius 1092
 Pompeii 1639
 Poor 558
 Porphyry 1685, 1696, 1697, 1699, 1700, 1701,
 1702, 1704, 1705, 1712
 Portion 1393
 Portionen 1422, 1423, 1424, 1432, 1433, 1434,
 1435
 Portitores 334, 335, 341
 Poseidon 1764
 Poseidon at Isthmia 138, 141
 Possessed by a demon 324
 Possession 1679
 Pottery 142
 Pottery vessels 137, 138, 139, 140
 Poverty 583
 Poverty scale 560
 Präbaptismale Salbung 781
 Präfation 1298, 1307
 Praefiguatio 1128, 1363
 Praeneste 1783
 Präskriptive Tendenz 857
 Pragmatics 646
 Prayer 1834, 1835, 1836, 1837, 1846
 Prayer of thanksgiving 985, 1834, 1835
 Praying for the dead 1159
 Preface 1151
 Presbyters 1146
 Prestige 1490, 1509, 1511
 Prestigeinstrument 1491
 Pretium 1221
 Priene 1781
 Priest 1130, 1732, 1734, 1735, 1737, 1738, 1739,
 1740, 1741, 1742, 1743
 Priester 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 1416, 1417,
 1422, 1423, 1424, 1426, 1429, 1431, 1433
 Priester am Altar 1298, 1306
 Priester-
 – bankett 1534
 – mahl 1526, 1532
 Priesterliche Mähler 1525
 Priesthood 1130
 Priestly vestments 1885
 Primal Man 1267, 1269, 1270, 1275, 1288
 Primeval myths 515
 Primordial revelation 1804
 Prisca 562
 Priscilla-Katakombe 1336
 Prison 322
 Private houses 1393, 1395, 1396, 1398, 1399
 Privathäuser 1532
 Privatim 1547
 Privatus 1547
 Prodikos 1482
 Profane meals 520
 Profanhistoriker 7
 Proleptic 1876
 Proleptic consummation 1897
 Prometheus 1506
 Proof texts 1827
 Propertius 1453
 Prophecy 430, 596, 1847
 Prophecy 1836, 1846, 1847, 1848
 Prophet 497
 Propheten 1097
 Prophetic discourse 497
 Prophets 1804
 Prosecution of Christians 1806
 Prose literature 394, 395, 396, 418
 Proselyten 203, 204, 205, 207, 210, 214
 Proselytin 182, 191, 211, 214
 Prostituierte 1450, 1453
 Prostitutes 333, 339, 342
 Protestantische Kirchen 5, 13

- Prothesis 1590, 1593
 Protogenes 1459
 Protreptic part 1807
 Protrepticus 1822
 Providence 1183
 Prudentius 1329
 Prytaneion 1389, 1399, 1405, 1406, 1407, 1409,
 1410, 1615, 1628, 1629, 1630, 1632
 Psalmen 1097
 Psalmoi Sarakötön 1271, 1272
 Pseudo-Clementine novels 834, 838
 Pseudo-Clementines 389, 1277
 Pseudo-Demosthenes 1449, 1450
 Pseudo-Dionysios 1260
 Pseudo-Oecumenius 1693, 1694, 1707, 1709
 Ptolemäer 1600
 Ptolemies 159
 Ptolemy II Philadelphus 159
 Publicani 334, 335
 Publice 1543, 1546
 Publicus 1537
 Pulse 169
 Pulvinaria 1546
 Punica 1555, 1557, 1562, 1563, 1564, 1586,
 1587
 Pure
 – docetur 5
 – drink 88, 96
 – soul 1177
 – water 1885
 Purification 483, 487, 491
 Purity 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 90,
 91, 94, 95, 96, 161, 172, 173, 174, 448, 478
 Puršānā 1135
 Pylades 1458
 Pyra 1597, 1599
 Pythagoras 1503, 1507, 1804
 Pythagorean 836
 Pythagoreans 291, 569
 Pythien 1448

 Q 314, 328
 Qareb 776
 Qauqa 1741
 Qantha 1741
 Qolasta 1741
 Q-source 1895
 Quartadecimans 1091
 Quartadecimanismus 1103, 1104
 Quartadecimans 1091

 Queen Berenike 159
 Quince 1874
 Qumran 9, 267, 278, 336
 Qumrangemeinde 101, 103, 105, 110
 Qumran-Mähler 105
 Quodvultdeus 1279
 Qurbānā 776, 1131

 Rabbulaevangelii 1324
 Räume 1446
 Rangordnung der Mahlteilnehmer 126
 Ransom 481, 482, 483, 484, 486, 490, 491
 Rat der Gemeinschaft 113, 115
 Rauchopfer 1597
 Rauch- und Speiseopfer 1594, 1595, 1598
 Rausch 1564
 Ravenna 1299, 1300, 1301, 1302, 1303, 1304,
 1305, 1306, 1310, 1311, 1312, 1314, 1322,
 1330, 1331, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349,
 1352, 1355, 1356, 1357, 1362, 1363, 1364
 Rāzā 1136
 Realpräsenz 460, 928, 1102, 1260, 1261, 1262
 Real presence 462, 996, 1002, 1004, 1218, 1242,
 1243, 1247, 1248, 1844
 Rechtes Maß 1503
 Rechtfertigung 609
 Rechtfertigungslehre 15
 Rechtsbereich des κύριος 1452
 Reclining 584
 Recomposition of the people of God 522
 Reconciliation 1130
 Recreated
 – flesh 1172
 Recreation 1170
 Recte administrantur sacramenta 5
 Rectification 1179
 Redeemer 1132
 Rede gegen Neaira 1449
 Refrigeria 823, 824, 1652
 Refusal to eat 161, 165, 167
 Refutatio 1806
 Regeln 1462
 Rein 544, 550
 Reincarnation 1867, 1869
 Reine und unreine Tiere 542
 Reinheit 109, 110, 116, 124, 125, 126, 127,
 1061, 1062, 1065, 1066, 1070, 1073, 1077,
 1079, 1084, 1085, 1446
 Reinheitsriten 110
 Reinigung 1461

- Reinigungstaufe 1062
 Rejoice, O mystai 1827
 Religiöser Bezug 1446
 Religionen 697
 Religionsgeschichte 8
 Religionsgeschichtliche Schule 1748
 Religionspluralismus 12
 Religious (or cultic) ritual communal meals 1716
 Religious tradition 1719
 Remedy against sin 1241
 Remembrance 287, 292, 293, 299, 305, 309, 425, 579, 581, 586, 588, 589, 591, 593, 594, 595, 597, 600, 949
 Remigius von Auxerre 1570, 1584
 Reparatus 1356
 Repentance 338, 339, 340, 341, 348, 350
 Representare 944
 Representation of Christ in the Eucharist 946
 Res 1816
 Resolution 1855
 Rest 1883
 Restoration 1165
 Resurrection 1840, 1841, 1842, 1843, 1862, 1863, 1867, 1881, 1882, 1890, 1891
 – of the body 1862
 – of the Flesh 1840
 Revelation 1136
 Revenue contractors 334, 335, 341
 Reversal of values 522
 Richten 547, 548, 550
 Richtiges Maß 1510
 Riefelsarkophag der Baebia Hertofile 1344
 Righteousness 161, 162, 163, 168, 173, 177
 Rinder 1431
 Rishama 1740, 1741
 Rite of passage 163, 164
 Riten 7, 10, 11, 626, 627, 630, 641, 642, 774, 1469, 1471, 1473, 1477, 1731
 Rites 478, 480, 493, 494, 1733, 1734, 1735, 1736, 1740
 Rites of initiation 1812
 Ritual 18, 425, 438, 439, 441, 443, 444, 480, 481, 486, 487, 488, 493, 494, 605, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 716, 720, 722, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1130, 1430, 1438, 1795, 1799, 1800, 1801, 1802, 1807, 1808, 1810, 1811, 1814, 1816, 1817, 1818, 1819, 1821, 1822, 1823, 1825, 1827
 – actions 277
 – agency 234, 235, 237
 – kiss 1740
 – manthra 1856
 – offerings 1718
 – performance 281, 282, 283, 284, 287, 289, 300, 304, 306, 308
 – practice 280
 – purification 284
 – purity 336, 352, 647
 – reality 280
 – repetition 481
 Ritual-
 – fiktion 1469, 1470
 – mahlzeiten 1731
 – mord 69
 – motive 211
 – theorie 606
 – wissenschaftliche Perspektive 10
 Rituale 1596, 1597, 1731
 Ritualistic reading 528
 Ritualized actualizations 306
 Rituals 1731, 1733, 1736, 1737, 1738, 1739, 1784, 1833, 1834, 1836, 1842, 1844, 1847, 1848
 Rituals of initiation 1800
 Rituelle Handlungen 774
 Rituelles Handeln 629
 Ritus 207, 629, 642
 Römer 1418
 Römisches Recht 794
 Römisch-katholische Kirche 5
 Rolle der Frau 1448, 1452, 1459
 Roma 538, 539, 540, 541, 542, 543, 546, 547, 548, 553, 554, 1418, 1423, 1429
 Roman
 – literature 1522
 – system of taxation 341
 – villa excavated at Anaploga 558
 Romances 157
 Rot 1531
 Round Trips 1852
 Rules 1234, 1235, 1238, 1246
 Rumana 1742
 Rumination (cud-chewing) 170
 Şa 1738, 1739, 1741
 Sabaeans 1736
 Sabazios 1749

- Sabbat 543, 545, 547, 552, 1093, 1107
 Sabbat-
 – essen 64, 66
 – lichter 65
 – mahl 65
 Sabbath 337, 348
 Sabina 1339
 Šābuhragān 1287
 Sacerdotes 936, 946, 948
 Sacerdotes publicae 1533
 Sacerdotium 948
 Sachliche Referenz 641
 Sacrament 427, 1165, 1166, 1183, 1221, 1224
 Sacramenta funesta 1682
 Sacramenta Iudaeorum 626
 Sacramentally 1220
 Sacraments 1737
 Sacramentum 625, 1136, 1688, 1691, 1816, 1820
 Sacramentum eucharistiae 1801
 Sacred
 – hymns 286
 – meal 1731, 1734, 1738, 1740, 1742
 – meals 1731, 1733, 1734, 1735, 1737, 1739
 – precinct 140, 153
 – space and time 1129
 Sacrifice 26, 31, 38, 44, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 498, 570, 586, 597, 647, 836, 837, 840, 841, 842, 939, 941, 942, 943, 944, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 973, 974, 979, 1130, 1834
 – for the dead 949
 Sacrificer 1131
 Sacrifices 32, 33, 35, 36, 278
 Sacrificial
 – blood 36
 – bread dipped in wine 1679
 – feast 43
 – food and drink 974
 – interpretation 479, 492, 498
 – language 425
 – meal 25, 31, 45
 – not sacramental quality 1810
 – offerings 136, 140
 – practice 32
 – prayer 943
 – refuse 137, 138, 141, 149
 – rituals 37, 38
 Sacrificium 939, 942, 943, 948, 949
 Sacrificium offerre 948
 Særækh 111
 Sānger 1557, 1558
 Sättigung 1434
 Sättigungsmahl 10, 17, 858
 Sakrales
 – Mahl 1380, 1381
 – Gebäck 1469
 Sakralisierung des Mahls 876
 Sakralität 125
 Sakrament 10, 1103
 Sakramentale
 – Ausdeutung 1381
 – Ethik 635
 – Konnotation 1483
 Sakramentales Essen 1780
 Sakramentalität 6
 Sakramentar 1298
 Sakrament der Einheit 642
 Sakrament 6, 13, 17
 Sakraments-
 – begriff 5, 11, 626, 627
 – kapellen 1342
 – verständnis 627
 Salbung 192
 Salt 838
 Salvation 1121, 1166
 Salvator salvandus 1269
 Salvian of Marseilles 1706
 Salvific 1183
 Salz 1078, 1191
 Samos 1609
 Sanctified 1169
 Sanctuaries 1720, 1721, 1723
 Sanctuary 430, 1135, 1391, 1392, 1395, 1396, 1397, 1398, 1399, 1400, 1401, 1402, 1403, 1404, 1405, 1406, 1407, 1410, 1411
 – of Demeter and Kore at Corinth 138
 – of Poseidon at Isthmia 138
 Sanctum 942
 Sanctus 1152
 Santa Prisca 1724, 1727, 1728, 1730
 Saošyant 1881, 1882
 S. Apollinare in Classe 1305, 1314, 1322, 1335, 1353, 1355, 1357, 1362, 1363
 S. Apollinare Nuovo in Ravenna 1322, 1330, 1338, 1362
 Sappho 1451
 Sarah 1354
 Sarapis
 – apud Magnesia 1749

- in Delos 1750
- in Priene 1749
- meal a social event 1754
- Sardes 279, 1604
- Sarkophage 1633, 1644, 1646, 1655
- Satire 1489, 1491, 1493, 1501, 1502, 1503, 1504, 1505, 1506, 1507, 1508, 1513
- Satisfied 1226
- Satura lanx 1502
- Saturday 1813
- Satzungen 1415, 1424, 1432, 1434
- Šb' 1733
- Schaufeln 1421
- Schismatics 950
- Schlachtopfer 1462
- Schönes Fest vom Wüstental 1384
- Schöpfung 1259
- Scholastic discussion about transubstantiation, essence and accidents 945
- Schorle 1445
- Schrift-
 - auslegung 115
 - gemäßheit 921
- Schwachen 538, 539, 540, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554
- Schwarze und weiße Schalentiere 1531
- Schweigen 1192
- Schweine 1431
- Schweinefleisch 62, 63, 64, 72, 813
- Scribes 434
- Scriptural interpretation 1236
- Scripture 1243
- Scurra 1497, 1500
- Scythians 1700
- Sealing 1816
- Seasonal festivals 1717, 1719, 1729
- Seder 275, 276, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 308, 309, 310
- Seelenmesse 10
- See von Tiberias 1581, 1586
- Sektenbibliothek 106
- Selbstgenügsamkeit 1495
- Selbstinszenierung 1465
- Seleukiden 1600
- Sellisternium 1782
- Semantics 646
- Semantics of space 518
- Semantik der Speisen 1489, 1492, 1494
- Semantische Versatzstücke 1491
- Semen eucharist 1278, 1289
- Semiotic approach 647
- Seniorities 1235
- Septimius Severus 1315
- Septuaginta 158, 159, 160, 169, 178, 1095
- Septuagintal Greek 395, 396, 415, 416, 419
- Serapis 8
- Sermo 1493, 1497, 1501, 1509
- Servant of God 596, 597
- Settings 651
- Severus 834, 835
- Sex 170, 172, 174
- Sexualisierung 1447, 1462, 1465
- Sexualität 9, 1441, 1442, 1446, 1447, 1448, 1449, 1450, 1451, 1452, 1454, 1455, 1456, 1458, 1459, 1465
- Sexuelle
 - Gebildbrote 1480
 - Handlung 1449
 - Phantasie 1449
- Sfargila 1742
- S. Giovanni Evangelista 1299, 1300, 1301, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306, 1307, 1310, 1311, 1312, 1313, 1314, 1330, 1345, 1347, 1349, 1356, 1362, 1363
- Shared meal
 - anticipates the new world 520
 - on the ship 530
- Sharing
 - food at home 516
 - of divine gifts 677
 - of property 514, 515, 516
 - with the divine 674, 677, 678, 684, 690, 692, 693
- Shatt-el-Arab 1732, 1734, 1735
- Shavuot Meal 162, 178
- Sheep 140
- Shenoute of Atripe 1233
- Showbread 168
- Sidra d-nishmata 1737
- Sigmamahldarstellungen 1337
- Signa 1816
- Sign of the cross 1133
- Signs of burning 138
- Silius Italicus 1557, 1562, 1563, 1570, 1586
- Similarity or imitation 235
- Simile 318, 319
- Simple believers 997, 998, 999, 1002, 1003, 1005, 1008
- Simpliciores 998

- Sin 1173, 1241, 1243
 Sinai 449, 450
 Sin-cleansing 1241
 Sinners 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339,
 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348,
 349, 350, 351, 352, 353
 Sin offering 149, 482, 483, 485, 486, 488, 493
 Sitting 583, 584, 585
 Sitzbänke 1629
 Sitzend 1425
 Sitz im Leben 323
 Sitzordnung 121
 Sitzplatz 1559
 Sixtus III 1310, 1345
 Sixty-six
 – body parts 1742
 – number 1742
 – patire 1742
 Sizilien 1445
 Skin processing 140
 Sklave 1425
 Skoliengesang 262
 Slaughter 1392
 Slaves 342
 S. Maria Maggiore 1300, 1302, 1345, 1353,
 1363
 Smoke 1390, 1399, 1400, 1402, 1403, 1404,
 1411
 Smyrna 1770
 Sober drunkenness 1166
 Sobria ebrietas 1218
 Social
 – capital 313, 314, 316, 317, 318, 322, 324, 325,
 326, 327, 328
 – memory 441
 – services 1813
 – setting 581, 582, 583, 602
 Socio-economic dimension of Temple 518
 Sociolinguistics 390
 Socio-Religious Groups 582
 Socrates 567, 1516, 1517, 1518, 1798, 1821
 Sodalitates 1783
 Sogdian 1270
 Sogenannte Evangelien 910
 Sokrates 1503, 1507
 Sol 1723, 1724, 1725, 1726, 1727, 1728
 Sol-Mithras 1728
 Sonntag 1098
 Son of earth and starry Heaven 1867, 1868
 Sons and Daughters of the Covenant 1123
 Sophienkathedrale 1326, 1327, 1364
 Sophilos 1450
 Soßen 1491, 1511
 Soteriological importance 1241, 1248
 Soteriologische Funktion 869
 Soteriology 1236
 Soul after death 1856
 Soziale
 – Distinktion 1505, 1511
 – Konkurrenz 1491
 – Struktur 124
 – Strukturierung 8
 – Verantwortung 14
 Sozialer Status 1449, 1456, 1465
 Sozialer Anlass 271
 S. Paolo fuori le mura 1332
 Spaßmacher 1461
 Spectacula 1541, 1542, 1549
 Speise- bzw. Vernichtungsoffer 1596
 Speise-
 – gänge 1490
 – gebote 71, 73, 539, 543, 551, 552, 553, 611
 – karten 1489, 1491
 – katalog 1489
 – kombination 1491
 – luxus 1508
 – opfer 1594, 1595, 1597, 1598, 1599
 – praxis 196, 198
 – tabus 197
 – tora 196
 – und Trankopfer 1594
 – vorschriften 539, 542
 Speisen 552
 Speisen und Getränke 1635
 Speisungsberichte 1328
 Speisungs- und Wandlungswunder 1362
 Spendenbereitschaft 635
 Spirit 1843, 1847, 1848
 Spiritual
 – drink 1239
 – food 1239
 – food and drink 1248
 – nourishment 1248
 Spiritualisierung des Abendmahls 1262
 Spiritualistisches Verständnis 1260
 Spiritual man 999
 Sponsoren 1415, 1433, 1434
 Sportellae 1495
 Sportula 1427, 1429, 1549
 Sprats 1872

- Spring butter 1877, 1878, 1879, 1880, 1894, 1898
 SS. Marcellino e Pietro 1337, 1339, 1341
 SS. Pietro e Marcellino 1335
 Staatsbanketten 1629
 Starcken 538, 539, 540, 541, 544, 546, 547, 548, 549, 551, 552, 553, 554
 Starry heaven 1869, 1887, 1888, 1894, 1898
 Starvation 163
 Stational days 941
 Stephanas 562
 Stibadien 1638
 – im christlichen Sepulkralbereich 1653
 – im Freien 1641
 – im Sepulkralbereich 1646
 – im Wohnbereich 1636
 Stibadium 1323, 1344
 Stibadium/Sigma 1636
 Stiftung 1417
 Stiftungen 1415, 1433
 Stimmung 1446
 Storyline 224
 Strabo 1720, 1721, 1723
 Strangled (meat) 526
 Stromateis 1821
 Sturm auf dem See 1570
 Šubbis 1733, 1736
 Sub gladio 1817
 Substances consumed 398, 405
 Substantial identity 461
 Substitution 484, 490
 Sühnetod 1436
 Suetonius 1454
 Suffering 1170
 Sukkot 66
 Sulpicius Severus 1357
 Summa honoraria 1532
 Sunday 1812, 1813
 Superstition 1679, 1796, 1825
 Supplices 1298, 1307, 1308, 1309, 1310, 1359
 Sursum corda 939, 1306, 1307, 1346
 S. Vitale 1302, 1303, 1304, 1305, 1312, 1322, 1330, 1333, 1335, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349, 1350, 1351, 1352, 1353, 1354, 1355, 1356, 1361, 1363
 Sweet honey 1888
 Syllogism 1166
 Symbol 976, 977, 1128
 Symbolic 164, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 176
 Symbolic action 426, 428, 430, 448
 Symbolic
 – death 1789
 – enactment 1842
 – features 374
 – meanings 356, 363, 370, 371, 378, 382
 Symbolical
 – theology 1135
 – thought 1135
 Symbolische Handlung 16
 Symbolism 370, 371, 375, 378, 385, 1128
 Symbolsprache 207
 Sympathetische Regung der Natur 1570
 Symposia 441, 588, 595, 600
 Symposialdialoge 1491
 Symposialtopik 1499
 Symposiarch 255, 258, 259
 Symposiarchos 1517
 Symposien 1382
 Symposienliteratur 260
 Symposium 37, 38, 254, 255, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 271, 1441, 1442, 1443, 1444, 1445, 1446, 1447, 1448, 1449, 1450, 1456, 1457, 1459, 1460, 1461, 1462, 1463, 1464, 1465, 1466, 1498
 Symposium der Sieben Weisen 1445
 Symposium-Modell 861
 Symposium 7, 8, 23, 25, 159, 168, 306, 513, 516, 522, 563, 584, 585, 839, 963, 1515, 1516, 1517, 1518, 1519, 1521, 1522, 1523, 1527, 1528, 1749, 1762, 1763, 1768, 1774
 Symposiummodell 772
 Symposium of the dead 1768
 Sympotic 276
 Synagogale
 – Gottesdienste 259
 – Treffen 262
 – Versammlung 266
 Synagogen 1418, 1421
 Synaxis 1146, 1148
 Syncrisis 531
 Syndeipnon 1498
 Synekdochē 442
 Synesios 1652
 Synkretismus 12
 Synode von Orleans 814
 Synodos 1418, 1427, 1428
 Synthema 1479
 Synthese 1262
 Synthronon 1145
 Syria 1123

- Syriac 1738
 Syrians 1091
 Syrien 1092
 Syrische Tradition 776
 Systematische Theologie 2

 Table 1131, 1390, 1397, 1400, 1401, 1404, 1405,
 1406, 1410, 1411
 – companions 331, 333, 335, 338, 339, 340,
 341, 342, 345, 346, 348, 352
 – fellowship 331, 333, 338, 339, 341, 342, 343,
 344, 346, 347, 349, 350, 352, 353
 – fellowship and the Word 529
 – fellowship of Judeo- and Pagano-Christians
 523
 – of demons 1676
 – of the Kingdom 1137
 – talks 288, 290, 1515, 1520, 1521
 Taboos 1770
 Tabu 1465
 Ṭabutha 1738, 1739, 1740, 1742
 Tänzer 1425, 1461
 Tänzerinnen 1450
 Tafelgeschirr 1500
 Tafelluxus 1444, 1445, 1448, 1465, 1489, 1490,
 1491, 1492, 1496, 1499, 1502, 1503, 1507,
 1511, 1525, 1534
 Tafsir pagra 1737
 Ṭāhōrah 88, 89
 Talion 484
 Talmud Yerushalmi 293
 Ṭamasha 1740
 Tanz 1462, 1465
 Tarif Inscription 29
 Tatian 390, 391, 410, 414, 420, 833, 998
 Tauf-
 – bad 781
 – eucharistie 733, 734, 752, 763, 764, 765, 769
 – katechismus 812
 Taufe 4, 10, 12, 13, 17, 20, 188, 192, 626, 627,
 641, 642, 704, 705, 706, 707, 710, 711, 712,
 715, 717, 718, 721, 727, 733, 734, 735, 736,
 737, 738, 739, 740, 741, 743, 748, 749, 750,
 751, 752, 753, 754, 755, 757, 758, 759, 762,
 763, 764, 765, 766, 769, 1061, 1062, 1066,
 1070, 1071, 1073, 1074, 1075, 1076, 1077,
 1079, 1083, 1084, 1098, 1187, 1188, 1189,
 1190, 1200, 1202, 1203, 1206, 1207, 1317,
 1336, 1582, 1731
 Taufe und Eucharistie 12, 846

 Taurobolium 1780, 1787, 1788, 1790, 1791
 Tax collectors 331, 333, 334, 335, 336, 338, 339,
 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349,
 350, 351, 352
 Teaching 647
 Technical terms 396, 397, 398, 399, 419
 Teilhabe 1256, 1260
 Teilnehmer des Mahles 115
 Tel Dan 137, 139, 140, 141, 149, 154, 155
 Tel Dan deposits 139
 Telos 1179, 1183
 Temenos 1391, 1397, 1398
 Tempel 1417, 1419, 1420, 1421, 1422, 1423,
 1436
 Tempel-
 – abgabe 1421
 – dienst 268
 – gefangene 70
 – kult 16
 Temple(s) 423, 427, 428, 429, 430, 431, 432,
 435, 446, 451, 452, 494, 497, 514, 516, 517,
 518, 519, 532, 533, 534, 1402
 Temple/home duality 517
 Temple Scroll 131, 136, 150, 151, 152, 153, 154,
 155
 Temporalsatz 1578, 1584
 Terenz 1497, 1499
 Tertullian 384, 778, 782, 807, 808, 839, 999,
 1337, 1652, 1679, 1795
 Tertullian's Eucharistic theology 942
 Tertullianus 1814
 Terumah 80, 88
 Teufel 1579, 1584
 Text Critical Problem 586
 Textpragmatische Warnung 633
 Thagaste 1220, 1222
 Thanksgiving
 – prayer 967, 1836, 1837
 – sacrament 942
 Theben 1458
 <The food> of immortality 1859
 The holy things 974
 The Lord's Prayer 1161
 The Lord's Supper 556
 The meals in Acts 523
 Theocritus of Syracuse 395
 Theodora 1312, 1346, 1347, 1348, 1349, 1350,
 1353
 Theodorabild 1347, 1349, 1361
 Theodoramosaik 1347

- Theodore 1247
 Theodoretus Cyrrensis 834
 Theodorus Mopsuestenus 13, 14, 781, 1176,
 1186, 1325
 Theodosios 1186
 Theodosius II.-Eudocia 1301, 1311
 Theognis 1442, 1463
 Theological and anthropological facets 528
 Theologische Kontroversen 5
 Theonas 1275
 Theophagy 1771, 1772
 Theophanie Gottes 1356
 Theophilus Alexandrinus 1236
 Theophilus Antiochenus 390, 405, 410, 1681
 Theophilus's Festal Letter 1235
 Theophrast 67
 Theōsis 1165, 1180
 Theoxenia 1397, 1400, 1401, 1404, 1406, 1424,
 1430, 1431, 1463, 1781, 1782, 1784
 Thera 1396
 Therapeutae 2, 260, 692, 837
 The ritualistic reading 527
 Thesaurus 1278, 1279
 The Section of the Narrative about the
 Crucifixion 1277
 Theseus 1458
 Thesmophorien 1472, 1473, 1474, 1475, 1476,
 1477, 1478, 1479, 1480, 1483, 1484
 Thespis 1824
 Thessalonike 1787
 The twelve 481, 484, 485, 486, 491
 Thiasoi 1451, 1768
 Thiasos 37, 1428, 1439
 Third Messenger 1268, 1278, 1288
 Thoeris 1754
 Thomas 1575, 1579, 1580, 1581, 1582
 Thousand and Twelve Questions 1733, 1743
 Three days 431
 Three-way incarnation 1811
 Throne 1856, 1857, 1865, 1880, 1894, 1896,
 1897
 Thurii 1767
 Thyestean feasts 1695
 Thyrsosstab 1564, 1565
 Thysia(i) 1390, 1391, 1392, 1393, 1394, 1395,
 1396, 1403, 1404, 1410
 Tiergötterkult 189
 Tieropfer 1420, 1422, 1430, 1434, 1596
 Timotheus 793
 Tirōš 88
 Tisch 1414, 1424, 1431, 1435, 1436, 1438, 1461,
 1558, 1559, 1560, 1564, 1565, 1582
 Tisch-
 – gebete 10
 – gemeinschaft 189, 198, 200, 735, 737, 738,
 739, 740, 742, 743, 744, 745, 746, 748, 749,
 766, 773, 781, 795, 797, 799, 801, 1068, 1494
 – Gespräche 254
 – vorträge 1490
 Tischbe 1360
 Titans 1767, 1771, 1772
 Tithes 161, 167, 177
 Todah 24
 Tod Jesu 707
 Töchter 1445
 Tombs 820
 Tomis 1788
 Tools 398, 415
 Topographia christiana 1314
 Tora 15
 Ṭoriana 1741
 Tosefta 279, 289, 290, 291, 292, 293, 298, 300,
 301, 302, 303, 304, 311
 Toten-
 – gedenken 1590, 1591, 1593, 1596, 1603
 – kult 1589, 1596, 1597, 1598, 1612
 – mähler 1363, 1659
 – mahl 1341, 1589, 1590, 1591, 1597, 1601,
 1605, 1614, 1643, 1738
 – mahle 1633
 – mahlreliefs 1589, 1590, 1591, 1601, 1602,
 1604, 1608, 1609, 1610, 1611
 – opfer 1382
 Tradition 580, 581, 582, 587, 591, 594, 595, 596,
 597, 598, 599, 600
 Traditionen 2, 4, 5, 6
 Tradition history 580, 594, 595, 598
 Traditionsstränge 771, 773, 775, 779, 782, 783
 Trank-, Rauch- und Speiseopfer 1610
 Transformation 1167, 1244, 1245, 1247
 Transformative magical action 236, 237
 Transformed presence 472, 473
 Transgression of purity laws 524
 Transrationale Dimension 1259
 Transsubstantiation 19
 Transubstantiation 944
 Transzendenz 629
 Trapezomata 1404, 1424, 1431, 1438
 Trauben 1564, 1565, 1569, 1570, 1571, 1573
 Treasure of immortality 1883

- Treasury of Life 1278
 Tree 1130
 Tree of
 – knowledge 1130, 1138, 1890
 – life 1130, 1861, 1862, 1863, 1867, 1883, 1884, 1885, 1886, 1890, 1891, 1896, 1897, 1898, 1907
 Tree's fragrance 1862
 Triadic blessing 1812
 Triassünden 806
 Triclinium 558, 583, 584, 1552, 1617, 1618, 1619, 1620, 1624, 1630
 Triklinien 1629, 1635, 1636
 – im Sepulkrbereich 1643
 – im Wohnbereich 1635
 Trinken 1101
 Trinkhalle 1444
 Trinklied 1529, 1531
 Trishagion 1193
 Triumphal procession 574
 Triumphe 1538, 1544
 Trunkenheit 1378, 1418, 1426, 1562, 1564, 1573
 Trypho 1805
 Trysa 1599, 1606, 1610, 1611, 1612, 1613
 Turfan 1265, 1266
 Twelve thrones 522
 Two cups 580, 587, 590
 Two natures 1267
 Tympanon 1784, 1786, 1787, 1789
 Typenhäuser 1464
 Typhon 1765
 Typische Szenen 1557
 Typologische Lektüre 628
 Typology 1128

 Ubiquitätslehre 19
 Übernatürlich 1256, 1259
 Ultima cena Domini 1320
 Umtrunk 1578
 Umwandlung 908
 Unclean animals 170
 Unde et memores 1359
 Ungesäuertes Brot 1108
 Unifying sacrament 953
 Union 1262
 Unity 1224
 Unity of the Church 951
 Unleavened bread 276, 277, 278, 279, 280, 282, 284, 285, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 302

 Unmäßigkeit 1493
 Unmündigkeit 1452
 Unrein 544, 550
 Unterhaltungskünstler 1449
 Unworthy communicant 946
 Unzucht 788
 Urbild 1260
 Uroboros 1733
 Urteile 545
 Usöfrit 1719
 Utensils 398

 Väterautoritäten 1262
 Valens 1633
 Valentinus 1835
 Valerius 1223, 1224
 Varro 1639
 Vasendarstellungen 1448
 Vase-paintings 1396
 Vegetarismus 67, 68
 Veil 1132
 Venus 1826
 Verein 266
 Vereinigung(en) 1256, 1261, 1413, 1414, 1415, 1416, 1417, 1418, 1419, 1420, 1421, 1422, 1424, 1425, 1426, 1428, 1429, 1430, 1431, 1432, 1433, 1434, 1435, 1436, 1437, 1439
 Vereinssatzungen 1414, 1416, 1435
 Vergina 1599, 1610
 Vergöttlichung 1262
 Verklärung Jesu 1361
 Verleugnung 1585
 Vermehrung der Brote und Fische 1327, 1330, 1362
 Vernichtungsoffer 1594, 1596, 1598, 1610
 Verrat 266
 Versammlung von Männern 119
 Verschwendung 1490, 1493, 1494, 1495, 1509, 1513
 Versöhnungstag 65
 Verstorbene 10
 Verteilung 1414, 1416, 1421, 1422, 1423, 1424, 1427, 1429, 1431, 1432, 1433, 1434, 1435
 Verwandlung 1256
 Vetus Syra 1092, 1099, 1100, 1270
 Viaticum 1864, 1879, 1880
 Victory 1220
 Victory banquet 55
 Vielfalt 772, 773, 779, 782, 784
 Vielfalt der Formen 2

- Vigil 1146, 1147, 1148
 Vine 1874, 1875
 Virgil 597
 Visceratio 1550
 Vištāspa 1859
 Vivas 1633
 Vögel 1426, 1431
 Vohu Manah 1860
 Volkswahl 1533
 Vollmacht 637
 Voluntary association 556
 Voluptas 1500
 Vorchristliche Antezedenzien 783
 Vorhänge 1192, 1193
 Vorspeisen 1504
 Vorsteher 930
 Vulgata 1095
- Wabe 202, 203, 204, 209, 210, 212
 Wanderpropheten 846
 Wandlung 925
 Wandlungsprozess 211
 Wandmalerei 1336, 1337, 1344, 1360
 Wasser 905, 912, 927, 930, 1568, 1570, 1572, 1573, 1574, 1576, 1582
 Water 833, 838, 841, 843, 938, 949, 950, 952, 998, 1007, 1764, 1765, 1836, 1837, 1843, 1844, 1864, 1879
 – as the blessed drink 692
 – mixed with wine 1810
 Water of
 – Baptism 1127
 – death 1853, 1854, 1866
 – life 674, 677, 680, 682, 687, 688, 689, 690, 691, 1853, 1854, 1897, 1898
 Wealth and poverty 560
 Wealthy individuals 557
 Weasels 169, 170, 171, 174
 Wedding 332, 345, 349, 350, 351, 352, 1734, 1738, 1739, 1740, 1741
 Wedding banquet 1837
 Weibervolksversammlung 1451
 Weihrauch 1420
 Wein 538, 541, 542, 543, 708, 714, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 723, 927, 1069, 1100, 1102, 1109, 1115, 1418, 1419, 1422, 1423, 1425, 1426, 1427, 1428, 1429, 1430, 1433, 1434, 1435, 1436, 1437, 1559, 1560, 1561, 1562, 1563, 1564, 1565, 1566, 1568, 1569, 1570, 1571, 1572, 1573, 1574, 1577, 1578, 1581, 1584, 1585
 Wein-
 – berg 1571
 – genuss 67
 – reben 1570
 – stock 1565, 1569, 1570, 1571, 1572, 1585
 – wunder 1330, 1557, 1562, 1563, 1572, 1573, 1574, 1587
 – wunder zu Kana 1321, 1322, 1327
 Weisheit 189, 195, 202, 210, 213, 214, 215, 220, 221
 Weisheitslehren 1376
 Welcoming of outcasts 521
 Western Non-Interpolations 586
 Western text 587, 588
 Westlicher Traditionsstrang 782
 Wheat 831, 1128
 White and Red Monasteries 1238
 White cypress 1866, 1867
 White milk 1888
 White Monastery 1233
 Wicked 339, 340, 341, 352
 Wiedererkennung 1580, 1583, 1586
 Wiederkunft 1105
 Wiener Genesis 1332, 1333
 Wine 444, 478, 479, 481, 489, 493, 494, 498, 598, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 996, 997, 998, 1001, 1002, 1004, 1127, 1738, 1739, 1761, 1762, 1763, 1764, 1765, 1766, 1767, 1768, 1769, 1772, 1774, 1833, 1836, 1837, 1838, 1839, 1840, 1843, 1844, 1846, 1857, 1858, 1859, 1863, 1864, 1870, 1871, 1872, 1874, 1875, 1876, 1878, 1879, 1880, 1885, 1886, 1888, 1893, 1898
 – and bread 1833, 1839
 – mixed with water 1809
 – water and bread 952
 Winged creatures 169
 Winzer 1571, 1572
 Wirkungen der Eucharistie 1257
 Wirkungsgeschichte 812
 Wisdom 326, 327, 328, 1805
 Wisdom literature 159, 160
 Witz 1492, 1493, 1497
 Wohlgeruch 1446
 Women's choir 1123
 Women's monastery 1238
 Word of God 1218
 Words and phrases 389

- Words of institution 994, 1001, 1002, 1004
 Workshop 584
 World soul 1266, 1287
 Worthiness 1180
 Wortschmaus 1505, 1511
 Wunder 1562, 1563, 1564, 1568, 1569, 1570,
 1574
 Wurstfüllung 1502

 Xanthos 1597, 1606, 1611
 Xenia 1406
 Xenocrates 1689, 1690, 1713
 Xenophanes 1446, 1463
 Xenophon 567, 1455, 1460
 Xenophon's Symposium 1515, 1518
 Xradešahr Yazd 1287

 Yaḥad 84, 85, 86, 90, 101, 102, 103, 105, 106,
 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127,
 515, 516, 519
 Yardana 1734, 1737, 1738, 1739, 1740, 1741
 Yasna 1284, 1718, 1719, 1720, 1721, 1729, 1730
 Yašts 1878, 1882
 Yezidis 1735

 Zacchaeus 333, 347, 348, 349, 351
 Zahlen 1574
 Zarades 1275
 Zarathustra 1275, 1859, 1877, 1882
 Zauberstück 1462

 Zav 82, 93, 94
 Zavah 93, 94
 z-b-ḥ 26, 27, 34
 Zebaḥ 26, 32, 35, 38, 43
 Zeichenträger 1491, 1494, 1510
 Zeit 722
 Zeitordnung 1493, 1503
 Zeno 1652
 Zephania 1323
 Zeremonie 701, 707, 726
 Zeremonien 1731
 Zervanite notions 1882
 Zeus 412, 1390, 1393, 1394, 1398, 1399, 1401,
 1402, 1403, 1411, 1517, 1556, 1763, 1784
 Zeus Hypsistos 564, 1425, 1428
 Zeus Olympios 1763
 Zeus-Oromazdes 1722
 Zeus Soter 1763
 Zidqa brikha 1738, 1739, 1741
 Zooarchaeological evidence 1391
 Zoroastrian ideas 1275
 Zoroastrianism 1266, 1275, 1855
 Zoroastrian notions 1882
 Zügellosigkeit 9, 1449
 Zulassungsbeschränkung 13
 Zusammenkommen 1101
 Zwei Fische mit Brotkorb 1343
 Zwei Naturen 1257
 Zweinaturenlehre 1259, 1261, 1262
 Zwingli 1102
 Zæbaḥ š'elāmim 1716

Index locorum

I. Vetus Testamentum et Judaica

A. Vetus Testamentum

Genesis	158	19:3	26
1	176	21:22–34	35
1:2	1133	22:13	1354
1:26	1173	24	165
1:27	1173	26	485
2:9	684, 1897	26:23–33	35
2:10–14	1321	26:30	26
2:16–17	1130	31	485
3	1272, 1471	31:43–54	35
3:2ff.	1890	32:29	204
3:6	1884	35:17	686
3:22	684, 1884, 1890	37:31	174
3:24	1138	37–50	30
4:3–5	1333	40:20–22	51
4:4	283	41:33–57	29
8:20	1334	41:45	182, 200
9:1–6	1069	41–47	28
9:4	283	41:50–52	182
13:5–18	1346	43:16–18	51
14:17–20	1332	46:20	182
14:18	1332, 1333	49:11	1133
14:18–20	1346		
14:20	1332	Exodus	
15	35	1:14	294
16:5	206	1:14 LXX	294
17	35	3:6	1809
17:4f.	204	4:9	485
17:15	204	11	287
18	1354	12	33, 34, 276, 470, 493, 1096, 1098, 1105
18:1–15	349, 1346	12:1–2	282
18:3	1354	12:1–12a	282
18:6–7	165	12:1–14	282
18:8	167	12:4	285, 286, 292
18:8–9	1128		

12:4–5	285	24:9–11	35, 259, 485, 681, 689
12:7	283	24:11	485, 1891
12:7–21	917	25:10–22	1334
12:8	277, 285, 295	26:31–34	1332
12:9	917	26:31–37	1132
12:10	283, 307	29:12	485
12:11	277, 284, 294, 1095	29:23	417
12:13	282	29:27	80
12:14	26, 290, 443, 595	29:38–42	300
12:14–20	280	30:12	484
12:15–20	280	34:15	196
12:21	285, 494	34:18	26, 282
12:22	283	34:22	282
12:26	285, 290, 443	34:25	34, 1095
12:27	1095	34:29–35	1580
12:34	285, 294	35:12	1132
12:39	294	39:34	1132
12:43–46	1096	Leviticus	
12:46	277, 307	1–7	32
13	1096	1–10	493
13:7–9	443	2:4–5	285
13:8	285, 292	2:11	285
13:14	285	2:13	408
16	31	3	44
16:4	210	3:2	47
16:14	203	3:2–5	44
16:15b	1326	3:5	47
16:31	203	3:9–11	44
16:32–34	686	3:16	47
16:35	758	3:17	196, 283
16 passim	685	4	482, 485
17:5–7	758	4:7	282
18:9	286	4:18	282
19:10–15	96	4:25	282
20:24–25	149	5:1–26	483
21:30	484	5:6	484
23	280	5:10	484
23:14	282	5:13	484
23:14–19	279, 280	5:16	484, 973
23:15	26	5:18	484
23:16	282	5:24	484
24	35, 262, 464, 477, 481, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 491, 493, 586	5:26	484
24:1–8	1334	6–7	149
24:3	485	6:9–10	285
24:5–8	570	6:28	150
24:6	417, 484	7:1–10	33
24:8	443, 463, 484, 485, 596	7:11–15	493
24:8b	1326	7:11–18	33, 44
		7:12	285

7:19	1680	21:22	973
7:25	196	22:9	973
7:26	283	22:10	973
7:28–34	80	22:14	973
7:30–34	33	22:29–30	493
7:31–34	33	23	26, 32
8–9	32	23:5	34, 494
8:2	285	23:5–8	280
8:26	285, 417	23:23–25	282
8:31	1422	23:38	151
8:31–32	150	24:7 LXX	1086
10:10	82	25:8–10	282
10:12	285		
10:14	80	Numeri	
11	171, 197, 542	6:2	173
11–15	336	6:15	285
11:4–7	171	6:17	285, 417
11:9–12	171	6:19	285
11:13–19	171	6:21	173
11:29–38	171	7:11–18	81
11:37–38	81	9	294
11:44f.	197	9:1–14	34
12–15	78	9:6	1095
13:45–46	93	9:9–14	81
14:10	917	9:11	292, 295
15:4	93	11	31
15:18	82	11:6f	685
15:19–24	83	11:9	685
16	32	15:27–29	196
16:5	917	15:30	196
16:29	282	18:11	80, 81
17	38	18:19	409
17–18	527, 1066	19	78, 81, 336
17–26	80	19:11–12	91
17:3–4	151	19:13	80
17:10–14	283	19:19	94
17:10–15	1069	19:20	80
18:6–18	1677	19:21	95
18:19	83	21.6–9	1471
18:24–28	80	21:8f.	903
18:24–30	88	28–29	32
18:26	527	28:1–8	300
18:28	88	28:16	34
18:29	88	28:16–25	280
19:2	80	29:12	26
19:31	88	33:3	1095
20:1–3	88	35:33–34	88
20:21	80		
20:25	197	Deuteronomium	
21–22	336	6:20	290
		6:20f.	285

6:21	294	26:5-(?)	291, 303
7:13	201	26:13	973
8:3	685	27:6-7	47
8:3 LXX	763	32:14	1133
8:8	28	32:21	1096
8:10	270		
8:16	685	Josua (= Jesus Nave)	
12	26, 32, 47, 1421	5:10-11	34
12:3-5	1097	5:12	685
12:4-25	47	24	288
12:6-7	47	24:2	293
12:15	32	Judicum	1360
12:15-16	283	6:3-4	28
12:17	201	6:18	32
12:20-21	151, 152	6:18-21	167
12:20-24	283	6:19	283, 285
12:22	32	6:19-21	32
12:23-25	196	6:20-22	283
12:27	32	6:21	485
14	171, 336	11	1360
14:3-21	197, 542	13:15-20	167
14:7-8	171	16:23-30	51
14:9-10	171	16:26	265
14:12-8	171	19:10	166
14:20	171		
14:22-28	47	Samuel I (Regnum I)	
14:23	201	1:3-5	46
14:26	32	1:7	166
15:4 LXX	515	1:9	46
15:23	196	1:10-16	46
16	26, 32, 33, 34, 280, 284	2	283
16:1-8	277, 278, 280, 494	2:13-16	283
16:2	278, 1096	9:12-13	45
16:3	277, 285, 294, 295, 296, 309, 595	9:13	46
16:4	277, 283	9:22	45, 46
16:5	1096	11:15	47
16:5-6	278	12:3	1422
16:5-8	1096	14	35
16:6	277	14:31-35	35
16:7	278, 283, 285	16:2-5	45
16:8	277	16:5	46
17:14-20	160	20:24-27	46
18:1-8	32	20:24-34	51
18:11	1276	20:29	46
21:10-14	89	21:6	973
21:20	345	24:13	206
21:23	1272	25:31	485
26	288	25:36-38	51
26:1-11	31	Samuel II (Regnum II)	
		5-7	35

11:13	266	Iob	
13:9–10	266	6:6	1079
19:29 LXX	411	36:16	411
22:21	173		
22:25	173	Psalmi	34
Regum I (Regnum III)		17	173
1:5–9	34	17:21	173
1:9	265	17:25	173
1:33–40	428	21:27	1223, 1224, 1225
2:7 LXX	411	22:2b	1324
3:15	26	22:5	411, 1218
8:63	35	22:5d	1326
8:65	35	22[23]:5	1218
16:9–10	51	23:5	35, 202
18–19	34	33	972, 1148
18:19 LXX	411	33:4	1153
19:8	26	33:9–10	1791
Regum II (Regnum IV)		33:9a	1326
2:11	1857	34	972, 1148
2:19–22	1079	34:8	1148, 1584
6–7	29	40	1324
6:23	25	40:7b	1324
6:27	29	40:8a	1324
6:28–29	29	40:10	404
15:25	266	40:10b	1324
23:21–23	34	67	1315
Chronica II (Paralipomena II)		67:29–30	1312
30	34	67:29–30 LXX	1311, 1312
30:18	1095	67:30	1311, 1312
30:19	173	67:32 LXX	1312
30:24–26	47	67 LXX	1312
31:5	201	68:22	1353
32:8	201	68:23	411
35:1–19	34	71:10 LXX	1312
35:15	303	72:10	1315
35:18	1095	72:12–16	29
Esra (Esdras)	158	77:13–16	752
3:7	26	77:13–16 LXX	756
Nehemia (Esdras)	158	77:19	411
5:11	201	77:24	758
8	160	77:24–25 LXX	756
9:11–21	755	77:24b	1326, 1327
9:15	28, 203, 685	77:25a	1326, 1327
Esther	158	77:25 LXX	758
7:7	37	78:13–16	756
17:4x	411	78:24	685
		78:24–25	756
		78:25	203, 685
		80:9–17	871
		103:3	351

104:15	202	25:6–8	349, 682, 1893
104:39–41 LXX	756	25:6–9	464
104:40 LXX	758	25:8	164
105:39–41	756	27:2–6	871
105:40	203, 685	27:9	492
113:9	301	30:29	302
113–118	301	33:16f. LXX	918
114:8	301	34:4	429
115:4	1326	34:5	54
115:4 LXX	415	34:5–8	43, 47, 52, 53, 54, 55, 57
116:1	301	42:8	918
118	303	43:18–21	835
118:16	301	49:10	687
118:22f.	433	51:17	692
122:4	1225	51:17 LXX	415
141:1f.	876	52:13	483
145:15–16	30	52:14	482
146:6	1151	52:15	482
146:7	29	53	464, 477, 482, 483, 484, 490, 491, 492, 493
147:14	30	53:2	1125
Proverbia Salomonis		53:6	597
1:16	485	53:7	1272
2:14 LXX	172	53:10	483, 484
9:1–4	295	53:11	482, 483
9:2	411, 417	53:12	463, 464, 482, 492, 598
17:1	26	53:12 LXX	463, 483
27:11	286	54:6	683
Canticum Canticorum		55:1	688
1:6	1218	55:1–2	349
5:2	682	56:7	429
5:3 LXX	174	58:7	405
7:3	417	59:7	485
Isaias		59:20–21	492
1:11–15	47	60:6	1312
1:13	50	61:10–62:5	683
1:16–20	1808	62:4	204
3:1–2	1791	65:11	411
4:5f.	682	65:13	349
5:1–7	433	65:13–15	1791
5:26–27	1791	Jeremias	
6:6	1326	2:23	88
6:6–7	1128	3:16	1096
6:7	1326	6:20	47
7:14	918	7:11	429
20:3	458	7:21	47
21:5	411	12:7–9	1096
22:13	165	16:5	36
25:6	26, 332, 449	18:5	458

19:11–12	458	1:9	26
22:17	485	1:12	169
31	467, 468, 472, 473, 477	1:16	169
31:2–3	266	10:3	543
31:8	1095	11:33	482
31:31	586, 596, 600	12:3	482, 483
31:31–33	427	12:10	337
31:31–34	443, 444, 491	14:22–26	1329
31:34	491		
35:2	45	Hosea	
35:4	45	2	683
38 LXX	467	2:8	201
38:8	1095	2:11	1096
38:31 LXX	586	2:12	429
46:10	43, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 57	2:15	50
		3:4	1096
		6:6	922
Threni (Lamentationes)		8:13	47
2:13 LXX	415	9:4	47
2:19	485	9:5	50
Ezechiel		Amos	
3:1–3	677	4:4–5	47
4:13–14	1096	5:21–24	47
9:8	485	6:4–6	38
16:4	1079	6:4–7	256, 1461
16:7ff	683	6:4ff.	37
20:8	485	6:7	36
20:13	485	9:11	1108
20:21	485		
22:27	485	Jonas	
23:33 LXX	415	2:2	164
24:3	485	2:3	164
37:5	1862		
37:7–10	1862	Habakuk	
38:17–39:16	55	2:16 LXX	415
39:17–20	43, 47, 54, 55, 56, 57, 58		
39:17–21	690	Zephania/Sophonias	
39:18	56	1:7	43, 47, 49, 50, 51, 52, 57, 1324
44:15	136, 150	3:8	485
44:16	56		
44:23–24	82	Haggai	
45:1	1095	1:11	201
46:24	1422		
47:1–12	688	Zacharias	
47:7–12	1897	2:17	49
		8:3	204
		9:9–10	428
Daniel	158	9:11	463
1:4	196	13:1	688
1:5	26, 411	14	287
1:8–16	196	14:8	688

14:16	287	Malachias	
14:21	429	1:10–11	923
		1:10–12	416, 917, 965, 973
		1:11	923

B. Apocrypha et Pseudepigrapha Veteris Testamenti

Apocalypsis Baruchi Graece (3 Baruch Gr)		9:15–16a	522
4:1–5	1875	14:10	411
4:8	1876	24:21b	1326
4:8–17	1874, 1875	28:2–5	965
4:9–15	1873	29:26	411
4:16–17	1876	31:12–14	567
5:1–3	1875	31:12–19	256
		31:15	567
Apocalypsis Baruchi Slavonice (3 Baruch Slav)		32:12–13	256
4:6	1876	39:26	1078
4:6–17	1875	40:29	411
4:9–15	1876	48:9	1857
6–7	1874–1908		
Apocalypsis Baruchi Syriaca (2 Baruch Syr)		1 (Ethiopic) Enoch	
29	349, 1893	62:14	349
29:5	449	1 Esdras	
29:8	686	3:1–4:42	160
Aristeas ad Philocratem		2 Esdras	
<i>Epistula</i>		3:7	201
15f.	197	19:11–21 LXX	755
92	202		
112	202	3 Esdras	
138	189	6:30	202
139	197, 614	4 Esdras	
139–160	197	7	1883
141c	197	7:13	1862, 1884
142	197	7:117	1883
161	197	7:117–120	1882
168f.	199	7:119–120	1883
181	197	7:123	1862, 1884
182–184	197	7:123–124	1882, 1883
184f.	197	8	1883
186	197	8:6	1862
Baruch		8:50	1884
5:4	204	8:50–55	1883
6:26	163	8:50–56	1882
		8:51–52	1884
Ecclesiasticus		8:52	1862, 1864, 1884
(= Sirach/Ben Sira)	159	8:52–54	685
6:10	411	8:53–54a	1884
7:8–9	965	8:54b	1884

8:55–56	1884	18:4–11	229
9:38–10:59	684	18:5–6	245
Ezechiel Tragicus		18:5f.	211
<i>Exagoge</i>		18:9	245
155–167	208	19:1f.	199
175–187	208	19:3	198
Joseph et Aseneth	175	19:5	183, 192, 194, 201, 204, 227, 228, 245
4:7f.	199	19:8	204
5:3f.	199	19:11	229, 238, 246
5:6	198	20:6	199
5:7	199	20:8	189, 199, 246
7:1	189, 196, 246, 614	21:1	199
8:5	183, 194, 199, 200, 202, 211, 223, 226, 227, 234, 236, 239, 241, 244, 247	21:8	189, 247
8:5–7	192, 237	21:11–21	196
8:7	195	21:13	202
8:9	192, 194, 202, 205, 211, 227, 240, 241	21:14	183, 192, 195, 199, 200, 212
8:11	415	21:21	183, 192, 195, 227, 228, 246
9:2	191	22:3–9	198
11:7f.	191	22:13	198, 205
11:10	212	23:8–13	198
11:10f.	191	27:10	205
12:1	211	28:3	206
12:5	212	28:7	206
12:9	191	28:14	206
14:8	202	28:17	198
14:12	211	29:3–5	198
14:14f.	211	Josephus (Flavius)	
15:4	416	<i>Antiquitates judaicae</i>	
15:5	183, 192, 194, 202, 227, 234, 236, 241	18.19	135
15:7	204, 205	Judith	159
15:7f.	191	12:1–4	159, 196
15:10	211, 245	12:17–19	196
15:12x	202	Liber Henoch Aethiopice (1 Enoch Eth)	
16:5–11	242	24–25	685
16:8–9.11	234	24:1–25:4–6	1861
16:8–11	242	25:5	682, 685
16:9.11	234	46:3	686
16:14	183, 191, 192, 202, 203, 212, 234, 242	62:7	682
16:14–16	1889	62:14	682, 1893
16:15–16	229	70:1	1857
16:16	183, 192, 194, 201, 202, 227, 229, 242, 243, 245	81:5	1866
17:4–6	204	Liber custodum	167
17:6	204	Liber Henoch Slavonice (2 Enoch Slav)	
		8:1	203
		8:1–3	1863

8:1–5	1862	746	203
8:4	1863	758–759	1888
8:5	1863	<i>Oracula Sibyllina 4</i>	
23:3–6	1863	17	202
38:1–2	1866	<i>Oracula Sibyllina 5</i>	
42:3	1883	247–285	1888
42:3–5	1864	281–285	1888
		414–433	1888
Liber Jubilaeorum		Pseudo-Phocylides	173
6:3	1069	104–106	1869
22:16	175	228	173
22:16–17	196		
22:16–20	198	Sapientia Salomonis	
22:16f.	614	3:1ff.	1862
49	494	4:15	203
49:2	281	16:20	203
49:4	281	16:20–29	685
49:13–14	284	18	305
49:15	286	18:10–19	286
49:20	282, 283, 284	18:15	281
50:8	95	18:21	286
1 Macchabaei	172	18:24	286
1:37	174	19:21	203
14:36	173		
2 Macchabaei	172	Testamenta III Patriarcharum	
2:4–8	686	<i>Testamentum Isaac</i>	
6:2	174	4:18–22	965
6:18–31	197	4:39	965
14:3	174	Testamenta XII	
3 Macchabaei		Patriarcharum	172
3:4	175	<i>Testamentum Levi</i>	
3:4–7	198	5:3	1866
7:10f.	197	8:4f.	202
4 Macchabaei		8:5	1885
5:2	196	16:2	172
5:16–38	197	18:10–11	685
5:19	198	18:11	1885, 1886
5:25	198	<i>Testamentum Judah</i>	
5:27	198	9:8	202
5:36f.	198	14:1	1070
Oracula Sibyllina		<i>Testamentum Asher</i>	
<i>Oracula Sibyllina 3</i>		4:4	174
46–49	1887	<i>Testamentum Issachar</i>	
243	202	4:4	172
619–623	1887, 1888	Tobit	
744–759	1887, 1888	1:10–12	196
745	202	1:10–13	161
		2:1	162
		2:2	162, 295

2:4	162	10:7	166
2:5	91, 162	10:8	166
2:9	162	11:6	166
2:10	162	11:10–14	166
2:13	162	11:19–12:1	166
2:13–14	162	12:8	167, 332
3:6	162	12:11–15	166
4:2	162	12:13	166
4:13	163	12:19	167
4:15	163	19:6	166
4:16	163		
4:17	163	Graeca Vita Adae et Evae	
5:17	163	28:1–4	1890
6:2–6:6	163	28:2–4	1889
6:4	164	32:4–37:6	1890
7:9	164	33:2	1857
7:10	164	37:5	203
7:11	165	Vita Adae et Evae	1889
7:14	165	25:2–3	1890
8:1	165	25:3	1857
8:2	165	29:1–2	1890
8:3	167	29:1–3	1854, 1866
8:7	166	32:1–36:3	1890
8:9–10	165	41:3	1890
8:19	165	42:3	1890
8:20	166		

C. Qumranica

Cairo Documenta Damascenis (CD)		12:1–2	82
3:20–4:2	136	12:8–9	95
3:20–21	150	12:15–17	81
4:1–2	150	12:19–20	83
4:12b–5:15a	83	12:21–13:3	86
4:16–17	83	12:23–13:1	122
4:16–18	83	13:2f.	114
5:7	83	13:3–6	91
5:7–11	83	14:3–6	91
6:11–14	151	14:12–16	86
6:17–20	82	14:19	122
6:19	82	15:14–15	88
7:3	83	16:10–12	84
7:6–7	84	16:13	151
9:21	88, 89	20:2–7	83
9:23	88, 89	20:25	83
10:10–13	82		
11:4	95	CAVE 1	
11:17–21	136, 151	1QH	
11:18–21	135	15:10	83

18:24	202	6:4	88
1QH ^a		6:4-5	96
14:15-17	97	6:4-6	122
14:21-22	97	6:4f.	1086
1QM		6:5-6	270
2:5-6	136	6:8-11	96
3:4	83	6:13-24	84
7:3-4	95	6:16-21	95, 268
12:1	203	6:16b-21b	87
12:4f.	203	6:17-21	88
1QpHab		6:22	86, 88
5:4	203	6:24-7:25	88
1QpNah		6:25	87
3-4 i 7	82	7:6-7	86
1QS		7:16	87
1:1	515	7:19	87
1:1-3:12	111	7:19-20	88
2:19-23	96	7:20	522
2:22	84	8:1	91, 113, 114
2:24	84	8:4-6a	83
2:25	83	8:17	83
2:26	84	8:20	83
3:4-6	82	8:23	83
3:7	515	9	91
3:11-12	84	9:3-6	83
3:13-4:26	111	9:4-5	135
4:16-17	97	9:8	83
5=7	114	9:11	122
5ff.	119	9:26-11:22	111
5:1-9:26	105, 111	1QSa	
5:2	91	1:1-10	95
5:5-6	83	1:6-8	78
5:5-7	84	1:9	83
5:9	91	1:13	83
5:13	83, 90	1:25-27	96
5:13-14	82, 87	2:4-10	78
5:18	83	2:7-8	105
5:20	83	2:8-9	84
5:20-24	96	2:9	83
6	121, 123, 125	2:11-22	78, 90, 96
6:1-8	105	2:12-17	96
6:1b-8	85	2:17-22	90, 95, 117, 122, 125
6:2	95	1QSa [1Q28a]	
6:2-3	84, 522	col. 2, lines 17-22	682
6:2-8	112, 123	CAVE 4	
6:2b-6a	90	4Q	
6:3	90	512	268
6:3-4	96	4Q27	
6:3-6	89, 90, 95	3:1-2	81

4Q265	86, 88, 95	4QMMT	150
7 3	95	B64-65	268
4Q266		4QMMT B	
8:1 6b-9	95	3-5	95
10:1 14-2:15	88	49-54	173
10:2 2-3a	89	55-58	82
4Q269		4QOrdc	
8:2 2-5	88	1:1-2 9	91
4Q270		1.7	268
7:1	88	4QToh ^a	
4Q274	91	1:1 5	92
1:1	92		
1:1 5	93	CAVE 11	
1:1 9	93	11Q5	
1:2 1	93	27:4-7	151
2:1 3	94	11Q19	
3:1 6-9	88, 95	17:6-16	494
4Q284a	95	49:16-21	91
1	81	69:17-20	91
1 2-6	88	11QT	
2	81	45:11	82
4Q394		45:11-12	82
14-18	150, 153	46:16-18	92
18-19	150	48:14-17	92
4Q396		49:7-10	81
1	153	49:19-21	94
4Q414		52:13-18	152
2:2 2	91	52:19-21	152
Fragmentum 2	91	63:14-15	89
4Q512		11QTa	
12:2-6	82	21:3-10	116
4Q514	94	21:4-10	116
1	91	43:3.7-9	116
1:1-2 4-8	93	Temple Scroll Col.	
4QFlor		56:12-59:21	160
1-2 1:6	83		

D. Alia scripta Judaica

Josephus (Flavius)		3.352	263
<i>Antiquitates Judaicae</i>		5.8	263
1.268-271	263	5.9	263
1.324	264	5.316	265
2.92	183	6.235-238	263
2.123-124	263	6.423-425	494
2.312-313	494	7.134	266
3.30	203	7.157	263
3.248-251	494	7.168	266
3.260	527	7.347-359	265

8.47	165	20.61	264
8.137	265	20.240	266
8.356	263	<i>Contra Apionem</i>	
9.59	264	1.137	72
9.234	266	1.249	72
9.263–274	494	1.260	72
10.31	264	2.91–96	69
10.68–73	494	2.97	73
10.169	266	2.100	73
11.164	263	2.100f.	73
11.186–194	265	2.138	72
11.203	265	2.173–175	71
11.242	265	2.173f.	73
11.260	265	2.195	74
11.265	265	2.213	74
11.266	265	2.228b	74
12.12–118	159	2.282	71, 74
12.98–100	265	<i>De bello Judaico</i>	
12.116	265	1.54	266
12.125	264	1.196–197	167
12.210	264	1.226	266
12.210–214	159	1.331	263
13.228	266	1.488	263
13.289	266	2.1	265
13.380	265	2.10	494
14	259, 266	2.11:6–12:7	615
14.215	62	2.119–61	84
14.216	266	2.120	84
14.259–261	208, 266	2.128	87, 88
14.260	279	2.128–133	267
14.291	266	2.129	109, 267, 268, 269
14.389	264	2.129–133	1085
15.77	264	2.130	269
15.175	266	2.130f.	109
15.371	515	2.131	270
16.14	264	2.132	270
16.56	264	2.132f.	109
16.220–223	265	2.133	270
16.230	263	2.139	82, 87
16.305	265	2.143–44	91
17.200	265	2.143–144	271
18.5.2	314	2.147	65
18.20	515	2.160–61	84
18.66–80	1757	2.161	82, 267
18.73	265	2.179	265
18.231	264	4.524	266
18.257–260	192	<i>Vita Josephi</i>	
18.289–297	264	10f.	109
19.27	266	13f.	196
19.358	266	175–178	264

220–222	264		
Philo Alexandrinus			
<i>Apologia pro Judaeis</i>			
11.1	108		
11.5	108		
11.10f.	108		
<i>Contemplativa</i>			
68	173		
<i>De Abrahamo</i>			
70	211		
110–117	257		
118	167		
167	257		
<i>De agricultura</i>			
79	257		
<i>De decalogo</i>			
76–80	189		
<i>De ebrietate</i>			
20–23	1418		
43	258		
91	258		
<i>De fuga et inventione</i>			
138	203		
<i>De gigantibus</i>			
23	210		
<i>De Iosepho</i>			
98	257		
205–206	257		
234	257		
<i>De migratione Abrahami</i>			
89–92	256		
89–93	172		
122f.	211		
175	268		
<i>De mutatione nominum</i>			
165	257		
259f.	210		
<i>De opificio mundi</i>			
78	258		
<i>De plantatione</i>			
23f.	210		
<i>De posteritate Caini</i>			
98	258		
165	189		
<i>De praemiis et poenis</i>			
154	1078		
<i>De sobrietate</i>			
68	268		
		<i>De somniis I</i>	
		124	543
		<i>De somniis II</i>	
		25	173
		167–168	258
		249	258
		<i>De specialibus legibus I</i>	
		5	173
		37	257
		97	865
		141	202
		156	173
		179	202
		221–222	257, 270
		224	865
		272	865, 876
		321	257
		<i>De specialibus legibus II</i>	
		145–149	207, 494
		145–175	208
		146	488
		148	208, 257, 284
		193	257, 268
		<i>De specialibus legibus III</i>	
		96	1072
		171	1421
		186	258
		<i>De specialibus legibus IV</i>	
		91	258
		122–123	526
		136–137	258
		<i>De virtutibus</i>	
		92	202
		95	202
		179.221	211
		<i>De vita contemplativa</i>	
		<i>(Therapeutae)</i>	692
		1	108
		8f.	189
		13–16	261
		19–20	261
		24	261
		34	543
		36–37	260
		37	692, 1040, 1086
		40–63	260, 692
		40–89	260
		52	261
		57	260
		57–63	260

64	260	310	257
66–90	862	312	1418
69	261, 269	361	256
70–72	261	361–363	63
72	261	362	256
73	692, 1086	<i>Legum allegoriae I</i>	
73–4	837	79	189
73–74	261	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i>	259
74	1070	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	
75–79	261	35	257
80	261	191	210
81	1086	247	268
83–89	262	<i>Quod deterius potiori</i>	
<i>De vita Mosis I</i>		117f.	203
23	189	<i>Quod omnis probus liber sit</i>	
187	257	75	135
275	257	75–91	108, 267
<i>De vita Mosis II</i>		84	173
25–40	159	85–86	87
33	259	86	267
42	259, 865		
223	202	Pseudo-Philo	
224–233	208	<i>Liber antiquitatum biblicarum</i>	
<i>Hypothetica</i>		15:5	206
11.5	87	19:5	203
11.11	267	23:13	206
75–91	267	32:13	206
<i>In Flaccum</i>		Saadya Gaon	
4f.	1418	<i>Siddur</i>	294, 300
10–90	192	p. 136 = fol. 101r	294
62–70	192		
111–115	259	Targumim	
136	1418	<i>Sipre Deuteronomium</i>	
<i>Legatio ad Gaium</i>		§355	686
42	258	<i>Targum Neofiti</i>	167
120–137	192	<i>Targum Onkelos in Exodum</i>	
139	189	24	487
156	64	<i>Targum</i>	
158	62, 64	<i>Pseudo-Jonathan</i>	167, 294

E. Rabbinica et Mystica

Mekhilta de Rabbi Shimon	7	284
12:8	295	
Mekhilta de Rabbi Yišmael		
<i>pisha</i>	16:25	686
3	16:32	686
	16:33	686

Mišnah	279	Pesiqta de Rab Kahana	
‘Abodah Zarah		6:3	300
1:3	614	Pirqe Aboth	
‘Abot		6:4	1040
5:6	686	Sifre Deuteronomium	
Berakot		130	284
5–8	723	301	303
6	305	Talmud Babylonicum	
6:1	202	Baba Batra	
7:3	202	60b	837
Bikkurim		Berakot	
3:7	303	17a	682, 1891
Ketubbot		35a–53b	723
5:8–9	831	42a	201
Pesahim		43b	201
5	302	50	202
5:6	301	53b	201
5:7	301, 302	Ḥagigah	
8:3	295	12b	686
9	303	Pesahim	
9:3	301, 302, 303	65b	282
10	288, 289, 302	86a	297
10:1–9	256	95b	302
10:4	293	107a	295
10:5	295, 296	115a	295
10:5–7	304	119b	297
10:6	301	119b–120a	298
10:8	297	Sanhederin	
Roš Haššanah		98a	428
1:1	282	Ta’anit	
Sanhederin		10a	332
5:2	299	20b–21a	295
Soṭah		Yoma (= Kippurim)	
7:3	303	75b	203
Ta’anit		87a	965
1:4–6	332	Talmud Jerushalmi	
2:9	332	Berakot	
3:8	285	6:1 10b	305
Ṭeharot		Pesahim	
7:5	269	9:3 36d	302
Yadayim		10:1 37b	293
4:7	82	10:5 36d	282
Zebaḥim		37d	297
5:8	295	Tosefta	279
Moses ben Maimon		‘Abodah Zarah	
(Maimonides)	295	4:6	614
Mišneh Torah, ḥameš umaššah			
8:2	293		

<i>Berakot</i>		4:12	282
4:1	270, 305	8:11–22	293
4–5	290, 305	8:12	292
4:8–9	295	8:14	283, 293
4:20	269	8:22	303
5:6	269	10	302
5:7	269	10:6	304
<i>Kippurim</i>		10:6–9	303
3:17	150	10:7	301, 303
<i>Pesaḥim</i>		10:8	303, 304
2:19	298	10:9	301, 303, 304
2:24	295	10:11–12	300
4	302	<i>Sanhederin</i>	
4:10	301, 303	2:12	285
4:11	301		

F. Published Compilations and Inscriptions

Corpus Inscriptionum Semiticarum		Gezer calendar	282
<i>Halper 211</i>		Jewish Theological Seminary	
1v2f	305	9560	
2v4–4r2	305	1r l. 3–7	293
4r l. 3	293		
4r l. 3–4v l. 3	293		

II. Christiana

A. Novum Testamentum

Evangelium Matthaei		6:26	1041
1:21	467, 488	6:34	1041
1:23	437	7:6A	570
2	1312	7:20	326
2:11	1312, 1315, 1347	8:10b–12	1895
3:4	315, 316, 328	8:11	332, 349, 350, 464, 681
4:17	466, 1041	8:11f.	1894
5–7	847	8:17	490
5:7	1301	8:21–22	340
5:12	1041	9:6	467, 488
5:13	409	9:9–13	342
5:20	340	9:10–13	346
5:21–48	340	9:14	315, 316
5:22–23	965	9:14–17	332
6:2–4	1283	9:20–22	1130
6:12	467	11	326
6:25–34	1040	11:16	313

11:16–17	317, 319, 326	25	15
11:16–19	313, 342	25:1–13	333, 350, 684
11:18	315, 316, 324	25:10–12	1041
11:18–19b	317, 318, 322, 324, 326	25:14–30	350
11:18a	314	25:31–46	14, 1041, 1287
11:19	333, 335, 344, 352	25:34–36	926
11:19b	314, 317	25:37–40	1283
11:19c	313	26	23, 1156
11:25	327	26:2	466, 1099
11:25–27	869	26:3–5	466
11:29f.	847	26:6–13	466
11:30	814	26:14–16	466
12:28	338	26:17	413, 470, 481, 493, 1099
12:39–42	321	26:17–19	413, 466
12:40	1097	26:17–20	479, 1576
12:46–50	1076	26:17–28	478
13:16f.	869	26:18	466, 486
14:13–21	1327	26:18–19	1099
14:17	1320	26:20	723
14:19	1320	26:21–25	479
14:21	404	26:24	466
15:17	1002	26:26	297, 405, 994, 1100, 1270
15:21–28	15, 1073	26:26–27	1054
15:29–39	1327	26:26–28	976
16:4	321	26:26–29	352, 436, 453, 477, 478, 910, 923, 1112, 1113, 1892
16:17	192		
17:1–7	1355	26:27	1100, 1101
17:1–9	1580	26:27–28	1325
17:5	1355	26:27–29	929, 1870
17:17	321	26:28	488, 1101
18:12–14	1271	26:29	18, 465, 1100, 1101, 1166, 1892
18:18–20	488		
18:20	437	26:29 parr	1876
18:21–35	467	26:30	286, 301, 304, 470
19:28	1302	26:39	416, 1035
20:22	415	26:41	1686
21:2	466	27:34	1353
21:5	466	28:6	1055
21:18–22	429	28:19	850
21:23	432	28:20	437
21:28–32	333, 339		
21:33ff.	1571	Evangelium Marci	
22:1–10	14	1:4	487
22:1–14	332, 349, 681, 683, 1026, 1075	1:6	315, 316, 328
23:27	1576	1:40–44	337
23:36	321	2:2	324
24:30	1356	2:13	324
24:34	321	2:13–17	465
24:38	404		

2:15	324	11:20–25 par.	428
2:15–17	342, 346, 352	11:27	323, 432
2:15–17par	269	11:27–12:37a	432
2:17	351, 352	11:27–12:44 pars.	432
2:18	315, 316	11:27–33 pars.	433
2:18b	323	11:28 pars.	433
2:18 par.	328	11:40 par.	429
2:18–22	324, 332	12:1–9 pars.	433
3:7	324	12:35	432
4:1	323	12:35–37a pars.	434
5:25–33	337	12:37b–40 pars.	434
5:25–34	1130	12:40	1040
5:36	1055	12:41–44 par.	434
6:30–44	355, 356, 1327	12:43	1321
6:32–44	507	13:1–2 pars	435
6:38	1320	13:1–37 pars.	432
6:38–43	1425	13:2	430
6:39	414	13:2 pars.	427, 430
6:41	405, 457, 864, 1320	13:26–27	435
6:41–43	1023	14	484
6:43	1320	14:1	1099
6:45–51 par.	507	14:1–42	462
6:45–52	364	14:3	332
6:53–56	365	14:3–9	284
7	81, 82	14:3–9 par.	448
7:1	323	14:8	462
7:1–23	359, 360, 367, 373	14:9	462
7:1–24	830	14:10–11	456, 463
7:24–30	15, 365, 367, 1073	14:10–11 pars.	447
7:31–37	367, 369, 374	14:12	447, 457, 470, 481, 493, 1099
8:1–10	356, 366, 368, 369, 376, 386, 1327	14:12–15	413
8:6	457, 1023	14:12–16	456, 1576
8:8	1023	14:12–17	479
8:11–21	359, 360, 368	14:12–25	478
8:18–20	1327	14:14	457, 1099
8:22–26	369, 372, 373	14:16	489, 1099
9:43–48	340	14:17	456, 489
9:49	409	14:17–21	456, 580, 589
10:38	460	14:18	463, 489, 723
10:38–40	482	14:18–21	479, 597
10:45	441, 463, 464, 468, 481, 482, 483, 484, 486, 491	14:18–21 pars.	448
10:46	598	14:20	269, 447, 456
11:1	448	14:21	456, 463
11:1–11 pars.	428	14:22	297, 440, 457, 864, 1023, 1100, 1270
11:11–12	448	14:22–23	462
11:12–14	428	14:22–24	591, 594, 598, 1083
11:15–18 pars.	426	14:22–24par.	715
11:15–19 pars.	429	14:22–25	352, 436, 453, 477, 478,

	599, 1112, 1113, 1892	7:34	333, 343, 344, 352, 521
14:22–25	910, 922	7:34b	314, 317
14:23	441, 457, 489, 1100, 1101	7:35	313
14:24	441, 464, 481, 482, 484, 1100, 1686	7:36–50	347
14:25	18, 436, 442, 464, 489, 599, 1099, 1100, 1101, 1892	7:37	333
14:26	126, 286, 301, 304, 456, 470	7:39	333
14:26–31 par.	448	8:2–3	325
14:32–47	286	8:43–48	1130
14:36	460	8:50	1055
14:58 par.	427, 430	9:10–17	1327
15:29 par.	430	9:12–17	867
15:40–41	325	9:13	1320
16:1	448, 462	9:16	405, 1320
16:6	462	9:51–19:28	517
17:22	405	9:59–60	340, 1019
18:23	1353	10:5–7	740
22:19b–20	481	10:8–11	740
Evangelium Lucae		10:21–24	869
1:15	315, 316, 328	10:38	332
1:51–53	522	11:5	325
2:9	489	11:6	325
2:41–52	286	11:8	325
2:44	286	11:29–30	1041
2:46	519	11:37	347
3:1	519	11:37–54	347
3:12–13	333, 335	12:4–5	1052
3:20	1842	12:20	165
4:1–4	519	12:24	1041
4:16–30	463	12:35–38	741
5:12	519	12:35–40	680
5:27–32	342	13:28	464
5:29–32	346	13:28–29	522, 1894, 1895
5:30	521	13:29	269, 332, 349, 350, 681
5:32	340	14:1	347
5:33	315, 316	14:1–24	348, 349
5:33–39	332	14:7–11	260
5:35	742	14:8–10	1460
7	327	14:10	325
7:31	313	14:12	325, 1000
7:31–32	317, 319	14:15	681
7:31–35	313, 342	14:15–24	14, 465, 683
7:33	315, 316, 324	14:16–24	332
7:33b	314	15:1	333, 339, 521
7:33–34	317, 318, 322, 324	15:1–2	350, 352
		15:1–3	465
		15:2	333, 335, 339
		15:4–7	1271
		15:7	333
		15:10	333
		15:11–32	333, 350

16:9	325	22:21–22	463
16:20–22	522	22:21–23	589
16:27	1041	22:24–38	590
18:10–14	333	22:27	723
18:12	332	22:28–30	679, 1894
19:1–10	348	22:29–30	465
19:7	339	22:29b–20	439
19:9	351	22:30	523, 1074
19:9–10	352	22:37	463, 464, 490
19:10	351	22:39	286, 589
19:11–27	350	23:43	206, 1876
20:1	432	24	503, 521
20:9	433	24:13–32	867
20:36	205	24:13–35	1226, 1579
21:13–35	505	24:30	521, 1023
22	276, 480	24:30–31	519
22:1	286, 1099	24:30–35	405
22:7	464, 481, 493	24:31	1580
22:7–8	286	24:35	1579
22:7–13	589	24:41–43	1425
22:7–14	479	24:46	463
22:7–20	478	24:47	491
22:7–38	580	Q [= Quelle]	
22:8	413	13:28	1895
22:8–15	413	13:29	1895
22:10–13	1576	22:30	1894
22:11	1099		
22:14–20	588	Evangelium Ioannis	
22:15	447, 478, 479, 481, 489, 493	1:6–8	314
22:15–18	479, 480, 489, 599, 1892	1:15	314
22:15–20	352, 477, 478, 587, 1112, 1113	1:19–42	314
22:15–20	910	1:29	1272
22:16	297, 465	1:36	1272
22:16,18	1892	2:1	1569
22:16–20	867	2:1–3	1569
22:17–20	436, 586, 590	2:1–11	1327, 1331, 1569
22:18	18, 442, 465, 479, 599, 1100, 1101	2:3–5	1569
22:19	309, 405, 521, 594, 909, 1023, 1101, 1132, 1270, 1325	2:6	1574
22:19a	480	2:9	1573
22:19–20	297, 479, 480, 586, 591, 599, 1892	2:10	1573
22:19b–20	480, 481, 587, 588	2:11	1321, 1569, 1574, 1575
22:20	16, 19, 595, 596, 599, 723, 861, 910, 1101	2:13–16	429
22:20b	719	2:13–17	426
		2:19	430
		2:21	430
		3:14	1471
		3:22–30	314
		4	674, 688, 689, 835
		4:1–3	314
		4:10–15	1271

4:13–14	688	10:1–31	1272
5:24	206	10:8	1823
5:32–33	314	10:20–21	324
6	19, 46, 47, 48, 49, 53, 56, 471, 503, 509, 511, 674, 687, 689, 832, 833, 835, 837, 869, 1129	10:40–41	314
6:1–15	379, 380, 1327, 1328, 1331	11:52	976
6:4	469	12:1–2	332
6:9	1320	12:1–8	284, 448
6:11	1024, 1320	12:4–13	539
6:12	405	12:12–15	428
6:13	404	12:14ff.	539
6:22–59	381	12:38	490
6:23–58	1328	13	471
6:27	979	13:1	23, 478, 493
6:32–33	979	13:1–30	478, 579, 1102
6:32–58	1271	13:1–38	507
6:32ff.	946	13:4	410
6:33	687	13:18	404
6:34–58	405	13:21–30	436, 448
6:35	188, 192, 200, 212, 689, 1320, 1577, 1791	13:23	269
6:41	689, 1328	13:26	1577
6:48	188, 200, 212	13:30	1097, 1099, 1111
6:48–51	192, 979	15:1–5	1571
6:50	1225	15:1–8	1271
6:50f.	508	17:6	677
6:51	200, 687, 1328, 1329	18:28	469, 471, 493, 1099
6:51b	212, 508	19:14	469, 493
6:51–56	469, 1270	19:31–37	493
6:51–58	689	19:34	688
6:52	508, 689	19:36	299, 307, 309, 310, 1098, 1272
6:53	9, 404, 1130, 1680, 1685, 1686, 1687, 1699, 1703, 1704, 1705, 1709, 1791	20:22	688
6:53–54	508, 1838	20:24–28	1579
6:53–58	404	21	503
6:54–56	997	21:9	1425
6:55	1101	21:15–16	1584
6:56	1577	21:20	410
6:58	404	22:17	684
6:60	689	Acta apostolorum	
6:60–71	381	1:4	397, 409
7	688	2:2	517
7:37	1791	2:4–13	391
7:37–38	688	2:22–24	867
7:37–39	674, 688	2:23	463
7:39	688	2:38	491
		2:42	519, 1024
		2:42–47	14, 514
		2:43–47	912
		2:44	723
		2:46	406, 430, 519, 1024

2:47	406	17:16–34	1800
3:1–26	430	18:2	540
3:18	463	20:7	406, 519, 520, 724, 1023
4:28	464	20:7–12	14, 529, 741, 861, 1033
4:32–35	912	20:11	406, 1023
5:31	491	21:11	458
5:42	430	21:21	790
6:1–7	14	21:25	787, 1066
6:2	411, 412	26:18	491
6:13–14	430	26:22–23	463
6:14	427, 430	27:23–24	530
8:22	491	27:27	530
8:32	1272	27:33–36	519
8:32–33	490	27:33–38	530
9:1–25	849	27:35	406, 1023
9:2–27	1092	28:30–31	518
10	14, 523, 830		
10:1–11:18	735, 740	Epistula ad Romanos	
10:24–48	518	1:18–23	1801
10:43	491	1:18–32	1800
10:47–11:3	737	1:24–32	1801
11:19–26	1092	2:15	444
11:24	1041	3:25	444
12:6–10	531	4:25	492
13:2–3	332	6:3	642
13:38–39	491	6:4–11	642
14	391	6:8	657
14:23	332	6:19–21	657
15:1	610	7:2	1025
15:1–31	830	7:6	1025
15:1–34	617	9:4	492
15:1–35	524	10:6	490
15:7–11	524	11:17	638
15:10	525	11:27	492
15:19–21	812	12	979
15:20	526, 787, 1066	12:1	979
15:20,29	618	12:3–8	20
15:22–31	788	12:13	636
15:28	1677	13:10	665
15:29	787, 1066, 1425, 1677	14	492, 792, 834
15:30	788	14:1–6	1062
15:34–39	617	14:1–15:7	537, 605
16:4	793	14:2	1077, 1425, 1434
16:11–40	14, 528	14:14–18	1062
16:13–15	735	14:20	655
16:15	528, 738	14:21	655, 836, 837
16:25–34	735	14f.	15, 541
16:33–34	739	15:8–13	540
16:34	411, 528	15:21	490
17:3	463	15:27	636

16	541	10:3-4	858, 859
16:23	558	10:3-4	687, 974, 1102
Epistula ad		10:4	585
Corinthios I	305	10:7	1675
1:12	620	10:8	1675
1:23-26	634	10:14-22	17, 492, 605, 627, 641, 1068, 1791
1:24	1272	10:16	188, 212, 399, 415, 570, 585, 596, 628, 630, 714, 724, 864, 866, 868, 873, 927
2:6	572	10:16-17	20, 749, 753, 858
3:2	840, 926	10:16-17	492, 895, 964, 978, 979
3:6-8	752	10:16-21	1436
3:9	431	10:17	569, 585, 630, 1435
3:10-15	620	10:18	631, 1436
3:16	1108	10:18-21	570
3:16-17	431	10:18-22	441
5	13, 495	10:19	1676
5:1-5	794	10:20	1676
5:6-8	1099	10:21	411, 412, 416, 570, 632, 1436, 1680
5:7	23, 299, 309, 413, 469, 1272	10:21b	212
5:7-8	495	10:21f.	212, 633
5:11	556, 607	10:25-30	492
6:14-7:1	574	10:33	1223
6:19	1108	11	305, 832, 1156
6:20	1223	11:5-15	1475
7:23	1223	11:17-22	563
8-11	711, 714, 836	11:17-33	714
8:4	556, 1674	11:17-34	17, 478, 537, 556, 580, 583, 585, 605, 633, 858, 964, 1226
8:4-6	655	11:17ff.	939
8:5	1674	11:18	556
8:6	1674	11:19	572, 1211
8:7-13	655	11:20	352, 401, 410, 520, 558, 664, 721, 723, 975, 1436
8:9-12	556	11:21	556, 722, 723
8-10	15, 537, 541, 556, 1425, 1434	11:22	556, 583
8:10	541	11:23	276, 439, 445, 563, 597, 1111
9:5f.	620	11:23-24	297, 405, 456, 480, 558
9:6	618	11:23-25	352, 436, 479, 563, 585, 591, 598, 599, 600, 859, 873, 910, 976, 1111
9:13	1436	11:23-26	491, 559, 563, 581
9:18-23	793	11:23b	469
9:20	611, 814	11:23b-25	1102
9:23	638	11:23b-26	715
9:24-27	1818, 1819		
10	495, 979		
10:1	1098		
10:1-4	755, 757, 765		
10:1-5	757		
10:1-13	627, 628		
10:1-22	192, 753		
10:3	203		

11:24	405, 460, 594, 781, 868, 1132, 1270, 1800	23	1572
11:24–25	477, 478	Epistula ad Corinthios II	
11:24b–25	587	1:11	400
11:25	16, 19, 416, 442, 563, 595, 596, 599, 723, 861, 910, 975, 1101, 1686	2:7	492
		2:10	492
		2:13	492
11:25–26a	456	2:14	574
11:26	13, 18, 126, 444, 460, 469, 492, 571, 711, 868, 975	2:14–7:4	574
		2:17	574
		3	600
11:26–28	405, 442	3:6	444, 492, 571, 574
11:26–29	1800	4:1	574
11:27	13, 571, 1003	4:2–3	574
11:27–28	398	4:4	1272
11:27–29	212, 1271	4:6	574
11:27–34	859	4:8–9	574
11:28	565	4:10	575
11:28–30	711	5:15	1223
11:29	571, 1003, 1135	5:20	574
11:29–30	575, 1068	6:3	574
11:30	572	6:4	574
11:31	572	6:9	574
11:32	572	6:16–18	431
11:33	565, 723	7:2	574
11:33–34	491	7:10	575
12	979	8–9	635, 641
12:1–3	751	8–10	792
12:1–14:40	964	10:4–5	1819
12:12–14	751	10:7	1819
12:12–30	569	11:2	683
12:12–31	20	11:32f.	849
12:13	569, 642, 706, 749	12:2–4	1866
13	665	Epistula ad Galatas	
14	563, 1847	1:13	604
14:7–13	1062	1:13–2,21	604
14:23	563, 564, 585, 723, 755	1:17	849
14:26	565, 585	2:1–2	610
14:30	1435, 1436	2:1–10	610, 617, 791
15:3	569, 582, 586, 597	2:3	611
15:4	431	2:6	792
15:29	710	2:10	619
15:35–49	205	2:11–14	523, 526, 527, 534, 556, 623, 624, 733, 743, 748, 749, 874, 1799
15:44	1869		
15:50	1840		
15:52	1175	2:11–21	15, 603, 604, 605, 606, 607, 609, 617, 618, 620, 621, 830
16:1–4	574		
16:2	724		
16:22	725	2:12	605, 607, 610
20:21	1676	2:12f.	744, 745

2:13	606	Epistula ad Thessalonicenses I	
2:14	606, 614, 618	1:9	211
2:19–3,1	795	4:13–18	435
3:13	1272	Epistula ad Thessalonicenses II	
3:24	656	3:8	1800
3:27f.	748	3:10	645, 1800
3:28	15, 17, 610, 706	3:12	1800
4:3	655, 656	Epistula ad Timotheum I	
4:9f.	656	3:3–8	645
4:24	492	4:3	645, 646
4:26	1311, 1312	5:23	645, 834, 837
5:4	1025	6:8	645
5:11	793, 795	Epistula ad Timotheum II	
6:12–15	795	2:3	1819
Epistula ad Ephesios		Epistula ad Titum	
1:21	1152	1:7	645
1:22–23	979	1:15	645, 646
2:15f.	15	2:3	645
2:21	431	Epistula ad Hebraeos	
4:5–6	972	3:7ff.	1864
4:15	979	5:12–14	840
5:8	211	6:3	1842
5:23	979	6:4–6	733, 755, 759, 765
5:25–32	683	7:1	1333
6:10–17	1819	7:3	1333
6:16–17	1098	9:4	686
Epistula ad Philippenses		10:25	1435
1:5–11	638	10:33	1842
2:1	638	13:15	876
2:11	972	Epistula Petri I	
2:25	640	1:11	981
3:4b–11	639	1:19	1272
3:10	639	2:5	431
3:12–15	1818	2:9	211
3:12–16	1819	2:23–25	490
4:3	640	Epistula Petri II	
4:14	639	1:4	1869
4:15	637, 639	2:13	645, 646, 660
Epistula ad Colossenses		Epistula Iohannis I	
1:13	211	2:16	1222
1:14	1223	3:1–2	1869
1:16	1152	4:2–3	889
1:18	979	5:16–17	1673
2:8	653	5:21	1672
2:9–15	653	8:8	1674
2:12	659		
2:16–23	645		
3:11	706		

Epistula Iudae	659	13:8	1272
12	645, 646, 659, 660, 662, 663, 664, 665	13:20	1313
		14:1–5,10	1272
Apocalypsis Ioannis		14:8	677, 691
1:12	1300, 1313	14:10	416, 677
1:29	1353	15:3	1272
2:1	1313	16:19	416, 677
2–3	678	17:1–2	691
2:6	1670	17:2	677
2:7	677, 684, 1876, 1886, 1896	17:4	677
		17:14	1272
2:10	1321	17:16	677, 690
2:14	676, 1425, 1668, 1677	18:2–3	691
2:14–15	803	18:3	677
2:15	1668	18:6–7	692
2:16	1668	18:6f.	677
2:17	677, 684	19:7–9	1272
2:20	676, 803, 1425, 1670	19:9	677
2:20.24	789	19:15	677
2:21	1670	19:17–18	690
2:22	1670	19:17–21	677
2:23	1670	20:6	678
2:24	803	20:12	1301, 1302
3:20	677	21	30
3:21	679	21:2	1313
4:5	1300	21:2–27	1313
4:5–6	1300	21:4	1313
4:6–8	1300	21:5	1313
4:8–9	1819	21:5–8	1896
4:10	1819	21:6	674, 677, 684, 687, 1313
5	1348	21:8	678
5:1	1348	21:9–27	1272
5–6:1	1353	21:10	1313
5:6–8:1	1272	21:22	1313
7:9–17	687	22:1	677, 688, 1272, 1345
7:15–17	674, 682	22:1–2	1896, 1897
7:16f.	677	22:1–29	1876
7:17	684, 687	22:2	677, 684
8:3	1309	22:3	1272, 1345
10:8–10	1300, 1313	22:14	677, 684
10:9–10	677	22:14–19	1896, 1897
12:11	1272	22:17	674, 677, 680, 687
		22:19	677, 678, 684

B. Patres Apostolici

Clemens Romanus
Epistula Clementis ad Corinthios
 44:4 1436

Epistula secunda Clementis ad Corinthios
 16:4 332

Ignatius Antiochenus		6:3	847, 1678
<i>Epistula ad Ephesios</i>		7	847
(1.)20:2	406	7:1	847, 965
5:2	892	7:2f.	847
13	896	7:3	850
13:1	715, 726, 964	7:4	965
20:2	200, 715, 726, 893, 1791	8:1	332
<i>Epistula ad Magnesios</i>		8–10	846
2:10.2	409	9	400, 468, 664, 866, 1080, 1834
6:1	895	9:1	416, 853, 871, 974
7:2	892	9:1–3	480
<i>Epistula ad Trallianos</i>		9:1–4	716
8:1	897, 1270	9:1–10:7	716
11:1	896	9:2	714, 854, 870, 871
11:2	896	9:2–3	860, 1802
<i>Epistula ad Romanos</i>		9:2–4	11, 860, 973
4:1	898, 979	9:3	854, 974, 1288, 1834
7:3	715, 897, 1270	9:3–4	405, 981
<i>Epistula ad Philadelphios</i>		9:4	854, 964
3:3	964	9:5	13, 717, 727, 857, 866, 972, 973, 974, 1273
4	664, 715, 726, 892, 895, 1270	9:5D	570
4:1	964	9–10	287, 297, 412, 851, 868, 872, 959, 962, 963, 964, 980, 1028, 1029
(5.)4.1	401	10	400
<i>Epistula ad Smyrnaeos</i>		10:1	716, 723, 870, 973
2	889	10:1b	853
2:1	886	10:1–5	862
6:2	890	10:2–5	981
(6.)7.1	401	10:2–6	716
(6.)8.1	402	10:3	11, 717, 877, 973, 974, 1436
7:1	664, 715, 720, 726, 890, 964, 1270	10:3–5	854
7:1–2	889	10:6	716, 717, 725, 972
8:1	664, 895	10.6	1848
8:1–2	715, 726, 891, 964	10:6a	855
8:2	664, 892	10:6b	855
Martyrium Polycarpi		10:6c	855, 856
14.2	416	10:6d	855
18.3	820	10:7	725, 857, 964
Didache XII		10.7	1847
Apostolorum	850	10:8	721
1:1–6:1	848	11:9	412
1–6	846	11–13	964
1–10	850	11–15	848, 850
4:14	965	11ff.	846
6:2	847	14	716, 723, 724, 847, 866, 875, 963, 965
6:2a	847		
6:2b	847		
6:2–3	789		

14–15	977	15:8f.	914
14:1	406, 723, 867, 914, 959	Pastor Hermae	
14:1–3	488, 977, 1436	<i>Similitudines</i>	
14:2	607	56(V.3):7	404
14:3	973	88(IX.11):8	410
15	965	Epistola ad Diognetum	
15:1	965	5:5–16	412
16	850	5:7	412
Epistula Barnabae		12:9	413
3:3	405		

C. Acta Apostolorum Apocrypha

Acta Ioannis		7	1038
9	416	8:19	414
9–10	417	17–29	1039
37–45	1017	20	1078
46	1017	21	1102
46–47	1017, 1018	25–27	721
58–86	1020	26	402, 1040
72	1020	26f.	725
84	1024	27	407, 1040, 1055
85	1022	29	401, 407, 408, 721, 838
85f.	1080	36	1039
93	1034	42–50(51)	1042
94–96	1034, 1035	47–48	1043
106–115	1029	49	402
109	408	49–50	413, 1846
109–110	1030	49f.	721
109f.	1080	50	724, 778, 1045
Acta Pauli		51	1047
25	1077	61	1039
Acta Pauli et Theclae		76	1048
5	721	76–7	836
13	721	104	1078
25	721, 838	119–121	721
Acta Philippi		119–133	1048
8	838	120	1049
12:8	724	121	417, 1049
94	408	133	402, 413, 1050, 1846
Acta Thomae		150–158	1052
6	1038	152	1052
6–9	1037	157	721
		158	416, 721, 1053
		159–170	1055

D. Apocrypha Novi Testamenti

Evangelium
Ebionitarum 837

E. Alii Auctores Christiani

Acta Arvalia		20.10	1217
12.2	1532	20.48	1214
48.8	1532	22.19	1215
59.1.35f.	1532		
Ambrosius Mediolanensis		Anastasios Sinaites	
<i>De Cain et Abel</i>		<i>Viae dux</i>	1362
1.5.19	1219	Apophthegmata Patrum	
<i>De fide</i>		189	1256
4.10.122	1214	Apostolicae	
5.3.42	1217	constitutiones	1160
<i>De mysteriis</i>		1–6	961
9.58	1219	2.57	958, 970, 971, 1436
<i>De officiis ministrorum</i>		2.57.5–6	970
1.20.88	1215	2.57.7–8	970
1.1174	1215	2.57.9	970
1.1174.n	1216	2.57.14	970
<i>De sacramentis</i>	1310	2.57.15	971
4.3.8–10	1215	2.57.16	970
4.5.24	1215, 1216	2.57.17	971
4.23	1155	2.57.18–20	970
5.3.17	1219	2.57.21	971
<i>De virginitate</i>		5.14.7	979
99	1217	5.20.19	1041
<i>Epistulae</i>		6.15.3	980
20.5	1219	6.23.5	979
49.3	1215	7	961
<i>Expositio Evangelii secundum Lucam</i>		7.22.6	980
6.33	1215	7.25.2–3	981
6.63	1214	7.25.4	981
6.71	1214	7.25.5–7	972
6.72	1215	7.25–26	958, 962, 980
10.25	1214	7.26.2–4	981
10.49	1214	7.39.1	980
<i>Expositio psalmi CXVIII</i>		7.40.1	979
8.48	1214	7.42.3	980
12.33	1215	8	961, 1160, 1161
14.2	1215	8.5.11	970, 1192
15.28	1217	8.5.11–12	970
16.29	1216	8.5–15	962, 970, 971
18.26	1215	8.6.7	980
18.28	1218		

8.6–11	970	7	1224
8.6.13	980	7.10.16	1228
8.8.2	980	9.11.25	1220
8.9.8	982	9.13.36	1220, 1223, 1228
8.11.7	1193	10.30.41	1222
8.11.7–11	971	10.41.66	1222
8.11–12	1147	10.43.70	1222, 1223
8.12	1147, 1150	<i>Contra Epistulam fundamenti</i>	
8.12.1–2	970	8	1273
8.12.3–4	971	<i>Contra Faustum Manichaeum</i>	
8.12.4–51	971, 980	2.4–5	1288
8.12.5	1150	5.4	1288
8.12.28–34	971	11.3	1288
8.12.35–38	972, 980	12.20	1229
8.12.39	981, 1195	20.2	1269
8.12.40–49	971	20.4	1280
8.12.40–51	1196	20.21	1229, 1652
8.13.1–10	971, 1196	33.9	1269
8.13.11–17	971	<i>Contra Felicem</i>	
8.13.12	1196	1.19	1273
8.13.13	1189, 1193	<i>Contra Fortunatum</i>	
8.13.15	1197	3	1273
8.14–15	971	<i>De civitate Dei</i>	
8.16	1148	6.11	626
8.44	1652	8.27	1652
8.47.50	980	10	1224
		10.6	1229
Arnobius Maior		10.20	1229
<i>Adversus nationes</i>		19.23	1229
5.19	1681	<i>De cura pro mortuis gerenda</i>	
Athanasius Alexandrinus		5.7	1220
<i>Epistula ad Maximum</i>		<i>De haeresibus</i>	
2	1257	26	1682
		46.9–10	1279
Pseudo-Athanasius		<i>De moribus ecclesiae catholicae</i>	
<i>Quaestio</i>		2.66	1279
112	1258	<i>De natura boni contra Manichaeos</i>	
Athenagoras Atheniensis		44–47	1278
<i>De resurrectione</i>		<i>De ordine</i>	
4.4	410, 412	2.8.25	1222
<i>Legatio sive supplicatio pro christianis</i>		<i>De trinitate</i>	
2.109B–115B	1474	4.1.4	1225, 1227
3.1	410	<i>De utilitate ieiunandi</i>	
13.643E–648C	1474	1	1228
35.3	1696	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	
Augustinus Aurelius Hipponensis		131.24	1225
<i>Confessiones</i>		146.8	1229
6.2	825, 1335	895	1311
6.2.2	1652	<i>Epistulae</i>	
		21.1	1223

21.3	1223	Pseudo-Augustinus	
21.4	1223	<i>Quaestiones Veteris et Novi Testamenti</i>	
22.6	1652	84.3	1788
26	1224	114.24	1788
29	1652	Barsanuphius	
29.2	1652	<i>Responsiones</i>	
29.10	1652	199.44	409
54.2.2	1228	Basilius Bessarion	
140.24.61	1225	<i>De sacramento Eucharistiae</i>	
140.27.66–68	1227	8.30–32	1253
140.28	1227	10.13–20	1253
140.68	1227	10.32–36	1253
<i>In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus</i>		12.32–36	1253
3.1	1229	14.25	1253
<i>In Evangelium Iohannis tractatus</i>		46.9–11	1253
7.6	1789	60.15–19	1253
9.6	1574	Basilius Caesariensis Cappadociae	
26.1	1226	<i>Epistulae</i>	
26.13	1227	93	960
26.15	1227, 1228	188.1	834
26.17	1229	Canon Muratori	
34.7	1228	96b	1896
40.10	1228	Clemens Alexandrinus	
50.12	1229	<i>Paedagogus</i>	
80.1	1571	1.6	1006
123.2	1582	1.6.33.3	1000
<i>Sermones</i>		1.6.42.3	1001
17.5.5	1228	2.1	1000
21.2	1228	2.1–2	1000
52.6	1228	2.1.6.1	1000
53.4	1227, 1228	2.2.19.4	1006
56.6.10	1228	2.2.32	833
56.9.13	1228	3.7.37.4	414
57.7	1229	3.52.2	1320
57.7.7	1228	3.59.2	1320
117.5	1228	3.101.3	1320
132.1.1	1228	<i>Protrepticus</i>	
136.6.7	1228	2.17–18	1681
172.2.2	1220	2.17 (Scholia)	1473
227	1228	2.18	1681
228B.2	1223	2.21.1	1477
229A.1	1227	2.21.2	1479
229A.3	1227	12.1–23.1	1822, 1823
232.8	1225	13.3–14.1	1822
235.3	1226	14.2–21.2	1822
272	1229	15.1–2	1784
308A.5	1228	15.3	1784
334.2	1228		
<i>Sermones ad populum</i>			
726	1328		

21.2	1785	13.11.3–4	413
<i>Stromateis</i>		14.1.4	401, 406, 408, 838, 1081
1.19	997	14.8.4	408
1.19.96	833	14.8.4f.	1082
1.19.96.2	402, 417	15.7.4–6	1077
1.43.1	999	15.7.6	1076
1.100.4–5	1823	15.11.2	408
1.101.1–107.6	1823	17.19.2–7	620
5.9.2	999	18.19.1	1067
5.53.9	999	19.25.5	408
Scholia Clemens Alexandrinus		<i>Homiliae [Diamartyria]</i>	
<i>Protrepticus</i>		4.3	1079
119.1	1771	<i>Homiliae [Epistula Clementis]</i>	
Pseudo-Clementina		9.1–4	1080
<i>Epistula ad Jacobum</i>		<i>Recognitiones</i>	
9.1–2	408	1.19.3–5	1073
<i>Homiliae</i>		1.25.4–7	1082
1.22.3–5	1073	1.27–71	1065, 1070, 1083
1.22.6	412	1.63.3	1083
2.19.2f.	1073	2.71.2	1073
3.26.3	1069	2.72.4–6	1073
3.45.1f.	1069	3.65–72	1083
4.6.2	408	3.67.4	1083
5.24.1	412	4.2.2	1076
5.24.2–3	410	4.35.5f.	1075
6.14.1–2	414	4.36	1066, 1067
6.26.5	408	4.36.4	1067
7.3.1	1069	4.37.3	1074
7.3.1f.	1068	5.32.3–33.1	1068
7.3.3	1085	5.36.3f.	1074
7.4.2–5	1065	6.9.3–6	1077
7.8	1066	6.15.2f.	1075
8.2.3	1076	6.15.4	1080
8.2.5	1076	7.29.3f.	1076
8.15–17	1069	7.33.4	1072
8.19	1067	7.38.2	1076
8.22.4	1075	Concilium Arles	
9.10.1f.	1068	<i>Canon</i>	
10.8.1	417	15	960
10.26.2f.	1074	Concilium Laodicaea	
11.14.1	414	<i>Canon</i>	
11.15.6	1069	6	960
11.15.6–8	1068	Concilium Nicaenum Primum	
11.34.1	408	<i>Canon</i>	
11.35.1f.	1075	18	960
11.36.2	401, 1080	Concilium Nicaenum Secundum	
13.4.3	409	<i>Canon</i>	
13.4.3f.	1076	787	1305
13.8.4	408, 413, 1072		

Cyprianus Carthaginiensis		5.19	1147
<i>Ad Quirinum testimonia adversus Judaeos</i>		5.21	1148
1.22	1791	5.21f.	1197
<i>De dominica oratione</i>		5.22	1148
18	947		
<i>De lapsis</i>		Didascalia apostolorum	961
9	1680	9/2.26	977
10	1679	9/2.33	977
25	1679	9/2.35	977
26	951, 960	11/2.53	977
<i>Epistulae</i>		11/2.54	977
1.2	953	12	718
3.16	953	12/2.57	969, 977
16.4	953	12/2.58	970
43.5	953	13	718
45.2	953	13/2.59	969, 978, 979
63	833, 835, 949	21	969, 1095
63.2	949	26	778
63.8.1	835	26/6.21	978
63.8.1-2	835	26/6.21 [Syr.]	977
63.13	950, 952	26/6.22	969, 977, 978
63.14	949		
63.15	950	Egeria	
63.16	966	<i>Itinerarium Egeriae</i>	1145
63.17	948	15	825
69	951	19.2	820
69.5-6	951	24.1-7	1146
		24.6	1146
		24.8-11	1146
		25.1	1145, 1146
Cyrillus Hierosolymitanus		25.1-2	1147
<i>Mystagogicae Catecheses</i>	1143	25.2-3	1145
1-3	1144	25.3-4	1148
1.7	1155	25.4	1148
3	1146	25.6	1145
3.3	1155	25.8-9	1146
4	1144, 1155	27.7-9	1149
4.1	1156, 1157	29.3	1148
4.8	1158	31.2	1153
5	1144, 1147, 1149, 1161	37.2	1146
5.2	1146		
5.3	1147	Ekdosis pisteos	
5.4	1204	<i>Editio Orthodoxae fidei</i>	
5.4-5	1150	86:4	1256
5.4.9	1202	86:13	1256
5.6	1151, 1152, 1153		
5.6-7	1156	Epiphanius Constantinensis	
5.7	1154, 1195, 1201	<i>Liber de haeresibus</i>	
5.8	1157, 1158	19.1.6	1285
5.8-9	1159	19.6.4	1285
5.9	1158, 1196	25.3.2	1290
5.10	1158	26.3.1	1289

26.4.3	1290	6.1	1826
26.4.3–5.6	1289	6.1–5	1771
26.5.8	1290	6.3	1681
26.9.3–5	1289	6–17	1826
26.9.4	1290	18.1	1680, 1785, 1789, 1790,
26.13.2	1289		1826
30	1071	18.2	1827
36.5.3	1471	18.8	1680, 1790
37.5.6–8	1470	18–28	1826
57.12–58.5	1470	19.1	1827
66.28.6–7	1276	20.1	1827
66.30.3	1276	21.1	1790
70	1104	21.3	1828
<i>Panarion (Adversus haereses)</i>		22.1	1790, 1827
26.3.6–7	1708	22.1–2	1827
26.4–5	1833	22.2–24.9	1828
30.16.4	837	22.4	1790
30.22.1	837	27.1–2	1680
37.5	1833	29	1825
42.3	841	<i>Mathesis</i>	
45.1. 6–8	835	13.30	1789
48–9	838		
50	1104	Gregorius Nyssenus	
64.14.6–9	1169	<i>Ad Ablabiu</i>	
Eusebius Caesariensis		GNO III 1.47	1181
<i>Demonstratio Evangelica</i>		<i>Contra Eunomium</i>	
7.1	1157	3 3.44	1172
7.28	1157	3 3.46	1172
<i>Historia ecclesiastica</i>		3 4.8–9	1169
2.23.5–6	837	3 4.46	1170, 1172
3–4	1802	3 4.56	1172
3.27	1071	3 4.59–60	1172
5	1693	<i>De anima et resurrectione</i>	1165
5.23.1–2	1106	89	1182
5.23–25	1105	101–104	1178
5.24.6	279	145C–149B	1174
8.14	1681	148A	1175
10.4	1145, 1153	153C	1175
<i>Praeparatio Evangelica</i>		<i>De Perfectione</i>	
2.2.64	1785	190–192	1166
5.14.2–3	1791	<i>Homiliae in Canticum canticorum</i>	
8.11.1–18	108	7	1175
13.12.2	159	10	1166, 1180, 1181
<i>Vita Constantini</i>		GNO 6 467.2–17	1181
3.15	1635	<i>Homiliae in ecclesiasten GNO</i>	
3.38	1145	5 296.16–18	1174
Firmicus Maternus Iulius		<i>Homiliae in Leviticum</i>	
<i>De errore profanarum religionum</i>		7	1166
5.2	1826	<i>In diem luminum 225</i>	
		225	1169

- Oratio catechetica (magna)*
 8 1182
 11 1170
 32 1174
 37 1166, 1256, 1257
 93–98 1166
- Hegemonius
Acta Archelai
 28.1 1271
 28–29 1271
- Hegesippos
Adelphoi
 11–16 1592
- Hieronymus Sophronius Eusebius
Epistulae
 49 960
 58.6.1 1578
 146 960
- Hippolytus Romanus
Refutatio omnium haeresium
(Philosophoumena)
 7.34 1071
 8.19 838
 8.20 833
 9.15.2 1285
 9.15.5 1285
 10.22 1071
 10.34.4 1868
- Pseudo-Hippolytus Romanus
De theophania
 8 1868
Traditio apostolica
 3.2 975
 3.4 974
 3.4–5 975
 4 959, 966, 967, 968, 971,
 975
 4.1 967
 4.3–13 967, 968
 4.4 974
 4.4–7 975
 4–6 717
 4.8–10 975
 6 721, 832
- Ignatius Diaconus
Epistula
 51 409
- Ioannes Damascenus
De fide orthodoxa
 86:4 1253
 86:13 1253
Oratione pro sacris imaginibus
 3:26 1255, 1257, 1262
Sacra parallela
 PG 96.16–20 1255
 PG 96.101.42 409
Vita Ioanni Damasceni
 19 1255
- Irenaeus Lugdunensis
Adversus haereses
 1 13:1–16:2 921
 1 13:2 1050
 1 26:2 1071
 1 30 1471
 3 12:14 809
 4 9:1 922
 4 17:1–4 922
 4 17:4 922
 4 17:5 715
 4 17:5f. 922
 4 18:2 924
 4 18:4 924
 4 18:5 715, 925, 1006
 4 18:6 926
 4 33:2 925
 4 36:8 1895
 4 38:1f. 926
 4 38:4 1868
 5 1:1–2 926
 5 1:3 833, 926, 1071
 5 2:2 927
 5 2:3 715, 927, 978
 5 3:2 927
 5 31–36 928
 frg. 23, l. 27 404
- Iuvenius
Evangeliorum libri quattuor
 2.127–129 1569
 2.130 1570
 2.131–136 1571
 2.151f. 1575
- Johannes Chrysostomos

<i>Adversus Iudeos orationes</i>		<i>Homiliae in epistulam ad Timotheum 1</i>	
2.3	1204	5.3	1191
3.6	1191	6.2	1204
<i>Catecheses baptismales</i>		14.3	1205
2/3.3	1188	15.4	1188, 1199, 1202
2.20	1146	16	1205
<i>De baptismo Christi</i>		<i>Homiliae in epistulam ad Timotheum 2</i>	
4	1193	2.4	1194, 1195, 1201
<i>De beato Philogonio</i>		10.3	1192
3	1189	<i>Homiliae in Genesim</i>	
<i>De coemeterio et de cruce</i>		27.8	1197
3	1195, 1201	<i>Homiliae in Ioannem</i>	
<i>De incomprehens. Dei natura</i>		45.2	1195, 1196, 1201
4.5	1193	46.3	1188
<i>De poenitentia</i>		<i>Homiliae in Isaia 6:1</i>	
9,1	1150	1.1	1193
<i>De proditione Iudae homiliae</i>		5.3	1193
1.6	1194, 1195, 1200, 1201	<i>Homiliae in Matthaeum</i>	
<i>De sacerdotio libri</i>		7.5	1189
3.4	1192, 1195, 1199, 1201	19.3	1193
6.4	1195	23.3	1192
<i>De sancta pentecoste homiliae</i>		25.3	1194
1.4	1192, 1195, 1201	25.4	1191
<i>De sanctis martyribus; Homilia in martyres</i>		32.7	1191
2	1193	45.2	1205
<i>Epistula ad Theodorum</i>		45.3	1206
112	1186	50.2	1199
<i>Homiliae in Acta apostolorum</i>		50.3	1199, 1202, 1205
21.5	1195	82	1194
<i>Homiliae in epistulam ad Corinthios 1</i>		82.1	1202
24.2	1188, 1189, 1201	82.2	1191, 1200
24.4	1198	82.4	1259
24.5	1188, 1195, 1201, 1203	82.5	1189, 1199
27.4	1200	83.5	1194
27.5	1191, 1205	<i>In diem natalem Christi</i>	
28.1	1203	7	1193, 1200
36,5	1192	61.8	1259
43.1	1205	61.765	1259
<i>Homiliae in epistulam ad Corinthios 2</i>		<i>Liturgia</i>	1150
20.3	1206		
<i>Homiliae in epistulam ad Ephesios</i>		Justinus Martyr	
3.4	1191	<i>Apologia I</i>	287
3.5	1192, 1193	1:26.7	1693
14.4	1188, 1193, 1203	2:1–3:5	903
15.3	1204	12:11	1807
<i>Homiliae in epistulam ad Hebraeos</i>		12:11–22:6	1807
17.2f.	1190	13–29	903
<i>Homiliae in epistulam ad Romanos</i>		23:3–60:11	1807
8.8	1191	26:5	1799
22 (21).5	1205	30–53	903

37:8	405	67	775
44:3-4	1808	<i>Dialogus cum Tryphone</i>	
54-58	903	1:1-6	916
58:1	1799	1-9	1803
59	903	1-9:2	1803
60	903	2:1-8:1	902
61	400, 915	2:2-5	1804
61:1-4	1807	7:1-3	916
61:1-64:6	1807	8:1-2	1805
61:1-67:8	1807	8:3-4	1805
61:5-13	1808	10:1	1693
61-66	904	15:5	405
62:1-4	1809	40:1	916
63:1-17	1809	40:1-3	495
64:1-6	1809	41:1	401
65	715, 723, 726, 727, 833, 839, 914, 967	41:2	917
65:1	904	41:3	401, 416, 917, 1436
65:1-5	1809	41:4	914, 917
65:1-66:3	904	65-69	918
65:1-67:8	1806, 1807	70:4	401
65:2	905	116:1	919
65:3	416, 848, 905, 907, 1050	117:1	401, 919
65:3-66:3	911	117:1-3	918
65:4	906	117:2	919
65:5	416, 848	117:3	919
65-67	400, 402, 915	117:4	919
66	715, 1678, 1834	117:5	920
66:1	857, 906, 1273	118:2	920
66:1-3	1811	135:4	412
66:2	412, 907, 925, 930, 978, 1054, 1257	Lactantius	
66:3	909, 912	<i>Divinae institutiones</i>	
66:4	417, 911, 1048, 1788	7.24	1888
66-67	1030	Macarius	
67	715, 724, 725, 726, 967	<i>Monogenes</i>	
67:1-2	912	3.15.1-6	1701
67:1-8	1812	Makarios/Symeon	
67:3	912	<i>Epistula Magna</i>	
67:4	912	9-10:4	811
67:5	416, 848, 915	10:5	811
67:6	913	Martyrium Perpetuae et Felicitatis	
67:6-7	1813	4.8-10	839
67:7	913	Martyrius	
67:8-68:2	1807	1.71	1528
70:4	1813	4.82.5	1528
<i>Apologia II</i>		7.20	1530
12:1	902	8.50	1528
13:1-6	902	8.51	1528
65	775		

9.93.3–6	1528	<i>Commentarius in</i>	
13.52	1530	<i>Canticum</i>	999
13.92	1530	<i>Contra Celsum</i>	
Maximus Confessor		2.55	1679
<i>Mystagogia</i>		3.41	1170
24	1262	3.52	995
Melito Sardensis		4.21	1704
<i>De Pascha et fragmenta (Frag. 9–12)</i>		7.17	1179
74–79	1331	7.72	1179
<i>Homilia de Pascha</i>	299	8.57	996
<i>Peri Pascha</i>		8.72	1178
66.68	297	<i>De pascha</i>	
Methodius Olympius		36.1–7	1007
<i>De resurrectione</i>		<i>De Principiis (Peri archōn)</i>	
1.20–24	1167	1.3	1153
Minucius Felix Marcus		2.3.7	1004
<i>Octavius</i>		2.6.1–2	1172
9	70, 1788	2.6.3	1170
28.6	1681	2.7.3	839
31.2	1695	3.6.2–3	1180
Nikephoros Gregoras		4.2.2	1005
<i>Byzantina Historia 2</i>		4.4.6	1005
1136.19–1137-8	1253	6	1170
Odae Salomonis		Praefatio 10	995
6	688	<i>De resurrectione</i>	1167
30	688	<i>Dialogus cum Heraclide</i>	
Oecumenius		4.31	997
<i>Commentarius in epistulam 1 S. Petri</i>		<i>Homiliae in Exodum</i>	
3	1694	13.3	997, 1003
Oracula Sibyllina		<i>Homiliae in Genesim</i>	
<i>Oracula Sibyllina 7</i>		132	1331
148	686	<i>Homiliae in Josuam (= In Jesu Nave homiliae</i>	
149	686	xxvi)	
Origenes		17.2	999
<i>Commentarii in evangelium Joannis</i>		<i>Homiliae in Leviticum</i>	
1.32	1178	7.5	1705
10.17.99–18.103	1705	<i>Selecta in Psalmos</i>	
32.26–39	1179	21	1179
<i>Commentarii in Romanos</i>		Paulus Orosius	
5.1.501–505	1179	<i>Historiae adversus paganos</i>	
6.12.64	1179	7.6.15	540
67.70–76	1179	Orphicorum	
<i>Commentarium in</i>		<i>Fragmenta</i>	
<i>evangelium Matthaei 1001</i>		154	209
11.14	1003, 1008	Pachomius	
		<i>Vita bohairice scripta</i>	
		83	1247

<i>Vita prima graeca</i>		5.32–39	1577
81	1246	5.34–37	1577
Pamphilus		5.34–39	1578
<i>Apologia Origenis</i>	1168	5.34–42	1578
130	1168	5.59–68	1576
141	1169	5.365	1579
Passio Mariani et Jacobi		5.365–368	1579
11.3	823	5.365–415	1568
Passio Martyrum Fructuosi		5.366	1580
3.3	823	5.367	1580
Paulinus Petrocoriensis		5.370–374	1580
<i>Vita Sancti Martini</i>		5.378–391	1575, 1579, 1580
3.99–101	1572	5.392–415	1579
Photius		5.400–415	1581
<i>Bibliotheca codex</i>		5.405f.	1583
81	1177	5.407	1584
177	1177	5.408	1584
234.299a–300a	1168	5.409–415	1584
234.300b	1168	5.409f.	1584
Polykarpos Smyrnensis		5.412	1585
<i>Epistula ad Philippenses</i>		<i>Epistula ad Macedonium</i>	
7:2	332	p. 2f.	1567
Prudentius Clemens Aurelius		p. 4–6	1568
<i>Liber Peristephanon</i>		Serapion Thmuitanus	
10.1006–1050	1787	<i>Euchologion</i>	1151, 1154
Salvianus		Sidonius Apollinaris	
<i>De gubernatione</i>		<i>Epistula</i>	
4.17.85	1706	1.2.6	1651
Caelius Sedulius		1.11.10	1539
<i>Carmen Paschale</i>		2.2.11	1635, 1636
1.159	1578	Socrates Scholasticus	
3.1–4	1569	<i>Historia ecclesiastica</i>	
3.1–11	1568	6.3	1187
3.3	1572	Sozomenos Salaminus	
3.4–6	1570	<i>Historia ecclesiastica</i>	
3.9	1570	7.2	1187
3.9–11	1570	8.2	1186
3.11	1570	Synesios Cyrrhensis	
3.217ff.	1574	<i>Epistulae</i>	
3.270ff.	1574	3	1652
5.20–42	1568	Tatianus	
5.21	1575	<i>Oratio ad Graecos</i>	
5.23	1576	2.1	414
5.26f.	1576	23	833
5.27–31	1576	25.3	410
		Tertullianus	

<i>Ad nationes</i>		passim	839
1.7.23	1788	<i>De monogamia</i>	
<i>Adversus Praxean</i>		10.5–6	943
3.1	999	<i>De oratione</i>	
<i>Apologeticum</i>		3.3	941
2.5	1693	6.2	946
8.7	1788	19.1–4	940
19.15	1752	19.4	941, 943
<i>De corona militis</i>		22	1475
3	1041	<i>De praescriptione haereticorum</i>	
<i>De praescriptione haereticorum</i>		40	1815
40	1679	<i>De resurrectione carnis</i>	
<i>De monogamia</i>		8.3	943
5	808, 814	<i>De spectaculis</i>	
<i>De pudicitia</i>		13.4–5	943
12.4	809	<i>De testimonia animae</i>	
		4.4	1652, 1658
Tertullianus Quintus Septimius			
<i>Ad Scapulam</i>		Testamentum Domini Nostri Jesu Christi	
5.2–3	938	1.23	1193
<i>Ad uxorem</i>			
2.5.3	941	Theodoretus Cyrrensis	1312
<i>Adversus Marcionem</i>		<i>Explanatio in Canticum Canticorum</i>	
1.14	944, 945	1.1	1197
1.14.1	841	<i>Graecarum affectionum curatio</i>	
1.14.3	839	3.84	1474
3.19.4	944	<i>Haereticarum fabularum compendium</i>	
4.34	1816	1.20	834
4.39.16	1816	<i>Historia ecclesiastica</i>	
4.40–3–4	944	5.42	1187
4.40.3–4	945	<i>Historia religiosa</i>	
19.3–4	944	26.9	1078
40.2	1817	<i>Interpretatio in Psalmos</i>	
40.3	1817	1394C/1396A	1312
40.4	1817	1396A	1312
40.5	1817		
<i>Apologeticum</i>		Theodorus Abū Qurra	
16–18	940	<i>Graeca Opuscula</i>	
37.4	938	22	1257
39.2–3	940		
<i>De baptismo</i>	1319	Theodorus	
160 l. 12–14	1319	Mopsuestenus	1150
<i>De corona militis</i>		<i>Commentarius in Ioannem</i>	
3	943	3	1189
3.3	839, 940	6.57	1202
15.3–4	1818	15.10	1200
<i>De idolatria</i>		<i>Homiliae catecheticae</i>	
7	946	5	1150, 1155
<i>De ieiunio adversus psychicos</i>		5.23	1147
15.1	833	6	1155
		6.2	1188
		14.15f.	1202

14.22	1188	3.12	405
15	1192, 1201	3.15	1681
15.2	1190, 1203		
15.3	1187, 1203	Traditio apostolica (Pseudo-Hippolytus)	
15.6	1203	4	1310
15.8	1200	4.11	974, 975
15.10	1200	4.12	974
15.11	1195, 1201	4.12–13	976
15.14	1200	5	721
15.15	1201	6–7	838, 839
15.16	1203	8.2	975
15.18	1203	8.11	974
15.20	1201	9	959
15.20.24.25	1202	9.3–5	967, 974
15.21	1188, 1203	17–21	727
15.25	1199, 1201	20.10	967
15.26	1192	21	717, 718, 721, 723, 727, 966, 967, 975
15.27	1192	21–22	717
15.35	1192	21.25–37	966
15.37	1192	21.27	968, 974, 975, 976, 978
15.40	1204	21.27–9	839
15.44	1201	21.28	839, 974, 976
16	1196	21.31	969, 976
16.2	1193	21.31–37	969
16.2–5	1193	21.33–34	967
16.8	1200	21.34	969
16.10	1193, 1194	21.39	974
16.12	1195, 1196	22	717, 718, 724, 726, 960, 966
16.15	1196	23	974
16.18–19	781	23.3–4	967
16.20	1196	23–27	975
16.22	1196	24	967
16.23	1204	25	725, 966, 974
16.24	1197	26	717–732
16.25	1202	26.2	974, 976
16.26	1198	26–29	974
16.27f.	1197	28	1688
16.28	1197	31–32	967
16.30	1188	33.1	974
16.33	1204	34	975
16.39	1204	36.1	974
Theodorus Studit		36–37	960
<i>Epistula</i>		36–38	966
22, l. 101	409	37.1	974
Theophilus Antiochenus			
<i>Ad Autolyicum</i>		Victorinus Petovionensis	
2.8	1681	<i>Commentarius in Apocalypsin</i>	
2.36,29ff.	1887	1.7	1896
3.3	410, 1681		

F. Liturgiae et Ritualia

Liturgy of Saint Basil	1150, 1151	Liturgy of Saint Mark	1151, 1160
Liturgy of Saint James	1149, 1150, 1151, 1153, 1157, 1160, 1162		

G. Syriaca

Aphrahat		47.31–39	1130
<i>Demonstrationes</i>		47.40–47	1134
1.1–20	1107	48.27–28	1133
2.1–20	1107	49.3–10	1130
3.1–16	1107	49.4–5	1132
4.1–19	1107	49.11–13	1135
5.1–25	1107	49.23–28	1138
6.1–20	1107	50	1135
6.4	1093		
6.8	1093	Didascalia syriaca	
7.1–27	1107	21	1104
8.1–25	1107	121.25–31	1071
9.1–14	1107	122.8–11	1071
10.1–9	1107	128.24–26	1071
11.1–12	1107	142.32f.	1071
11.12	1093, 1096	Ephraem Syrus	
11–13	1093	<i>Carmina Nisbina</i>	
11–22	1093	17:4	1132
12	1093, 1096	<i>Commentarius in Diatessaron</i>	
12.1–13	1107	21:10–11	1139
12.6	1099, 1103, 1109	<i>De crucifixione</i>	
12.8	1091, 1103, 1106, 1108	3	1131
12.12	1103, 1106	3:12	781
13.1	1093	<i>Hymni contra Haereses</i>	
13.1–13	1107	5:20	1132
14.1–50	1107	45:1	1134
15.1–9	1107	<i>Hymni de Fide</i>	
16.1–8	1107	6:1–6	1127
17.1–12	1107	6:4	1127
18.1–12	1107	10:3–4	1134
19.1–13	1107	10:8	1127
20.1–19	1107	10:9	1127
21.1–23	1107	10:10	1261
22.1–26	1107	10:10–11	1128
23	1093	10:16	1132, 1133, 1134
23.1–69	1107	10:17	1127
		19:3–5	1138
Armenius		19:7	1138
<i>Hymni de Disciplina</i>		50	1261
47.1–4	1130		

Hymni de Nativitate

<i>(Epiphania)</i>	1134
4:2-3	1134
8:4	1139
11:1	1125
11:3-4	1125
11:6	1125
15:2-3	1124
15:7	1124
16: 1-4	1133
16:2-3	1125
16:4-7	1126
16:7	1133
23:5	1129
23:7	1129
23:9	1129

Hymni de Paradiso

3:6-12	1130
3:7,1	1138
3:8,3	1138
4:4,3	1138
6:8,1-3	1139
12:15-18	1130
12:16,6	1138
15:6	1136

Hymni de Virginitate

20:1-6	1128
20:12	1128

Refutationes de Mani, Marcion et Bardisanes

80:30	1288
101:9	1288
101:18	1288
101:33	1288
122:12	1288
128:6	1288
136:26	1288
204:17	1288
208:36	1288

Homiliae de Pascha

10	1131
12	1131

Jacobus Sarugensis

<i>Homiliae/Mēmṛā de Ephrem</i>	1123
40-44	1124

Solomon de Bassorensis

<i>Liber Apis</i>	
60	1176

Theodorus bar Kōnai

317.24-28	1287
-----------	------

H. Papyri et Inscriptiones Christianae

Epitaphium Abercii

3	1317
7	1318
7-9	1317
8	1318, 1319
9	1317, 1319
12-16	1317
12-19	1315
13	1317
16	1317
17-18	1316
19	1317

469 Frag. a, col. ii	
lines 25-26	1275
lines 27-28	1275
lines 33-35	1280

Papyri ex Oxyrhynco

2465	1769
------	------

Papyrus Manchester

	1154
--	------

Papyrus Michigan

VIII 511	1756
----------	------

Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG)

4.92	1768
17.36	1782
30.1479	840

Papyri Bibliothecae John Rylands

9	1382
469 Frag. a, col. i	
line 24	1276

31 122,20-22	1427
31 [1981] 122	1419, 1426, 1431
31 [1981] 983	1422, 1429
56.203	1782

I. Medium Aevum

Agnellus Ravennatensis		I. 12	1351
<i>Liber pontificalis</i>		I. 14	1351
<i>ecclesiae Ravennatis</i>	1299, 1305	I. 59	1350
I 24	1299		
I 24–64	1304		
I 138	1305		
I 146	1303, 1304		
I 216	1302, 1311, 1312		
I 318	1305		
Constantinus VII			
Porphyrogenitus	1350, 1351		
<i>De ceremoniis</i>	1350		
I. 1–2	1350		
I. 3	1351		
I. 4	1351		
I. 7	1351		
I. 11	1351		
		Paschasius Radbertus	
		<i>De corpore et sanguine Domini</i>	
		XII	
		(CChr.CM 16, 79)	1309
		Paulinus Nolanus	
		<i>Carmina</i>	
		27.546–572	1652
		<i>Epistulae</i>	
		13.11–13	1652
		<i>Epistulae II</i>	
		746–803	1357
		770	1358
		784	1358

III. Gnostica

A. Codices ad Nag Hammadi reperti

CODEX I		57:4–8	1838, 1840
<i>Tractatus Tripartitus</i>		57:9–19	1841
65:4–17	1845	57:10	1841
90:31–91:1	1837	57:14	1841
92:3–4	1837	57:15	1841
94:10–95:7	1837	57:22–28	1843
96:24	1837	57:28–58:10	1844
116:34–36	1837	58:10–14	1836
		58:12	1842
CODEX II		67:9–18	1842
<i>Evangelium Thomae</i>		73:8–15	1838
19:3–4	1874, 1876	75:1	1836
65	433	75:14–16	1836
71	427, 430, 446	75:14–21	1837, 1839
<i>Evangelium Philippi</i>		75:16	1840
53:23 ff.	1843	75:18	778
54:13–18	1843	77:3–4	1836
55:6–14	1838		
56:26–27	1841		
56:26–32	1840		
56:32–57:3	1840		
57:3–8	1840		
		CODEX III	
		<i>Epistula Eugnosti</i>	
		86:14–24	1288

<i>Sophia Iesu Christi</i>		
111:1–3	1288	
CODEX V		
<i>Epistula Eugnosti</i>		
14:9–17	1288	
CODEX VI		
<i>Brontē</i>		
16:18–20	1288	

CODEX XI		
<i>Interpretatio gnoseos</i>		
15–16	1847	
<i>Expositio Valentiniensis</i>		
39:13–16	1837	
<i>Fragmenta</i>		
43–44	1836	
CODEX XIII		
<i>Protennoia trimorphica</i>		
46:14–6	1032	

B. Alia Scripta Gnostica

Clemens Alexandrinus		1.4.5	1837
<i>Excerpta ex Theodoto</i>		1.13	1836, 1846
1:1	1839	1.13.2	1836, 1846, 1847
17	1839	1.13.3	1846, 1847, 1848
21	1837	1.13.4	1836, 1846
24	1847	1.13.6	1837, 1848
26:1	1839	1.21	1836
81:2	1843	1.24.4	1842
82:1	1843	4.18.4–5	1835
84:20–21	1843		
Codex Tchacos 3		Liber primus Ieû	
<i>Evangelium Iudae</i>		<i>Codex Brucianus</i>	
33:22–34:11	1834	35–38	1288
33:23–34:11	834	Liber secundus Ieû	
38:1–40:1	1834	<i>Codex Brucianus</i>	
56:11–20	1835	45–47	1833
Evagrius		Papyrus Berolinensis	
<i>Kephalaia Gnostica</i>		110.8–111.5	1288
1.1	1180	Pistis Sophia	
Irenaeus Lugdunensis		142	1833
<i>Adversus haereses</i>			
1.4.1	1845		

IV. Classica

A. Scripta Graeca

Achilles Tatius		Claudius Aelianus	
<i>Leucippe et Clitophon</i>		<i>De natura animalium</i>	
2.2.5	1765	12.34	1774

Aelius Aristides		Aristeas Proconnesius	
<i>Fragmentum/Fragmenta</i>		<i>Arimaspeia Epos</i>	
44	1484	16	158
<i>In Sarapim (Or. 27)</i>		84–85	176
93f.	1750	106	173
Aeneas Tacticus		145	173
10.5	1592	147	173
Aeschines		152	174
<i>De Falsa Legatione</i>		181	175
22	1405	220	175
Aeschylus		222–223	176
<i>Agamemnon</i>		235	175
1055–1057	1393	247	175
Eumenides		263	175
106–109	1393	273	175
<i>Persae</i>		275	175
2.608–618	1594	Aristophanes	
Alexander Aphrodisiensis		<i>Acharnenses</i>	
<i>De anima libri mantissa</i>		1000–1002	1762
140 Bruns	1171	<i>Aves</i>	
<i>De mixtione</i>		865–866	1402
9	1171	958	1395
213 Bruns	1171	971	1475
216	1171	<i>Equites</i>	
216 Bruns	1171	84–86	1763
216 Bruns 1892	1171	<i>Pax</i>	
226 Bruns	1171	942–1126	1395
Ammonius		<i>Ranae</i>	
FGrH 361 F 2	1786	314–519	1635
Anecdota (Bekker)		324	1483
268.19–21	1594	513	1635
Anthologia Palatina		<i>Thesmophoriazusae</i>	
2.342f.	210	539	1478
Antiphon		<i>Vespae</i>	
<i>In novercam</i>		524–525	1763
1.16–18	1394	Scholiam Aristophanes	
Apollodorus		<i>Acharnenses</i>	
1.4.5	1478	1076a	1762
FGrHist 244		<i>Equites</i>	
F 85	1476	85	1763
Apollonius Rhodius		<i>Ranae</i>	
<i>Argonautica</i>		218	1762
4.870–872	209	Aristoteles	
		<i>De generatione et corruptione</i>	
		1.5.320	1171
		<i>Ethica nichomachea</i>	
		8.9.5	1427
		8.9.5 1160A	1415

<i>Fragmenta</i>		<i>Decretum apud Demosthenes</i>	
100–111 R3/48–50	1519	18.92	393
666–677 Gigon	1519	<i>De falsa legatione</i>	
<i>Metaphysica</i>		189–190	1405
3.4. 1000a, 9–14	1872	<i>Orationes</i>	
Pseudo-Aristoteles		18.259	1768
<i>De mundo</i>		18.288	1592
400b	1539	43.62	1592
Aristoxenus		<i>Orationes (Steph.)</i>	
<i>Fragmenta</i>		18.288	1642
25–28 Wehrli ²	1519	Diodorus Siculus	
122–127	1520	<i>Bibliotheca historica</i>	
122–127 Wehrli ²	1519	1.22.6	1483
Artemidoros Daldianus		4.3.3	1773
<i>Oneirokritikos</i>		5.4.7	1478
1.4T	1594	5.70.2f.	209
Athenaeus Naucratis	290	15.93.6	209
<i>Deipnosophistae</i>	289	40.3 (Aegyptiaca)	69
7.290	1642	Diogenes Laertius	568
7.290 C	1592	<i>De vita Pythagorica</i>	
10.45.434 d	1604	8.9	515
11.478C–D	1786	<i>Vitae philosophorum</i>	
15.693B–F	1763	2.40	1405
15.693E	1763	2.46	1870
Babrius		3.2	1593, 1642
<i>Fabulae</i>		5.44	1519
141,8–9	1787	6.46	1485
Cassius Dio		6.69	1485
<i>Historia Romanorum</i>		6.71	543
37.17.3	66	6.73	1703
37.30.3	70	8.31	543
60.6.6	540	8.33–35	543
62(61).15.1	1543	9.12.115	1593
71.4	1770	10.18	443
Claudius Aelianus		Epictetus	
<i>De natura animalium</i>		<i>Diatribes</i>	
9.26	1478	2.9.19	268
<i>Varia historia</i>		3.23.24	1841
10.21	209	Euripides	
12.45	209	<i>Bacchae</i>	
Demosthenes		135–142	1772
<i>Contra regem Philippum</i>		284	1763
19.197	404	<i>Cyclops</i>	
<i>De Corona</i>		519–526	1764
18.259f.	1471	<i>Fragmenta</i>	
		472. l. 9–20	1773
		<i>Hercules furens</i>	
		613	1868

<i>Ion</i>		916–917	1873
1140	1539	1021–1022	1873
<i>Iphigenia taurica</i>		Hesychii Alexandrini	
2.159–165	1594	Lexicon	1781
633–637	1590		
Fronto		Homerus	
<i>Epistula ad amicos</i>		<i>Hymnus Cerinthus</i>	
2.7.7, p. 190,4–6	1540	202–204	1478
Galenus Claudius		<i>Ilias</i>	
<i>De simplicium medicamentorum</i>		1.457–476	1462
<i>temperamentis ac facultatibus</i>		1.462	1824
10.1	1689	5.90	1887
Hekataeus Abderanus	69	9.206–220	1400
Herodotus		10.467	1887
<i>Historiae</i>		11.623	1461
1.105	1092	11.779	1442
1.132	1717	17.53	1887
1.176	1605	20.232ff.	1872
1.198.1	209	23.29	1642
2.17	1092	23.29–92	1591
2.42.2	1483	<i>Odyssea</i>	
2.49	1483	3.309	1642
2.60.2	1484	9.162	1461
2.171	1484	11.24–25	1594
2.171–2-3	1476	14.158	1442
6.9.3	268	14.420	1403
6.67–68	1394	14.426–448	1393
7.63	1092	14.434–436	1401
7.141.4	1475	14.446–448	1401
8.41	1481	15.141	1464
8.109.3	268	22.334–335	1399
		22.334–337	1393
Heron Alexandrinus		Hymni Homerici	
<i>Pneumatica</i>		<i>in Aphroditam/in Venerem</i>	
1.9	416	21–30	1402, 1403
Hesiodus		<i>in Hestiam/in Vestam</i>	
<i>Opera et dies</i>		4–6	1401, 1402
94f.	1475	Iamblichus Chalcidensis	
108–119	1463	<i>De vita Pythagorica</i>	
109ff.	543	30:168	515
<i>Theogonia</i>		106f.	543
3f.	1873	Ion Chius frg. 26 apud Athenaius	
37	1873	10.447D	1763
67–71	1873	Isaeus	
513f.	1475	<i>Orationes</i>	
532–557	1390	8.16–17	1394
535–557	1463		

Pausanias		527e	1865
<i>Graeciae descriptio</i>		<i>Leges</i>	
1.27.3	1480	910b–d	1399
1.31.4	1475	<i>Menexenus</i>	
5.14.4	1402	237e–238a	1482
9.23.2f.	209	<i>Phaidrus</i>	
10.12.3	1886, 1887	227a–b	1507
Phainias		243a–b	176
<i>Fragmenta</i>		248c	1865
25	1772	248c–249a	1865
Philochorus FGh 328 F 5b apud Athenaius		<i>Res publica</i>	
2.38D	1763	1.328b–c	1394
Philodemus Gadarensis		2.363cd	1870, 1894
<i>De pietate</i>		2.363d	1871, 1876
N 247 III l. 1–13	1767	3.416d–417a	515
<i>De Stoicis 6</i>		4.424a	515
6	1703	5.449c	515
Philonides apud Athenaeum		10.612a	1865
15.675C	1763	10.613e	1865
Philostratus Lucius Flavius		10.614a	1865
<i>Vita Apollonii</i>		10.614b–621d	1864
1.8	543	10.615b–616a	1865
2.37	543	10.619d	1869
Photii Patriarchae		10.621ab	1866, 1870
Lexicon	1781	10.621b–d	1869
<i>s. v. νεβρίζειν</i>	1771	10.621b fin	1870
<i>μιαρὰ ἡμέρα</i>	1762	10.621c	1870
Phrynichus		10.621d	1865
<i>Ἐκλογή Ἀττικῶν ῥημάτων καὶ ὀνομάτων</i>		<i>Sophista</i>	
10	393	278–304	1305
Pindarus		<i>Symposium</i>	
<i>Nemeorum</i>		176a	1642
11.1–9	1402	176e	1635
<i>Olympiorum</i>		213a–b	1517
9.150 (Scholia)	1483	222d–223b	1517
<i>Pythia</i>		<i>Timaeus</i>	
4.106 a	1476	34b–36d	903
4.106 c (Scholia)	1476	Scholia Plato	
9.62–65	209	<i>Gorgias</i>	
Plato		497c	1785
<i>Cratylus</i>		Pseudo-Plutarchos	
401a	1402	<i>De liberis educandis</i>	
<i>Gorgias</i>		3E–4A	391
522e	1865	Plutarchus	
		<i>Agessilaos</i>	
		40.3	209
		<i>Alexandros</i>	
		3	1471

<i>Antonius</i>		<i>Quaestionum convivalium</i>	
12	1819	612E	1763
<i>Brutus</i>		615A	1763
34.8	1548	655E	1762
<i>Caesar</i>		703D	1400
5.9	1539	<i>Quaestionum convivalium libri I</i>	
55.4	1539, 1549	2 615C–619A	260
61	1819	3 619B–F	260
<i>Cato Major</i>		4 620A–622B	258
17.1–8	1544	4 620 B–C	258
<i>Cicero</i>		4 620 D	258
10	70	4 620 E–621 B	259
<i>Coniugalia praecepta</i>		612 D	255
140F	416	612 F–615 C	255
<i>Crassus</i>		<i>Quaestionum convivalium libri II</i>	
19	1642	10 642F–644D	269
<i>De cupiditate divitiarum</i>		<i>Quaestionum convivalium libri IV</i>	
10	1548	5 669 E–671 C	256
<i>De defectu oraculorum</i>		6 671C–672C	255
14 (417 C)	1773	669D–E (LCL)	840
<i>De fraterno amore</i>		<i>Quaestionum convivalium libri V</i>	
20.490e	515	5 678 C–679 E	261
<i>De Iside et Osiride</i>		9 695E–696D	255
18	1483	<i>Quaestionum convivalium libri VI</i>	
378e	1478	2 671E–672A	260
<i>Fragmenta</i>		<i>Quaestionum convivalium libri VIII</i>	
95	1400	716 D	255
178	1894	<i>Quaestionum convivalium libri IX</i>	
<i>Lucullus</i>		7.6	1548
41.5	268, 1531	<i>Septem sapientium convivium</i>	
<i>Moralia</i>		147 F–148 B	255
14	1521	150 C–D	260
15, 316	1894	<i>Solon</i>	
238e	268	21.5	1597
358 B	1483	<i>Themistocles</i>	
612E	1520	13.2–5	1772
635E	1520	<i>Titus Flaminius</i>	
718B	1520	18.3–6	1544
1095 e	1519	<i>Polemon</i>	
<i>Moralia (Quaestiones Convivales IV)</i>		<i>Fragmenta</i>	
6.2	65	88 Preller	1786
<i>Moralia (Quaestiones Convivales VI)</i>		<i>Pollux Iulius</i>	
6.2	66	<i>Onomasticon</i>	
<i>Non posse suaviter</i>		5.76	1474
<i>vivi secundum</i>		6.100	1763
<i>Epicurum</i>	1519	<i>Porphyrius Tyrius</i>	
<i>Quaestiones</i>		<i>De abstinentia</i>	
<i>convivales</i>	254	1.14	68
613B	404		
660 B	259		

2.6	1479	4.56.34	1593, 1642
2.8	1702		
2.20.1	270, 1400	Stoicorum Veterum Fragmenta	
2.61	68	2.471	1171
4.11	68	Strabo	
<i>De antro nympharum</i>		<i>Geographica</i>	
15	209	11.14.9	1720
16	209	15.3.13	1720
18	1476	15.3.14	1720
Poseidonius		15.3.15	1720
<i>Historiae</i>	68	16.2.37	68
		16.2.40	64
Prodikos		Suda	
VS 84 B 5	1482	<i>s.v. χύτροι</i>	1762
Ptolemaios Claudius		Theokritus	
<i>Anthologia Palatina</i>		15.106–108	209
9.577	1872	Theophrastus	
Semonides Amorgos		<i>Characteres</i>	
<i>Fragmenta</i>		21.11	1781
7.83–87	1476	<i>De abstinentia</i>	
Sextus Empiricus		2.26	67
<i>Adversus Mathematicos</i>		<i>De odoribus</i>	
9.18	1764	9.67	201
11.194	1703	<i>De pietate frag.</i>	
Sokolowski		2	1479
<i>Lois sacrées des cités grecques</i>		Theophrastus frg. 572 apud Athenaius	
103	1781	15.693C–D	1763
177	1431	Theopompus	
Solon		FGrH 115 F 347 a	1762
<i>Fragmentum</i>		FGrH 115 F 347 b	1762
38	404	Xenophon Atheniensis	
Sophocles		<i>Anabasis</i>	
<i>Antigone</i>		1.3.2	608
486–487	1393	5.3.7–13	257
Soranus Ephesius		<i>Cyropaedia</i>	
<i>Gynaecaea</i>		8.6.10	1604
2.19.15	391	<i>Memorabilia</i>	
Stobaeus Ioannes		1.1.2	1398
<i>Anthologium/Florilegium</i>		1.5.4	543
3.17.27	543	<i>Oeconomicus</i>	
<i>Eclogae</i>		7.8–9	1395
1.153 W.	1171	<i>Respublica Lacedaemoniorum</i>	
4.49	1894	5.6	270
4.52	1894	<i>Symposium</i>	
		2.1	1635, 1642
		9.2–7	1770

Zenobius		5.28	1593
4.44	1405		

B. Scripta Latina

Ambrosiaster		<i>De legibus</i>	
<i>De iactantia</i>		2.24.60	1642
<i>Romanorum</i>		2.25.63	1590, 1593
<i>levitarum</i>	960	2.63	1592
Apuleius Madaurensis Lucius		<i>De natura deorum</i>	
<i>Florida</i>		1.112	209
19	1642	3.41	1764, 1871
<i>Metamorphoses (Asinus aureus)</i>		<i>De officiis</i>	
5.3.3	1636	1.16,51	515
11.15.2	211	<i>De re publica</i>	
11.16.2	211	6	1868
11.21.6	211	<i>Epistulae ad Atticum</i>	
11.23	543	12.15.1	1526
11.24	1747	13.2	1526
11.27	1748	<i>Epistulae ad familiares</i>	
11.28	543	7.26.2	1526, 1528
11.28.4	211	8–9	1493
11.30	543	9.15–26	1491
Arnobius Maior		9.16.2	1493
<i>Adversus nationes</i>		9.16.8	1493
5.20–21	1785	9.18.3	1496
5.25	1477	9.20.1	1494, 1496
Cato Marcus Porcius maior		9.20.1–2	1494
<i>De agricultura</i>		9.20.2	1493
87	1530	9.20.3	1497
132	270	9.24.2–3	1498
Catullus		9.26	1498
<i>Carmina</i>		9.26.1	1494
13.11ff.	201	9.26.3	1496
Cicero Marcus Tullius		<i>In P. Vatinius</i>	
<i>Cato Maior de senectute</i>		6	1681
42	1544	30	1539
45	1783	31	1642
<i>De civitate Dei</i>		<i>In Verrem II</i>	
6.11	62	1.60	1543
<i>De divinatione</i>		3.105	1543
1.36.78	209	<i>Laelius de amicitia</i>	
1.90	1528	7	1532
<i>De finibus</i>		<i>Orationes</i>	
2.101	443, 1594	2.263	1635
		<i>Pro Murena</i>	
		76	1547
		<i>Pro Valerio Flacco</i>	
		28.67	70

<i>Tusculanae disputationes</i>			
5.62	201		
Columella			
<i>De re rustica</i>			
9.2.3	209		
9.2.4	209		
Decimus Iunius Iuvenalis			
<i>Saturae</i>			
11.122	201		
Gellius Aulus			
<i>Noctes atticae</i>			
2.24.2	1783		
Horatius Flaccus Quintus			
<i>Ars Poetica</i>			
375	201		
<i>Carmina</i>			
2.3.13	201		
2.7.7	201		
2.7.22	201		
2.11.16f.	201		
3.1.44	201		
3.19	1526		
4.12.17	201		
<i>Epistulae</i>			
1.5.28	1548		
<i>Epodi</i>			
13.8	201		
<i>Saturae/Sermones</i>			
1.15.10f.	1530		
2.2	1503		
2.3.84–87	1544		
2.3.86	1642		
2.4	1491		
2.4.1–12	1503		
2.4.35–39	1509		
2.4.45–47	1506		
2.4.63–64	1507		
2.4.73–75	1506		
2.4.88–95	1507		
2.6	1503		
2.6.66s	1548		
2.8	1503		
Iulianus Flavius Claudius			
<i>Orationes</i>			
6.126 A	543		
Iuvenalis Decimus Iunius			
<i>Saturae</i>			
5.85	1642		
14.96–106	63		
15.14	1689		
15.93–106	1688		
Livius Titus			
<i>Ab urbe condita librorum periochae</i>			
22.1.19	1545		
24.16.16–19	1551		
29.14.14	1782		
39.8.5–6	1769		
39.9.4	1769		
39.42.8 – 43.6	1544		
39.46.1	1544		
39.46.2f.	1643		
41.28.11	1642		
115	1538, 1549		
<i>Epitomae</i>			
39.8.3	1690		
Lucanus Marcus Annaeus			
<i>Bellum civile</i>			
10.172–174	1578		
Lucretius Titus Carus			
<i>De rerum natura</i>			
2.655–657	1764		
3.892	209		
Macrobius Ambrosius Theodosius			
<i>Saturnalia</i>			
2.4.11	63, 64		
3.13.1	1528		
3.13.10–12	1528, 1529		
3.13.11	1635		
3.13.12	1658		
Marcellus Ancyranum			
<i>De incarnatione et contra Arianos</i>			
16	1258		
Martialis Marcus Valerius			
<i>Epigrammata</i>			
2.69.7	1549		
3.12.4	201		
4.4	64		
5.78.26–28	1635		
5.78.30	1635		
7.20.2	1549		
7.48	1549		
8.49(50).7–10	1549		

9.59.9	1636	<i>Fabulae Aesopicae</i>	
10.48.6	1636	4.1	1787
Ovidius Naso Publius		Plautus Titus Maccius	
<i>Fasti</i>		<i>Amphitruo</i>	
2.538f	1642	723	1497
4.353–354	1783	<i>Persa</i>	
4.367–372	1782	771	1528
<i>Metamorphoses</i>		Plinius maior	
1.89ff.	543	<i>Naturalis historia</i>	
1.101f.	1566	8.209	1530
1.109–112	1888	10.45	1528
1.220–223	1562	11.18	209
3.582–691	1565	11.55	209
3.656–657	1761	14.140	1528
5.8.635f.	1559	24.59	1478
5.8.641–650	1560	32.20	1545, 1658
5.8.660–662	1560	35.5	1594
5.8.672	1563	Plinius minor	
5.8.681	1563	<i>Epistulae</i>	
5.8.689–693	1563	2.17.5f.	1635
5.8.703–705	1562	5.6.36	1641
5.8.703–710	1562	7.18.1	1642
8.616–725	1464	10.13	1533
8.626–720	1558	10.96	836
8.630–634	1566	10.96.7	725, 914, 1687
8.679–693	1561	Pompeius Trogus apud Iustinum	
12.210–535	1464	<i>Historiae Philippicae, Libri 36, Epitoma</i>	
15.96ff.	543	2.14	64
Persius Aulus Flaccus		Propertius Sextus Aurelius	
<i>Satura 5</i>		<i>Elegiae</i>	
179–184	65	3.10.29	1528
Petronius Niger		Quintilianus Marcus Fabius	
<i>Satyrica</i>		<i>Declamationes</i>	
21.5	1635	12	1688
22.6	1635	<i>Institutio oratoria</i>	
31.8f.	1531	1.1.4–5	391
35.4	1658	Rutilius Claudius Namatianus	
36.2f.	1531	<i>De Reditu Suo</i>	
47.8–13	1531	389	66
53.11f.	1635	Sallustius Crispus Gaius	
53.13	1635	<i>Coniuratio Catilinae</i>	
56.6	209	22	70
60.8	1642	Sallustius Flavius	
65.10	1642	<i>De Deis et Mundo</i>	
71.9f.	1643	4.3	1765
97 Fragm.	63, 64		
141.2–5	1686		
Phaedrus Gaius Iulius			

4.10	1784, 1786	74	1549
Seneca maior		76.2	64
<i>Controversiae</i>		<i>Divus Claudius</i>	
9.2.9	1544	8	1635
Seneca minor		25.4	540
<i>De beneficiis</i>		<i>Divus Julius</i>	
7.4.1	515	38.2	1538, 1549
<i>De constantia Sapientis</i>		<i>Domitianus</i>	
18.2	1548	7.1	1549, 1550
<i>Epistulae morales ad Lucilium</i>		<i>Nero</i>	
95.41	1542	16.2	1550
95.47	65	<i>Tiberius</i>	
Servius		32.2	66
<i>Auctus Aeneidis</i>		<i>Vespasianus</i>	
1.430	1483	19.1	1549
<i>Commentarius in Vergilii Aeneida</i>		Tacitus Cornelius	
7.761	1779	<i>Annales</i>	
Sextus Empiricus		2.69.3	1692
<i>Adversus Mathematicos</i>		6.5.1	1642
164	268	<i>Historiae</i>	
187	268	5.2	66
258	268	5.2–13	61, 74
365	268	5.4.1	63
<i>Pyrrhoneion Hypotyposeon</i>		5.4.2	64, 66
2.6	268	5.5	69
2.118	268	5.5.2	62
Silius Italicus		5.5.5	70
<i>Bellum Punicum</i>		Tibullus Albius	
7.166–167	1566	<i>Carmina/Elegiae</i>	
7.166–204	1563	1.1.37–40	1560
7.177–184	1564	1.3.18	66
7.182–183	1564	Valerius Maximus	
7.187	1565	<i>Facta et dicta memorabilia</i>	
7.187–198	1564	1.3.3	65
7.190	1565	1.6.3	209
7.192–194	1565	2.9.3	1544
7.194–198	1565	Varro Marcus Terentius	
7.199–204	1566	<i>De lingua latina</i>	
Stattius Papinius Publius		6.28	1528
<i>Silvae</i>		9.4.9	1635
1.6.39–50	1549	<i>De re rustica</i>	
Suetonius Tranquillus		1.13.7	1635
<i>Divus Augustus</i>		3.2.16	1538
12.1	1543	3.6.6	1528
17.2	1543	Velleius Paterculus	
35.2	1543	<i>Historia Romana</i>	
		2.56.1	1549

Vergilius Maro Publius		6.540–544	1867
<i>Aeneis</i>		6.649	1566
1.216	1584	6.713–715	1866
1.254–256	1571	8.184	1584
1.588	1580	<i>Georgica</i>	
1.723f.	1578	1.336	66
1.738f.	1578	1.448	1570
3.66	1642	4.1f.	209
4.305ff.	1577	4.220–222	209

C. Papyri et Inscriptiones Graecae et Latinae

Agora		I 64	1426
16:161	1422, 1431	Corpus Inscriptionum Graecarum (CIG)	
16:161.15	1424	II 2880	1539
Arsameia incriptio		ISmyrna	
64–72	1722	728	1770
113–116	1723	Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)	
122–125	1722	I ² 312	1784
138–141	1722	II 1046	1542
Augustus Imperator		V 7906	1417
<i>Res gestae divi Augusti</i>		V 8251	1429
9	1547	VI 510	1790
Corpus cultus Cybele Attidisque		VI 10234	1427, 1429, 1433
III 447	1786	VIII 11058	1542
III 448	1786	VIII 24519	1425
Corpus Inscriptionum et Monumentorum		XI 3805	1541
Religionis Mithriacae		XII 1567	1787
42.13	1724	XIII 1751	1787
65	1426	XIV 375	1539
390	1725	XIV 2112	1427, 1430, 1433
397	1724	Diagramma (Sacred Law of Andania)	308
415	1728	Inscriptiones Beroia	
416	1728	22	1428
480	1728	Inscriptiones Deli	
480–485	1727	1520	1416, 1418
481	1728	1520,15	1431
482	1728	1776	1416
483	1724	Inscriptiones Delta	
484	1728	I 446	1422, 1433
641	1723	Inscriptiones Ephesi	
693	1725	22.55f.	1428
782	1725	213	1418
1083	1723	Inscriptiones Graecae (IG)	
1137	1723		
1175	1725		
1896	1724		

I ² 190	410	70–74	1722
II ² 1011	1781		
II ² 1283	1422, 1432	Orientis Graeci inscriptiones selectae	
II ² 1297	1782	383	
II ² 1301	1422	25–34	1722
II ² 1315	1782	54–59	1722
II ² 1328 A	1782	595	1431
II ² 1329	1782	Ostraca Theban	
II ² 1339	1422, 1432	142	1427
II ² 1361	1417		
II ² 1365+1366	1419	Papyri graecae magicae (PGM)	
II ² 1366	1424, 1428, 1431	1.20–21	1772
II ² 1368	1423, 1427, 1433, 1770	7.644–646	1772
II ² 1368,72–90	1426	14.442	1772
II ² 4589	1782	Papyri Tebtunis	
VII 2712	1539	118	1430
X 2.1 259	1430, 1787	177	1430
XI 4.1299	1751	224	1430
XII 1.155,118–122	1428	894	1426
XII 3.330	1417, 1423, 1428, 1430, 1431, 1433	2.r.1.6	1427
XII 3.330,139–141	1426	6.r.2.1	1427
		7.v.2.2	1427
		10.r.3.5	1427
Inscriptiones Italiae		Papyrus Guròb	
XIII.2 17	1783	i 3	1768
Inscriptiones Latinae selectae		i 14	1773
712	1538	Papyrus Lund	
Inscriptiones Pergamon		4.11	1426
374	1423, 1426, 1429	Papyrus Michigan	
Inscriptiones Scythiae Minoris Antiquae		VIII 511	1433
II 1, col. ii l. 4–5	1788	Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten	
Inscriptiones Smyrna		3.6319	1426
728	1430	6.9348	
L'année Épigraphique		col. I.4–25	1426
1998, 282	1543	Sylloge inscriptionum Graecarum (SIG)	
Lex duodecim tabularum		672	1539
3.6	1687	1044	1417, 1423
Lex Irnitana		1106	1417, 1431
77	1542	Tabula Heracleensis (Lex Iulia municipalis)	
79	1542	134	1541
92	1542	138	1541
Orientis Graeci inscriptiones		Zenon Papyri	177
383			

V. Mesopotamica et Ugaritica

A. Fabulae et Epica

Adapa Mythus		Atrahasis Mythos	27
<i>Fragment B</i>		Enuma Elish	27, 35
62	1897	Gilgamesh	
63–65	1852	6. 189–90	37
70	1866		

B. Legenda et Praeceptum

Ahiqar-Sapientiae	159
-------------------	-----

C. Documenta historiae

Gudea cylindrus	35
-----------------	----

D. Pacta

Archiv für Orientforschung	
8 24 i 12	35

E. Incantamentum

Albus obeliscus	35, 38	1.114	36
Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit		Šurpu	
1.22	34	53:5	165

F. Inscriptiones et stelae

British Museum. General Catalogue		Sargon's Dur-Sharrukin	38
90837	29		

VI. Mandaica

Ginzā	1732	Qōlutā (The Cononical Prayerbook)	1733
Drāšā D-Yaḥyā (Johannesbuch)	1732	The Thousand and Twelve Questions	1733
Mandäische Liturgien	1733		

A Mandaic incantation	1743	Ein mandäisches Amulett	1732
--------------------------	------	----------------------------	------

VII. Manichaica

A. Compendium Sinense

Bet- und Beichtbuch, M 801	1270	213.16	1273
		215.17	1277
Chinese Hymnscroll		236.7–239.2	1269
253–54	1271	237.4–8	1274
Kephalaia		238.3–4	1268
147.19	1273	244.16–17	1273
155.2–3	1273	270.25–280.19	1282
189.7	1277	279.15	1281
189.13	1277	280.8–9	1277
189.18	1277	280.16	1273
191.14–15	1268	302.25–30	1288
192.9–11	1268	307.17–310.31(?)	1274
192.11–13	1268	346.14–348.11	1283
192.30	1268	348.28–350.12	1272
193.2–3	1268	397.24	1273
208.11–213.20	1268	401.12–13	1273
213.8–12	1268	410.23–414.30(?)	1274

B. Codex Manichaicus Coloniensis

Cologne Mani Codex		87.23–88.1	1285
5.10	1284	88.8–9	1285
5.11	1284	89.15	1285
9.3–4	1284	89.15–17	1285
9.4–13	1285	89.23–90.1	1285
35.7	1275	91.6–9	1284
73.10–11	1284	91.9–11	1285
79.16	1284	91.10–11	1284
79.19	1284	91.11–12	1285
79.20–21	1284	91.12–14	1285
80.1–3	1285	91.16–18	1285
80.11–12	1284	91.19–93.23	1286
80.18–85.12	1285	91.20–21	1284
80.22–81.2	1285	91.22–23	1285
82.6–8	1285	92.5–11	1286
84.8–9	1284	92.11–14	1286
84.20–21	1284	93.3–21	1286
87.3–4	1284	94.1–99.9	1286
87.20–21	1285	94.9	1284

94.10–11	1284	96.19	1284
94.22–23	1284	97.3	1284
95.13	1284	97.13	1284
96.13	1284	120.11–12	1273
96.18–97.10	1270		

C. Homiliae

Homiliae		29.1–2	1281
16.21	1275	32.29	1275
17.14	1275	57.18–19	1277
28.11–12	1275	57.22–23	1277

D. Liber Psalmorum

Liber Psalmorum II		137.32	1275
9.31–10.5	1271	155.16–42	1272
24.32	1277	158.18–31	1272
25.6–8	1272	171.25–173.12	1271
40.29–30	1272	177.5	1277
55.28	1272	193.20–25	1271
57.8–10	1272	231(b)	1273
137.23	1275		

E. Scripta Kellis

Kellis Documenta Coptica		101	1282
15.16	1281	103	1282
15.23	1281	106	1282
17.24	1281	116	1282
17.34	1281	119	1282
22.18	1273	186	1282
44.12	1281	448	1282
47.11	1281	749	1282
		755	1282
Kellis Documenta Graeca		940	1282
97	1273	1525	1282
Kellis Liber agricultur		1548	1282
88	1282	1562	1282
		1564	1282

VIII. Papyri et Inscriptiones in lingua Aramaica et in lingua Luvia

A. Karatepe-Aslantaş

Karatepe 38

B. Papyri Aramaicae

Cowley Aramaic Papyri (CAP)		30.25–26	278
13.14	278	31	278
21	278	31.21	278
22	278	31.25	278
25.6	278	32.9	278
30	278	33.10–11	278
30.21–22	278		

IX. Aegyptiaca

A. Documenta Aegyptiaca antiqua (Urk)

Textbook of Aramaic documents
A4.1 278

B. Scripta funebria

Liber mortuorum 1868 Sepulcrum Neferhotep 1378

C. Scripta literaria, Papyri et Ostraca

Lehre des Amenemope 1376, 1377	Lehre für Merikare	1381
Lehre des Cheti 1377	Papyrus London	
Lehre des Papyrus Insinger 1377	VII 2193	1428
Lehre des Ptahhotep 1376	Textbook of Aramaic documents (TADAE)	
Lehre für Kagemni 1377	D7.6	278

D. Inscriptiones in Sepulcris et Templis

Harfnerlied in Grab TT 50 des Neferhotep	1379	Sepulcrum TT 100	1379
---	------	------------------	------

E. Statuae et Stelae

Opferrituale	1381
--------------	------

F. Didactica

Admonitia de Ipuwer	29	Prophetia Neferti	29
---------------------	----	-------------------	----

G. Sacramenta

Kultbildritual	1380
----------------	------

X. Iranica

A. Avesta

Aogemadaēčā		19:31–32	1859
15–16	1879		
46–47	1880	Vištāsp Yašt	
67	1879	64	1879
Hādōxt Nask		Yasna	
2–3	1858	3–8	1718
2:16	1859	8	
2:18	1877, 1879	§ 2	1719
		§ 3	1718
Nērangestān		§ 4	1718
11–12	1719	34:11	1878
62	1719	36	1721
71	1719	Yašt	
Vidēvdāt/Vendidad		19:11	1882
19	1858	22	1877
19:31	1860, 1877, 1878		

B. In lingua Pahlavi

Ardā Wirāz Nāmag	1856	10:3–6	1859
10:3–5	1878	10:5	1879

13–14	1858	Ka'be-ye Zardošt	1854
56	1866	Mēnōg i Xrad	
Bahman Yašt		2	1858
10.6	1728	2.125–139	1878
10.118	1729	2.145–155	1894
Bundahišn		2.145–156	1880
30	1877	2.152	1879
33	1881	Naqš-e Rajab	
34	1858, 1881	14–15	1858
34:22f.	1880	Naqš-e Rostam	1854, 1855
A 226:3ff.	1880	Pahlavi Rivayat Accompanying the Dādestān ī Dēnig	
Dātestān ī Dēnig		Dēnig	
30:13	1878, 1879	23:17	1878
Dēnkard VII		47:15–19	1859
4:84–86	1859	48	1881
Indian Bundahišn	1881	58–60	1881
		Sar-e Mašhad	1854, 1855

XI. Islamica

A. Alcoranus

Quran		5:3	813
<i>Sura</i>		6:145	813
2:172	813	16:115	813

Index graecitatis

- ἀγαλλίασις 520
ἀγάλματα 1722
ἀγάπη 389, 397, 398, 399, 408, 645, 659, 662,
664, 665, 668, 997, 1267, 1280, 1281, 1282,
1283
ἀγιάζεσθαι 1169, 1843
Ἅγιο Ποτήριο 415
ἀγορά 320
ἀθανασία 199, 202, 1862
ἀθάνατος 1869
αἰδώς 1462
αἷμα 398, 401, 404, 437, 438, 439, 444, 455, 481,
485, 527, 570, 586, 599, 715, 720, 527, 870,
971, 1270, 1289, 1810, 1814, 1835, 1875
αἰρέσεις 572, 634
αἰσθητά 998
αἰσχύνη 1862
ἄκοιτις 1453
ἀκολασία 1449
ἀκρόδρυα 1864
ἀλίσημα 526
ἄλς/ἄλας 398, 403, 408, 410, 1285
ἄλων μεταλαμβάνειν 1072
ἀμβροσία 1040, 1872
ἀμβρόσιον 258
ἄμπελος 464, 465, 586, 594, 595, 600, 870
ἀναζητεῖσθαι 1693
ἀνακαινίζειν 760
ἀνακεῖσθαι 723
ἀνακλίνεσθαι 1895
ἀνάκρασις 1199
ἀνάμνησις 438, 454, 911, 920, 1814
ἀναξίως 557, 563, 571, 576, 1874
ἀνάπαυσις 1864
ἀναπίπτειν 162
ἀνάστασις 1174, 1177, 1890
ἀνάχυσις 258
ἀνδρῶν 1446, 1453, 1461, 1464
ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός 1008
ἀνθρωποφαγία 1703
ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν 200, 715, 894
ἀντίτυπα 1258, 1260
ἀόρατα 1801
ἀπάρχεσθαι 1400
ἀπαρχή 1400
ἀποκατάστασις 1174
ἀπολογία 1275
ἀπομνημονεύματα 909, 911, 912
ἄραβῶν 1196
ἄριστοι 1448
ἀριστῶν 162
ἄριστον 162, 166, 389, 398, 410, 414, 1443
ἄρνιον 1204
ἄρτος 161, 188, 324, 385, 398, 401, 402, 405,
407, 415, 416, 417, 419, 440, 444, 454, 460,
461, 508, 530, 574, 586, 592, 716, 753, 755,
868, 907, 971, 1022, 1275, 1285, 1317, 1787,
1800, 1812, 1814, 1869, 1887
ἄρτος ἀγχόνης 199
ἄρτος εὐλογημένος ζωῆς 194
ἄρτος ζωῆς 193, 1889
ἀστερόεις 1867, 1887
αὐλεῖν 320
ἀφαγνίζεσθαι 173
ἀφθαρσία 199, 202
ἀφορίζειν 614
βαπτίζειν 737, 751, 1817
βάπτισμα 1817
βαπτισταί 1284
βιβρώσκειν 403, 1680, 1826
βορά 1693, 1702, 1703
βρώμα 203, 403, 404, 1353
βρώσις 652
γάλα 1781, 1863, 1864, 1869, 1888
γάνωμα 258
γενεά 321
γλάγος ἀμβρόσιον 1888
γλυκισμός 1539
γύναιον 1696
γυνή 1475, 1702
γυνή ἄλλοτρία 195
γυνή θεοσεβῆς 195, 201
δαίμονες 1809
δαίνυναι 1443

- δαίς 413, 414, 419, 1751
 δέησις 1158
 δειπνείν 438, 679, 1753, 1755
 δειπνίζειν 1443, 1539
 δειπνον 172, 257, 290, 389, 398, 401, 410, 411,
 412, 414, 419, 420, 563, 565, 681, 683, 690,
 986, 1002, 1269, 1273, 1401, 1443, 1695,
 1757, 1837
 δειπνοσοφισταί 1444
 δειπνυτήριον 268
 δεισιδαμονία 1796
 δημοσία 1543
 δημοσία τράπεζα 1405
 δημόσιος 1543
 διαθήκη 437, 438, 439, 444, 457, 481, 484, 485,
 1687
 διάκονος 848, 967, 1146
 διάκρισις 548
 διαλογισμός 548
 διασπασμός 1771
 διαστροφή 172
 δικαιοσύνη 161, 170, 550, 1865
 διπλά μέρη 1433
 δισκάριον 417
 δίσκος 417, 418
 δίψα 1353
 διψᾶν 1897
 δόκιμοι 572, 573
 δόρπον 1443
 δύναμις 1169, 1170
 δύναμις ζωῆς 1245
 δυσφημία 1708
 δῶρα 1442, 1622,
 ἐγκράτεια 543
 ἐγκρατηταί 417
 εἶδος 1166, 1167, 1168, 1169
 εἰδωλόθυτα 541, 569, 572, 631, 676, 813, 1668,
 1669, 1670, 1671, 1677
 εἰδωλολατρεία/ία 757, 1669
 εἰδωλεῖον 1675
 εἶδωλον 631, 1672, 1674, 1676
 εἰκῶν 1192, 1837
 εἰρήνη 550, 1205
 εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν 486, 586
 ἐκκλησία 558, 564, 570, 571, 591, 627, 634
 ἐκχύν(ν)ειν 441, 455, 457, 462, 481, 485
 ἔλαιον 408, 1276, 1285, 1888
 ἐλημοσύνη 1282, 1283
 ἐνέργεια 1245
 ἐν ἱερῶι τόπωι 1722
 ἔννοια 1259, 1809
 ἔνοχος 571, 572
 ἔνωσις 715, 898, 1172, 1199
 ἐξ ἀρχῆς 1175
 ἐξομοίωσις 1172
 ἐπάδειν 1720
 ἐπίκλησις 980, 1720
 ἐπίκρησις 1753
 ἐπινίκιος ᾠδῆ 1193
 ἐπιούσιος 1257
 ἐπίσκοποι 848, 967
 ἔρανος 413, 414, 419, 559, 562, 566, 584, 1443
 ἐραστής 1457
 ἔργα νόμου 611
 ἐρόμενος 1457
 ἔρος 1450
 ἐσθίειν 162, 315, 403, 444, 456, 544, 547, 574,
 1276
 ἐσθίειν ἀνθρώπους 1689
 ἐστία 257, 1443
 ἐστιᾶν 1539
 ἐστίασις 257, 1443
 ἐστιᾶσθαι 266
 ἐστιατήριον 1392, 1401
 ἐστιατόρια 1419
 ἐστιατῶρ 1422, 1432
 ἐσχάρα 1403
 ἑταίρα 1453, 1517
 εὐαγγέλιον 910
 εὐθυμία 258
 εὐλογεῖν 195, 304, 399, 402, 437, 444, 454, 456,
 479, 598, 863, 864, 865, 866, 1100
 εὐλογία 389, 397, 398, 399, 402, 403, 406, 415,
 420
 εὐχαριστεῖν 304, 393, 399, 437, 444, 454, 489,
 508, 530, 581, 586, 592, 598, 716, 724, 855,
 856, 866, 867, 868, 875, 863, 986, 1100, 1151,
 1269, 1273 1801, 1802, 1814, 1846
 εὐχαριστία 389, 397, 398, 399, 400, 401, 402,
 403, 406, 410, 419, 664, 716, 724, 863, 865,
 866, 919, 920, 964, 966, 908, 973, 976, 979,
 996, 998, 1080, 1019, 1020, 1025, 1032, 1269,
 1273, 1800
 εὐχή 406, 1019
 εὐωχεῖσθαι 1075, 1276
 εὐωχία 1075
 ἐφάπεσθαι 1693
 ζῦμη 1188
 ἡ ἁλῶν κοινωνία 1082
 ἡ δημοσία τράπεζα 1405

- ἡδυσμα 258
 θεία φύσις 1200
 θεοξένια 1397, 1400, 1404
 θεοκλητος 1751
 θεοποιεῖν 1868
 θεοὶ τελέσσονται 1869
 θεὸς ἐκ πέτρας 1827
 θεωθεῖν 1257
 θέωσις 1169, 1180
 θεραπεία 1722
 θίασος 266, 1443
 θιασῶται 1415
 θρηνεῖν 320
 θύειν 1393, 1394, 1395
 θυηλαί 1400
 θυσία 411, 920, 977, 979, 1157, 1158, 1193,
 1391, 1392, 1393, 1394, 1396, 1403, 1436,
 1722
 θυσιαστήριον 631, 632, 633, 894
 ἴδιον δεῖπνον 556, 559, 567, 723, 1435
 ἴδιον οἶκημα 268
 ἱεράς κλείνης 1754
 ἱερεὺς 1146
 ἱεροθέσια 1721
 ἱεροποιοῖ 1417
 ἱερός λόχος 1458
 ἱερα κλισία 1752
 ἱέρωμα 1755
 ἱέρωμα τῆς κυρίας Ἰσιδος 1752, 1755, 1756
 Ἰόβακχοι 565
 Ἰουδαῖοι 1809
 ἰουδαῖζειν 605, 611, 613, 614, 618
 Ἰσιακὰ καὶ πυροφορικὰ δεῖπνα 1756
 ἰσονομία 255
 ΙΧΘΥΣ 1308, 1315, 1316, 1317, 1319, 1320,
 1321, 1322, 1338, 1344, 1355, 1367, 1372
 ἰχθύς 164
 καθαριότης 173
 καθαρός 552
 καθαρότης 1261
 καθολικὴ ἐκκλησία 887
 καινὴ διαθήκη 455, 586, 588, 592, 593, 596, 600
 καινὴ κτίσις 1796, 1802
 καλεῖν 1753
 κάλυμμα 418
 κάλυξ 415
 κανοῦν 417
 καπηλεία 1443, 1461
 καταγγέλλειν 444, 492, 868
 κατακείσθαι 1675
 κατακλίνειν 1870
 καταλλάσσειν 1151
 κατ' οἶκον 406, 517
 κατάπαυσις 1864
 κατὰ πόλεις 1548
 κατασάρκα 1359
 κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν 1191
 κέρνος 417, 1785, 1786, 1787
 κηρίον μελίσσης 194
 κηρίον ζῶης 1889
 κλᾶν 401, 405, 508, 530, 1048
 κλᾶν ἄρτον 405 437, 438, 454, 592, 723, 873,
 1022, 1024, 1032, 1042, 1049, 1051
 κλάσις τοῦ ἄρτου 309, 405, 514, 519, 520
 κλάσμα 405, 716, 988
 κλῖναι 1461
 κλίνη 1516, 1670, 1754, 1756, 1766
 κλώμενον 781
 κνίση 1402
 κοινεῖον τῶν συγγενῶν 1417
 κοινήν 412
 κοινός 552
 κοινὸς ἄρτος 909
 κοινὸν πόμα 909
 κοινωνία 259, 389, 397, 398, 399, 403, 516,
 573, 627, 628, 629, 630, 631, 634, 635, 636,
 637, 638, 639, 640, 641, 642, 781, 1198, 1204,
 1258, 1435, 1676
 κοινωνεῖν 1260
 κόφινος 417
 κρᾶμα 720, 907
 κρᾶσις 1839
 κρατήρ 417
 κρατηρισμός 1749
 κρεαδοσία 1539
 κρίμα 572
 κρίνειν 545, 547
 κύλιξ 417
 κύμβαλον 1680, 1787, 1789, 1826
 κυριακὸν δεῖπνον 520, 556, 664, 723, 873, 875,
 1436, 1800
 κύριος 1451, 1452, 1453
 κῶμος 1443
 λατρεία 1157
 λάχανα 540, 544
 λάχανον 544
 λέβης 417
 λειτουργεῖν 636
 λεκάνη 417
 λογόδειπνον 1490, 1512

- λόγοι σπερματικοί 1798
 λόγος 888, 909, 1002, 1168, 1169, 1259
 λόγος ἐνδιάθετος 384
 λόγος προφορικός 384
 λόγος πρωτότοκος 1809
 λουτρόν 1028, 1807
 λύτρον 481, 482, 483, 484, 486
 μᾶζα 1188
 μαραναθά 716, 725, 750
 μέθη 1519
 μέλι 1863
 μελίκρατον 1864
 μελιθδῆς οἶνος 1871
 μέρος 678, 689
 μεταβολή 910
 μεταλαμβάνειν 403
 μετάληψις 390, 1258, 1260
 μετάληψις τῶν ἁλῶν 390, 409
 μεταποιεῖν 1169, 1259
 μεταρῥυθμίζειν 1194
 μεταστοιχειοῦν 1175
 μετὰ τὸ δειπνήσαι 581, 585, 586, 588, 589, 592,
 593, 595, 599, 600, 723, 863
 μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι 716, 860
 μετέχειν 630, 631, 632, 633, 637, 638, 1260
 μετουσία 1261
 μίασμα 1462
 μῆξις 1199
 μνημονεύειν 1159
 μοῖρα 1869
 μοιχεύειν 1670
 μοιχός 1452
 μύλλοι 1474
 μύμενος 982
 μύρον 72
 μῦθος 1864
 μυστήριον 625, 1136, 1188, 1196, 1202, 1205,
 1801, 1817
 μυστικὸν μέλος 1193
 μυστικός 1203
 νάμα 1728
 νᾶμα μελισταγέος 1888
 ναός 431
 νηστεία 542
 νόμος 1717
 νοῦς 1804
 νύμφος 1827
 ξεινία τράπεζα 1442
 ξένια δῶρα 1442
 ζῦλον ζωῆς 1886, 1890, 1896, 1897
 οἰκέτης 1695, 1696
 οἶκος 517, 518, 1451, 1452, 1453
 οἱ μὴ ἔχοντες 560
 οἶνος 398, 416, 417, 419, 1317, 1390, 1393,
 1800, 1879, 1888, 1889
 ὁμοίωσις θεῶ 1172
 ὁμόνοια 898
 ὀργῶνες 1415, 1782
 ὀρχεῖσθαι 320
 ὄσπριον 169
 ὄψα 832
 ὀψάριον 162, 508
 πάθος 1169
 παιδεραστία 1457
 παίζειν 1675
 παῖς 1456
 πανάγιος ὕμνος 1193
 παλλακή 1453
 πανσπερμία 1762
 παραδιδόναι 460
 παρακαλεῖν 1159
 παραπίπτειν 760, 761
 παράσιτοι 1461
 παρὰ φύσιν 1459
 πάσχα 413, 414, 419, 470, 495, 588, 917, 1095,
 1289
 περιτομή 613
 περσικὸν γένος 1722
 πηγῆ 1317, 1863, 1888
 πῖαρ 1402
 πιθοιγία 1762
 πίνειν 164, 165, 324, 398, 404, 411, 416, 437,
 444, 454, 456, 464, 465, 574, 1680, 1800, 1893
 πνεῦμα 753, 758
 πνευματικὸν βρῶμα 758, 860, 861
 πνευματικὸν πόμα 758, 860, 861
 πνικτά 526, 788
 πόθος 1261
 πόλις καταφυγῆς 191
 πολλοί 482, 483, 484, 498
 πόμα χολῆς 1784
 πορνεῦσαι 676, 1668, 1669, 1670, 1671, 1675
 πορνεία 526, 1669, 1671, 1677
 πόρνη 1453
 ποτήριον 389, 398, 399, 401, 411, 414, 415,
 416, 417, 418, 419, 440, 442, 444, 454, 489,
 574, 586, 600, 720, 753, 907, 988, 1051, 1350,
 1800, 1814, 1889
 ποτήριον ἀθανασίας 193
 ποτήριον ἐνέδρας 199

ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας 194
 ποτήριον εὐλογίας 194
 ποτήριον οἴνω κεκραμένον 1836
 ποτήριον σοφίας 195
 ποτήριον ὕδατι κεκραμένον 1811
 ποτήριον ὕδατος 417, 1678, 1812
 ποτίζειν 751
 ποτόν 1436
 πότος 976
 προλαμβάνειν 556
 προσευχή 1285
 προσφέρειν 779, 908, 974, 1158, 1289, 1835
 προσφορά 977, 979, 997, 981, 986, 999, 1032
 προσφωνεῖν 319
 πρυτάνεις 1405, 1406
 πρυτανεῖον 1405, 1407
 πῦρ ἄφθαρτον 1628
 ῥῆμα 760, 763, 764
 σαρκοβρώτες 1702
 σάρξ 1245, 1270
 σημεία 1198
 σινδών 1359
 σίτινος ἄρτος 1285, 1286
 σίτος 1400, 1888
 σκάνδαλον 1668, 1669
 σκόλιον 1462
 σπαραγμός 1771
 σπλάγχνα 1390, 1403
 σπονδαί 1460
 σπονδή 1427, 1442
 σπυρίς 417
 στέφανος 1818
 στεφανοῦν 1818
 στοιχεῖον 653, 656, 657, 1176
 στρατεύειν 1819
 συγκοινωνεῖν 638
 συγκοινωνός 638
 σύμβολα τῆς μνήσεως 1784
 σύμβολον 996, 1136, 1194, 1198, 1822
 συμμιμητής 640
 συμπίνειν 524
 συμποσίαρχος λόγος 258
 συμποσιασταί 1414
 συμπόσιον 208, 413, 414, 419
 συμπόσιον τῶν ἑπτὰ σοφῶν 1445
 συμποτικά 1520
 συμφάγειν 524
 συναλιζέσθαι 397, 403, 409, 418 1072
 συναναλίσεσθαι 172
 (συν-)αριστᾶν 1443

συναριστώσαι 1443
 σύνδειπνοι 1414, 1429
 σύνδειπνον 266, 1443
 συνεργός 640
 συνέρχεσθαι 633, 634
 συνεσθίειν 724, 744, 874
 συνεστιᾶσθαι 1072
 συνέστιοι 1080
 σύνθημα 1768
 συνθηρησκειται κλεινης θεου 1752
 συνκλίται 1314
 συσσίτια 1443
 συστρατιώτης 640, 1819
 σφραγίζειν 1817
 σφραγίς 1319, 1317, 1817
 σχῆμα 1797, 1803
 σχίσματα 556, 564, 583, 584, 633
 σῶμα 398, 454, 457, 569, 585, 599, 720, 753,
 1261, 1289, 1835
 σωτηρία 530
 τὰ ἅγια 974
 τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις 1147
 τὰ ὑπὲρ φύσιν 1256, 1259
 τελετή 1768
 τέλος 1175, 1179
 τέμενος 1391, 1397
 τιμή 172
 τὸ πάσχον 1169, 1170
 τὸ ποιοῦν 1169, 1170
 τοῦτό ἐστιν 460, 485
 τράπεζα 255, 398, 411, 412, 413, 419, 528, 529,
 632, 633, 739, 1045, 1053, 1072, 1073, 1197,
 1424, 1431, 1750, 1894
 τραπέζης μεταλαμβάνειν 1072
 τραπέζωμα 1404, 1431
 τρισάγιος ἕμως 1193
 τροφή 401, 408, 976, 1436
 τροφῆς μεταλαμβάνειν 1072
 τρώγειν 404
 τύμπανον 1680, 1786, 1787, 1789, 1790, 1826
 τυπικῶς 1203
 τύπος 640, 916, 919, 1198, 1200, 1257
 τύποι μυστικοί 1200
 ὕδωρ 416, 417, 1285, 1864
 ὕδωρ ζῶν 847
 ὕδωρ ζωῆς 1497
 ὕδροπαραστάται 949
 ὕμνεῖν 470
 ὑπὲρ πολλῶν 480, 481, 490, 491, 598
 ὑπὲρ ὑμῶν 479, 490, 491, 569, 585, 591, 594

- ὑποκείμενον 1167
φαγεῖν 161, 164, 165, 167, 437, 456, 544, 716,
1668, 1670, 1896
φαγεῖν εἰδωλόθυτα 1668, 1669
φάρμακον ἀθανασίας 200, 715, 894, 895
φάρμακον τοῦ βίου 1130
φασεκ 1095
φασεχ 1095
φιάλη 417
φιλανθρωπία 1205
φιλία 255
φίλος 325, 327
φιλοσοφία 653, 1804
φιλόσοφοι 1797
φρικτός 1202
φρικώδης 1202
φρίσσειν 1202
φύσις 1200
φῶς 211, 1808, 1827
φωτίζειν 1808
φωτισμός 1808
χαρά 258
χάρις 635, 636
χοῖρος 1477
χρῖσμα 201
χρῖσμα ἀφθαρσίας 193
χωρίζεσθαι 1171
ψάλλειν 1146
ψυχαί 1862
ὠμοφαγία 1773
ὠμοφάγιον 1772

Editors and Contributors

Jostein Ådna

VID Specialized University
Faculty of Theology, Diaconia and
Leadership
Misjonsmarka 12
NO-4024 Stavanger
Norway

Peter Altmann

Faculty of Theology
University of Zurich
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
Switzerland

Gerhard Baudy

Fachbereich Literaturwissenschaft –
Gräzistik
Universität Konstanz
Postfach 158
DE-78457 Konstanz
Germany

Anja Bettenworth

Universität zu Köln
Institut für Altertumskunde
Albertus Magnus-Platz
DE-50931 Köln
Germany

Hans Dieter Betz

Divinity School, Swift Hall
University of Chicago
1025 East 58th Street
Chicago, IL 60637
USA

Kees den Biesen

Independent scholar. Research associate of
the Department of Ancient Languages
University of Pretoria, South-Africa
Via di Guggiano 2
Frazione Pieve di Compreseto
IT-06023 Gualdo Tadino (PG)
Italy

Vemund Blomkvist

Faculty of Theology
University of Oslo
Blindernveien 9
P. O. Box 1023 Blindern
NO-0315 Oslo
Norway

Jerker Blomqvist

Greek Studies
Centre for Languages and Literature
Lund University
P. O. Box 201
SE-221 00 Lund
Sweden

Karin Blomqvist

Greek Studies
Centre for Languages and Literature
Lund University
P. O. Box 201
SE-221 00 Lund
Sweden

Lukas Bormann

Fachbereich Ev. Theologie
Philipps-Universität Marburg
Alte Universität / Lahntor 3
DE-35032 Marburg
Germany

Rudolf Brändle

Theologische Fakultät
Universität Basel
Nadelberg 10
CH-4051 Basel
Switzerland

Samuel Byrskog

Centrum för teologi och
religionsvetenskap
LUX
Lund University
P. O. Box 192
SE-221 00 Lund
Sweden

John Granger Cook

LaGrange College
601 Broad Street
LaGrange, GA 30240
USA

Juliette Day

Department of Church History
Faculty of Theology
University of Helsinki
FI-00014 Helsinki
Finland

Bernhard Domagalski †

Paul B. Duff

Department of Religion
The George Washington University
2106 G Street, N. W.
Washington, DC 20052
USA

Benedikt Eckhardt

Universität Bremen
Institut für Geschichtswissenschaft/FB 08
Postfach 330 440
DE-28334 Bremen
Germany

Ulrike Egelhaaf-Gaiser

Seminar of Classical Philology
University of Göttingen
Humboldtallee 19
DE-37073 Göttingen
Germany

Göran Eidevall

Faculty of Theology
Uppsala University
P. O. Box 511
SE-751 20 Uppsala
Sweden

Anders Ekenberg

Newman Institute for Catholic Studies
Slottsgränd 6
SE-753 09 Uppsala
Sweden

Gunnel Ekroth

Department of Archaeology
and Ancient History
Uppsala University
P. O. Box 626
SE-751 26 Uppsala
Sweden

Allan Fitzgerald, O.S.A.

The Augustinian Institute
Villanova University
800 Lancaster Avenue
Villanova, PA 19085
USA

Jörg Frey

Theologische Fakultät
Universität Zürich
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
Switzerland

Fritz Graf

Department of Classics
The Ohio State University
414 University Hall
230 North Oval Mall
Columbus, OH 43210-1319
USA

Gunnar af Hällström

Åbo Akademi University
Biskopsgatan 19
FI-20500 Åbo
Finland

Kirsten Marie Hartvigsen

Department of Teacher Education and
School Research
P.O. Box 1161 Blindern
NO-0318 Oslo
Norway

David Hellholm

Faculty of Theology
University of Oslo, Norway
Private address:
Abborrvägen 13
SE-663 40 Hammarö
Sweden

Jonas Holmstrand

Faculty of Theology
Uppsala University
P. O. Box 511
SE-751 20 Uppsala
Sweden

Anders Hultgård

Faculty of Theology
Department of History of Religion
Uppsala University
Gråmesvägen 6
SE-756 52 Uppsala
Sweden

Naomi S. S. Jacobs

610 Merlin Dr. #101
Lafayette, CO 80026
USA

Felix John

Universität Greifswald
Theologische Fakultät
Am Rubenowplatz 2–3
DE-17489 Greifswald
Germany

Lutz Käppel

Institut für Klassische Altertumskunde
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Leibnizstr. 8
DE-24098 Kiel
Germany

Thomas Kazen

Stockholm School of Theology
Åkeshovsvägen 29
SE-16839 Bromma
Sweden

James A. Kelhoffer

Faculty of Theology
Uppsala University
P. O. Box 511
SE-751 20 Uppsala
Sweden

Dietrich-Alex Koch

Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Münster / Westfalen
Nikolaistraße 4
DE-48161 Münster
Germany

Ulrich H. J. Körtner

Institut für Systematische Theologie und
Religionswissenschaft
Evangelisch-theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
AT-1010 Wien
Austria

Andrea Kucharek

Institut für Ägyptologie
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Marshallhof 4
DE-69117 Heidelberg
Germany

Ulrich Kuder

Kunsthistorisches Institut
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Christian-Albrechts-Platz 4
DE-24118 Kiel
Germany

Michael Lattke

Studies in Religion
University of Queensland
AU-4072 Brisbane
Australia

Clemens Leonhard

Seminar für Liturgiewissenschaft
Westfälische Wilhelms-Universität MÜN-
ster
Robert Koch-Straße 40
DE-48149 Münster
Germany

Jutta Leonhardt-Balzer

School of Divinity, History
and Philosophy
King's Quadrangle
University of Aberdeen
Aberdeen AB24 3UB
United Kingdom

Hermann Lichtenberger

Evangelisch-Theologische Fakultät
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
DE-72076 Tübingen
Germany

Andreas Lindemann

Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel
An der Rehwiese 38
DE-33617 Bielefeld
Germany

Hermut Löhr

Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Münster/Westfalen
Universitätsstraße 13–17, Raum ETH 210
DE-48143 Münster
Germany

Hugo Lundhaug

Faculty of Theology
University of Oslo
Blindernveien 9
P. O. Box 1023 Blindern
NO-0315 Oslo
Norway

Jodi Magness

Department of Religious Studies
CB #3225
University of North Carolina
at Chapel Hill
Chapel Hill, NC 27599-3225
USA

Daniel Marguerat

Faculty of Theology and Religious Studies
University of Lausanne
Cocarde 18
CH-1024 Ecublens
Switzerland

Andrew McGowan

Yale Divinity School
409 Prospect St
New Haven, CT 06511
USA

Candida Moss

Department of Theology
University of Notre Dame
130 Malloy Hall
Notre Dame, IN 46601
USA

Andreas Müller

Theologische Fakultät
Institut für Kirchengeschichte
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Leibnizstraße 4
DE-24118 Kiel
Germany

Peter Müller

Institut für Evangelische Theologie
Pädagogische Hochschule Karlsruhe
Bismarckstraße 10
DE-76133 Karlsruhe
Germany

Christa Müller-Kessler

Institut für Sprachen und Kulturen
des Vorderen Orients
Friedrich-Schiller-Universität
Löbdergraben 24a
DE-07743 Jena
Germany

Øyvind Norderval

Faculty of Theology
University of Oslo
Blindernveien 9
P. O. Box 1023 Blindern
NO-0315 Oslo
Norway

Markus Öhler

Faculty of Protestant Theology
University of Vienna
Schenkenstraße 8–10
AT-1010 Wien
Austria

Nils Arne Pedersen

Faculty of Arts
Aarhus University
Jens Chr. Skous Vej 3
Bygning 1451, 426
DK-8000 Aarhus C
Denmark

Enno Edzard Popkes

Institut für Neutestamentliche
Wissenschaft und Judaistik
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Leibnizstraße 4
DE-24118 Kiel
Germany

Ilaria L. E. Ramelli

Catholic University of the Sacred Heart
Largo A. Gemelli 1
IT-20123 Milano
Italy

Gerard Rouwhorst

Tilburg School of Catholic Theology
Tilburg University
Nieuwe Gracht 61+ 65
NL-3512 LG Utrecht
Netherlands

Jörg Rüpke

Max-Weber-Kolleg für kultur-
und sozialwissenschaftliche Studien
Universität Erfurt
Nordhäuser Straße 63
DE-99089 Erfurt
Germany

Peter Ruggendorfer

Institut für Kulturgeschichte der Antike
Österreichische Akademie der Wissen-
schaften
Bäckerstraße 13
AT-1010 Wien
Austria

Dieter Sänger

Theologische Fakultät
Institut für Neutestamentliche
Wissenschaft und Judaistik
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Leibnizstraße 4
DE-24118 Kiel
Germany

Karl Olav Sandnes

Norwegian School of Theology
P. O. Box 5144, Majorstua
Gydas vei 4
NO-0363 Oslo
Norway

Reinhart Staats

Theologische Fakultät
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Leibnizstraße 4
DE-24118 Kiel
Germany

Einar Thomassen

Department of Archaeology, History,
Culture and Religion
University of Bergen
Øysteins gate 3
P. O. Box 7805
NO-5020 Bergen
Norway

Håkan Ulfgard

Department of Culture and
Communication
Linköping University
SE-58183 Linköping
Sweden

Knut Usener

Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel
Hasselstraße 136
DE-42651 Solingen
Germany

Tor Vegge

Department of Religion, Philosophy
and History
Faculty of Humanities and Education
University of Agder
P. O. Box 422
NO-4604 Kristiansand
Norway

Joseph Verheyden

Faculty of Theology and Religious Studies
University of Leuven
St-Michielsstraat 4/3101
BE-3000 Leuven
Belgium

Konrad Vössing

Institut für Geschichtswissenschaft
Universität Bonn
Am Hof 1E
DE-53113 Bonn
Germany

Cecilia Wassén

Faculty of Theology
Uppsala University
P. O. Box 511
SE-751 20 Uppsala
Sweden

Jürgen Wehnert

Seminar für Ev. Theologie und
Religionspädagogik
Technische Universität Braunschweig
Bienroder Weg 97
DE-38106 Braunschweig
Germany

Lothar Wehr

Theologische Fakultät
Katholische Universität Eichstätt-Ingol-
stadt
Ulmer Hof
DE-85071 Eichstätt
Germany

Hans-Ulrich Weidemann

Seminar für Katholische Theologie
Universität Siegen
Adolf-Reichwein-Straße 2
DE-57068 Siegen
Germany

Mikael Winninge
Department of Historical,
Philosophical and Religious Studies
Umeå University
SE-901 87 Umeå
Sweden

Norbert Zimmermann
Deutsches Archäologisches Institut,
Abteilung Rom
Istituto Archeologico Germanico
Via Valadier 37
IT-00193 Roma
Italy